

Seelenverlust – zu einer aktuellen Gefahr in Medizin, Psychotherapie und Seelsorge

Prof. Dr.med. Eckhard Frick

(Hochschule für Philosophie der Jesuiten und Klinikum der Universität München – Professur für Spiritual Care)

Wir wissen einerseits, was wir mit „Seele“ meinen und wie gefährdet das Innere des Menschen ist. Geschichte und Kulturvergleich zeigen, dass gerade nach Erfahrungen von Fehlen, Vermissen oder Verlieren die Seele thematisiert wird. Andererseits scheinen die Wissenschaften nur das Messbare und nachprüfbar Beeinflussbare zuzulassen. Hirnforscher wie G. Roth halten demgegenüber am Begriff des Seelischen fest, um die Einheit kognitiver und emotionaler Zustände und Leistungen zu bezeichnen. Verlieren wir mit der Vermeidung des Wortes „Seele“ auch etwas unaufgebar Menschliches, also nicht nur den Begriff, sondern auch das, was mit dem Begriff umschrieben wird? Wie reden und handeln die Berufe, die sich um die Seele sorgen?

„Hat die Seele in der Hirnforschung noch einen Platz?“, fragt G. Roth (Roth 2001) angesichts eines neurobiologischen Reduktionismus, für den „Seele“ nichts anderes als das Feuern von Neuronen“ ist und als Begriff überflüssig wird. Er gibt die folgende Antwort:

„Es macht durchaus Sinn, den Begriff des Seelischen in der Hirnforschung zu verwenden, um damit die Einheit kognitiver, emotionaler und affektiver Zustände und Leistungen zu bezeichnen. Dieses Seelische ist umfassender als das rein Kognitiv-Rationale. Es macht auch durchaus Sinn, vom Unbewusst-Seelischen zu sprechen, selbst wenn wir meist das Seelische mit bewussten Empfindungen gleichsetzen. Das so definierte Seelische ist unabdingbar an Gehirnstrukturen und –prozesse gebunden. Es unterliegt den Naturgesetzen und wird von Prozessen beeinflusst, die mit Mitteln der Naturwissenschaften untersucht und erklärt werden können“ (Roth 2001: 919).

Obwohl Roth das Seelische als einen physikalischen Zustand bezeichnet, will er es nicht auf das Materielle reduzieren oder neue Erklärungsweisen für die besonderen Eigenschaften des Seelischen ausschließen. Es könne durchaus naturwissenschaftlich (noch) unerklärbar sein, wenn es nur den bekannten Naturgesetzen nicht widerspricht. Was geschieht nun, wenn wir das Seelische verlieren? „Das Seelische im definierten Sinne stirbt zusammen mit den Gehirnstrukturen, die es ermöglichen“ (Roth a.a.O.).

In der Rede von der Seele können wir drei große Felder unterscheiden: den (unproblematischen) alltagssprachlichen Sprachgebrauch, den metaphorischen und den metaphysischen (Di Franco 2009). Im Sprachgebrauch des Wissenschaftlers können sich alltagssprachliche (Vor-)Begriffe und Sprachbilder, Metaphern mischen. Der wahrscheinliche etymologische Zusammenhang von „Seele“ und „See“ trägt zur möglicherweise zur Metaphernbildung bei, z.B. wenn wir von der „Tiefe“ der Seele sprechen. Es ist Aufgabe der Metaphysik, verborgene Implikationen unseres Sprachgebrauchs zu erkennen, z.B. metaphorologische Fehlschlüsse (aus metaphorisch formulierten Prämissen werden nicht-metaphorische Schlüsse gezogen) aufdecken.

Das Motiv des „Seelenverlustes“ finden wir in bereits in archaischen Kulturen. Wenn die „große Seele“ (die Gesamtheit des Seelischen in Roths Sinne) verloren geht, stirbt der Mensch. Handelt es sich nur um den Verlust der „kleinen Seele“, entstehen (dissoziative) Erlebenszustände, die in „primitiven“ entweder als seelische Erkrankung oder als spirituelle Erfahrung aufgefasst werden. Beide Deutungsmuster können sich auch verbinden, z.B. in schamanischen Kontexten. Aber auch wir aufgeklärten, durch Naturwissenschaft und Technik geprägten Menschen spüren noch etwas von dem Schauer, der mit dem Verlust des Wertvollsten einhergeht, das uns ausmacht: Unser Inneres. „Verlust“ ist also auf den ersten Blick etwas Negatives, Beklemmendes. Es kommt mir zu Bewusstsein, dass etwas fehlt, das eigentlich dazu gehört, das mein Menschsein ausmacht. Wir reden also nicht von der Abwesenheit einer *quantité négligeable*, einer Luxus- oder Fantasieausstattung, die wir uns zum Menschsein dazudenken könnten wie z.B. die Flügel des Ikarus. *Dieses* Fehlen, die logische Verneinung (Negation) berührt nicht das Wesen unseres Menschseins.

Ein ganz anderes Fehlen ist das Fehlen von etwas, das dazugehört (lat. *privatio*, gr. *steresis*) und das schmerzlich vermisst wird, z.B. das Augenlicht, das Sehenkönnen im Blindsein (Brieskorn 2008). Wenn wir von „Seelenverlust“ reden, haben wir es zweifellos mit dieser zweiten Variante des Fehlens zu tun, mit *privatio* / *steresis*, nicht mit der Negation, die uns letztlich kalt lässt, selbst wenn es schön wäre, fliegen zu können.

Das ist also die eine Seite des Seelenverlustes, an die wir zuerst denken. Wir finden diesen Aspekt nicht nur im Seelenverlust „primitiver Kulturen“, sondern auch in der Seelenvergessenheit aufgeklärt wissenschaftlicher Zugänge, in den Neurowissenschaften ebenso wie in der Philosophie, die lieber von „mind“ als von „Seele“ redet oder in der Theologie, die es schwer hat mit ihrer Seelsorge. Und auch dieses „Verkaufen der Seele“ an die wissenschaftlichen Maßstäbe kann uns „teuer zu stehen“ kommen.

Der Seelenverlust, so problematisch und schmerzlich und beklemmend er uns vorkommen mag, hat freilich noch eine ganz andere Seite. Indem mir bewusst wird, dass ich die Seele verloren habe oder in der Gefahr des Seelenverlustes stehe, wird die Seele überhaupt erst zu einem lebendigen Symbol, das mich bewegt. Ich muss etwas verlieren, vermissen, betrauern, damit ich es symbolisieren kann (Colman 2010, Segal 1991a). Mit einem geheimnisvollen Jesuswort können wir diesen Zusammenhang zwischen dem Verlieren und dem Finden der Seele so ausdrücken:

Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen verliert, wird es gewinnen. (Mt 16,25)

Ich werde am Ende des Vortrags auf dieses Jesuswort zurückkommen.

Fragen wir jedoch zunächst:

Was meinen wir überhaupt, wenn wir von der „Seele“ sprechen? Wann hat die arme Seele Ruh?

Die Seele ist etwas Vertrautes, Verwirrendes und (vielleicht) Verlorenes: Vertraut, weil wir im Alltag durchaus wissen, wie wir diesen Ausdruck gebrauchen: Wir sagen z.B. wertschätzend, dass jemand die Seele einer Gruppe ist oder aber die eigene Seele verkauft. Wir haben auch eine Vorstellung davon, was „die Seele einer Stadt“ ist und was es heißt, dass der moderne Städter diese Seele verliert (Göschel 2010). Wenn wir aus Anlass des Magdalenenfestes über die Seele reden, dann wollen wir damit auch „für die Seele des Hauses sorgen“ (Haberer 2009), das nach Magdalena benannt ist.

Verwirrend ist, dass es zwischen Philosophie, Theologie und Wissenschaften vom Menschen keine gemeinsame Definition von „Seele“ gibt. Vielleicht ist dies der Grund dafür, dass der Begriff „Seele“ in den Wissenschaften – auch in den Psycho-Wissenschaften – immer weniger verwendet wird, ja: verloren zu gehen droht. Denn die Seele lässt sich nicht messen, abgrenzen oder lokalisieren. Deshalb beschränken sich viele auf die Beschreibung und Beeinflussung des Verhaltens einschließlich sprachlich zugänglicher Überzeugungen und Gefühle.

„Aber der Erwachte, der Wissende sagt: Leib bin ich ganz und gar, und nichts außerdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe“, sagt Nietzsche im „Zarathustra“.

Obwohl wir also im Alltag unbefangen von der „Seele“ reden, behandeln, messen, beeinflussen viele Wissenschaftler die Seele wie etwas am Leibe. Und weil der Leib auf den messbaren Körper reduziert wird, wird aus der Seele eine scheinbar leere Redeweise, die man den Geistlichen, Betenden und Dichtenden überlässt (Frick 2009). Grund genug, nach den

geistesgeschichtlichen Wurzeln der Seele zu fragen, die unserer modernen Wissenschaft abhanden zu kommen droht. Diese Wurzeln liegen vor allem in der hebräischen und griechischen Antike.

2. Traditionen aus der Antike

„Seele“: Kleine biblische Sprachlehre

In Genesis 2,7 erleben wir, wie Gott den Menschen auf der Töpferscheibe herstellt, aus einem Klumpen Lehm in sein Geschöpf verwandelt: „Da formte JHWH Elohim den Menschen (*adam*) aus Erde vom Ackerboden (*adamah*) und blies in seine Nase den Lebensatem (*nishmat hajjim*). So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen (*näfäsh chajjah*)“. Der Mensch ist für die Bibel Israels der „Lehmige“, der sein Leben einer göttlichen Mund-zu-Nase-Beatmung verdankt. Wir kennen diese helfende Zuwendung aus der notärztlichen Wieder-Belebung (Re-Animation). Hier geht es um die ursprüngliche, die schöpferische „Animation“. Was dem Menschen und den anderen Lebewesen (lat. *animalia*) Leben gibt, ist die von Gott stammende Seele (lat. *anima*), der Lebensatem (*nishmat hajjim*), den Luther mit „Odem“ übersetzte. Was vorher ein regloser Körper war, wird durch die göttliche Beseelung zum lebendigen Wesen (*näfäsh chajjah*). *Näfäsh* heißt im Hebräischen „Kehlkopf“, bezeichnet also jenes Organ, durch welches der Atem ein- und ausströmt und das im Atmen schwingt: So wird der Mensch zum lebenden, atmenden, sprechenden, stöhnenden und singenden Wesen.

Näfäsh übersetzt die griechische Bibel mit *psychē*: Atem, Leben, Seele. Paulus hat dies in 1 Kor 15, 44-46 kommentiert. Im Vers 45 bezieht er sich auf Genesis 2,7. Dann stellt er den ersten Menschen dem „letzten Adam“ gegenüber, Jesus, den er „lebendigmachenden Geist“ nennt. Der göttliche Geist wirkte am Beginn der Schöpfung und nun, bei der Auferstehung wird es einen neuen Leib geben, der nicht mehr „psychisch“, natürlich, sondern „pneumatisch“ ist, d.h. ganz durchdrungen von dem Geist, der den Gekreuzigten auferweckt hat.

Auch in dem eingangs zitierten Jesuswort von der verlorenen und geretteten Seele steht im Griechischen *psychē*.

Griechenland: Von der Totenseele zur „Form des Leibes“

Es ist fast schon ein Gemeinplatz, dass aus der platonischen Hochschätzung der unsterblichen Seele ein Leib-Seele-Dualismus entstanden ist, der durch Augustinus folgenreich auf das

Christentum einwirkte und in der säkularisierten Gestalt der cartesischen Zwei-Substanzen-Lehre auch auf die neuzeitliche Wissenschaft. Die dualistische Deutung des griechischen Seelenverständnisses ist jedoch ebenso übereilt wie die Behauptung eines biblischen Dualismus. Im vorklassischen Griechisch, z.B. bei Homer, meint *psychē* das ausgehauchte Leben, entsteht also erst im Tod, als das vogelähnlich des Sterbenden verlässt. Die Künstler stellen die Seele darüber hinaus in Schmetterlingsgestalt dar oder als *eidolon*, als Miniaturkopie des Verstorbenen. Solche Darstellungen finden sich auch in der christlichen Ikonografie, etwa im Zusammenhang mit dem Tod Marias. Die Seele meint hier – ganz undualistisch! – das Lebendige, das wir dem ganzen Menschen zuschreiben (Marinkovic 2010). Auch die aristotelische Tradition meint mit „Seele“ nicht-dualistisch die Form des Leibes, das Prinzip des Lebendigen im Unterschied zu toten Körpern, Maschinen usw. „Seele“ drückt also auch etwas vom Wesen des Menschen aus, und zwar sowohl Eigenschaften, die wir mit anderen Lebewesen teilen als auch besondere psychische Merkmale, die wir nur anderen Menschen zuschreiben, aristotelisch gesprochen: den Geist (*nous*). In den Kulturen des Mittelmeerraums herrscht zunächst das dissoziative Selbst vor, das sich aus Außen-, Exkursions- und Totenseelen zusammensetzt, die sich in Zuständen wie Trance, Besessenheit und Traum manifestieren. Allmählich kommt es zur „Entdeckung des inneren Menschen“, zur Binnenlokalisierung der Außenseele:

„Ein erster Schritt zur Einheit des Menschen bestand darin, die als Außenseele vorgestellten Ich-Repräsentationen miteinander zu identifizieren und nach innen zu verlagern. Etwas vereinfacht kann man sagen: Wo Lebenskraft und Totengeist eine Einheit werden und beide im lebenden Menschen lokalisiert werden, entsteht eine Person mit Ich-Identität, die sich von allem im Raum abgrenzt, was nicht zu ihr gehört. Innen und Außen, Bleibendes und Veränderliches werden unterschieden. Dissoziation wird zum Ausnahmezustand des Menschen“ (Theißen 2007: 52f).

3. Seelenverlust philosophisch

Die „Unschärfe“ des Seelenbegriffs erweist sich als Vorteil: Einzelne geistige oder körperliche Funktionen und deren Störungen lassen sich präziser durch einzelwissenschaftliche Methoden beschreiben und erklären als durch den Seelenbegriff der philosophisch-theologischen Tradition. Dieser aus der alltäglichen Lebenswelt stammende Seelenbegriff hat demgegenüber den einzelwissenschaftlichen Erkenntnissen einen schützenden und hinweisenden Charakter: Er bewahrt die Einzelwissenschaften, aber auch die philosophische und theologische Anthropologie davor, ein letztgültiges Menschenbild

verankern zu wollen. Wenn ich die Seele des anderen respektiere, dann respektiere ich auch sein Geheimnis, seine Nicht-Festlegbarkeit (Gasser and Qwitterer 2010).

In der neuzeitlichen Philosophie und Wissenschaft beobachten wir einen allmählichen „Seelenverlust“ in begrifflicher Hinsicht:

▣ Descartes' hatte Seele und Leib, als zwei Substanzen unterschieden, die miteinander interagieren. Nur Körperliches ist ausgedehnt und damit messbar. Schon der vor-kritische Kant kritisiert dies und stellt klar: Die Seele lässt sich nicht eindeutig im Gehirn lokalisieren. Gegenüber diesem Zerebrozentrismus hält er fest: Sie ist ebenso im Kopf wie im schmerzenden Hühnerauge (Leichdorn):

„Setzt man die Frage weiter fort: Wo ist denn dein Ort (der Seele) in diesem Körper?, so würde ich etwas Verfängliches in dieser Frage vermuthen. Denn man bemerkt leicht, daß darin etwas schon vorausgesetzt werde, was nicht durch Erfahrung bekannt ist, sondern vielleicht auf eingebildeten Schlüssen beruht: nämlich daß mein denkendes Ich in einem Orte sei, der von den Örtern anderer Theile desjenigen Körpers, der zu meinem Selbst gehört, unterschieden wäre. Niemand aber ist sich eines besondern Orts in seinem Körper unmittelbar bewußt, sondern desjenigen, den er als Mensch in Ansehung der Welt umher einnimmt. Ich würde mich also an der gemeinen Erfahrung halten und vorläufig sagen: Wo ich empfinde, da bin ich. Ich bin eben so unmittelbar in der Fingerspitze wie in dem Kopfe. Ich bin es selbst, der in der Ferse leidet und welchem das Herz im Affecte klopft. Ich fühle den schmerzhaften Eindruck nicht an einer Gehirnnerve, wenn mich mein Leichdorn peinigt, sondern am Ende meiner Zehen. Keine Erfahrung lehrt mich einige Theile meiner Empfindung von mir für entfernt zu halten, mein untheilbares Ich in ein mikroskopisch kleines Plätzchen des Gehirnes“ (Kant 1766: 325).

In der Kritik der reinen Vernunft ist die Seele kein Gegenstand der Wissenschaft mehr wie andere Naturdinge, sondern regulative Idee, die wir alle, auch die Wissenschaftler, brauchen.

An ihre Stelle tritt der Platzhalter X, auf dessen inhaltliche Füllung Kant verzichtet:

„Durch dieses Ich oder Er oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter als ein transscendentales Subject der Gedanken vorgestellt = X, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädicate sind, erkannt wird, und wovon wir abgesondert niemals den mindesten Begriff haben können, um welches wir uns daher in einem beständigen Cirkel herumdrehen,...“ (Kant 1787: A 346/B 404).

■ Demgegenüber gibt es naturalistische Strategien, die das Seelische wie irgendein Naturding betrachten und folglich auf seine messbaren, methodisch erfahrenden Aspekte reduzieren wollen. Ein neuerer Naturalismus ist die Tendenz, das Seelische im Gehirn zu lokalisieren und dort zu beschreiben. Das Seelische wird in mehreren Selbstmodulen konzipiert, die zusammen die Einheitlichkeit des Seelischen (oder meist: des Selbst) ausmachen. Ein Beispiel dafür sind Roboter mit Selbstmodellen, die Bewegungsmuster steuern und auch „Amputationen“ verschmerzen können (Bongard 2006).

■ Schließlich greift Metzinger Out-of-Body-Experiences als Vorstufen einer Theory of Mind auf:

„Die traditionelle Vorstellung einer unsterblichen Seele, die unabhängig vom physischen Körper existiert, hat wahrscheinlich ein jüngerer neurophänomenologisches Korrelat. Ursprünglich war die »Seele« womöglich kein metaphysischer Begriff, sondern einfach ein phänomenologischer: der Inhalt des phänomenalen Ego, so wie es vom menschlichen Gehirn während einer außerkörperlichen Erfahrung aktiviert wird“ (Metzinger 2009).

4. Seele und Seelenverlust in der Medizin

„Seelenverlust“ im ethnomedizinischen Vergleich

Unterschiedliche traditionelle Heilsysteme kennen das Leiden unter dem dissoziativen Seelenverlust und die damit verbundenen therapeutischen Herausforderungen.

■ Der Seelenverlust Erschrecken „Mancharisqa“ (qetshua) bzw. "susto" (span.) Beides heißt „Erschrecken“. Die für das Vorliegen der Mancharisqa-Krankheit typischen Symptome sind: Müdigkeit, Lustlosigkeit, Apathie usw.

In der Qetshua-Anthropologie wird die „große“ von der „kleinen“ Seele unterschieden. Die große stimmt insofern mit unseren westlichen Vorstellungen überein, als der Verlust der großen Seele zum Tod führt. Hingegen führt es nicht zum Tod, sondern zu einem Leidenszustand, wenn ein Geist die kleine Seele raubt. Aufgabe des Heilers ist es, diesen Geist ausfindig zu machen und die kleine Seele aus dessen Gewalt zu befreien. Deshalb begibt er sich mit Kleidungsstücken des Kranken, mit Brot, Zucker und anderen Ablöse-Gaben an den Wohnort des Geistes, um die kleine Seele zurückzurufen und in der ihr vertrauten Kleidung heimzuführen.

Mit einer Glocke kündigt er im Haus des Kranken die Heimkehr der kleinen Seele an.

Er braucht die Zuwendung des Heilers und anderer Unterstützer während mehrerer Tage, in prekäre Sit. nach Heimkehr der kleinen Seele, bis diese wieder Fuß gefasst hat und sich heimisch fühlt.

■ Koro (malaisch) bzw. Suo-yang (chinesisch) bezeichnet das „Genitalienschwund-Syndrom“,

das Schrumpfen oder gar das Verschwinden des Penis bzw. der Brüste oder Labien. Dies kann nicht nur Impotenz oder Sterilität, sondern auch den Tod zur Folge haben und, westlich gesprochen, einem präpsychotischen Zustand entsprechen.

Behandlung: die „schrumpfenden“ Organe werden festgehandelt. Auch hier müssen die äußeren, mehr oder minder kastrativen, Geister ausfindig und „ausgetrieben“ werden, z.B. „Fuchsgeister“.

■ Onbel ist in afrikanischen Bantu-Kulturen der Verlust an Lebensenergie, und auch dieser bedarf einer Heilbehandlung.

Der Mediziner muss in Trance gehen, um zu erkunden, ob der Geistverlust mit übelwollenden Geistern, mit dem Zauber eines Menschen oder mit den Ahnen zusammenhängt. Ggf. müssen die Ahnen versöhnt und durch Gaben besänftigt werden (Ozankom 2010).

„Leben = Körper + x“

Mit dieser einfachen Formel fasst Paul Unschuld das Menschenbild der Medizin zusammen (Unschuld 2003). Unsere moderne Medizin beschreibt, misst, beeinflusst den menschlichen Körper nach dem Maschinenmodell. Sie untersucht die Funktionen des lebenden Körpers mit physikalischen und chemischen Methoden und kann viele Funktionsstörungen durch zielgerichtet eingesetzte Medikamente, Operationen oder Bestrahlungen beheben. In vielerlei Hinsicht unterscheidet sich der lebendige Körper nicht von der Leiche, die ebenfalls beobachtet, vermessen, aufgeschnitten und untersucht werden kann. An der Leiche lassen sich auch Zeichen abgelaufener Erkrankungen feststellen, sodass unter Umständen Rückschlüsse auf Ursachen und Art des Todes möglich sind. Aber Symptome haben und krank sein kann nur ein lebendiges Wesen, das sich bewegt und atmet und im Austausch mit der Umgebung steht. Eine Leiche ist nicht mehr krank. Sie kann vielleicht noch gewaschen und geschminkt werden, aber sie ist nicht mehr Gegenstand einer ärztlichen Therapie.

Der tote Körper, den der Anatom, Pathologe oder Gerichtsmediziner untersucht und der lebende Körper auf dem Operationstisch, in der Kernspintomografie-Röhre oder unter dem Ultraschall sind Abstraktionen des Menschen, von denen wir alle profitieren, wenn wir krank sind. Was aber unterscheidet die Leiche eines Menschen, der vielleicht gerade noch lebte, vom lebendigen Menschen? Wir können einzelne Funktionen nennen wie Herzschlag, Bewusstsein, Atmung. Im technischen Bereich nennen wir ja auch ein Telefon, ein Fernsehgerät oder einen Rechner „tot“, wenn diese Maschinen nicht „funktionieren“, etwa weil sie von der Stromzufuhr abgeschnitten sind.

Spätestens jetzt lässt uns das Maschinenmodell im Stich. Das Leben bekommen wir nicht durch die Addition von Funktionseigenschaften in den Griff (Frick 2009). Angesichts des Lebens endet die Abstraktion auf den physikalisch-chemischen Körper. Vorsichtig sagt Unschuld: „Leben = Körper + x“. Denn die Medizin „rechnet“ zwar mit dem Platzhalter x, aber eben nicht so, wie man mit einer physikalisch-chemisch berechenbaren Größe umgeht. „x“ ist vielmehr eine Systemeigenschaft des Lebens, die Leitungsebene, die Steuerung der körperlichen Funktionen.

Die Kulturen und Religionen der Menschheit haben für „x“ bildhafte Vorstellungen geprägt, etwa: „göttlicher Atem“, „Seelenvogel“ oder auch ein kleines Wesen in Kindergestalt. Die Medizin, so Unschuld, weiß zwar um das „x“, aber sie legt sich nicht auf einen bestimmten Namen fest. Sie weiß zwar, dass x existiert, aber auch, dass x nicht wie der materielle Körper fassbar ist. Sie weiß auch, dass x erkranken kann und sie hat eigene Disziplinen entwickelt, um x-Krankheiten zu erfassen und zu behandeln (Psychiatrie und Psychotherapie) bzw. um x im Zusammenhang mit dem Körper zu sehen (Psychosomatik). „Psyche“ ist ein aus dem Griechischen stammendes Fremdwort für Atem, Seele, Leben. Es klingt „wissenschaftlicher“ als „Seele“, ist jedoch nur ein Sprachbild, das die Medizin benutzt, ohne das Gemeinte so erfassen zu können wie den objektivierten Körper. In gewisser Weise wäre es ehrlicher, von „x-iatrie“, „x-otherapie“ und „x-osomatik“ zu sprechen. Die Medizin ist wohl das wichtigste Feld unserer Lebenswelt, in dem wir metaphorisch mit dem Seelischen umgehen:

„Eine Metapher zu verwenden, bedeutet, etwas anderes zu meinen als das Gesagte – und es ist von Vorteil, etwas anderes zu meinen, das Gesagte ist nämlich allein widersinnig. [...] Die in der Rede über die Seele und die seelischen Gefühle verwendeten Metaphern umgehen tatsächlich eine gewisse Not. Sie erschließen nämlich überhaupt erst den Bereich des Seelischen, ermöglichen die begriffliche Erkenntnis dieser Innenwelt sowie die Rede darüber. Es ist daher unumgänglich, metaphorisch über das Seelische zu sprechen. Nur mittels dieser

und allenfalls weiterer indirekter Ausdrucksweisen kann das Unfassbare sprachlich fassbar gemacht werden“ (Di Franco 2009: 109f).

5. Psychoanalyse des Seelenverlustes

“Der Mensch ahnt, dass ihm auch in seinem Inneren nicht alles gleich zugänglich und verfügbar ist. In urchristlicher Zeit kommt es daher zu Ansätzen, auch im Inneren eine Grenze zu sehen, so dass sich im Menschen selbst eine geheimnisvolle Tiefe öffnet. Erst in der Neuzeit setzt sich dann mit Descartes’ Unterscheidung einer *res extensa* und einer *res cogitans* die Trennung des Inneren und Äußeren in der europäischen Kultur durch, so dass die psychoanalytische Entdeckung eines Unbewussten im Inneren des Menschen – also einer ‚Außenwelt‘ in der ‚Innenwelt‘ – eine Revolution des menschlichen Selbstverständnisses war“ (Theißen 2007:57).

Die Psychoanalyse bewegt sich zwischen zwei Polen: Einerseits möchte sie das Unbewusste möglichst weitgehend erfassen und aufhellen, z.B. im Dialog mit der Neurobiologie (Roth 2001); andererseits ist der Begriff des Unbewussten schon bei Schelling, Schopenhauer, Nietzsche und anderen vorpsychoanalytischen Philosophen einer der Namen für das schon mehrfach erwähnte „x“. Analytiker und Analysand wissen um das x jenseits der Grenzen des Erkennbaren und Beeinflussbaren. Da es in der Psychoanalyse ebenso wie in den archaischen Therapien um die vom Verlust bedrohte Seele geht, braucht auch sie eine Haltung dem x gegenüber. Der kürzlich verstorbene Jesuit und Psychoanalytiker W.W. Meissner sprach sich klar gegen die Verwendung des Wortes „soul“ in wissenschaftlichen Zusammenhängen aus (Meissner 2008). Winfried R. Bion nennt das Wissen (knowledge) „K“, das Unbekannte jenseits der Grenze „O“ und die Haltung O gegenüber „faith in O“:

«[...] wir nehmen an, daß O für kein menschliches Wesen (er)kennbar ist; man kann etwas über O wissen, seine Präsenz kann erkannt und empfunden, aber es kann nicht gekannt werden. Es ist möglich, mit ihm eins zu sein. Daß es existiert, ist ein Grundpostulat der Wissenschaft, aber es kann nicht wissenschaftlich entdeckt werden. Ohne die Anerkennung seiner Existenz, ohne Einssein mit ihm und ohne seine Evolution ist keine psychoanalytische Entdeckung möglich. Wahrscheinlich ist es den religiösen Mystikern noch am besten gelungen, der Erfahrung von O Ausdruck zu verleihen. Seine Existenz ist für die Wissenschaft ebenso essentiell wie für die Religion. Umgekehrt ist der wissenschaftliche

Ansatz für die Religion ebenso unverzichtbar wie für die Wissenschaft und ebenso ineffektiv, solange keine Transformation von K→O stattfindet« (Bion 1970/2006).

Auch in C.G. Jungs Werken finden sich immer wieder Hinweise auf den „Seelenverlust“ so genannter primitiver Kulturen, die durch schamanische Rituale geheilt werden können. Nicht nur die „Primitiven“, sondern auch wir moderne Menschen wissen, was wir mit dem Verlust der Seele meinen: Das Wesentliche am Leben kann uns durch technische Objektivierung, Käuflichkeit, Missbrauch von Macht verloren gehen. Jung spricht angesichts dieses drohenden Seelenverlustes in alchemistischen Bildern von der „schwer lösbaren Verflechtung der Seele in den Körper“. In der Analyse kann die Seele aus ihrer „Fesselung“ „befreit“ werden, nämlich durch Rücknahme der auf den Körper gerichteten Projektionen, durch Bearbeitung der unbewussten Identität mit dem objektivierten Körper und durch allmähliches Akzeptieren, dass der eigene Leib auch Fremd-Körper ist (Jung GW 14,2:§§ 355f).

Jung erwähnt den „Verlust der Seele“ im kulturgeschichtlichen Kontext, im Zusammenhang mit dem „prekären“ Entstehen des Bewusstseins in primitiven Gesellschaften (Jung 1939/1963, § 29), also im Zusammenhang mit der sich bildenden Binnenseele. Der späte Jung hebt hervor, dass es um die drohende Dissoziation zwischen dem Bewussten und dem Unbewussten geht, die mit dem Überschwemmtwerden durch unbewusste Inhalte oder eine einseitig bewusstseinspsychologische Orientierung einhergehen kann. Er spricht vom Seelenverlust im Zusammenhang mit der Ankunft des Erlösers:

„Jesus tritt zunächst als jüdischer Reformator und als Prophet eines ausschließlich guten Gottes auf. Damit rettet er den bedrohten religiösen Zusammenhang. In dieser Beziehung erweist er sich in der Tat als [sōt'ēr] (Retter). Er bewahrt die Menschheit vor dem Verluste der Gottesgemeinschaft und dem Verlorengehen ins bloße Bewusstsein und dessen «Vernünftigkeit». Das hätte so viel wie eine Dissoziation zwischen dem Bewußtsein und dem Unbewußten bedeutet, also einen unnatürlichen bzw. pathologischen Zustand, einen sogenannten «Seelenverlust», von dem der Mensch seit Urzeit immer wieder bedroht ist“ (Jung 1952/1963: § 688).

6. Über die Spirituelle Repräsentanz im Menschen

Die Rede von Seele und Seelenverlust dürfte für den wissenschaftlich denkenden Menschen unproblematisch sein, wenn ihr metaphorischer Charakter geklärt ist, d.h. vor allem: wenn unzulässige metaphysische Schlüsse aus den verwendeten Sprachbildern unterbleiben.

Pointiert formuliert: „Wird diese Rede aber als metaphorische analysiert, erübrigt sich der Vorwurf der ‚logischen Unzulässigkeit‘. Wir reden zwar Unsinn, aber wir meinen etwas damit“ (Di Franco 2009: 108).

Dies gilt auch für die psychoanalytische Objektbeziehungstheorie, die mit der Metaphorik von „Innen“ und „Außen“ arbeitet. Sie meint mit „Repräsentanzen“ innere Bilder vom anderen und vom Selbst. Solche Repräsentanzen helfen uns, Beziehungen zu gestalten, unsere eigenen inneren Bilder mit den Bildern anderer zu vergleichen. Je nach Strukturniveau und Pathologie können Repräsentanzen differenziert oder holzschnittartig-projektiv sein.

Analog zu den Objekt- und Selbstrepräsentanzen möchte ich mit R. Huber (Huber 1998) annehmen, dass zum Menschsein auch eine spirituelle Repräsentanz gehört, die dem entspricht, das Habermas das „Bewusstsein von dem, was fehlt“ nennt.

Die spirituelle Repräsentanz kann sich als „faith in O“ äußern, als vertrauensvolle Annahme des Abwesenden, Fehlenden. Sie entspringt einer philosophischen Haltung, die sich die Deutungshoheit über die Wirklichkeit nicht aus der Hand nehmen lässt, die das Wesen des Menschen als Geheimnis respektiert (Weiher 2008). Wir dürfen ruhig sagen, dass die spirituelle Repräsentanz „vorwissenschaftlich“ ist, womit ich allerdings kein Werturteil verbinde. Einzeldisziplinen wie Neuroradiologie, Neuropsychologie und Testpsychologie erfassen auf ihre Weise Teilaspekte psychischer Funktionen – aber sie sagen uns letztlich nichts über die Seele. Ich meine: wir müssen uns dieser wissenschaftlichen Methoden bedienen, ohne unsere „vorwissenschaftliche“ metaphorische Rede von der Seele aufzugeben. Wer im Namen einer wie auch immer benannten Wissenschaft die Seele „abschaffen“ will, betreibt nicht Wissenschaft, sondern schlechte Philosophie. Es ist schlechte Philosophie, sich auf „die“ Hirnforschung zu berufen, als ließe sich aus der Vielzahl neurobiologischer Studien *eine* Position ableiten, die definiert: „Die Seele ist ...(nicht)“ oder „die Seele existiert (nicht)“. Gute Philosophie hingegen greift die einzelwissenschaftlichen Erkenntnisse auf und hält das Geheimnis des Menschen offen.

Zum Geheimnis des Menschen gehört die spirituelle Repräsentanz. Sie beruht auf der echten Trauerarbeit, d.h. aus der Mentalisierung von Verlusten, aus denen heraus die Symbole entstehen. Mentalisierung heißt in diesem Zusammenhang, dass der Verlust (eines geliebten Menschen, eines amputierten Organs, einer verpassten Lebenschance usw.) nicht nur äußerlich festgestellt oder durch eine mehr oder weniger wissenschaftliche Theorie erklärt wird, sondern sich in einem inneren Bild widerspiegelt. Die Robotersimulation der Amputation von Gliedmaßen (Bongard 2006) hat in sofern Recht, als die Bewältigung einer solchen Beschädigung die Modifikation des Selbstbildes voraussetzt, bevor es dem

Lebewesen gelingt, hinkend weiterzuleben und dadurch den Verlust zu verschmerzen.

Melanie Klein charakterisierte die fehlende Brust, das „Keine-Milch“ als erstes Symbol.

Hanna Segal führte diesen Gedanken fort, indem sie zeigte, dass Symbole aus der Abwesenheit entstehen (Segal 1991b). Mit ihrer Unterscheidung zwischen der „symbolischen Gleichung“ einerseits und dem eigentlichen Symbol andererseits kommt sie Jungs Unterscheidung zwischen Zeichen und Symbol sehr nahe (Segal 1957/1988).

Die Seele, sagte Franco Volpi, stehe „für das Symbolische im Menschen, für das Bedürfnis des Menschen als *animal symbolicum*, sein Leben in einen Sinnzusammenhang einzuordnen, also es durch Sinnressourcen zu verstehen und im Hinblick auf eine gelungene Form zu orientieren. Um sich in der Welt zurechtzufinden, braucht der Mensch sozusagen eine Seele“ (Volpi 2010: 67).

Wie angekündigt, komme ich zum Schluss auf das Jesus-Logion von der verlorenen und geretteten Seele zurück. Jesus, so können wir mit Jung sagen, ist der Heiland „gegen den Seelenverlust“. Und sicher können wir auch schamanische Züge an diesem Heilandsein nachzeichnen.

Es gibt jedoch auch entscheidende Unterschiede gegenüber traditionellen Therapien des Seelenverlustes. Die Seele wird nicht einfach heimgelockt und heimgeholt. Sie *muss* vielmehr verloren werden, um zu gesunden. Es reicht nicht, den Seelenverlust zu beklagen: Individuell, institutionell, bis hin zur Seelenvergessen.

Die Seele bringen wir mit Konstanz, Identität, Kontinuität in Verbindung, auch in metaphorischen Kontexten wie dem Seelenverlust des modernen Großstädtlers (Göschel 2010). Wir verstehen dann, dass der Stadtmensch unter zuviel Veränderung und Neubau leidet, dass „die Kirche im Dorf bleiben muss“, damit Dorf oder Stadt ihre Seele behalten.

Städte- und Kirchenplaner könnten daraus ein durchaus konservatives Programm zur Befriedung modernen Seelenverlustes ableiten. Genauso könnten wir versucht sein, angesichts des Seelenverlustes in Medizin, Psychotherapie und Seelsorge das *Haben* der Seele zu beschwören, uns von den Seelenverachtern abzugrenzen.

Gleichwohl: Beschwichtigen und Stützen verängstigter Seelen sind weder in psychotherapeutischen noch in seelsorglichen Kontexten weitreichende Strategien.

Genauer sagt: sie reichen bis zum nächsten Seelenverlust – das heißt: bis zur nächsten Chance, das eigene Leben zu bewahren, die eigene Seele. Die Bedrohung durch den Seelenverlust auszuhalten, ohne zu beschwichtigen: Das könnte mit dem *ayudar a las ánimas* (den Seelen helfen) des Ignatius von Loyola gemeint sein. Als Kriterium im Prozess der Unterscheidung der Geister nennt er die „Tröstung“ – letztlich das Ziel jeglichen Helfens.

Nicht Ver-Tröstung und Beschwichtigung angesichts der Seelenverlust-Angst, sondern Tröstung angesichts der unvermeidlichen Verluste, die unser Leben ausmachen.

- Bion, Wilfred Ruprecht (1970/2006): Aufmerksamkeit und Deutung. Edition Diskord, Tübingen.
- Bongard (2006): Resilient machines through continuous self-modeling. *Science* 314:1118-1121.
- Brieskorn, Norbert (2008): Vom Versuch, eine Beziehung wieder bewußtzumachen. In: Reder, Michael, Schmidt, Josef (Ed.): Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas. Suhrkamp, Frankfurt a.M., 37-50.
- Colman, Warren (2010): Mourning and the symbolic process. *Journal of Analytical Psychology* 55:275-297.
- Di Franco, Manuela (2009): Die Seele. Begriffe, Bilder und Mythen. Reclam, Stuttgart.
- Frick, Eckhard (2009): Psychosomatische Anthropologie. Ein Lehr- und Arbeitsbuch für Unterricht und Studium (unter Mitarbeit von Harald Gündel). Kohlhammer, Stuttgart.
- Gasser, Georg, Quitterer, Josef (2010): Die Aktualität des Seelenbegriffs: Interdisziplinäre Zugänge. Schönningh, Paderborn.
- Göschel, Albrecht (2010): Die Seele der Stadt. In: Terizakis, Georgios (Ed.): Die Seele: Metapher oder Wirklichkeit. Philosophische Ergründungen. Texte zum ersten Festival der Philosophie in Hannover 2008. Transcript, Bielefeld, 99-114.
- Haberer, Johanna (2009): Für die Seele eines Hauses sorgen. Erfahrungen aus der Leitung eines Einrichtungsträgers. In: Frick, Eckhard, Roser, Traugott (Ed.): Spiritualität und Medizin. Gemeinsame Sorge für den kranken Menschen. Kohlhammer, Stuttgart, 258-264.
- Huber, Roland (1998): Das Mehr im Weniger ereignet sich als Begehren. In: FRICK, Eckhard, HUBER, Roland (Ed.): Die Weise von Liebe und Tod. Psychoanalytische Betrachtungen zu Kreativität, Bindung und Abschied. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 184-198.
- Jung, Carl Gustav (1939/1963): Psychologie und Religion (Gesammelte Werke 11). In: Ds. (Ed.): Gesammelte Werke. Rascher, Zürich Stuttgart, 1-118.
- Jung, Carl Gustav (1952/1963): Antwort auf Hiob. In: Niehus-Jung, Marianne, Hurwitz-Eisner, Lena, Riklin, Franz (Ed.): Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion (GW XI). Rascher, Zürich Stuttgart, 385-506.
- Kant, Immanuel (1766): Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik (AA II)
- Kant, Immanuel (1787): Kritik der reinen Vernunft
- Marinkovic, Peter (2010): Seele – Geist ohne Körper? Exegetische Anmerkungen zum Personverständnis im Judentum der persischen und hellenistischen Zeit. In: Gasser, Georg, Quitterer, Josef (Ed.): Die Aktualität des Seelenbegriffs: Interdisziplinäre Zugänge. Schönningh, Paderborn, 311-328.
- Meissner, William W. (2008): A note on the use of the concept of the soul in psychoanalytic discourse. *The Psychoanalytic Quarterly* 77:327-340.
- Metzinger, Thomas (2009): Der Ego Tunnel. Eine neue Philosophie des Selbst: Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik. Berlin Verlag, Berlin.
- Ozankom, Claude (2010): Manchariqa, Kayak-Svimmel, Koro. Interkulturelle Aspekte von Gesundheit und Krankheit. In: Hoff, Gregor Maria, Klein, Christoph, Volkenandt, Matthias (Ed.): Zwischen Ersatzreligion und neuen Heilserwartungen. Umdeutungen von Gesundheit und Krankheit. Alber, Freiburg i.Br. München, 11-24.

- Roth, Gerhard (2001): Hat die Seele in der Hirnforschung noch einen Platz? Universitas 56
- Segal, Hanna (1957/1988): Notes on symbol formation. In: Spillius, Elizabeth Bott (Ed.): Melanie Klein today: Developments in theory and practice, Vol. 1: Mainly theory. Taylor & Frances/Routledge, Florence, KY, 160-177.
- Segal, Hanna (1991a): Dream, phantasy and art. Bruner-Routledge, Hove New York.
- Segal, Hanna (1991b): Traum, Phantasie und Kunst, Stuttgart.
- Theißen, Gerd (2007): Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums. Gütersloher Verlags-Haus, Gütersloh.
- Unschuld, Paul U. (2003): Was ist Medizin? Westliche und östliche Wege der Heilkunst. Beck, München.
- Volpi, Franco (2010): Die Seele im technischen Zeitalter: die "Techno-Wissenschaft" in unserer kulturellen Selbstdarstellung. In: Terizakis, Georgios (Ed.): Die Seele: Metapher oder Wirklichkeit? Philosophische Ergründungen. Texte zum ersten Festival der Philosophie in Hannover 2008. Transcript, Bielefeld, 67-82.
- Weißer, Erhard (2008): Das Geheimnis des Lebens berühren. Spiritualität bei Krankheit, Sterben, Tod. Eine Grammatik für Helfende. Kohlhammer, Stuttgart.