DIPLOMARBEIT | DIPLOMA THESIS

Titel | Title

Der alttestamentliche Seelenbegriff und seine Implikationen für die Seelsorge

verfasst von | submitted by

Michael Hlavka BEd MEd

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Magister der Theologie (Mag.theol.)

Wien | Vienna, 2025

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree programme code as it appears on the student record sheet:	UA 011
Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree programme as it appears on the student record sheet:	Katholische Fachtheologie
Betreut von | Supervisor:	Univ.-Prof. Mag. Mag. Dr. Regina Polak MAS

Danksagung

Zu Beginn möchte ich einige Dankesworte loswerden und Menschen nennen, die mich im Entstehungsprozess dieser Diplomarbeit begleitet und unterstützt haben.

Ein großer Dank gilt meiner Betreuungsprofessorin Univ.-Prof. Mag. Mag. Dr. Regina Polak. Sie hat mir sehr viel Freiraum gegeben und gleichzeitig mit sehr wertschätzendem und präzisem Feedback aufgezeigt, wo noch inhaltliche Unklarheiten bestanden. Danke dafür!

Ebenfalls bedanken möchte ich mich bei Mag. Dr. David Novakovits, der mir einige Wochen vor der Fertigstellung der Arbeit eine Deadline gesetzt hat, die mich daraufhin ungemein motivierte, die Arbeit bis zum besagten Datum durchzuziehen. Außerdem möchte ich mich bei sämtlichen Kolleg*innen an der KTF bedanken, die mir bei fachspezifischen Fragen immer wieder ein aufmerksames Ohr schenkten und hilfreiche Tipps parat hatten.

Mein größter Dank gilt aber Viktoria, die meine Arbeit nicht nur korrekturgelesen hat, sondern darüber hinaus noch viele weitere wertvolle Unterstützungen geleistet hat. Sei es inhaltlich oder formal, was den Aufbau der Arbeit betrifft, oder menschlich-emotional – Viktoria hat einen immensen Teil zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen, und dafür bin ich unendlich dankbar. DANKE!

Und zu guter Letzt möchte ich meiner Community auf YouTube und Twitch danken, die mir in den letzten Monaten fast täglich virtuellen Beistand leistete, mich motivierte und auch immer wieder konstruktiv zur Seite stand. GG Chat und bleibt brav!

Wien am 09.12.2025

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung 6

1.1. Forschungsfrage, Methode und Aufbau 7

1.2. Praktisch-theologische Relevanz des Themas 8

1.3. Inhaltliche und formale Hinweise 9

2. Vorüberlegungen zum Seelenbegriff 11

2.1. Die Schwierigkeit einer Definition von *Seele* 12

2.2. Die Seele als theologischer Begriff 13

2.3. Zum Seelenbegriff in der Praktischen Theologie 15

2.4. Seelenvergessenheit der heutigen Theologie? 16

2.5. Erstes Zwischenfazit und Ausblick 19

3. Der abendländische Seelenbegriff: Ursprünge und Entwicklungen 20

3.1. Griechisch-philosophisches Seelenverständnis 21

3.1.1. Ursprünge von Homer bis Pythagoras 22

3.1.2. Platon 23

3.1.3. Aristoteles 25

3.2. Christliche Interpretationen und Weiterentwicklung 26

3.2.1. Augustinus 27

3.2.2. Thomas von Aquin 29

3.3. Aussagen des katholischen Lehramts über die Seele 31

3.4. Zweites Zwischenfazit und Konsequenzen 34

4. Das biblische Seelenverständnis 34

4.1. נפש im Alten Testament 35

4.1.1. Zum „locus classicus“ von נפש in Gen 2,7 36

4.1.2. Die verschiedenen Bedeutungen von נפש 38

4.1.2.1. Kehle/Schlund/Hals 39

4.1.2.2. Atem/Hauch 40

4.1.2.3. Begehren/Verlangen 40

4.1.2.4. Seele 41

4.1.2.5. Leben 43

4.1.2.6. Person/Lebewesen 44

4.1.2.7. (Reflexiv-)Pronomen/Vitales Selbst 45

4.1.2.8. Ausdruck der Gottesbeziehung 46

4.1.3. Ist die generelle Übersetzung von נפש mit *Seele* legitim? ... 47
4.1.4. ψυχή in der Septuaginta ... 49
4.2. Die Seele im Neuen Testament ... 52
4.2.1. Allgemeines ... 53
4.2.2. Bedeutungsebenen von ψυχή im Neuen Testament ... 54
4.3. Drittes Zwischenfazit ... 55
5. Exkurs: Das jüdische Seelenverständnis ... 56
5.1. Schlaglichter in der Entwicklung jüdischer Seeleninterpretation ... 57
5.1.1. Talmud ... 59
5.1.2. Maimonides ... 60
5.1.3. Mittelalterliche Kabbala ... 62
5.2. Viertes Zwischenfazit ... 63
6. Implikationen für die Seelsorge ... 64
6.1. Seelsorge im Spannungsfeld unterschiedlicher Seelenkonzepte ... 65
6.2. Pastoraltheologische Implikationen des alttestamentlichen Seelenbegriffs ... 67
6.3. Das Konzept einer multidimensional gedachten Seelsorge ... 72
7. Fazit ... 73
Literaturverzeichnis ... 75
Abstract ... 84

1. Einleitung

Seele – ein schillernder Begriff, der heute abseits vom Religiösen vor allem in Wellness- oder Lifestyle-Kontexten sowie in Werbung und Medien immer wieder auftaucht. Auch viele geläufige Sprichwörter und Metaphern über die Seele gibt es, wie beispielsweise *sich etwas von der Seele reden*, *die Seele baumeln lassen* oder *gemeinsam ein Herz und eine Seele sein*. Doch was genau ist mit diesem Begriff gemeint? Wie ist *Seele* zu verstehen? Und: Was lässt sich aus christlich-theologischer oder pastoraltheologischer Sicht über die Seele sagen?

Während der Seelenbegriff im gegenwärtigen Gesellschaftsdiskurs sehr inflationär gebraucht wird – Doris Nauer spricht von einem „regelrechte[n] Seelenboom“[1] – scheint innerhalb der Theologie zugleich eine überraschende Sprachlosigkeit[2] zu herrschen, wenn es um die Seele geht. Ein möglicher Grund dafür könnte in der Widersprüchlichkeit und der damit verbundenen Spannung zwischen der griechisch-philosophischen Vorstellung einer vom Leib getrennten Seele und dem ganzheitlich verstandenen Menschenbild der Bibel zu finden sein. Zwar haben beide Konzepte Eingang in die kirchliche Lehre gefunden, jedoch scheint das griechisch-philosophische Seelenverständnis das biblische in vielerlei Hinsicht zu dominieren, was zwangsläufig zu einer theologischen Verengung führt. Eine Verengung, die insbesondere auch die Praktische Theologie in ihrer Auseinandersetzung mit der Seelsorge betrifft.

Aufgrund dieser oben geschilderten Problematik fordert Doris Nauer eine „umfassende Rehabilitation und Reanimation der Rede von der Seele“[3] innerhalb der (Praktischen) Theologie. Daran anknüpfend möchte die vorliegende Arbeit beleuchten, inwiefern ein griechisch-philosophisch gedachter Seelenbegriff verengend für die Theologie sein kann und welche Potenziale demgegenüber das Miteinbeziehen des alttestamentlichen Seelenverständnisses birgt. Dieses kennt nämlich keine Trennung des Menschen in Leib und Seele, sondern bezieht sich auf den ganzen lebendigen Menschen – in seiner Bedürftigkeit, Empfänglichkeit und Angewiesenheit auf andere Menschen und auf Gott.[4] Ein derart verstandenes Menschenbild bietet einige interessante Denkanstöße für eine theologisch verantwortete und ganzheitlich gedachte Seelsorge, die im Rahmen dieser Arbeit erschlossen werden sollen.

[1] NAUER, Doris ([3]2014): Seelsorge. Sorge um die Seele, Stuttgart, S. 51.
[2] Vgl. ANDERSON, Herbert (2001): Whatever Happened to Seelsorge?, in: Word & World. Theology for Christian Ministry 21/1, S. 32–41, hier: 34.
[3] NAUER ([3]2014), S. 73.
[4] Vgl. KLESSMANN, Michael (2008): Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens. Ein Lehrbuch, Neukirchen-Vluyn, S. 30.

1.1. Forschungsfrage, Methode und Aufbau

Mit Blick auf diese einleitenden Worte lässt sich die zu behandelnde Forschungsfrage daher wie folgt formulieren: *Welche Implikationen für eine ganzheitlich verstandene Seelsorge lassen sich aus dem alttestamentlichen Seelenbegriff ableiten und welche Konsequenzen hat dies für eine zeitgerechte und theologisch verantwortete Seelsorge?* Dabei beansprucht die vorliegende Diplomarbeit nicht, diese sehr weitreichende Fragestellung vollends und eindeutig zu klären, sondern möchte vielmehr einzelne Aspekte ansprechen und verschiedene Ansätze und Ideen beleuchten, die für das Selbstverständnis von Seelsorge in diesem Kontext relevant sind.

Methodisch handelt es sich hierbei um eine literaturbasierte Studie, die philosophiegeschichtliche, systematisch-theologische und bibelwissenschaftlich-exegetische Elemente aufgreift, verbindet und aus praktisch-theologischer Perspektive reflektiert, um daraus Handlungsoptionen für die Seelsorge zu entwickeln. Den Rahmen bildet dabei der sogenannte *praktisch-theologische Dreischritt*, der sich aus *Sehen – Urteilen – Handeln* zusammensetzt. Da dieser Dreischritt aber die Rolle des forschenden Subjekts nicht ausreichend berücksichtigt[5], wird noch ein vierter Schritt vorangestellt: das *Orientieren*.[6] Es geht dabei um das aktive Einbeziehen des Subjekts des Forschens, das kontextuell in der Methode verortet werden muss.[7] Dies beinhaltet auch die reflektierte Klärung des eigenen Standpunktes, um eine vorurteilsfreie Wahrnehmung zu ermöglichen. Das *Sehen* im zweiten Schritt dient der genauen Wahrnehmung und Beschreibung des Forschungsgegenstandes in seiner Lebenswirklichkeit[8], um daraus kairologische Einsichten zu gewinnen. Diese werden dann im dritten Schritt, dem *Urteilen*, theologisch gedeutet und bewertet, um etwaige Missstände aufzuzeigen und kritisch zur Sprache zu bringen: „Im Verstehen, Reflektieren, Vergleichen und Deuten wird klarer, was der Würde des Menschen widerspricht und was ihr besser entsprechen könnte“[9]. Dieser kriteriologische Prozess greift dabei auf verschiedene theologische, aber auch säkulare Quellen zurück. Im letzten Schritt, dem *Handeln*, werden Handlungsperspektiven und -optionen erarbeitet, welche in Bezug auf die erlangten Erkenntnisse zu einer Veränderung und Verbesserung der gegenwärtigen Situation führen sollen.[10] Die vier Schritte bilden dabei keine lineare Abfolge, sondern sind zyklisch zu denken[11], als eine Einheit von einzelnen Momenten der Erkenntnis.[12]

[5] Vgl. KLEIN, Stephanie (2005): Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie, Stuttgart, S. 87.
[6] Vgl. BOSCHKI, Reinhold ([2]2012): Einführung in die Religionspädagogik, Darmstadt, S. 88.
[7] Vgl. KLEIN (2005), S. 122.
[8] Vgl. ebd., S. 73.
[9] Ebd., S. 75.
[10] Vgl. ebd., S. 76f.
[11] Vgl. BOSCHKI ([2]2012), S. 89.
[12] Vgl. KLEIN (2005), S. 123.

Mit dieser Methodik im Hinterkopf lässt sich die vorliegende Arbeit daher in mehrere aufeinander aufbauende Hauptteile gliedern. Der erste Teil befasst sich mit allgemeinen Vorüberlegungen zum Seelenbegriff, der dabei aus unterschiedlichen Blickwinkeln beleuchtet wird. Der zweite Teil skizziert die Entwicklung des sogenannten *abendländischen Seelenbegriffs*[13] und geht dabei vor allem auf seine griechisch-philosophischen Ursprünge und deren Weiterentwicklung durch die Theologie ein. Im Fokus steht dabei die Wahrnehmung und Beschreibung des für das christliche Abendland geläufigen Seelenbegriffs, der anschließend kritisch reflektiert und beurteilt wird. Der dritte Teil stellt diesem philosophisch geprägten Seelenbegriff das sehr konträre biblische Seelenverständnis gegenüber und bringt beide in einen kritischen Dialog. Nach einem Exkurs zum jüdischen Seelenverständnis endet die Arbeit mit einer pastoraltheologischen Reflexion beider Seelenbegriffe, wobei vor allem der alttestamentliche ins Zentrum gerückt wird. Von diesem ausgehend werden abschließend verschiedene Implikationen, Potenziale und Konsequenzen für seelsorgliches Handeln erarbeitet. Der Schwerpunkt der Arbeit liegt vor allem auf einer kriteriologischen Auseinandersetzung mit beiden Seelenkonzepten und ihrer bibeltheologischen Reflexion.

1.2. Praktisch-theologische Relevanz des Themas

Wie sich zeigen wird, betrifft der Seelenbegriff den von Gott nach seinem Ebenbild geschaffenen Menschen in sämtlichen Dimensionen seines Wesens und seines Lebens. Das Verständnis von Seele impliziert dabei eine hochrelevante theologische Aussage über den Menschen, die auch aus praktisch-theologischer bzw. pastoraltheologischer Sicht zu erarbeiten ist. Nach der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*[14] ist es nämlich „der eine und ganze Mensch, mit Leib und Seele, Herz und Gewissen, Vernunft und Willen“ (GS 3), der im Mittelpunkt des pastoralen Handelns steht. Nicht nur wird die Seele in dieser Passage explizit genannt, sondern auch der „ganze Mensch“ konkret hervorgehoben, den es in seiner „Einmaligkeit und Lebendigkeit“[15] theoretisch zu fassen gilt. Und genau dieses Bild des lebendigen, ganzen Menschen ist für ein biblisch gedachtes Seelenverständnis ausgesprochen anschlussfähig.

---

[13] Vgl. HOHEISEL, Karl ([4]2004): Seele. I. Religionswissenschaftlich, religionsgeschichtlich. 1. Phänomenologisch, in: Hans D. BETZ/Don S. BROWNING/Bernd JANOWSKI & Eberhard JÜNGEL (Hgg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft [RGG], Bd. 7, Tübingen, Sp. 1090–1091, hier: 1090.

[14] CONCILIUM VATICANUM II (1966): Gaudium et spes. Constitutio Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis, in: Acta Apostolicae Sedis (AAS) 58, S. 1025–1115. Deutsche Übersetzung URL: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html [abgerufen am 29.11.25].

[15] KLEIN (2005), S. 14.

Anknüpfend an die Aussagen von *Gaudium et spes* ergibt sich der wichtige Auftrag für die Praktische Theologie, die „individuell gelebte religiöse Praxis der Menschen, ihre Fragen, Zweifel, Glaubens- und Handlungsprobleme, aber auch die neuen Formen gelebten Glaubens wahr[zu]nehmen, theoretisch [zu] fassen und [zu] reflektieren."[16] Dieser Auftrag umfasst auch die mitunter sehr unterschiedlichen Seelenvorstellungen der Menschen, welche beachtet, aufgegriffen und beleuchtet werden sollen. Eine kriteriologische Analyse derselben kann nur dann erfolgen, wenn die Praktische Theologie selbst eine Vorstellung davon hat, was die Seele ist.

Zusätzlich soll der Seelenbegriff insbesondere aus dem Gesichtspunkt der Seelsorge reflektiert werden. Nach Doris Nauer und Jürgen Ziemer lässt sich Seelsorge als „Sorge um die Seele"[17] beschreiben, womit sich auch hier die pastoraltheologische Notwendigkeit eines theologisch verantworteten Seelenbegriffs zeigt. Nach Hermann Eberhardt liegt „[j]eder Auffassung von ‚Seelsorge' […], auch wenn sie nicht reflektiert wurde, eine bestimmte Anschauung von ‚Seele' zugrunde"[18], womit jede Form der Seelsorge und auch ihre Lehre „bewußt oder unbewußt, ihren jeweiligen Begriff von ‚Seele' [pflegt und propagiert]"[19]. Diese gewichtige Aussage unterstreicht die zentrale Bedeutung einer umfangreichen Klärung des jeweils eigenen Seelenverständnisses. Die intensive Beschäftigung mit dem christlich-abendländischen Seelenverständnis ist daher unumgänglich und pastoraltheologisch geboten. Daran anknüpfend möchte diese Arbeit aufzeigen, welche problematischen Aspekte ein zu eng gefasster Seelenbegriff mit sich bringt und wie diese mithilfe des weiter gefassten biblischen Seelenverständnisses aufgebrochen und gewinnbringend erweitert werden können.

1.3. Inhaltliche und formale Hinweise

Die Arbeit konzentriert sich auf die griechisch-philosophischen sowie biblischen Wurzeln des christlich-abendländischen Seelenbegriffs und beschränkt sich damit bewusst auf einen eurozentrischen Kontext. Aus konfessioneller Perspektive wird vor allem die römisch-katholische Lehre über die Seele analysiert, aber auch ausgewählte Aussagen evangelischer Theolog*innen werden berücksichtigt. Da das biblische Seelenverständnis kein eschatologisches Konzept enthält, werden entsprechende Fragen nur am Rande behandelt. An dieser Stelle sei außerdem

[16] Ebd., S. 37f.
[17] Vgl. NAUER ([3]2014); ZIEMER, Jürgen ([4]2015): Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis, Göttingen, S. 17.
[18] EBERHARDT, Hermann ([2]1993): Praktische Seel-Sorge-Theologie. Entwurf einer Seelsorge-Lehre im Horizont von Bibel und Erfahrung, Bielefeld, S. 18.
[19] Ebd.

darauf hingewiesen, dass die Begriffe *alttestamentlich* und *biblisch* im Kontext des Seelen- und Menschenbildes synonym verwendet werden, da das alttestamentliche Seelenverständnis weitgehend auch im Neuen Testament beibehalten wird.

Sämtliche Bibelzitate auf Deutsch stammen aus der *Einheitsübersetzung 2016* des Katholischen Bibelwerks[20], hebräische Bibelzitate aus der *Biblia Hebraica Stuttgartensia*[21] und die griechischen aus dem *Novum Testamentum Graece* von *Nestle-Aland*[22]. Mit Ausnahme einiger neuerer Dokumente werden lehramtliche Quellen aus dem *Denzinger-Hünermann*[23] zitiert und im Text mit der geläufigen Abkürzung DH sowie der entsprechenden Nummer angegeben.

Die Transkription hebräischer Begriffe orientiert sich an den Angaben der „Biblisch-Hebräischen Unterrichtsgrammatik" von Martin Krause[24], welche sich wiederum nach den Richtlinien der „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft" (ZAW) richten.[25] Unterschiedliche Transkriptionsvarianten der verwendeten Literatur werden in den Originalzitationen entsprechend beibehalten. Um die hebräische Herkunft von Begriffen zu verdeutlichen, wird nach der ersten Erwähnung des Begriffs mit Übersetzung nur noch das hebräische Wort ohne Transkription und ohne Vokalisierung geschrieben. Hebräischen Phrasen oder konkrete grammatikalische Konstruktionen hingegen werden stets mit der entsprechenden Vokalisierung angeführt, um etwaige Verwechslungen zu vermeiden.

Zur Hervorhebung sind zentrale Begriffe in dieser Arbeit *kursiv* gesetzt. Darüber hinaus steht das Wort *Seele* und seine verschiedenen Bedeutungsvarianten immer dann *kursiv* geschrieben, wenn sie sich konkret auf den Seelenbegriff als solchen beziehen; in allen anderen Fällen erfolgt keine Hervorhebung. Kursivsetzungen und Schreibweisen in alter Rechtschreibung in Originalzitaten werden unverändert übernommen und nicht mit [H. i. O.] oder [sic!] gekennzeichnet sowie englische Zitate nicht übersetzt.

---

[20] KATHOLISCHES BIBELWERK (Hg.) (2016): Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe, Stuttgart.
[21] ELLIGER, Karl & RUDOLPH, Wilhelm (Hgg.) ([5]1997): Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart.
[22] NESTLE, Eberhard et al. (Hgg.) ([28]2012): Novum Testamentum Graece, Stuttgart.
[23] DENZINGER, Heinrich ([44]2014): Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchliche Entscheidungen. Lateinisch – Deutsch, hg. v. Peter HÜNERMANN, Freiburg im Breisgau.
[24] Vgl. KRAUSE, Martin ([5]2020): Hebräisch. Biblisch-Hebräische Unterrichtsgrammatik. Teil 2: Texte, Vokabular, Tabellen, Berlin & Boston, S. 233.
[25] Vgl. DE GRUYTER BRILL (o. J.): Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Richtlinien für Manuskripte. Deutsche Übersetzung URL: https://www.degruyterbrill.com/publication/journal_key/ZATW/downloadAsset/ZATW_Richtlinien f%C3%BCr Autoren--de.pdf?srsltid=AfmBOormhhnJM65aEvtgGy4R3XJPyUMy0UJHYc-JMjHdaymEHR5RGIsH [abgerufen am 04.08.25], S. 2.

2. Vorüberlegungen zum Seelenbegriff

Die *Seele* lässt sich im alltagssprachlichen Verständnis als „Inbegriff aller inneren, nicht körperlichen Regungen“[26] begreifen. Sprachgeschichtliche Entsprechungen des Seelenbegriffs finden sich etwa im Hebräischen mit נפש (*næpæš*) und רוח (*rû^{a}ḥ*), im Griechischen mit ψυχή (*psȳchḗ*) und πνεῦμα (*pneûma*), im Lateinischen mit *anima* und *spiritus* sowie im Arabischen mit نفس (*nafs*) und روح (*rūḥ*).[27] All diesen Begriffen liegt die ursprüngliche Bedeutung von *Wind*, *Hauch* oder *Atem* zugrunde.[28]

Der deutsche Begriff *Seele* wiederum stammt wahrscheinlich aus dem Germanischen und bezieht sich auf die mythologisch-eschatologische Vorstellung von heiligen Seen, in welche die Seelen der Verstorbenen eingehen und von wo aus sie erneut reinkarniert werden. *Seele* bedeutet also *zum See gehörig* oder *aus dem See stammend*[29] und beschreibt, „woher der lebende Mensch kommt und wohin der sterbende Mensch geht“[30]. Frühmittelalterliche Missionare sind es schließlich, die dieses germanische Wort mit *anima* bzw. ψυχή gleichsetzen und in ihre christliche Sprache aufnehmen.[31] Auch Martin Luther übernimmt dieses Wort, um damit den für die biblische Anthropologie sehr zentralen hebräischen Begriff נפש zu übersetzen. Hier zeigt sich nun ein Problem, welches einen Ausgangspunkt dieser Arbeit darstellt: Durch die Verwendung von schon vorhandenen und mit konkreten Bedeutungen aufgeladenen Wörtern für die Wiedergabe von נפש (oder *anima* und ψυχή) werden automatisch auch sämtliche Konnotationen mitübertragen, die vielleicht gar nichts mit dem Ursprungsbegriff zu tun haben. Meist geschieht dies auf Kosten der ursprünglichen Bedeutungsvielfalt des Ausgangsbegriffs, wie sich im konkreten Fall zeigen wird.[32]

---

[26] HENKE, Roland W. (2003): Seele, in: Wulff D. REHFUS (Hg.): Handwörterbuch Philosophie, Göttingen, S. 607–608, hier: 607.

[27] Vgl. PAUS, Ansgar (^{3}2000): Seele. III. Religionsgeschichtlich, in: Walter KASPER (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche [LThK], Bd. 9, Freiburg im Breisgau, Sp. 372–373, hier: 372; RUDOLPH, Ulrich (^{4}2004): Seele. I. Religionswissenschaftlich, religionsgeschichtlich. 5. Islam, in: Hans D. BETZ/Don S. BROWNING/Bernd JANOWSKI & Eberhard JÜNGEL (Hgg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft [RGG], Bd. 7, Tübingen, Sp. 1095–1096, hier: 1095; HENKE (2003), S. 607.

[28] Vgl. HENKE (2003), S. 607.

[29] Vgl. HASENFRATZ, Hans-Peter (1999): Seele. I. Religionsgeschichte, in: Gerhard MÜLLER (Hg.): Theologische Realenzyklopädie [TRE], Bd. 30, Berlin & New York, S. 733–737, hier: 736f.

[30] EICHENER, Elis (2022): Die Zukunft der Seele. Eine poimenische Relecture des Seelenbegriffs, Leipzig, S. 31.

[31] Vgl. HASENFRATZ, Hans-Peter (1986): Die Seele. Einführung in ein religiöses Grundphänomen, Zürich, S. 88–93; EICHENER (2022), S. 31.

[32] Vgl. RÖSEL, Martin (2009): Die Geburt der Seele in der Übersetzung. Von der hebräischen näfäsch über die psyche der LXX zur deutschen Seele, in: Andreas WAGNER (Hg.): Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie, Göttingen, S. 151–170, hier: 152f.

2.1. Die Schwierigkeit einer Definition von *Seele*

Grundsätzlich lässt sich festhalten, dass die *Seele* ein zentrales anthropologisches Konzept[33] darstellt, das jedoch nur schwer präzise zu bestimmen ist. Zu vielfältig sind die Aspekte, die damit – je nach Kontext – zum Ausdruck gebracht werden.[34] Der Seelenbegriff bleibt daher ausgesprochen diffus[35] und wird nicht nur in Theologie und Philosophie, sondern auch in anderen Disziplinen sehr kontrovers diskutiert.[36] Elis Eichener fasst das Grundproblem treffend zusammen: „Der Seelenbegriff beinhaltet […] zwar den Anspruch, etwas Valides über den Menschen auszusagen, weist zugleich aber einen Bedeutungsüberschuss auf.“[37] Ein Bedeutungsüberschuss, der es nahezu verunmöglicht, eine allgemeingültige Definition von *Seele* zu formulieren. In diesem Kapitel sollen daher keine Definitionsversuche unternommen werden, sondern verschiedene Ansätze und Zugänge zum Seelenbegriff im christlich-abendländischen Kontext vorgestellt sowie etwaige Problemfelder thematisiert werden.

Ist vom *abendländischen Seelenverständnis* die Rede, meint dieses meist das von der griechischen Philosophie herkommende und stark von Platon geprägte duale[38], in manchen Deutungen auch dualistisch aufgefasste Seelenbild. Die Seele wird dabei als körperlose Substanz und belebendes Prinzip eines ansonst leblosen Körpers verstanden.[39] Leib und Seele bilden ein gestuftes, dichotomes Verhältnis, welches in manchen Fällen noch um ein drittes Element, nämlich den Geist als die „Ursache des freien Willens und der Erkenntnisfähigkeit“[40], zu einer Trichotomie erweitert wird.[41] Während die Gabe des Geistes den Menschen von anderen Lebewesen abhebt, wird vielfach angenommen, dass alle Lebewesen über eine Seele verfügen.[42] Die Seele ist dabei „Inbild der […] ganzheitlich innewohnenden Lebensmacht eines Lebewesens“, die durch den Atem oder das Blut wahrnehmbar ist und „dem toten Körper fehlt“[43]. Dieser Lebensmacht werden meist auch Eigenschaften wie Unsterblichkeit und ewiges Leben zugesprochen.[44]

---

[33] Vgl. EICHENER (2022), S. 12.
[34] Vgl. SCHÖNBERGER, Rolf (2011): Seele, in: Petra KOLMER & Armin G. WILDFEUER (Hgg.): Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe [NHpG], Bd. 3, Freiburg im Breisgau, S. 1956–1970, hier: 1957.
[35] Vgl. EICHENER (2022), S. 12.
[36] Vgl. SCHÖNBERGER (2011), S. 1957; HASENFRATZ (1999), S. 733f; STOCK, Konrad (1999): Seele. VI. Theologisch, in: Gerhard MÜLLER (Hg.): Theologische Realenzyklopädie [TRE], Bd. 30, Berlin & New York, S. 759–773, hier: 760.
[37] EICHENER (2022), S. 18.
[38] Vgl. SCHEFFCZYK, Leo (1997): Katholische Dogmatik. Band III. Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre, Aachen, S. 254.
[39] Vgl. HENKE (2003), S. 607.
[40] RÖSEL (2009), S. 151.
[41] Vgl. SCHÖPFLIN, Karin (1999): Seele. II. Altes Testament, in: Gerhard MÜLLER (Hg.): Theologische Realenzyklopädie [TRE], Bd. 30, Berlin & New York, S. 737–740, hier: 737.
[42] Vgl. HENKE (2003), S. 607.
[43] PAUS (^{3}2000), Sp. 372.
[44] Vgl. NAUER (^{3}2014), S. 51.

Ein Blick in die gängigen theologischen Lexika zeigt sehr unterschiedliche Definitionsansätze: Im Handwörterbuch für Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG) definiert Karl Hoheisel den Seelenbegriff etwa als „das einzige Prinzip, das den Körper […] belebt, zur Umwelt in Beziehung setzt und den Körper überlebt“[45]. Ähnlich, aber mit anderem Fokus beschreibt Klaus Kiessling im Lexikon für Theologie und Kirche (LThK) die Seele aus psychologischer Perspektive. Für ihn ist die Seele eine sich „im Menschen befindl[iche], sich im Wechsel der Lebensvorgänge durchhaltende, unstoffl[iche] Substanz, die das psych[ische] Leben hervorbringt u[nd] trägt sowie den Organismus belebt“[46] und dabei in klarer Abgrenzung zum Leib[47] zu verstehen ist. Hans-Peter Hasenfratz wiederum unternimmt in der Theologischen Realenzyklopädie (TRE) den Versuch einer religionswissenschaftlichen Definition von Seele: „Unter ‚Seele‘ wollen wir hier das verstanden wissen, *was sich dem religiösen Menschen* (an ihm selber und an anderen) *als Mächtigkeit physischen und hyperphysischen* (paraphysisch, parapsychischen, psychisch-geistigen und postmortalen) *Lebens offenbart*.“[48]

Wie sich zeigt, ähneln sich diese unterschiedlichen Definitionsansätze zwar an gewissen Punkten, weisen zugleich aber auch einige Unterschiede auf, die eine allgemeingültige Bestimmung des Seelenbegriffs schwierig machen. Dennoch lassen sich mithilfe dieser Definitionsversuche einige Aspekte des abendländischen Seelenverständnisses bestimmen: Die Seele ist die Lebensmacht, die den Körper eines jeden Lebewesens lebendig macht. Dabei ist sie vom Körper bzw. dem Leib, der aus unbelebter Materie besteht, zu differenzieren. Außerdem ist die Seele unstoffliche Substanz und unsterblich, wodurch sie aus religiöser Sicht einen Bezug zur (göttlichen) Transzendenz aufweist. Im alltagssprachlichen Gebrauch wird die Seele zudem häufig als Sitz der Emotionen und der Innerlichkeit des Menschen verstanden.[49]

2.2. Die Seele als theologischer Begriff

Aus der Perspektive der christlichen Theologie lässt sich sagen, dass es auch hier keine einheitliche Lehre von der Seele gibt. Nichtsdestotrotz sollen an dieser Stelle aber einige grundsätzliche theologische Annahmen in Bezug auf das theologische Verständnis der Seele dargestellt

[45] Vgl. HOHEISEL ([4]2004), Sp. 1090.
[46] KIESSLING, Klaus ([3]2000): Seele. I. Psychologisch, in: Walter KASPER (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche [LThK], Bd. 9, Freiburg im Breisgau, Sp. 369–370, hier: 369.
[47] Vgl. ebd., Sp. 370.
[48] HASENFRATZ (1999), S. 734.
[49] Vgl. EICHENER (2022), S. 32.

werden. Zentral ist dabei auch die Frage, wie der Mensch als Geschöpf Gottes beschaffen sein muss, damit er in eine Beziehung zu Gott treten kann.[50]

Im Begriff der Seele lässt sich eine Antwort auf diese Frage finden: Die Seele ist nämlich jener anthropologische Grundsachverhalt[51], der sämtliche theologische Annahmen über die Geschöpflichkeit und Beschaffenheit des Menschen zusammenfasst: „Mit dem Begriff Seele wird ausgedrückt, dass das Ich, die Individualität und das Selbstbewusstsein des Menschen, seine Ausrichtung auf Gott als die absolute Hoffnung nicht akzidentelle Momente an der Verfassung des Menschen sind.“[52] Nach Konrad Stock zeigt sich in der Seele die Ebenbildlichkeit Gottes. Sie ist der Grund, weshalb der Mensch göttliche Gnade erfahren und auf die Auferstehung hoffen darf.[53] Die Seele ist „das Element, worin die Zuwendung Gottes zum Menschen, seine Wirkung auf das Geschöpf, Ereignis wird“[54]. Als göttliche Lebensursache formt und belebt die Seele den Körper des Menschen, der dadurch Subjekt wird und nicht mehr auf Raum und Körper beschränkt ist. So kann er zu sich selbst in Distanz treten und sich als Subjekt seiner inneren und äußeren Erfahrungen und Gefühle wahrnehmen.[55]

Zugleich aber bilden beide Pole, Leib und Seele, eine Einheit und sind gleichermaßen „Aussage über den *ganzen* Menschen“[56]. Niemals ist der Mensch daher „das eine, nämlich ‚Seele‘, u[nd] das andere, nämlich ‚Leib‘, sondern das eine wirklich gerade als die Wirklichkeit des anderen“[57]. In dieser Einheit von Leib und Seele ist der Mensch ein von Gott angerufenes, aber auch vollständig auf Gott und seine Schöpfung angewiesenes Subjekt[58], wie Christian Link konstatiert: „Unser Lebensvollzug im Zusammenspiel von S[eele] und Leib ist Ausdruck unserer Geschöpflichkeit, unserer Abhängigkeit von Gott, der unser zeitliches Dasein begründet, konstituiert und erhält.“[59]

---

[50] Vgl. LINK, Christian ([4]2004): Seele. III. Christentum. 3. Systematisch-theologisch, in: Hans D. BETZ/Don S. BROWNING/Bernd JANOWSKI & Eberhard JÜNGEL (Hgg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft [RGG], Bd. 7, Tübingen, Sp. 1103–1105, hier: 1103.
[51] Vgl. STOCK (1999), S. 760.
[52] MÜLLER, Gerhard L. ([10]2016): Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg u. a., S. 114.
[53] Vgl. STOCK (1999), S. 760.
[54] LINK ([4]2004), Sp. 1103.
[55] Vgl. ebd.
[56] METZ, Johann B. ([2]1964): Seele. III. Systematisch, in: Josef HÖFER & Karl RAHNER (Hgg.): Lexikon für Theologie und Kirche [LThK], Bd. 9, Freiburg im Breisgau, Sp. 570–573, hier: 571.
[57] Ebd., Sp. 570f.
[58] Vgl. LINK ([4]2004), Sp. 1103.
[59] Ebd.

2.3. Zum Seelenbegriff in der Praktischen Theologie

Der Begriff *Seele* ist auch für den Bereich der Praktischen Theologie sehr relevant. Immer wieder taucht er in ihren verschiedenen Handlungsfeldern, wie etwa in der Liturgie oder der Kasualpraxis, vor allem aber auch in der Seelsorge, auf.[60] Außerdem wird die Seele in *Gaudium et spes* explizit als pastorales Handlungsfeld genannt (vgl. GS 3). Auf einen zweiten Blick zeigt sich allerdings ein gewisses Desiderat innerhalb der Praktischen Theologie, was die „theoretische Klärung des theologiegesch[ichtlich] gewachsenen und zeitgesch[ichtlich] bedingten Seelenbegriffs“[61] betrifft.

In diesem Zusammenhang gilt es auch Selbstkritik zu üben, vor allem mit Blick auf etwaige „dualistische[] Fehlentwicklungen“[62], die sich mitunter in das praktisch-theologische Seelenverständnis eingebürgert haben. So merkt beispielsweise die evangelische Religionspädagogin Elisabeth Naurath kritisch an, dass der geläufige Seelenbegriff meist „in deutlicher Diskrepanz zum biblischen Seelenbegriff steht“[63]. Tatsächlich fällt auf, dass sich der theologische Fokus meist nur auf die „geistig-transzendente Dimension“ der Seele bezieht, so ihre Diagnose.[64] Aus biblischer Sicht lässt sich eine solche Vergeistigung der Seele mit gleichzeitiger Trennung vom Leib nicht vertreten, weshalb sie für eine biblisch begründete Neuentdeckung der leiblichen Dimension des Menschen als praktisch-theologisches Handlungsfeld plädiert.[65] Diese bibelhermeneutische Stoßrichtung findet auch auf katholischer Seite Anklang, wie etwa Doris Nauer[66] zeigt.

Aufgrund dieser neueren Entwicklungen hin zu einem stärker biblisch orientierten Seelenverständnis kann gesagt werden, dass der Seelenbegriff in der Praktischen Theologie im Vergleich zu den meisten philosophischen, aber auch anderen theologischen Zugängen heute wesentlich ganzheitlicher verstanden wird. Praktisch-theologisch wird die Seele dabei nicht nur als Lebensprinzip des Menschen betrachtet, sondern auch als Sitz der „Sinnbezogenheit, Innerlichkeit u[nd] Intentionalität der menschl[ichen] Person“[67]. Die Seele wird damit zum „Ort des

[60] Vgl. NAURATH, Elisabeth ([4]2004): Seele. III. Christentum. 4. Praktisch-theologisch, in: Hans D. BETZ/Don S. BROWNING/Bernd JANOWSKI & Eberhard JÜNGEL (Hgg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft [RGG], Bd. 7, Tübingen, Sp. 1105–1106, hier: 1105.
[61] Ebd.
[62] Ebd.
[63] DIES. (2000): Seelsorge als Leibsorge. Perspektiven einer leiborientierten Krankenhausseelsorge, Stuttgart u. a., S. 19.
[64] Vgl. ebd.
[65] Vgl. DIES. ([4]2004), Sp. 1105.
[66] Vgl. NAUER ([3]2014).
[67] ROLINCK, Eberhard ([3]2000): Seele. VII. Praktisch-theologisch, in: Walter KASPER (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche [LThK], Bd. 9, Freiburg im Breisgau, Sp. 379–380, hier: 379.

Gewissens […], des Klagens und Zweifelns, des Lobens und Dankens“[68]. Auch der durch die Seele konstituierte Beziehungsaspekt zwischen Gott und dem Menschen nimmt in der Praktischen Theologie eine wichtige Rolle ein: „S[eele] ist […] die qualitative Dimension des Menschen, in der er ganz zu sich selbst kommen u[nd] darin ganz bei Gott sein kann.“[69] Der Begriff der Seele eignet sich daher ausgezeichnet dafür, eine Brücke zwischen Gott und Mensch, zwischen Transzendenz und Immanenz, herzustellen.[70] Außerdem ist sie das existenzielle Zentrum des Menschen, das aus Erlebnissen Erfahrungen macht und dabei die einzigartige Identität des Menschen bildet.[71]

All diese Aspekte sind für eine der Welt und ihrer Menschen zugewandten Praktische Theologie relevant. Als „anthropologische Konstante“[72] ist der Seelenbegriff im Kontext des Menschen und seines Lebens unersetzbar. „Die Seele […] ist der ‚Ort‘, wo Gottes Zuwendung zu uns und unsere Hinwendung zu ihm Ereignis werden […]. Seele ist Beziehung auf etwas, das uns leibhaft nahe ist und das zugleich über uns hinaus weist.“[73] Sie ist der Grund der Offenheit, Empfänglichkeit und Sensibilität des Menschen, sie ist sein Gewissen und lässt die Gegenwart Gottes spürbar werden. Zugleich ist die Seele beeinfluss- und bildbar: „Sie kann gestärkt [aber auch] gebeugt werden“ und ihr kann Leid zugefügt werden, womit sie verschiedenen „geschichtlichen Einflüssen ausgesetzt und manchmal auch ausgeliefert“[74] ist. All das macht die Seele zum wichtigen Gegenstand der Praktischen Theologie und allen voran der Seelsorge.

2.4. Seelenvergessenheit der heutigen Theologie?

Abschließend soll noch ein gegenwärtiges Phänomen geschildert werden, welches im Kontext dieser Arbeit von hoher Relevanz ist und ein Desiderat aufzeigt, das auch die Seelsorge[75] betrifft. Das besagte Phänomen lässt sich mit Werner Wasmuth als „Seelenvergessenheit der Theologie“[76] bezeichnen. Er stellt fest, dass die Seele „[w]eder im allgemeinem [sic!] Bewusstsein

[68] NAURATH ([4]2004), Sp. 1105.
[69] ROLINCK ([3]2000), Sp. 379.
[70] Vgl. NAURATH, Elisabeth (2003): "Die Seele spüren". Herausforderungen an die gegenwärtige Seelsorge, in: Pastoraltheologie. Monatsschrift für Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft 92/3, S. 98–113, hier: 99; NAURATH ([4]2004), Sp. 1105; ANDERSON (2001), S. 36.
[71] Vgl. ROLINCK ([3]2000), Sp. 379f.
[72] ZIEMER ([4]2015), S. 50.
[73] Ebd., S. 18.
[74] Vgl. ebd., S. 50f.
[75] Vgl. EICHENER (2022), S. 9.
[76] WASMUTH, Werner (2004): Wo aber bleibt die Seele?, in: DERS. (Hg.): Wo aber bleibt die Seele? Interdisziplinäre Annäherungen, Münster u. a., S. 5–20, hier: 6.

noch im wissenschaftlichen Diskurs […] eine wesentliche Rolle“[77] zu spielen scheint. Auch für Doris Nauer gehört „der Begriff Seele längst nicht mehr zum selbstverständlichen Vokabular heutiger TheologInnen“[78]. Der katholische Traditionalist Walter Hoeres geht sogar so weit, polemisierend von einer „Seelenfeindschaft“ in der heutigen Theologie[79] zu sprechen. Es drängt sich der Eindruck auf, dass die Seele wohl aus dem Kanon gegenwärtiger theologischer Grundbegriffe ausgeschieden ist.[80]

Tatsächlich kann gesagt werden, dass der Seelenbegriff „längst […] nicht mehr den Rang [hat], den er im philosophischen Denken der Antike und des Mittelalters hatte“[81] und in der „gegenwärtig[en] […] akademischen Theologie nur noch ein Schattendasein [fristet]“[82]. Gründe dafür könnten sein, dass die Seele seit der Neuzeit zunehmend ihre explikative Bedeutung in der Wissenschaft verloren hat[83], sowie von wissenschaftlicher Seite versucht wird, „dualistische und weltflüchtige Interpretationen zu vermeiden“[84]. Da sie mit all ihren „religiöse[n] Interpretamente[n]“[85] ein Begriff ist, welcher sich nur schwer in einen naturwissenschaftlichen Diskurs einbringen lässt, ist es der Seele leider auch nie gelungen, in einer anderen Disziplin außerhalb der Theologie, Philosophie oder Psychologie Fuß zu fassen.[86]

Eine solche Seelenvergessenheit ist aber nicht nur in der Theologie und Wissenschaft spürbar, sondern auch im kirchlichen Lehramt scheint ihre Bedeutung zu schrumpfen. Mit Blick auf die Ausführungen zur theologischen Anthropologie und Eschatologie in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils hält Wilhelm Breuning etwa fest, dass auch dort der Begriff *Seele* nur „spärlich verwendet“[87] wird. Positiv hebt er allerdings hervor, dass die Seele zumindest in einigen wichtigen Passagen der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* vorkommt, etwa in der Aussage, dass der Mensch „in Leib und Seele einer“ (GS 14) ist.[88]

---

[77] Ebd., S. 5.
[78] NAUER ([3]2014), S. 48.
[79] Vgl. HOERES, Walter (2006): Ein Abschied in Raten? Zur Seelenfeindschaft heutiger Theologie, in: Theologisches. Katholische Monatsschrift 36/5-6, Sp. 181–186; HOERES, Walter (2008): Seelenfeindschaft, in: Theologisches. Katholische Monatsschrift 38/5-6, Sp. 157–162.
[80] Vgl. SCHÖNBERGER (2011), S. 1956.
[81] Ebd.
[82] EICHENER (2022), S. 9.
[83] Vgl. SCHÖNBERGER (2011), S. 1964; STOCK (1999), S. 760.
[84] BREUNING, Wilhelm (1986): Einführung, in: DERS. (Hg.): Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie, Freiburg im Breisgau, S. 7–14, hier: 9.
[85] JANOWSKI, Bernd (2013): Die lebendige næpæš. Das Alte Testament und die Frage nach der "Seele", in: Bernd JANOWSKI & Christoph SCHWÖBEL (Hgg.): Gott – Seele – Welt. Interdisziplinäre Beiträge zur Rede von der Seele, Neukirchen-Vluyn, S. 12–43, hier: 12.
[86] Vgl. ebd.
[87] BREUNING (1986), S. 8.
[88] Vgl. ebd.

Während die Seele in Theologie und Wissenschaft eine immer unwichtigere Rolle zu spielen scheint, entwickelt sich in der Populärkultur der letzten Jahrzehnte ein entgegengesetzter Trend. Der Begriff der Seele taucht inflationär und in einer erstaunlichen Unbefangenheit immer wieder in der Alltagssprache, der Werbung (hier spricht Nauer sogar von einem „regelrechten Seelenboom“[89]) oder auch häufig in der Ratgeberliteratur in den verschiedensten Themenbereichen, wie Lebenshilfe, Meditation, Medizin, Wellness, Fitness, Kochen, Reisen, Populärpsychologie etc. auf. Wissenschaftlich oder theologisch fundiert ist dabei aber das Allerwenigste.[90] So beobachtet Doris Nauer etwa, dass die „Rede von der Seele“ meist dann wieder in den gesellschaftlichen Diskurs eingebracht wird, wenn „*individualisierende, romantisierende, antirationalistische, holistische* oder *idealisierende Sehnsüchte* angesprochen bzw. *Spekulationen über Jenseits, Unsterblichkeit und Wiedergeburt* angestellt werden.“[91] Ein theologisch fundierter bzw. dezidiert religiös konnotierter Seelenbegriff lässt sich allenfalls noch in Gebeten, Psalmen, alten Texten, in der volkstümlichen Sprache oder der Musik finden[92] – seine transzendente, auf Gott bezogene Dimension scheint er aber größtenteils verloren zu haben.[93] Diesem nicht unwesentlichen Sachverhalt muss sich auch die Praktische Theologie stellen, indem sie etwa ihr eigenes Seelenverständnis reflektiert.

Der Blick auf die Praktische Theologie und ihrem Teilbereich der Seelsorge[94], die den Seelenbegriff ja sogar in sich trägt, zeigt aber, dass auch hier eine „silence about soul“[95] zu bemerken ist: Sogar renommierte Seelsorge-Handbücher wie zum Beispiel jene von Christoph Morgenthaler[96], Klaus Winkler[97] oder Wilfried Engemann[98] verzichten darauf, die Seele näher zu definieren. Es scheint, als würde der Seelenbegriff als vorausgesetzt oder eine Bestimmung desselben gar als nicht weiter relevant erachtet werden. Hier zeigt sich ein Desiderat, das als Symptom einer solchen *Seelenvergessenheit* gesehen werden kann.

Doch warum ist das so? Mögliche Gründe dafür sieht Herbert Anderson zum einen in der Angst, in alte Dualismen zurückzufallen, die zu einer Leibfeindlichkeit führen könnten, und zum anderen im psychologischen Paradigma, das den Seelenbegriff aus der Anthropologie verdrängt

[89] NAUER ([3]2014), S. 51.
[90] Vgl. ebd., S. 50f.
[91] Ebd., S. 51.
[92] Vgl. WASMUTH (2004), S. 6.
[93] WULF, Christoph ([2]2005): Präsenz und Absenz. Prozeß und Struktur in der Geschichte der Seele, in: Gerd JÜTTEMANN/Michael SONNTAG & Christoph WULF (Hgg.): Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland, Göttingen, S. 5–12, hier: 10.
[94] Vgl. NAUER ([3]2014), S. 48f.
[95] ANDERSON (2001), S. 34.
[96] MORGENTHALER, Christoph ([3]2017): Seelsorge, Gütersloh.
[97] WINKLER, Klaus ([2]2000): Seelsorge, Berlin.
[98] ENGEMANN, Wilfried (Hg.) ([3]2016): Handbuch der Seelsorge. Grundlagen und Profile, Leipzig.

hat.[99] Auch Elisabeth Naurath sucht nach einer möglichen Erklärung für dieses Desiderat und argumentiert ähnlich wie Anderson: „[Die] ‚Verunsicherung der Theologen' angesichts des Seelenbegriffs liegt wohl in einer theologiegeschichtlich bedingten Verfremdung bzw. Verklärung dieses Begriffs begründet."[100] Als negative Folge dieser Ablehnung des Seelenbegriffs innerhalb der Praktischen Theologie und der Seelsorge zeigt sich dann eine beklemmende „Sprachlosigkeit im Hinblick auf die Seele"[101]. Aus seelsorglicher Perspektive ist dies fatal: Viele Gläubige bringen ihre eigenen Seelenvorstellungen mit und suchen nach theologisch fundierten Anknüpfungspunkten.[102] Die sachgerechte Bestimmung des Seelenbegriffs ist daher „nach wie vor eine dringliche theologische Aufgabe"[103], die es mit Offenheit und Diskursbereitschaft[104] zu bewältigen gilt.

Glücklicherweise geschieht dies in den letzten Jahren und Jahrzehnten vermehrt und es gibt wieder ernste Bemühungen in der Theologie, den Seelenbegriff zu rehabilitieren.[105] So stellt etwa die Kongregation für die Glaubenslehre der römisch-katholischen Kirche 1979 fest, dass sich der Seelenbegriff „durch den Gebrauch in der Heiligen Schrift und in der Tradition […] fest eingebürgert hat" und es daher auch „keinen stichhaltigen Grund dafür gibt, ihn abzulehnen" (DH 4653). Im Bereich der Praktischen Theologie sind hier vor allem Doris Nauer[106] und auf evangelischer Seite Elisabeth Naurath[107] zu nennen, die in ihrer Forschung einiges zur Rehabilitation des Seelenbegriffs in der Theologie beitragen. Auch die vorliegende Arbeit möchte Impulse in diese Richtung setzen.

2.5. Erstes Zwischenfazit und Ausblick

Obwohl sich die oben genannten Definitionsansätze in gewissen Punkten unterscheiden, so gibt es dennoch einen Aspekt, der allen Ansätzen gemein ist und eine zentrale metaphysische Grundlage des abendländischen Seelenbegriffs darstellt: Die Seele wird stets in einem dualen oder gar dualistischen Verhältnis als Gegenüber zum Leib gesehen. Auch wenn es von (praktisch-)theologischer Seite Versuche gibt, eine Einheit von Leib und Seele hervorzuheben und zu begründen, ist es doch die von Platon geprägte dichotomische Grundannahme, die den

[99] Vgl. ANDERSON (2001), S. 34.
[100] NAURATH (2000), S. 43.
[101] EICHENER (2022), S. 9.
[102] Vgl. ebd., S. 10.
[103] STOCK (1999), S. 760.
[104] Vgl. NAURATH (^{4}2004), Sp. 1105.
[105] Vgl. EICHENER (2022), S. 10.
[106] NAUER (^{3}2014).
[107] NAURATH (2003).

Diskurs dominiert. Die Unterschiedenheit der beiden Wesenskonstitutionen Leib und Seele bleibt daher trotz aller Bemühungen weitgehend erhalten.[108] Mit Blick auf die Bibel und das dortige Seelenverständnis muss allerdings entgegnet werden, dass sich eine solche Sichtweise nur schwer mit der Seele in der Bibel vereinbaren lässt.[109] Biblisch gesehen meint Seele nämlich „immer den ganzen Menschen als unteilbares, […] psychosomatisches Ganzes“[110]. Die Unterscheidung oder gar Trennung von Leib und Seele ist der Bibel unbekannt[111], womit ein dualistisches Seelenbild zumindest aus biblischer Sicht abzulehnen ist.

Die sich unweigerlich aufdrängende Frage nach einer Vereinbarkeit dieser scheinbar gegensätzlichen Seelenkonzepte wird auch in dieser Arbeit nicht vollends geklärt werden können. Was aber dennoch angestrebt wird, ist die Erörterung eines differenzierten Bildes dieser beiden Seelenkonzeptionen. Dabei wird auch auf ausgewählte entwicklungsgeschichtliche Aspekte eingegangen, die für ein reflektiertes Verständnis notwendig sind. Aus praktisch-theologischer Perspektive soll dabei insbesondere die Frage nach etwaigen Potenzialen eines biblisch fundierten Seelenverständnisses gestellt werden. Daraus lassen sich nämlich verschiedene Implikationen für die Seelsorge ableiten, welche aus einem rein dualistisch gedachten Seelenbild heraus eher nicht getroffen werden können. Mit Herbert Anderson lässt sich so ein Plädoyer für die Wiederentdeckung der (biblischen) Seele für die Seelsorge aussprechen: „The recovery of soul in defining the work of pastoral care […] is also a hedge against lingering dualistic thinking and a reaffirmation of the place of mystery and transcendence in the human journey to God.“[112]

3. Der abendländische Seelenbegriff: Ursprünge und Entwicklungen

Bevor das biblische Seelenverständnis näher beleuchtet werden kann, ist es nötig, einen Blick auf die Ursprünge und Entwicklungen des philosophischen Seelenbegriffs der Antike zu werfen, welcher das christlich-abendländische Seelenverständnis maßgeblich mitgeprägt hat. Etwas polemisch formuliert etwa Elisabeth Naurath: „Das dualistische Denken der dominierenden Philosophen schlich sich quasi durch die Hintertür auch ins christliche Menschenbild ein und setzte sich schließlich als Mainstream der abendländischen Philosophie- und Geistesgeschichte durch.“[113] Doch so eindeutig von einer in die andere Richtung sind die

[108] Vgl. SCHEFFCZYK (1997), S. 253.
[109] Vgl. NAURATH (2000), S. 19.
[110] DIES. (2003), S. 100.
[111] Vgl. SCHEFFCZYK (1997), S. 252.
[112] ANDERSON (2001), S. 34.
[113] NAURATH (2003), S. 101.

Rezeptionslinien nicht immer, vielmehr beeinflussen sich Theologie und Philosophie seit jeher in ihren Seelenkonzeptionen gegenseitig.[114] Dies gilt nicht nur in Bezug auf die christliche Theologie: auch im Judentum ist ein reger Austausch mit hellenistischen Einflüssen ersichtlich, wie ein Exkurs in einem späteren Kapitel dieser Arbeit aufzeigen wird (siehe Kapitel *5. Exkurs: Das jüdische Seelenverständnis*).

Der folgende Abschnitt ist in zwei Teile gegliedert: Der erste befasst sich mit der Entstehung des griechisch-philosophischen Seelenverständnisses und seinen wichtigsten Motiven. Der zweite wiederum behandelt die Weiterentwicklung dieser Konzepte aus christlicher Perspektive und schließt dann mit einer Darstellung der dogmatischen Festlegungen über die Seele durch das kirchliche Lehramt. Zugleich besteht aber zu keiner Zeit der Anspruch, die Entwicklungsgeschichte vollständig und umfassend darzustellen. Die erwähnten Facetten sollen jedoch ausreichen, um ein solides Verständnis der Auseinandersetzung zwischen dem hebräischen und dem hellenistisch-platonischen Menschen- und Seelenbild[115] zu erlangen.

3.1. Griechisch-philosophisches Seelenverständnis

Tatsächlich beruht ein Großteil gegenwärtiger Seelenvorstellungen auf einem griechisch-antiken Hintergrund[116], wie Michael Klessman konstatiert. Deshalb ist es auch aus Sicht der Praktischen Theologie wichtig, sich über die Entwicklungen, Motive und vor allem auch Unterschiede zum biblischen Seelenbild im Klaren zu sein. Der stark von Platon geprägte Leib-Seele-Dualismus ist nämlich unbedingt vom ganzheitlich konzipierten biblischen Seelenverständnis zu differenzieren.

Wichtig ist dabei zu wissen, dass es nicht *den* griechischen Seelenbegriff gibt, sondern die griechische Philosophie der Antike vielmehr verschiedenste Konzepte kennt, die sich mehr oder weniger stark unterscheiden können.[117] Spricht diese Arbeit dennoch von *dem* griechischen Seelenbegriff, dann ist damit meist der platonische gemeint, der „als die *klassische* Seelenkonzeption der europäischen Metaphysik“[118] gelten darf und daher auch den meisten Einfluss auf die Entwicklung des christlich-abendländischen Seelenbildes ausübt.

---

[114] Vgl. DIES. (2000), S. 23.
[115] Vgl. DIES. (2003), S. 101.
[116] Vgl. KLESSMANN (2008), S. 28.
[117] Vgl. EICHENER (2022), S. 126.
[118] HALFWASSEN, Jens (2013): Was leistet der Seelenbegriff der klassischen griechischen Metaphysik?, in: Bernd JANOWSKI & Christoph SCHWÖBEL (Hgg.): Gott – Seele – Welt. Interdisziplinäre Beiträge zur Rede von der Seele, Neukirchen-Vluyn, S. 44–55, hier: 44.

3.1.1. Ursprünge von Homer bis Pythagoras

Das abendländische Seelenbild mit seinem dualen bis dualistischen Verständnis von Leib und Seele ist keine Erfindung von Platon allein, sondern wird im Vorfeld schon von einigen anderen Denkern inspiriert (zu nennen wären hier etwa Homer, Pythagoras oder Heraklit)[119].

Als wohl wichtigstes frühantikes Zeugnis über die Verwendung des griechischen Seelenbegriffs (ψυχή) gilt Homer, der ψυχή als „Lebenskraft des Menschen, die am Atmen erkennbar ist“[120] versteht. Diese Lebenskraft wird als *Exkursionsseele* oder auch *Schattenseele*[121] verstanden, also eine Seele, die den Leib eines Toten verlässt und in den Hades hinabsteigt. Auch im Schlaf bzw. beim Träumen kann sich die Seele vom Leib trennen und autonom umherfliegen.[122] Nach homerischem Verständnis ist es für die Seele zwar möglich, ohne den Leib zu existieren, sie bleibt dabei jedoch nur ein unvollständiges „Schattenbild des Menschen“[123].

Das homerische ψυχή wird in der einschlägigen Literatur meist mit *Hauch* oder (*Lebens)Atem* übersetzt[124], jedoch legen aktuellere Forschungsergebnisse[125] eine andere Übersetzung nahe:

> „Die traditionelle Ansicht, ψῡχή habe ursprünglich ‘Hauch, Atem’ bedeutet und ψῡχή sei die ‘Hauchseele’, ist aufzugeben, da sich in der Wortsippe um ψῡχή nichts derartiges zeigt – ψῡ́χω heißt ‘blasen, kühlen’ – und ψῡχή selbst auch mit keiner Lebensfunktion verbunden ist, sondern in der ältesten greifbaren Bedeutung, bei Homer, ausschließlich ‘Schattenseele’ bedeutet.“[126]

Nach dieser These steht ψῡχή in seiner ursprünglichen Bedeutung nicht für die Atmung und das Leben (wie es z. B. beim biblischen Seelenbegriff der Fall ist – mehr dazu in Kapitel *4. Das biblische Seelenverständnis*), sondern für das Sterben, für das *Kaltwerden* des Körpers im Tod.[127] Elis Eichener kommt daher zum Schluss, dass ψῡχή wohl schon immer eine postmortale Bedeutungsebene hatte: „Die frühgriechische Seelenvorstellung war selbst etymologisch nicht

---

[119] Vgl. NAURATH (2000), S. 24.
[120] RÖSEL (2009), S. 160.
[121] Vgl. MUMM, Peter-Arnold & RICHTER, Susanne (2008): Die Etymologie von griechisch ψυχή, in: International Journal of Diachronic Linguistics and Linguistic Reconstruction 5, S. 33–108, hier: 49.
[122] Vgl. RÖSEL (2009), S. 160; EBERHARDT ([2]1993), S. 46; RICKEN, Friedo (1995): Seele. I. Antike, in: Joachim RITTER & Karlfried GRÜNDER (Hgg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie [HWPh], Bd. 9, Basel, Sp. 1–11, hier: 1.
[123] EBERHARDT ([2]1993), S. 46.
[124] Vgl. BRATSIOTIS, Nikolaus P. (1966): נֶפֶשׁ – ΨΥΧΗ. Ein Beitrag zur Erforschung der Sprache und der Theologie der Septuaginta, in: Supplements to Vetus Testamentum 15, S. 58–89, hier: 63; WESTERMANN, Claus ([6]2004): נֶפֶשׁ næfæš Seele, in: Ernst JENNI & Claus WESTERMANN (Hgg.): Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament [THAT], Bd. 2, Gütersloh, Sp. 71–96, hier: 95; SEIDL, Horst (1999): Seele. V. Kirchen- und philosophiegeschichtlich, in: Gerhard MÜLLER (Hg.): Theologische Realenzyklopädie [TRE], Bd. 30, Berlin & New York, S. 748–759, hier: 748.
[125] MUMM & RICHTER (2008).
[126] Ebd., S. 92.
[127] Vgl. ebd., S. 95.

mit dem Lebendigsein des Menschen assoziiert, sondern mit dessen Abwesenheit.“[128] Welche dieser Übersetzungshypothesen nun aber die korrekte ist, bleibt bis heute nicht vollends geklärt.

Pythagoras und seine Schüler sind es dann, welche die Vorstellung einer Exkursionsseele sowie die Unterscheidung von Leib und Seele weiterentwickeln: So stellen sie fest, dass der Leib, wenn er stirbt, zwar immer noch derselbe Leib, aber keine Lebenskraft mehr in ihm ist. Es muss also eine *unkörperliche Macht* geben, die diesen Leib lebendig macht. Eine Macht, die dafür sorgt, dass der lebendige Leib seine Ordnung und Struktur behält, denn im Tod zerfällt er und löst sich langsam auf.[129] Eine solche, den Körper belebende und ordnende Macht muss also auch vom Körper unabhängig bestehen (also *leben*) können. Dieser Denkweise folgend heißt das nun also, dass die Seele „*durch sich selbst* lebendig ist“[130] und das Leben daher keine „Eigenschaft, sondern [ihr] *Wesen* ist“[131]. Daher muss die Seele unsterblich sein.

Ein weiterer begünstigender Faktor für die Annahme einer unsterblichen Seele hängt vermutlich mit dem im 7. Jhd. v. Chr. aufkommenden Konzept der Vergeltung[132] zusammen. Um zu funktionieren, braucht es die Vorstellung eines Jenseits, in dem die Seele weiterexistiert. Die ψυχή wird nun als „Kontinuität des Daseins zwischen Diesseits und Jenseits“[133] verstanden, woraus die Seelenwanderungslehre des Pythagoras folgt, die die Seele als eigene Entität ansieht, die im Leib gefangen ist und im Tod befreit wird. Um ca. 500 v. Chr. wird diese Vorstellung einer vom Körper losgelösten Seele zur vorherrschenden Konzeption im griechisch-philosophischen Denken.[134]

3.1.2. Platon

Vor dem Hintergrund der Seelenvorstellung der Pythagoräer[135] und der Philosophie seines Lehrers Sokrates[136] entwickelt Platon ein umfassendes Konzept der Seele, welches als „die *klassische* Seelenkonzeption der europäischen Metaphysik“[137] bezeichnet werden kann. Platon sieht die Welt auf dualistische Weise in zwei Sphären geteilt: die sichtbare und die unsichtbare. Die

[128] EICHENER (2022), S. 120.
[129] Vgl. HALFWASSEN (2013), S. 44f.
[130] Ebd., S. 45.
[131] Ebd.
[132] Vgl. HAMP, Vinzenz ([2]1964): Seele. II. Biblisch, in: Josef HÖFER & Karl RAHNER (Hgg.): Lexikon für Theologie und Kirche [LThK], Bd. 9, Freiburg im Breisgau, Sp. 568–570, hier: 568.
[133] EBERHARDT ([2]1993), S. 46.
[134] Vgl. ebd.
[135] Vgl. HALFWASSEN (2013), S. 45.
[136] Vgl. KLESSMANN (2008), S. 27.
[137] HALFWASSEN (2013), S. 44.

sichtbare Sphäre umfasst die materielle, irdische Welt, die wandelbar und vergänglich ist. Die unsichtbare Sphäre hingegen ist immateriell, ewig und unsterblich. Sie ist die Welt des Göttlichen, der Ideen, des Guten und Schönen und nur durch philosophisches Denken bzw. die Vernunft fassbar.[138] Die Seele ist für Platon zur Vernunft und zur Erkenntnis des Ewigen fähig[139], womit sie klar der himmlischen Sphäre zuzuordnen ist. Sie ist weder geschaffen noch entstanden, sondern präexistent. Aus dieser Eigenschaft geht daher notwendig hervor, dass sie unsterblich ist und Anteil am Göttlichen und an den Ideen hat.[140] Dieses dualistische Weltbild manifestiert konsequenterweise auch in Platons Menschenbild: Wie die Welt aus zwei Sphären besteht, so besteht auch der Mensch aus zwei Substanzen (Leib und Seele), die er den jeweils gegensätzlichen Sphären zuordnet. Beide Entitäten können unabhängig voneinander existieren[141], wobei die Seele in ihrer Beschaffenheit und ihren Eigenschaften dem vergänglichen Leib überlegen ist[142].

Platon unterscheidet drei Teilaspekte der Seele: die *Begierdeseele* (ἐπιθυμητικόν – *epithymētikón*), die *Mutseele* (θυμοειδές – *thymoeidés*) und schließlich die *Vernunftseele* (λογιστικόν – *logistikón*).[143] Diese Dreiteilung erachtet Platon als notwendig, da sich die einzelnen Kräfte in bestimmten Fällen widersprechen und daher unmöglich dieselbe Seele sein können.[144] Die Begierdeseele sitzt im Unterleib und steht für das „begehrende triebhafte Vermögen, das […] auf sinnlichen Genuss und Besitz aus ist“[145]. Die Mutseele wiederum hat ihren Sitz in der Brust und kennzeichnet sich durch ihr Streben nach Recht, Ehre und Prestige.[146] Die Vernunftseele befindet sich im Kopf und ist das „denkende Vermögen, das […] auf die Welt des Ewigen/Göttlichen ausgerichtet ist“[147]. Mit dieser Funktion ist die Vernunftseele den beiden anderen übergeordnet und hat die Aufgabe, diese zu kontrollieren.[148]

Die Beziehung und Hierarchie der drei Teilaspekte vergleicht Platon im Dialog Phaidros[149] (246a–254e) mit einem Wagen, dem zwei Pferde vorgespannt sind und der von einem Wagenlenker gesteuert wird. Das erste Pferd symbolisiert die Begierdeseele und ist wild, störrisch und

[138] Vgl. NAUER ([3]2014), S. 53.
[139] Vgl. MÜLLER ([10]2016), S. 518.
[140] Vgl. SCHÖNBERGER (2011), S. 1957; HALFWASSEN (2013), S. 55; SEIDL (1999), S. 749f; EBERHARDT ([2]1993), S. 46; KLESSMANN (2008), S. 26.
[141] Vgl. NAUER ([3]2014), S. 57.
[142] Vgl. SCHÖNBERGER (2011), S. 1958.
[143] Vgl. NAUER ([3]2014), S. 54; RICKEN (1995), Sp. 3; EBERHARDT ([2]1993), S. 46; SEIDL (1999), S. 749.
[144] Vgl. RICKEN (1995), Sp. 3.
[145] NAUER ([3]2014), S. 54.
[146] Vgl. ebd.
[147] Ebd.
[148] Vgl. KLESSMANN (2008), S. 26.
[149] PLATON ([4]2005): Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Band 5: Phaidros, Parmenides, Briefe, hg. v. Gunther EIGLER, Darmstadt.

von seinen Trieben gelenkt. Das zweite Pferd steht für die Mutseele und ist edel und gehorsam. Beide Pferde streben nach Dominanz und es obliegt dem Wagenlenker – der die Metapher für die Vernunftseele ist – mithilfe des Verstandes so auf die beiden Pferde einzuwirken, dass der Wagen nicht vom richtigen Weg abkommt. Die Mutseele kann ihm dabei als Verbündete dienen, sofern sie entsprechend kultiviert ist.[150] Wenn die sich in der unsichtbaren, göttlichen Sphäre befindlichen Seelenteile aus dem Gleichgewicht geraten (der Wagenlenker also die Kontrolle über die Begierdeseele verliert), dann werden sie auf die materielle Welt verbannt und „eingekörpert"[151]. Der Leib fungiert hier als eine Art Gefängnis für die Seele[152], aus dem sie nur durch den Tod wieder befreit und in die himmlische Sphäre zurückkehren kann – jedoch nur, wenn der Mensch auch gut gelebt und sich um seine Seele gesorgt hat. Ansonsten verbleibt die Seele auf der Erde und reinkarniert erneut.[153]

Im platonischen Verständnis lässt sich *Seele* zusammenfassend als unsterblicher und zeitloser Wesenskern des Menschen begreifen, welcher im Körper eingeschlossen ist, jedoch durch die richtige Selbstsorge im Tod daraus befreit werden und in das Reich der ewigen Ideen eintreten kann.[154] Als Gefängnis der Seele[155] ist der Körper grundsätzlich eher negativ konnotiert, was zu einer „Herabsetzung der Würde des Leibes"[156] führt. Dies resultiert in der weiteren Entwicklung der philosophischen, aber auch christlichen Seelenlehre in einer teilweise extremen Leibfeindlichkeit, die mitunter bis heute anhält. Beispiele dafür finden sich etwa im Neuplatonismus und bei Plotin, der die Körperzüchtigung als legitimes Mittel zur Befreiung der Seele aus dem als defizitär und böse verstandenen Leib betrachtete.[157]

3.1.3. Aristoteles

Aristoteles geht in seiner Seelenlehre ebenfalls von einer immateriellen und dreigestuften Seele aus[158], entwickelt darauf aufbauend aber ein völlig eigenes Seelenverständnis, das sich in vielen

[150] Vgl. TREUSCH-DIETER, Gerburg ([2]2005): Metamorphose und Struktur. Die Seele bei Platon und Aristoteles, in: Gerd JÜTTEMANN/Michael SONNTAG & Christoph WULF (Hgg.): Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland, Göttingen, S. 15–42, hier: 16; KLESSMANN (2008), S. 26; NAUER ([3]2014), S. 54f.
[151] KLESSMANN (2008), S. 26.
[152] Vgl. NAUER ([3]2014), S. 54.
[153] Vgl. SCHÖNBERGER (2011), S. 1957; NAUER ([3]2014), S. 55f; EBERHARDT ([2]1993), S. 46; KLESSMANN (2008), S. 26; HALFWASSEN (2013), S. 55.
[154] Vgl. KLESSMANN (2008), S. 28.
[155] Vgl. NAUER ([3]2014), S. 54.
[156] SCHEFFCZYK (1997), S. 246.
[157] Vgl. NAUER ([3]2014), S. 58.
[158] Vgl. SEIDL (1999), S. 750.

Punkten vom platonischen unterscheidet.[159] Wesentlicher Unterschied zu Platon ist, dass Aristoteles die Seele nicht dem Körper entgegenstellt und überordnet, sondern von einer Einheit von Form und Materie ausgeht.[160] Im Hintergrund liegt hier sein Konzept des *Hylemorphismus*: Alles Existierende besteht aus den beiden Aspekten *Materie* (ὕλη – *hýlē*) und *Form* (μορφή – *morphḗ*). Beide gehören untrennbar zusammen und können nicht unabhängig voneinander sein. Nach diesem Verständnis bildet der Mensch eine Einheit aus der Materie, die Aristoteles mit dem Leib identifiziert, und der Form, seiner Seele. Die Seele ist somit die Form des Körpers[161] – *anima forma corporis*. Ein Prinzip, das später von Thomas von Aquin übernommen wird[162] und schließlich seinen Eingang in die kirchliche Lehre findet.

Die Seele versteht Aristoteles dabei als Lebens- und Funktionsprinzip, das jede lebendige Materie (also auch Tiere und Pflanzen) durchformt und in enger, untrennbarer Beziehung[163] zu ihr steht.[164] Da Menschen, Tiere und Pflanzen zwar alle beseelt sind, aber nicht über dieselben Eigenschaften und Fähigkeiten verfügen, entwickelt Aristoteles ein dreistufiges, hierarchisch geordnetes Seelenkonzept: Die niedrigste Form ist dabei die *vegetative Seele*, die allen lebenden Wesen gemein ist. Sie umfasst Fähigkeiten wie Aufnahme von Nahrung, Wachsen und Reproduktion. Die zweite Form ist die *animalische Seele*, die Tiere von den Pflanzen abhebt und sich durch Fähigkeiten wie Sinneswahrnehmungen und Bewegung auszeichnet, aber irrational und triebgesteuert bleibt. Die höchste Form ist schließlich die *Vernunftseele*, die nur dem Menschen eigen ist und rationales Denken, Erkenntnis und Urteilsfähigkeit ermöglicht.[165]

Trotz der Einheit von Seele und Leib in Form und Materie zeigen sich auch bei Aristoteles dualistische Aspekte. Der Vernunftseele als höchste Form schreibt er etwa gottgleiche Eigenschaften zu, wie beispielsweise Unvergänglichkeit und Unzerstörbarkeit, was diese Seelenform unsterblich macht und den Körper überdauern lässt.[166]

3.2. Christliche Interpretationen und Weiterentwicklung

Die oben skizzenhaft dargestellte Annahme einer Unterschiedenheit von Leib und Seele wird von den frühen Kirchenvätern als eine durchaus legitime erachtet, weshalb diese Vorstellung

[159] Vgl. EBERHARDT ([2]1993), S. 47.
[160] Vgl. NAUER ([3]2014), S. 61.
[161] Vgl. SEIDL (1999), S. 750.
[162] Vgl. NAUER ([3]2014), S. 62.
[163] Vgl. RICKEN (1995), Sp. 5.
[164] Vgl. NAUER ([3]2014), S. 62.
[165] Vgl. ebd; EBERHARDT ([2]1993), S. 47; SEIDL (1999), S. 750.
[166] Vgl. NAUER ([3]2014), S. 62f.

in unterschiedlich starker Ausprägung Einzug in die frühchristliche Theologie hält.[167] Ein Resultat davon sind mitunter stark dualistische Annahmen, wie beispielsweise die Lehre einer präexistenten und vollkommenen Seele, die dem vergänglichen und sündhaften Leib übergeordnet ist. Derartige Vorstellungen finden sich etwa in der Theologie des Origenes.[168] Fundament für diese Lehre bildet die ausgeprägte Auferstehungshoffnung im christlichen Glauben, womit das griechisch-philosophische Konzept einer unsterblichen Seele als Trägerin der individuellen Existenz des Verstorbenen sehr attraktiv erscheint.[169] Wie sich im späteren Verlauf dieser Arbeit noch zeigen wird, sind derartige Auffassungen der Seele jedoch vom biblischen Seelenbild weit entfernt. Dieses Problem wird auch von der christlichen Theologie erkannt und so gibt es immer wieder Versuche, das biblische Zeugnis mit den philosophischen Deutungskonzepten in Einklang zu bringen.

Nach Doris Nauer sind es vor allem zwei Rezeptionslinien, die das christlich-abendländische Seelenverständnis in Rekurs auf die griechische Philosophie maßgeblich geprägt haben und denen beiden die Seelenlehre Platons zugrunde liegt. Die erste Linie verläuft über Plotin, dem Neuplatonismus und verschiedenen gnostische Strömungen hin zu Augustinus und weiteren Kirchenvätern, die darauf aufbauend ihre Theologie entwickelten. Die zweite Linie führt über den Platonschüler Aristoteles hin zu Thomas von Aquin und seiner Theologie.[170] Der folgende Abschnitt stellt nun die wichtigsten Eckpunkte dieser Weiterentwicklungen dar und schließt mit einem Blick auf die dogmatischen Bestimmungen des kirchlichen Lehramts ab, welche bis heute ihre Gültigkeit haben.

3.2.1. Augustinus

Das philosophische Werk von Augustinus ist geprägt von seiner Suche nach der Erkenntnis der Seele. Ausgehend von der Bibel und dem Motiv der Gottesebenbildlichkeit des Menschen in Genesis 1 entwirft er eine umfassende Seelenlehre, die die Seele mit ihren Funktionen trinitarisch interpretiert und mit der göttlichen Trinität parallelisiert. Interessant ist nun, wie Augustinus diese christlich-theologische Schöpfungstheologie mit Aspekten der platonischen sowie neuplatonischen Seelenlehre verknüpft.[171] In seinem dreigestuften Seelenkonzept lassen sich

[167] Vgl. SCHEFFCZYK (1997), S. 246.
[168] Vgl. ebd., S. 247.
[169] Vgl. NAUER ([3]2014), S. 59f.
[170] Vgl. ebd., S. 63.
[171] Vgl. KERSTING, Wolfgang ([2]2005): „Noli Foras Ire, In Te Ipsum Redi". Augustinus über die Seele, in: Gerd JÜTTEMANN/Michael SONNTAG & Christoph WULF (Hgg.): Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland, Göttingen, S. 59–74, hier: 59.

insbesondere Anleihen am ontologischen Gradualismus Plotins[172] ausmachen, aber auch aristotelische Merkmale finden sich wieder[173].

Augustinus unterscheidet drei unterschiedlich gestufte Aspekte der Seele: Die unterste Stufe bildet die bloß vegetative Seele (*anima modo vivens*). Sie ist das gemeinsame Lebensprinzip aller lebendigen Wesen. Die zweite Stufe, die *anima irrationalis*, ist der Sitz der Triebe, Sinneswahrnehmungen, des Instinkts und des Gedächtnisses. Auf der obersten Stufe befindet sich die *anima rationalis*, also die Vernunftseele, zu der Geist, Wille, Bewusstsein und Intelligenz gehören.[174] Nur ihr allein „kommt […] das Prädikat der Gottesebenbildlichkeit zu“[175]. Somit ist nach Augustinus nicht der ganze Mensch Abbild Gottes, sondern nur seine Vernunftseele.

Die Art und Weise dieser Dreiteilung zeigt eindeutige Parallelen zur aristotelischen Lehre auf, jedoch gehen Augustinus‘ weitere Überlegungen dann eher in eine neuplatonische Richtung: Für Augustinus ist die Seele wie auch der Körper von Gott geschaffen, und somit kein Teil der göttlichen Natur. Durch ihre geistige Befähigung zur Vernunft ist sie aber von der Wahrheit bestimmt[176] und „in besonderer Weise Gott ähnlich“[177], wodurch sie Einsicht in das Göttliche[178] hat:

> „Die Seele nimmt eine Mittelstellung ein zwischen Gott und der leblosen Materie. Blickt die Seele abwärts, so erblickt sie ihren Leib und noch tiefer den Bereich der unbeseelten Dinge; blickt die Seele aufwärts, so erblickt sie Gott. Sie gibt dem, was unter ihr ist, Leben und erhält ihrerseits Leben von oben, von Gott“[179]

Eindeutig zeigen sich hier Merkmale des neuplatonischen Gradualismus[180]. Durch ihre Nähe zu Gott ist die Seele nach Augustinus außerdem unsterblich, was er in seiner Schrift *Soliloquia*[181] mithilfe der Vernunft, die ebenfalls dauernden Bestand hat[182], zu begründen versucht: „Vertraue nunmehr deinen vernünftigen Überlegungen, vertraue der Wahrheit; […] es gibt für die Seele kein Sterben“[183].

---

[172] Vgl. ebd., S. 61.
[173] Vgl. ebd., S. 62.
[174] Vgl. MOJSISCH, Burkhard et al. (1995): Seele. II. Mittelalter, in: Joachim RITTER & Karlfried GRÜNDER (Hgg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie [HWPh], Bd. 9, Basel, Sp. 12–22, hier: 12; SEIDL (1999), S. 752; KERSTING (^{2}2005), S. 62–64.
[175] KERSTING (^{2}2005), S. 61.
[176] Vgl. SCHÖNBERGER (2011), S. 1961.
[177] Ebd.
[178] Vgl. SEIDL (1999), S. 752; NAUER (^{3}2014), S. 63.
[179] KERSTING (^{2}2005), S. 61.
[180] Vgl. ebd.
[181] AUGUSTINUS, Aurelius (^{3}2002): Selbstgespräche. Von der Unsterblichkeit der Seele. Lateinisch und Deutsch, hg. v. Harald FUCHS & Hanspeter MÜLLER, München.
[182] Vgl. Soliloquia II, 24, 3.
[183] Soliloquia II, 33, 5.

Als eigentümliche Bestimmung und oberstes Ziel der Seele hält Augustinus die „Abkehr von den sinnlichen Dingen und Umkehr […] zu Gott“[184] als zentrale Aufgabe fest. Die Vernunftseele soll sich nach plotinischem und gnostischem Vorbild von der Welt und den von ihr geschaffenen Dingen abwenden und sich aus ihrem Körper befreien, um so zur Gottesschau und zur vollkommenen Wahrheit zu gelangen, zu der sie eo ipso fähig ist.[185] Obwohl Augustinus die Einheit des Menschen hervorhebt[186], beschreibt er Leib und Seele als zwei grundverschiedene Substanzen, die sich „wie Knecht und Herr, wie Werkzeug und Wille, Gefäß und Inhalt“[187] zueinander verhalten. Die Seele ist dabei dem Leib übergeordnet und macht den eigentlichen Menschen aus.[188]

3.2.2. Thomas von Aquin

Dieses stark dualistische Verständnis von einer dem Leib übergeordneten Seele, die den Körper bloß in Gebrauch nimmt[189], ist lange Zeit die klar vorherrschende Seelenkonzeption. Thomas von Aquin wiederum stellt sich gegen dieses Konzept und versucht, den Menschen mithilfe des aristotelischen *Hylemorphismus* als „nicht auseinander dividierbare Leib-Seelische Einheit“[190] zu denken.[191] Für ihn ist der Mensch nicht eine Kombination aus Leib und Seele, sondern ein „ursprünglich u[nd] ständig ein[s] Seiende[r]“[192]. Aufgrund dieser Einheit kann die Seele auch keinen speziellen Ort im Menschen haben, wie etwa bei Platon, der die Vernunftseele im Kopf verortet[193], sondern durchdringt als Lebensprinzip seinen gesamten Körper.[194] Gegen die platonische Annahme, dass der Mensch verschiedene Seelen in sich trägt, argumentiert Thomas in seiner *Summa theologica*[195] ebenfalls unter Bezugnahme auf Aristoteles, dass die Seele die Form des Körpers ist.[196] Da der Mensch aber nur einen Körper (*hyle*) hat, kann er entsprechend auch nur eine Seele (*moprhe*) haben: „Wenn man aber annimmt, dass die Seele als Form mit

[184] MOJSISCH et al. (1995), Sp. 12.
[185] Vgl. KERSTING ([2]2005), S. 64.
[186] Vgl. MOJSISCH et al. (1995), Sp. 12; MÜLLER ([10]2016), S. 114f.
[187] KERSTING ([2]2005), S. 62.
[188] Vgl. MÜLLER ([10]2016), S. 114.
[189] Vgl. SCHÖNBERGER (2011), S. 1962f.
[190] NAUER ([3]2014), S. 62.
[191] Vgl. ebd., S. 61f; SCHÖNBERGER (2011), S. 1962f.
[192] METZ ([2]1964), Sp. 571.
[193] Vgl. NAUER ([3]2014), S. 54.
[194] Vgl. ebd., S. 62.
[195] THOMAS VON AQUIN (1937): Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica. Band 6: Wesen und Ausstattung des Menschen (I, 75–89), hg. v. KATHOLISCHEN AKADEMIKERVERBAND, Berlin u. a.
[196] Vgl. STh I, q. 75, a. 5.

dem Leib vereint ist, erscheint es ganz und gar unmöglich, dass mehrere dem Wesen nach verschiedene Seelen in einem Leibe sind."[197]

Trotz seiner Vorstellung der Seele als *eine* unterscheidet Thomas (wie auch Aristoteles) drei Ebenen des Seelenvermögens, die er den drei verschiedenen Lebensformen (Pflanzen, Tiere, Menschen) zuordnet: Die *vegetative Seele* (*anima nutritiva*) zeichnet Pflanzen aus und besitzt sämtliche Funktionen, die für das reine Leben wichtig sind: die Aufnahme von Nahrung (Wasser), das Wachsen und die Fortpflanzung. Die *animalische Seele* (*anima sensitiva*) kennzeichnet die Tiere und hat neben allen Funktionen der vegetativen Seele noch die Fähigkeit zur sensorischen Wahrnehmung. Auf der dritten Ebene befindet sich schließlich der Mensch mit seiner *Vernunftseele* (*anima intellectiva*), die zum rationalen Denken befähigt.[198] Sie besitzt zugleich auch alle Fähigkeiten der vegetativen und animalischen Seele[199], womit sich klar zeigt, dass es für Thomas trotzdem nur *eine* Seele pro Individuum gibt: „Man muss also sagen, dass der Zahl nach dieselbe Seele im Menschen Sinnen-, Verstandes- und Nährseele ist."[200]

Entgegen der averroistischen Annahme, es gäbe nur eine einzige Seele, die allen Menschen gemein ist (Monopsychismus)[201], sieht Thomas die Seele als individuelle Substantialform[202], die je „einem bestimmten Menschen zugehörig ist"[203]. Diese kann sich zwar im Tod von ihrem Körper trennen, ihre Form und Individualität jedoch behält sie. Da die menschliche Vernunftseele also den Tod und Zerfall des Leibes überdauert, kommen ihr die Attribute der Unzerstörbarkeit und Unsterblichkeit zu[204], was sie in ihren Eigenschaften trotz aller Einheit von Leib und Seele doch eindeutig vom Leib abhebt. Wie sich Thomas diese vom Körper gelöste und durch ihre Postexistenz gekennzeichnete Seele letztendlich genau vorstellt, bleibt unklar.[205]

Obwohl Thomas den platonischen Dualismus dezidiert ablehnt, zeigt sich auch bei ihm eine gewisse Ambivalenz im Seelenverständnis: „Der griechische Dualismus ist bei [Thomas von Aquin] zugunsten des biblischen Monismus korrigiert, aber nicht überwunden. Es bleibt der Dualismus eines per se vergehenden Leibes und einer per se unsterblichen Seele."[206]

---

[197] STh I, q. 76, a. 3.
[198] Vgl. NAUER ([3]2014), S. 62.
[199] Vgl. SCHÖNBERGER (2011), S. 1962.
[200] STh I, q. 76, a. 3.
[201] Vgl. OTT, Ludwig ([11]2005): Grundriß der katholischen Dogmatik, Bonn, S. 156.
[202] Vgl. MOJSISCH et al. (1995), Sp. 15.
[203] Ebd., Sp. 16.
[204] Vgl. NAUER ([3]2014), S. 62; MOJSISCH et al. (1995), Sp. 16; SCHÖNBERGER (2011), S. 1963.
[205] Vgl. MOJSISCH et al. (1995), Sp. 16.
[206] GRESHAKE, Gisbert ([3]1978): Das Verhältnis „Unsterblichkeit der Seele" und „Auferstehung des Leibes" in problemgeschichtlicher Sicht, in: Gisbert GRESHAKE & Gerhard LOHFINK (Hgg.): Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie, Freiburg im Breisgau u. a., S. 82–120, hier: 94.

3.3. Aussagen des katholischen Lehramts über die Seele

Das kirchliche Lehramt steht vor einer besonderen Herausforderung: Einerseits gilt es, die biblisch bezeugte „ständig ganze Einheit des geschaffenen Menschen“[207] zu bewahren. Andererseits sind aber auch sämtliche für wahr befundene Aussagen zum Leib-Seele-Verhältnis aus der christlichen Tradition zu berücksichtigen, die wiederum stark von der griechischen Philosophie geprägt sind. Um Schrift und Tradition in Einklang zu bringen, ist die Kirche darum bemüht, bestimmte Aspekte der griechischen Philosophie nicht als offenbarungsfremde Konzeption aufzufassen, sondern diese als Ausdruck des biblischen Gehalts in einer anderen Sprache zu interpretieren.[208] Dennoch bleibt die Gefahr bestehen, dass dualistische Deutungsmuster übernommen werden, die im Widerspruch zum biblischen Seelenbild stehen und damit das Dogma der vollständigen Kreatürlichkeit des Menschen gefährden könnten.[209]

Im Folgenden wird eine Auswahl der wichtigsten lehramtlichen Aussagen über die Seele aufgelistet. Die jeweils zusammengefasste Lehraussage wird *kursiv* vorangestellt und anschließend durch Verweise auf entsprechende lehramtliche Quellen erläutert. Die grundlegenden dogmatischen Quellen stammen aus dem Katechismus der Katholischen Kirche (KKK)[210] und dem Denzinger-Hünermann (DH)[211].

Der Mensch besteht aus einem materiellen Leib und einer geistigen Seele. Unter Berufung auf Gen 2,7 wird hier ein dichotomes Menschenbild gezeichnet: Gott formt den Leib des Menschen aus Erde, also Materie und macht ihn durch das Einhauchen des Lebensatems zu einem lebendigen Wesen (vgl. KKK 362).[212] Auch wenn es so explizit nicht in Gen 2,7 überliefert ist, wird dieser Lebensatem mit der „unmittelbar von Gott geschaffenen Seele“ (DH 3896) gleichgesetzt, die aus der unbelebten Materie des Leibes einen lebendigen Menschen macht (vgl. KKK 365).

Der Mensch ist in Leib und Seele einer. Trotz seiner scheinbar dualistischen Anthropologie hält das kirchliche Lehramt daran fest, den Menschen als Einheit von Leib und Seele zu betrachten (vgl. GS 14). So bringt es der Katechismus der Katholischen Kirche auf den Punkt: „Im Menschen sind Geist und Materie nicht zwei vereinte Naturen, sondern ihre Einheit bildet eine einzige Natur“ (KKK 365). Auffallend ist hier die Verwendung des Begriffs *Geist* anstelle von *Seele*. Im Satz davor werden beide Worte zum Begriff *Geistseele* verbunden, der an dieser Stelle

[207] METZ ([2]1964), Sp. 570.
[208] Vgl. MÜLLER ([10]2016), S. 114.
[209] Vgl. METZ ([2]1964), Sp. 570.
[210] KATECHISMUS DER KATHOLISCHEN KIRCHE ([2]2005). Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina, München u. a.
[211] DENZINGER ([44]2014).
[212] Vgl. OTT ([11]2005), S. 154f.

im Katechismus zum ersten Mal auftaucht. Auch andere Quellen sprechen in diesem Kontext vom Geist bzw. einer Geistseele: „Als konstitutives Prinzip der Ganzheit des Menschen verstanden, verwirklicht er [der Leib, Anm.] eine Einheit mit der Geistseele“[213]. Es ist daher anzunehmen, dass Geist und Seele in diesem konkreten Zusammenhang synonym zu verstehen sind.

Der Mensch hat eine einzige Seele. In der Heiligen Schrift (vor allem im Neuen Testament) wird der Geist (πνεῦμα) manchmal von der Seele (ψυχή) unterschieden (so beispielsweise bei Paulus in 1 Thess 5,23), jedoch ist die Annahme, dass die Seele daher aus zwei Teilen bestünde, als Häresie zu verurteilen, wie am 4. Konzil von Konstantinopel (869–870) festgehalten wird (vgl. DH 657). Der Begriff *Geist* solle viel eher die transzendente, auf Gott bezogene Dimension der menschlichen Seele hervorheben (vgl. KKK 367). Der Katechismus fasst zusammen: „Die Kirche lehrt, daß diese Unterscheidung [zwischen Geist und Seele, Anm.] die Seele nicht zweiteilt“ (KKK 367). Dies deckt sich mit der Lehre des Thomas von Aquin, der davon ausgeht, dass „es ganz und gar unmöglich [erscheint], dass mehrere dem Wesen nach verschiedene Seelen in einem Leibe sind“[214].

Die Seele ist die Form des Leibes. Am Konzil von Vienne (1311–1314) wird die *Anima-Forma-Corporis-Lehre*[215] des Thomas von Aquin (der wiederum auf Aristoteles aufbaut) bestätigt: Die Seele ist die Form des Leibes (vgl. DH 902). Diese Aussage wird am 5. Laterankonzil (1512–1517) in der Bulle *Apostolici regiminis* von Papst Leo X. erneut validiert (vgl. DH 1440). Der Katechismus der Katholischen Kirche hält dazu fest, dass die „Einheit von Seele und Leib […] so tief [ist], daß man die Seele als die ‚Form‘ des Leibes […] zu betrachten hat“ (KKK 365).

Jeder Mensch hat eine individuelle Seele. Diese ebenfalls in der Bulle *Apostolici regiminis* getätigten Lehraussage wendet sich gegen den averroistischen Monopsychismus[216], der behauptet, es gäbe nur eine einzige, gleiche Seele in allen Menschen (vgl. DH 1440). In dieser Lehre einer individuellen Seele spiegelt sich ebenfalls die Theologie des Thomas von Aquin wider. Auch das Konzept einer Seelenwanderung wird strikt abgelehnt, da dies ein Versuch wäre, „der Last u[nd] dem Ernst der einmaligen u[nd] unwiderrufl[ichen] ird[ischen] Existenz in ihrer konkreten geschichtl[ichen] Leibhaftigkeit zu entrinnen“[217]. Damit einher geht auch die Absage

[213] SCHEFFCZYK (1997), S. 256f.
[214] STh I, q. 76, a. 3.
[215] Vgl. NAUER ([3]2014), S. 62.
[216] Vgl. OTT ([11]2005), S. 156.
[217] METZ ([2]1964), Sp. 572.

gegenüber einer Präexistenz der Seele, denn diese Annahme würde die Kreatürlichkeit des Menschen infrage stellen.[218]

Die Seele ist unsterblich. Gegen neuaristotelische Irrlehren[219] wird am 5. Laterankonzil außerdem die vernünftig begründbare Unsterblichkeit der Seele bestimmt (vgl. DH 1440). Diese wird zuletzt durch das 2. Vatikanische Konzil bestätigt: „Wenn er [der Mensch, Anm.] daher die Geistigkeit und Unsterblichkeit seiner Seele bejaht, […] erreicht er […] die tiefe Wahrheit der Wirklichkeit“ (GS 14). Ludwig Ott beschreibt die Argumentation für die Begründbarkeit der Unsterblichkeit der Seele durch die natürliche Vernunft folgendermaßen: „Da sie [die Seele, Anm.] nicht aus Teilen zusammengesetzt ist, kann sie auch nicht in Teile aufgelöst werden“[220] (ergo sterben). Auch Joseph Ratzinger unternimmt den Versuch, die Unsterblichkeit der Seele zu begründen, indem er den Leib und die Seele voneinander unterscheidet: „Die Materie als solche kann nicht der Konstanz-Faktor im Menschen sein: […] Insofern ist eine Dualität, die die Konstante von den Variablen unterscheidet, unerlässlich und einfach von der Logik der Sache her gefordert.“[221] Diese Unterscheidung betrachtet er als unverzichtbar, jedoch stellt auch er klar, dass die Dualität keineswegs als Dualismus zu interpretieren sei, „sondern eben erst die Würde und die Einheit des Menschen zum Vorschein bringt.“[222]

Zwar distanziert sich die Kirche klar von einem „übertriebenen *Spiritualismus* […] wonach der Leib eine Belastung und Behinderung für die Seele […] ist“[223] (wie etwa bei Platon oder im Neuplatonismus), jedoch ist nicht abzustreiten, dass die Seele aufgrund ihrer Unsterblichkeit dem Leib und allem Körperlichen übergeordnet gedacht wird. So hält etwa das 4. Laterankonzil (1215) fest, dass „die Seele im Übrigen viel wertvoller als der Leib ist“ (DH 815). Das Dogma der unsterblichen Seele führt hier zu einem theologischen Konflikt: Ist der Mensch wirklich „aus Leib und Seele einer“ (GS 14; vgl. auch KKK 365), oder ist es eben doch die Seele, die wertvoller und wichtiger als der Leib ist? Diese dogmatische Unklarheit führt dazu, dass etwa Walter Hoeres so weit geht, der Seelensubstanz eine gewisse Eigenständigkeit zuzusprechen und sie „als ein selbständiges Wesen“ sieht, „das als solches Träger seiner Eigenschaften und Tätigkeiten zu sein vermag“[224].

[218] Vgl. ebd.
[219] Vgl. OTT ([11]2005), S. 156.
[220] Ebd., S. 157.
[221] RATZINGER, Joseph (2012): Auferstehung und ewiges Leben. Beiträge zur Eschatologie und zur Theologie der Hoffnung, Freiburg im Breisgau, S. 169.
[222] Ebd.
[223] OTT ([11]2005), S. 154.
[224] HOERES (2006), Sp. 184.

3.4. Zweites Zwischenfazit und Konsequenzen

Auch wenn der Leib und das leibliche Leben als von Gott geschaffen gewürdigt und keineswegs geringgeachtet werden dürfen (vgl. GS 14), öffnet die philosophisch wie auch theologisch begründete Vorrangstellung der Seele einer möglichen Leibfeindlichkeit Tür und Tor. Diese kann, wie Doris Nauer kritisch festhält, den „Körper zum Fremd-Körper" machen und im schlimmsten Fall „selbstdestruktives Handeln im Sinne körperlicher Vernachlässigung, exzessiver Askese oder blutiger Selbstgeißelung"[225] begünstigten. Ein solches Seelenverständnis hat unmittelbare Konsequenzen für die Seelsorge: Wenn etwa die Erfüllung menschlicher Bedürfnisse in das *Leben danach* bzw. die Transzendenz ausgelagert und die irdische Existenz des Menschen vernachlässigt oder abgestuft werden, entsteht ein seelsorglicher Konflikt. Ja, die Vorstellung einer unsterblichen Seele kann durchaus dabei helfen, die angstmachende Endgültigkeit des Todes zu überwinden[226], den Seelenbegriff aber nur darauf zu reduzieren, ignoriert das große Potenzial, das dem biblischen, ganzheitlich verstandenen Seelenbegriff innewohnt. Doris Nauer plädiert daher dafür, den Fokus der Theologie wieder vermehrt auf das biblische Seelenverständnis zu lenken[227] – ein Vorhaben, dem sich auch die vorliegende Arbeit widmet.

4. Das biblische Seelenverständnis

Mit dem Wissen um die Entwicklung des christlich-abendländischen Seelenbegriffs und seiner lehramtlichen Dogmatisierung im Hinterkopf wird nun das biblische Seelenverständnis als Kontrast dazu in den Blick genommen. Dieses unterscheidet sich nämlich maßgeblich von dem oben Beschriebenen. So kennt die Bibel weder eine „psychosomatische Differenzierung des Menschen"[228], noch ist die Seele überhaupt etwas vom Menschen zu Unterscheidendes. Unter *Seele* versteht die Bibel „den ganzen Menschen in seiner unteilbaren, vitalen und auf Gott bezogenen Personalität"[229]. Nach Gerhard Müller ist die Bibel „nicht an einer genauen Verhältnisbestimmung von Leib und Seele interessiert"[230]. Diese Aussage verdeutlicht, wie stark das griechisch-philosophische Seelenverständnis in der christlichen Denkweise verankert ist: Müller versucht hier, das philosophische Konzept von Leib und Seele auf die Bibel zu übertragen. Das biblische Seelenverständnis ist jedoch ein völlig originäres und von dualistischen Ansätzen

[225] NAUER (^{3}2014), S. 64.
[226] Vgl. NAURATH (2003), S. 102.
[227] Vgl. NAUER (^{3}2014), S. 64f.
[228] NAURATH (2000), S. 14.
[229] Ebd.
[230] MÜLLER (^{10}2016), S. 113.

unabhängiges Konzept[231], wodurch es auch kein Verhältnis von Leib und Seele geben kann, das im biblischen Kontext bestimmt werden könnte.

Entwicklungsgeschichtlich ist an dieser Stelle anzumerken, dass es spätestens im Austausch mit dem Hellenismus zu Vermischungen von biblischen und griechisch-philosophischen Konzepten kommt. Ein Grund dafür ist, dass die metaphysischen Konzepte der griechischen Philosophie Antworten auf Fragen bieten, die so von der Heiligen Schrift nicht oder nur schwer beantwortet werden können – etwa die Frage nach dem Schicksal von Märtyrern oder das wichtig gewordene Thema der Vergeltung.[232] In diesem Kapitel soll sich der Fokus aber primär auf das biblisch – und dabei vor allem alttestamentlich – bezeugte Seelenbild richten.

4.1. נפש im Alten Testament

Als alttestamentliches Äquivalent für den Seelenbegriff wird allgemein der Begriff נפש (*næpæš*, ausgesprochen „*näphäsch"*) angenommen, jedoch gibt es auch einige andere Begriffe, die in bestimmten Kontexten mit der Bedeutung von Seele übersetzt werden: Zu nennen sind hier etwa נשמה (*n^{e}šāmāh – Atem*, *Lebenshauch*), לב (*leb – Herz*) oder רוח (*rû^{a}ḥ – Geist*)[233], das sich biblisch aber vor allem auf den lebensspendenden Geist Gottes bezieht[234]. Aufgrund ihrer Bedeutungsähnlichkeit werden beispielsweise in der Septuaginta sowohl לב [235] als auch רוח [236] an einigen Stellen mit ψυχή, also dem griechischen Begriff für Seele, übersetzt. Trotz dieser Vielfalt an Begriffen lässt sich weder נפש noch רוח noch נשמה ohne Abstriche in derselben oder einer ähnlichen Bedeutung wie der oben besprochene christlich-abendländische Seelenbegriff übersetzen.[237] Hier soll es nun aber vor allem um das hebräische Wort נפש gehen, da es in der Literatur hauptsächlich genannt wird, wenn es um den alttestamentlichen Seelenbegriff geht.

נפש kommt in der hebräischen Bibel bzw. im Alten Testament sehr häufig, nämlich insgesamt 754-mal[238] vor (andere Quellen sprechen von 755[239] bzw. 756[240] Vorkommen) und ist eines

[231] Vgl. WASMUTH (2004), S. 17.
[232] Vgl. HAMP ([2]1964), Sp. 568.
[233] Vgl. SCHÖPFLIN (1999), S. 738f; SEIDL (1999), S. 751.
[234] Vgl. SEIDL (1999), S. 751.
[235] Vgl. EBERHARDT ([2]1993), S. 21f.
[236] Vgl. ebd., S. 25f.
[237] Vgl. HAMP ([2]1964), Sp. 568.
[238] Vgl. SEEBASS, Horst (1986): נֶפֶשׁ næpæš, in: G. J. BOTTERWECK/Helmer RINGGREN & Heinz-Josef FABRY (Hgg.): Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament [ThWAT], Bd. 5, Stuttgart, Sp. 531–555, hier: 536; WESTERMANN ([6]2004), Sp. 72.
[239] Vgl. WOLFF, Hans W. ([2]2018): Anthropologie des Alten Testaments, Gütersloh, S. 33.
[240] Vgl. BRATSIOTIS (1966), S. 58.

„der am meisten untersuchten Wörter im AT“[241]. Den Begriff mit *Seele* zu übersetzen, greift allerdings viel zu kurz: Wie bei vielen anderen hebräischen Begriffen handelt es sich nämlich auch bei נפש um einen synthetisch-stereometrischen[242] Begriff, also ein Wort, das über vielfältige Bedeutungsebenen verfügt, die bei jeder Übersetzung auch immer mitklingen und daher mitzudenken sind.[243]

In der Septuaginta wird נפש in den meisten Fällen mit dem griechischen ψυχή (*psȳchḗ*) wiedergegeben, was die Vulgata weitestgehend übernimmt und mit *anima* ins Lateinische übersetzt. Im Deutschen entscheidet sich dann Martin Luther dafür, das Wort *Seele* für die Übersetzung von נפש zu verwenden.[244] Das Problem dabei ist nun aber, dass dieses Wort aufgrund seiner germanischen Herkunft inhaltlich recht stark mit Reinkarnationsvorstellungen verbunden ist, welche der Bibel völlig fremd sind. Somit hat der deutsche Seelenbegriff eine viel engere und teilweise sogar andere Bedeutung als das biblische נפש. Im Kontext der Bibelübersetzungen sind zugleich aber sämtliche Bedeutungsebenen von נפש mitgemeint bzw. mitzudenken.[245]

4.1.1. Zum „locus classicus“ von נפש in Gen 2,7

Der siebte Vers im zweiten Kapitel von Buch Genesis kann als der „locus classicus“[246] von נפש bezeichnet werden. Sämtliche theologische Annahmen über den Begriff נפש und seine mannigfaltigen Bedeutungen fußen auf dieser Textpassage: „Da formte Gott, der HERR, den Menschen, [aus] Staub vom Erdboden, und blies in seine Nase den Lebensatem. So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen [נפש]“ (Gen 2,7). Am Ende des zweiten Satzes findet sich der Begriff der נפש, von der ausgesagt wird, dass sie *lebendig* ist: וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה (*wajhi hāādām le-næpæš ḥajjāh*) – *und es wurde der Mensch zu einer lebendigen* נפש (eigene Übersetzung). In den meisten deutschen Bibelübersetzungen wird נפש hier mit *Wesen* (im Sinne von *Lebewesen*) wiedergegeben, beispielsweise in der Einheitsübersetzung oder der revidierten Lutherbibel. Doch auch die Übersetzung mit *Seele* gibt es, so zu finden etwa in der Elberfelder Bibel oder auch in der ursprünglichen Lutherübersetzung.[247] Es zeigt sich also, dass es unterschiedliche Herangehensweisen gibt, wie denn das Wort נפש zu übersetzen ist. Eine einfache

[241] WESTERMANN ([6]2004), S. 72.
[242] Vgl. WOLFF ([2]2018), S. 30f.
[243] Vgl. SEEBASS (1986), Sp. 537.
[244] Vgl. NAUER ([3]2014), S. 65; WOLFF ([2]2018), S. 33; RÖSEL (2009), S. 167f.
[245] Vgl. RÖSEL (2009), S. 168.
[246] JANOWSKI (2013), S. 13.
[247] Vgl. RÖSEL (2009), S. 152f.

Antwort auf diese Frage gibt es nicht, daher soll zunächst ein exegetischer Blick auf die betreffende Textstelle unternommen werden.

Nach Gen 2,7 wird der Mensch aus zwei gleichwertigen Schöpfungsakten geschaffen. Gott formt den Menschen aus der Erde (bzw. dem Staub) des Ackerbodens (dies stellt das irdische Element, die Materie dar) und belebt ihn durch das Einhauchen des Lebensatems (göttliches Element): „[D]ie Erschaffung des Menschen vollzieht sich in einer materialen Herstellung (Formung) *und* einer Belebung (Einhauchung), wodurch der Mensch *insgesamt* zu einer *næpæš ḥajjāh* wird."[248] Erst in der Kombination dieser beiden Akte wird der Mensch also zum lebendigen Wesen, zur lebendigen נפש.[249] Mit Klessmann lässt sich ergänzen, dass die „Quelle des Lebens" im hebräischen Verständnis immer „außerhalb unserer selbst" liegt und נפש daher „verdanktes" und dadurch auch „begrenztes Leben" ist.[250] Dies spiegelt sich etwa in den Bedeutungsaspekten des Begehrens und der Bedürftigkeit des Menschen wider (dazu später mehr).

Aber lässt sich aus dieser Textstelle irgendetwas über die Seele ableiten? Papst Pius XII. beschreibt in der Enzyklika *Humani generis* von 1950 etwa, dass die Seele „unmittelbar von Gott geschaffen" ist (vgl. DH 3896). Ludwig Ott beschreibt darüber hinaus, dass die Seele von Gott eingeschaffen ist: „Nach Gn 2,7 wird die Leibesmaterie durch die Einschaffung der Seele, die nach Gn 1,26f eine geistige ist, zu einem lebendigen menschlichen Leib und damit zu einem Bestandteil der menschlichen Natur."[251] Nun stellt sich die Frage, ob der hebräische Originaltext eine solche Interpretation überhaupt zulässt. Durch den göttlichen Lebensatem (נשמה) wird der Mensch zu einer *næpæš ḥajjāh* (נֶפֶשׁ חַיָּה), zu einer *lebendigen* נפש.[252] Weder ist die נפש ein im dualistischen Sinne zum Leib dazukommender Bestandteil des Menschen, wie Ott es annimmt, noch lässt sich hier eindeutig von einer Einschaffung der Seele sprechen. Weiters fraglich ist, woran Ott in Gen 1,26f (die Erschaffung des Menschen als Abbild Gottes) den Beleg für eine „geistige Seele" festmachen will.

Eine mögliche Erklärung für diese Interpretation wäre, dass Ott den im ersten Satz genannten Begriff für den Lebensatem (נשמה) mit *Seele* übersetzt (eine Übersetzung von נשמה mit *Seele* ist in bestimmten Kontexten zwar grundsätzlich möglich, für diese Stelle jedoch höchst ungewöhnlich). Mit dieser Übersetzung wäre der Mensch dann zwar als *lebendiges Wesen* eine Kombination aus irdischer Materie (=*Leib*) und göttlicher *Seele*, jedoch spricht sehr vieles

[248] JANOWSKI (2013), S. 14.
[249] Vgl. ebd., S. 15.
[250] Vgl. KLESSMANN (2008), S. 46f.
[251] OTT ([11]2005), S. 156.
[252] Vgl. KLESSMANN (2008), S. 29.

dagegen, נשמה hier in der Bedeutung *Seele* anzunehmen[253]. Viel eher beschreibt Gen 2,7, dass der Mensch eben gerade *nicht* eine Seele *bekommt*, sondern in der Kombination von dem Material des Ackerbodens und dem göttlichen Lebensatem zu einer Seele *wird*.[254] Eine solche Interpretation deckt sich auch viel eher mit den anthropologischen Grundaussagen des Alten Testaments, wie sich im Folgenden zeigen wird.

4.1.2. Die verschiedenen Bedeutungen von נפש

Wie schon kurz angeschnitten, handelt es sich bei נפש um einen stereometrischen Begriff, dessen Bedeutung immer mehrere Ebenen zugleich aufweist. Es ist daher nicht immer eindeutig, welche der verschiedenen Bedeutungsnuancen an den entsprechenden Stellen übersetzt werden sollen. Ihre ursprüngliche Bedeutung ist aus heutiger Sicht oftmals nur schwer zu rekonstruieren.[255] Der folgende Abschnitt möchte dies dennoch versuchen und einen kurzen Überblick über die unterschiedlichen Bedeutungen von נפש geben. Dabei orientiert er sich weitestgehend an den Begriffskategorisierungen, die Hans Walter Wolff in seinem Standardwerk zur Anthropologie des Alten Testaments vorgelegt hat[256], ergänzt mit weiteren Aspekten von Claus Westermann[257], Bernd Janowski[258], Horst Seebass[259] und anderen. Da es den Rahmen dieser Arbeit um ein Weites sprengen würde, wird im Folgenden bis auf einige Ausnahmen auf eine umfassende Nennung entsprechender Beispiele und Quellen aus den Bibeltexten verzichtet. Für eine weitere Vertiefung empfiehlt sich daher insbesondere die Lektüre der *Anthropologie des Alten Testaments* von Hans Walter Wolff[260].

Es ist wichtig zu verstehen, dass נפש niemals völlig eindeutig mit dem einen oder anderen Begriff übersetzt werden kann, sondern erst im „Zusammenklang aller Bedeutungen“[261] seinen vollständigen Inhalt entfaltet. Nach Wolff ist immer zu beachten, dass im Hebräischen ein und dasselbe Wort gesprochen wird, wo im Deutschen sehr unterschiedliche Begriffe benötigt werden. Zum Verständnis ist daher auch der jeweilige Textzusammenhang essenziell.[262] Eines

[253] Vgl. LAMBERTY-ZIELINSKI, Hedwig (1986): נְשָׁמָה nešāmāh, in: G. J. BOTTERWECK/Helmer RINGGREN & Heinz-Josef FABRY (Hgg.): Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament [ThWAT], Bd. 5, Stuttgart, Sp. 669–673, hier: 670.
[254] Vgl. EBERHARDT ([2]1993), S. 19; RÖSEL (2009), S. 152; JANOWSKI (2013), S. 14f.
[255] Vgl. SCHÖPFLIN (1999), S. 739.
[256] Vgl. WOLFF ([2]2018), S. 33–55.
[257] Vgl. WESTERMANN ([6]2004), Sp. 73–91.
[258] Vgl. JANOWSKI (2013), S. 20–26.
[259] Vgl. SEEBASS (1986), Sp. 538–552.
[260] WOLFF ([2]2018).
[261] SEEBASS (1986), Sp. 538.
[262] Vgl. WOLFF ([2]2018), S. 34.

haben aber alle Bedeutungsdimensionen gemeinsam: Es geht stets um verschiedene Aspekte des Menschen, der im Alten Testament als Ganzheit verstanden wird.[263]

4.1.2.1. Kehle/Schlund/Hals

Wenngleich das Wort נפש nur selten in dieser Form übersetzt wird[264], kann als seine Grundbedeutung *Kehle*, *Schlund* oder *Rachen*[265] genannt werden: נפש bezeichnet also ein „Organ der Nahrungsaufnahme und der Sättigung“[266]. Neben der Bezeichnung für das Organ können auch dessen aktive Funktionen gemeint sein: Essen, Trinken, Verschlingen, Schmecken, Atmen, Jubeln, Schreien, Rufen etc.[267] Je nach Sinnkontext ist es außerdem möglich, verschiedene passive Zustände oder Empfindungen ausdrücken, wie etwa Hunger, Durst, Sättigung, Bitterkeit, Ekel, Hass, Trauer, Erschöpfung, Austrocknung oder Erfüllung.[268]

Der Mensch nimmt über seine נפש als sein „inneres Tor“[269], all das auf, was er zum Leben braucht. Die נפש ist somit der „Sitz der elementaren Lebensbedürfnisse schlechthin“[270]. All diese Begriffe zeigen eine dem Menschen inhärente „begierige Bedürftigkeit“[271] auf, die stets aufs Neue nach Erfüllung lechzt und durch menschliche Mühen nie vollständig befriedigt werden kann. Dieser Aspekt bildet allerdings eine eigene Begriffskategorie, nämlich jene des *Begehrens* und *Verlangens*, die weiter unten noch Erwähnung findet.

Wolff erwähnt zusätzlich noch den *Hals* als eine der Grundbedeutungen von נפש und ist der Auffassung, dass damit in bestimmten (wenn auch eher selteneren) Fällen nicht das Innere des Halses (*Kehle*) gemeint ist, sondern auch das äußere Organ (*Hals*, *Nacken*).[272] Dem widerspricht Horst Seebass, der in den von Wolff genannten Beispielen kein äußeres Organ sieht, sondern die Bedeutung von *(er)würgen*[273], womit es wohl eher eine Nuance der Übersetzung

[263] Vgl. SCHÖPFLIN (1999), S. 739.
[264] Vgl. WESTERMANN (^{6}2004), Sp. 74.
[265] HAAG, Ernst (^{3}2000): Seele. IV. Biblisch-theologisch, in: Walter KASPER (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche [LThK], Bd. 9, Freiburg im Breisgau, Sp. 373–375, hier: 373; JANOWSKI (2013), S. 21; KLESSMANN (2008), S. 28; Vgl. SEEBASS (1986), Sp. 538; WESTERMANN (^{6}2004), Sp. 74; WOLFF (^{2}2018), S. 34.
[266] WOLFF (^{2}2018), S. 34.
[267] Vgl. JANOWSKI (2013), S. 21f; WOLFF (^{2}2018), S. 38.
[268] Vgl. WOLFF (^{2}2018), S. 34–38; HAAG, Ernst (1986): Seele und Unsterblichkeit in biblischer Sicht, in: Wilhelm BREUNING (Hg.): Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie, Freiburg im Breisgau, S. 31–93, hier: 39–41.
[269] BRATSIOTIS (1966), S. 63.
[270] WOLFF (^{2}2018), S. 38.
[271] Ebd., S. 35.
[272] Ebd., S. 39f.
[273] Vgl. SEEBASS (1986), Sp. 539.

mit *Atem* wäre (s. u.). Auch Bernd Janowski bezieht נפש ausschließlich auf das innere und nicht das äußere Organ.[274]

4.1.2.2. Atem/Hauch

Das wahrscheinlich vom Substantiv נפש denominierte[275] und biblisch nur dreimal bezeugte Verb נָפַשׁ (*npš – aufatmen*)[276] deutet darauf hin, dass נפש auch als *Atem* bzw. *Atemorgan* verstanden werden kann.[277] Hierbei dürfte es sich tatsächlich um eine ursprüngliche Bedeutung von נפש handeln (auch bestehen auffällige Parallelen zu anderen semitischen Sprachen, wo ähnlich klingende Wortstämme ebenfalls mit *Atem* übersetzt werden)[278]. Nikolaus P. Bratsiotis ist daher der Ansicht, dass die Grundbedeutung von נפש „allem Anschein nach […] nicht ‚Gurgel' oder ‚Kehle' […], sondern ‚Atem' als Äußerung und Zeichen des Lebens von Mensch und Tier"[279] ist. Da נפש im Alten Testament aber nur selten in dieser Bedeutung genutzt wird, ist davon auszugehen, dass diese Bedeutung zwar „noch bekannt ist, [jedoch] fast nicht mehr gebraucht wird"[280]. Um *Atem* auszudrücken, verwendet das Alte Testament primär alternative Begriffe, wie נשמה (*Atem*, *Lebenshauch*) und teilweise auch רוח (*Geist*).[281] Auch eine onomatopoetische Interpretation des Begriffs ist in diesem Kontext nicht uninteressant: Die Laute *ph* und *sch* erinnern nämlich stark an schnaubendes, zischendes Atmen.[282]

4.1.2.3. Begehren/Verlangen

Eine weitere Bedeutungsdimension, die in der Verwendung von נפש immer mitschwingt, ist die des *Verlangens* oder *Begehrens*.[283] Gemeint ist damit meist ein vitales Verlangen nach Nahrung, das sich in Begriffen wie *Hunger, Durst*, *Appetit*, *Gier* oder *Lust*[284] äußert. Darüber hinaus kann sich dieses Begehren auch auf Objekte, Reichtümer oder Personen beziehen, wo dann

[274] Vgl. JANOWSKI (2013), S. 21.
[275] Vgl. WESTERMANN (^{6}2004), Sp. 71.
[276] Vgl. ebd., Sp. 73; WOLFF (^{2}2018), S. 37f; JANOWSKI (2013), S. 22.
[277] Vgl. SEEBASS (1986), Sp. 538; WESTERMANN (^{6}2004), Sp. 75.
[278] Vgl. WOLFF (^{2}2018), S. 38.
[279] BRATSIOTIS (1966), S. 63.
[280] WESTERMANN (^{6}2004), Sp. 74.
[281] Vgl. ebd., Sp. 73.
[282] Vgl. BRATSIOTIS (1966), S. 63; WOLFF (^{2}2018), S. 38.
[283] Vgl. WOLFF (^{2}2018), S. 41; JANOWSKI (2013), S. 22; SEEBASS (1986), Sp. 540; WESTERMANN (^{6}2004), Sp. 75; HAAG (1986), S. 40.
[284] Vgl. WOLFF (^{2}2018), S. 41.

verschiedene Bedeutungsebenen des *Wünschens* und *Gelüstens*[285], des *Dürstens* und *Schmachtens*[286], bis hin zur *Habgier* und sogar dem *Rachedurst*[287] anklingen. נפש betrifft also das gesamte Spektrum der menschlichen *Sehnsüchte*[288] und *Bedürfnisse*[289].

Als „Grundwort [der] alttestamentliche[n] Anthropologie“[290] zeichnet נפש den Menschen in seiner ambivalenten Ganzheit als ein von Grund auf verlangendes[291] und bedürftiges[292] Wesen, das durch eigene Mühen niemals in der Lage ist, sein Begehren vollends zu befriedigen.[293] Der Mensch kann nämlich das, was er zum Leben braucht – etwa Nahrung und Luft, aber auch Anerkennung, Wertschätzung und Liebe – nicht aus sich selbst hervorbringen und ist daher darauf angewiesen, diese lebensnotwendigen Güter von außen zu empfangen.[294] Daher liegt es auf der Hand, dass dieses menschliche Verlangen und Begehren auch ein *Sehnen* und *Hoffen* auf Gott[295] und seine Zuwendung[296] mit einschließt. So heißt es etwa in Psalm 130: „Ich hoffe auf den HERRN, es hofft meine Seele [נַפְשִׁי], ich warte auf sein Wort“ (Ps 130,5).

Hier zeigt sich deutlich ein fundamentaler Unterschied des alttestamentlichen Menschenbilds im Vergleich zum griechisch-philosophischen: Während etwa Philosophen wie Platon den Menschen in Leib und Seele(n) differenzieren, und lediglich bestimmten Teilen des Menschen teilweise negativ konnotierte Eigenschaften, wie etwa die Lust oder die Begierde, zuschreiben, gehören mit נפש das „Verlangen und Begehren notwendig zum Menschsein [dazu]“[297]. Die Seele steht also nicht im Gegensatz zu einem bedürftigen und begehrenden Leib, sondern beschreibt den ganzen Menschen als bedürftiges Wesen.

4.1.2.4. Seele

Ebenso zum Menschsein dazu gehören auch menschliche *Gefühle*, *Emotionen* und *Leidenschaften*, die sich im Alten Testament vor allem im Betrübtsein oder Kummer (manchmal aber auch

[285] Vgl. KLESSMANN (2008), S. 28.
[286] Vgl. WESTERMANN (^{6}2004), Sp. 82.
[287] Vgl. HAAG (1986), S. 39.
[288] Vgl. JANOWSKI (2013), S. 22.
[289] Vgl. WOLFF (^{2}2018), S. 38.
[290] Ebd., S. 33.
[291] Vgl. SEEBASS (1986), Sp. 540.
[292] Vgl. WOLFF (^{2}2018), S. 35.
[293] Vgl. ebd.
[294] Vgl. KLESSMANN (2008), S. 28f.
[295] Vgl. HAAG (1986), S. 40.
[296] Vgl. SCHÖNBERGER (2011), S. 1956.
[297] WESTERMANN (^{6}2004), Sp. 77.

in Freude und Trost)[298] äußern: „[I]m Schmerz, in der Betrübnis, in der Verzweiflung, in der Verbitterung zeigt sich das Menschsein des Menschen besonders deutlich.“[299] In diesem Zusammenhang taucht נפש immer wieder als „Zentralorgan des leidenden Menschen“[300] auf. נפש bezeichnet „das Innerste eines Menschen“[301], sie ist Ort seiner seelischen Empfindungen und seines Mitgefühls. An diesem Punkt wird eine Übersetzung mit *Seele* möglich, so wie sie im deutschen Wortgebrauch als Ort der menschlichen Empfindungen und Gemütszustände[302] verstanden wird. Zu beachten ist hierbei jedoch, dass die *Seele* im ganzheitlichen Menschenbild des Alten Testaments niemals im dualistischen Sinn „als ein besonderer Teil des Menschen abgespalten“[303] wird.

Insbesondere im Psalter und den Klagelidern wird נפש als *Seele* zum Subjekt mannigfaltiger Emotionen: Sie kann erschrocken, verbittert, verzweifelt, schwach, erschöpft, sorgenvoll, unruhig, wehrlos, niedergebeugt, bekümmert, untröstlich, empört, gekränkt oder betrübt sein. Sie kann Leid, Hass, Trauer, Wut oder Liebe empfinden. Sie klagt, weint, schluchzt, jubelt und hechelt (hier klingen die Bedeutungsebenen der Kehle und des Atmens an).[304]

Und dennoch ist die Wiedergabe von נפש mit *Seele* nicht unumstritten: So fragt etwa Horst Seebass an, ob es denn überhaupt angemessen sei, „eine Bedeutung ‚Seele‘ für *næpæš* unter anderen Bedeutungen wie ‚Schlund‘, ‚Verlangen‘ usw. anzunehmen“[305] und kommt mit Westermann[306] zum Ergebnis, dass diese Übersetzung (wenn überhaupt) „nur für einen kleinen Teil von Belegen in Betracht kommen kann“[307]. Viel eher sei נפש als *Seelenkraft* oder als „das Sprudeln von Personalität [bzw.] die alle Tristesse bannende Energie“ [308] zu übersetzen. Nach Westermann stellt die Wiedergabe mit *Seele* in weiten Teilen nur einen „Notbehelf“[309] dar. Ob und inwiefern sich נפש nun trotzdem mit dem deutschen Seelenbegriff zusammendenken lässt, wird in Kapitel *4.1.3. Ist die generelle Übersetzung von נפש mit Seele legitim?* noch näher analysiert.

[298] Vgl. ebd., Sp. 79.
[299] Ebd., Sp. 80.
[300] WOLFF ([2]2018), S. 43.
[301] SCHÖPFLIN (1999), S. 739.
[302] Vgl. KLESSMANN (2008), S. 29; WOLFF ([2]2018), S. 43.
[303] WESTERMANN ([6]2004), Sp. 88.
[304] Vgl. WOLFF ([2]2018), S. 44; JANOWSKI (2013), S. 27f.
[305] SEEBASS (1986), Sp. 543.
[306] Vgl. WESTERMANN ([6]2004), Sp. 84.
[307] SEEBASS (1986), Sp. 543.
[308] Ebd., Sp. 544.
[309] WESTERMANN ([6]2004), Sp. 84.

4.1.2.5. Leben

Wesentlich häufiger als mit *Seele* im subjektiven Sinn lässt sich נפש mit *Leben* oder *Lebenskraft* als Objekt übersetzen[310] – und zwar nicht in einer allgemeinen Bedeutung[311], wie *Leben* etwa im Deutschen in Wörtern wie *Leben*slauf oder Großstadt*leben* verwendet wird[312], sondern als individuelles und konkretes „Organ der vitalen Bedürfnisse, ohne deren Stillung der Mensch nicht weiterleben kann“[313]. Die Bedeutung konzentriert sich dabei „streng […] auf die Grenze des Lebens“[314] und steht in eindeutigem Kontrast und Gegenüber zum *Tod*[315]. נפש kann daher auch als „Sitz des Lebens“[316] bezeichnet werden. Ein solches individuelles Leben kann geschont, bewahrt, geachtet und gerettet, aber auch gegeben, bedroht oder sogar vernichtet werden.[317] Insbesondere der Aspekt des Rettens spielt eine gewichtige Rolle im Alten Testament: „Fast alle Verben des Rettens können *n*[*æpæš*] zum Objekt haben.“[318] In der sehr bekannten Talionsformel kommt נפש ebenfalls in der Bedeutung *Leben* vor: „Ist weiterer Schaden entstanden, dann musst du geben: Leben für Leben [נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ]“ (Ex 21,23).[319]

Wenn נפש mit *Leben* übersetzt wird, schwingt auch immer die oben schon genannte Bedeutungsebene des *Atems* mit, was zeigt, dass der hebräischen Sprache der „Zusammenhang von Atem und individuellem Leben bewußt war“[320]. Im Deuteronomium wird נפש darüber hinaus mit dem *Blut*, also dem Inbegriff für Leben schlechthin, identifiziert: „[…] denn Blut ist Lebenskraft (הַנֶּפֶשׁ)“ (Dtn 12,23).[321] Alles, was *atmet* und *Blut* in sich trägt, lebt also. Demzufolge bezieht sich נפש als *Leben* nicht nur auf Menschen, sondern auf alle lebendigen Wesen.[322]

In seiner Bedeutung als *Leben* zeigt sich klar, dass נפש niemals etwas vom leiblichen Leben zu Unterscheidendes meint. Weder ist die נפש unzerstörbar, noch kann sie getrennt vom Leib existieren. Wenn also vom Aus- oder Eintreten der נפש die Rede ist, dann bezieht es sich hierbei auf die Atmung, die aufhört oder einsetzt und nicht auf eine vom Leib gelöste Seele.

[310] Vgl. ebd., Sp. 84f.
[311] Vgl. SEEBASS (1986), Sp. 546.
[312] Vgl. WESTERMANN (^{6}2004), Sp. 88.
[313] WOLFF (^{2}2018), S. 44.
[314] WESTERMANN (^{6}2004), Sp. 88.
[315] Vgl. HAAG (1986), S. 40; WOLFF (^{2}2018), S. 45; WESTERMANN (^{6}2004), Sp. 88; JANOWSKI (2013), S. 18.
[316] BRATSIOTIS (1966), S. 88.
[317] Vgl. JANOWSKI (2013), S. 24f; HAAG (1986), S. 40.
[318] WESTERMANN (^{6}2004), Sp. 85.
[319] Vgl. SEEBASS (1986), Sp. 548; WOLFF (^{2}2018), S. 46.
[320] SEEBASS (1986), Sp. 539.
[321] Vgl. WOLFF (^{2}2018), S. 45f.
[322] Vgl. WESTERMANN (^{6}2004), Sp. 74.

Spekulationen über eine Seele, die den Leib überlebt[323], oder gar einen Todeskult gibt es im Alten Testament nicht.[324]

Nun ist es aber so, dass נפש an einigen Stellen im Alten Testament trotzdem mit dem Tod in Verbindung gebracht wird. So spricht etwa Num 6,6 von einer *næpæš met* (נֶפֶשׁ מֵת), was meist mit *Seele eines Toten* oder ganz allgemein mit *Toter* übersetzt wird. Alternativ schlagen Claus Westermann und Hans Walter Wolff vor, נפש sinngemäß mit *Leiche* oder *Leichnam* zu übersetzen.[325] Die ebenfalls manchmal gebrauchte Übersetzung als *tote Seele* ist grammatikalisch nicht korrekt und daher abzulehnen.[326] In Einzelfällen kann נפש auch alleinstehend diese Bedeutung zukommen, insbesondere im Kontext von Verunreinigung durch Tote.[327]

Dass נפש als „das Leben im Gegenüber zum Tod“[328] überhaupt mit dem Tod in Verbindung gebracht wird, begründet Westermann damit, dass es sich hierbei wohl um eine „euphemistische Umschreibung“ handelt, „mit der man eine direkte Nennung der Leiche vermeiden wollte“[329]. Horst Seebass hingegen stellt die Übersetzung als *Leiche* in Frage und argumentiert mit Diethelm Michel[330], dass נפש „nicht die Leiche selbst, sondern […] etwas mit ihr Zusammenhängendes“[331] meint. Michel wiederum schlägt in seiner Begriffsanalyse die Übersetzung mit *Totengeist*[332] vor – ein Ansatz, der jedoch weitestgehend abgelehnt wird[333]. Was nun tatsächlich gemeint ist, lässt sich nur schwer sagen. Am wahrscheinlichsten ist, dass sich diese Verwendung aus einer anderen Bedeutungsebene von נפש, nämlich jener der *Person* (s. u.), weiterentwickelte und daher wohl am besten mit *Person eines Toten* übersetzt werden kann.[334]

4.1.2.6. Person/Lebewesen

Eine weitere wichtige Bedeutungsebene von נפש ist die Übersetzung als *Person* oder *jemand*. Gemeint ist damit meist die Einzelperson als „Individuum im Gegenüber zum Volksverband“[335] und wird oft im Kontext von Aufzählungen von Nachkommen, Ahnen oder

[323] Vgl. EBERHARDT ([2]1993), S. 27.
[324] Vgl. WOLFF ([2]2018), S. 47f; HAMP ([2]1964), Sp. 568.
[325] Vgl. WESTERMANN ([6]2004), Sp. 90; WOLFF ([2]2018), S. 50.
[326] Vgl. MICHEL, Diethelm (1994): *næpæš* als Leichnam?, in: Zeitschrift für Althebraistik 7/1, S. 81–84, hier: 82.
[327] Vgl. JANOWSKI (2013), S. 18f; WOLFF ([2]2018), S. 50.
[328] HAAG (1986), S. 40.
[329] WESTERMANN ([6]2004), Sp. 90f.
[330] Vgl. MICHEL (1994).
[331] SEEBASS (1986), Sp. 550.
[332] Vgl. MICHEL (1994), S. 83f.
[333] Vgl. z. B. SEEBASS (1986), Sp. 551.
[334] Vgl. JANOWSKI (2013), S. 20.
[335] WOLFF ([2]2018), S. 48.

Familienangehörigen gebraucht. Martin Luther übersetzt an diesen Stellen stets mit *Seelen*, mit der Folge, dass es im Deutschen bis heute üblich ist, Kirchen- und Gemeindemitglieder als *Seelen* zu bezeichnen.[336]

Daran anknüpfend kann נפש auch ganz allgemein für *lebendes Individuum* oder *Lebewesen* stehen, was dann sowohl für Menschen (als geschlechtslose Bezeichnung für Mann und Frau gleichermaßen) als auch für Tiere verwendet wird.[337] Mit dieser eher abstrakten Bedeutung wird נפש im Alten Testament gerne in juristischen Kontexten[338] genutzt, da damit „betreffende Täter möglichst allgemein bezeichnet werden"[339] können.

4.1.2.7. (Reflexiv-)Pronomen/Vitales Selbst

Im Zusammenhang mit der Bedeutung *Person* kann נפש auch als Personal- bzw. Reflexivpronomen Verwendung finden und mit *ich/du*, *mein/dein* oder auch als Pronomen der dritten Person übersetzt werden.[340] Insbesondere im Psalter bezeichnet נפש oftmals den *Sitz des Ichs*[341] bzw. das *Vitale Selbst*[342], das in einer inneren Beziehung zu sich selbst steht[343]. Der Ausruf „Preise den Herrn, meine Seele [נַפְשִׁי]" (Ps 103,1) könnte sinngemäß daher wie folgt übersetzt werden: *Ich* will den Herrn preisen, *mit meiner* ganzen *Lebenskraft*. Es ist also das Vitale Selbst, das Ich, das Gott preisen will, und zwar „*mit* ganzer *næpæš* und mit ganzer Kraft"[344]. Hier schwingt also zugleich auch die Bedeutungsebene von נפש als *Lebenskraft* mit. Die Verwendung des Nomens נפש anstelle eines Personalpronomens intensiviert die Aussage, wie Claus Westermann festhält: „*n*[*æpæš*] [ist] nicht etwas am Menschen […] oder im Menschen […], sondern die Intensität eines Verhaltens oder Empfindens; *n*[*æpæš*] ist das Ich in seiner intensiven Intentionalität."[345]

---

[336] Vgl. ebd., S. 50.
[337] Vgl. JANOWSKI (2013), S. 26; WESTERMANN (^{6}2004), Sp. 88f; SEEBASS (1986), Sp. 550.
[338] Vgl. WESTERMANN (^{6}2004), Sp. 89; SEEBASS (1986), Sp. 550.
[339] WESTERMANN (^{6}2004), Sp. 89.
[340] Vgl.WOLFF (^{2}2018), S. 51.
[341] Vgl. BRATSIOTIS (1966), S. 80.
[342] Vgl. SEEBASS (1986), Sp. 545; JANOWSKI (2013), S. 23.
[343] Vgl. SEEBASS (1986), Sp. 545; SEEBASS, Horst (^{4}2004): Seele. I. Religionswissenschaftlich, religionsgeschichtlich. 2. Alter Orient und Altes Testament, in: Hans D. BETZ/Don S. BROWNING/Bernd JANOWSKI & Eberhard JÜNGEL (Hgg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft [RGG], Bd. 7, Tübingen, Sp. 1091–1092, hier: 1092.
[344] SEEBASS (1986), Sp. 546.
[345] WESTERMANN (^{6}2004), Sp. 92.

4.1.2.8. Ausdruck der Gottesbeziehung

Abschließend gibt es noch einen weiteren Aspekt am Begriff der נפש, welcher an dieser Stelle ebenfalls angesprochen werden soll: Im Alten Testament ist nur sehr selten[346] und in früheren Pentateuchschichten sogar nie[347] von einer נפש Gottes die Rede. Wenn נפש in seltenen Fällen doch auf Gott bezogen wird, dann nur in pronominaler Bedeutung und/oder in Zusammenhang mit Anthropomorphismen, die Gott menschliche Emotionen wie Erregung, Zorn, Liebe oder Verlangen zuschreiben.[348] Eine für die Beschreibung anderer Aspekte Gottes sehr typische Bildung, wie „נפש יהוה" (*næpæš JHWH* – ‚*Seele' Gottes*) gibt es im Alten Testament überhaupt nicht.[349] Claus Westermann sieht das Fehlen einer solchen Verbindung „darin begründet, daß *n*[*æpæš*] in der Bed[eutung] ‚Gier, Verlangen, Begehren' etwas dem Menschen Spezifisches aussagt, was von Gott nicht gesagt werden kann"[350].

נפש lässt sich daher als ein durch und durch anthropologischer Begriff[351] sehen, der das beschreibt, was den Menschen ausmacht: Der Mensch ist ein Lebewesen, das sein Leben „weder aus sich selbst gewonnen hat noch erhalten kann, sondern […] in vitalem Begehren auf Leben aus ist"[352], was etwa in der immer mitschwingenden Bedeutungsnuance der Kehle als Atemorgan deutlich wird. Der Begriff נפש zeichnet den Menschen in seiner Existenz als lebendiges, bedürftiges und begehrendes Wesen, das emotional erregbar und verletzlich ist. Dabei ist der Mensch ein immerzu Angewiesener, etwa auf Nahrung, Luft zum Atmen, Liebe und Anerkennung, aber auch auf Gott, der Leben rettet und bewahrt.[353] Gott selbst ist dem menschlichen Zugriff jedoch entzogen und so bleibt ein stetes Dürsten, Sehnen und Hoffen nach seiner Zuwendung[354], ein intensives „Sich-Ausstrecken des Menschen nach Leben"[355].

Hier wird eine sich gegenseitig entsprechende, dialogische Wechselbeziehung zwischen der Hinwendung des Menschen und der Zuwendung Gottes[356] sichtbar: Gott handelt an der נפש (hier als Objekt in der Bedeutung *Leben*) des Menschen, wo immer sie in Not und Bedrängnis

[346] Vgl. SEEBASS (1986), Sp. 551.
[347] Vgl. WOLFF ([2]2018), S. 54.
[348] Vgl. ebd., S. 54f.
[349] Vgl. WESTERMANN ([6]2004), Sp. 91.
[350] Ebd.
[351] Vgl. JANOWSKI (2013), S. 30.
[352] WOLFF ([2]2018), S. 54.
[353] Vgl. ebd; WESTERMANN ([6]2004), Sp. 94.
[354] Vgl. SEEBASS (1986), Sp. 552.
[355] WESTERMANN ([6]2004), Sp. 94.
[356] Vgl. ebd., Sp. 95.

gerät und die menschliche נפש (hier als Subjekt in der Bedeutung *Seele*) ist es wiederum, die sich Gott zuwendet[357], nach ihm verlangt[358] und darauf hoffen darf, errettet zu werden.[359]

4.1.3. Ist die generelle Übersetzung von נפש mit *Seele* legitim?

In der Zusammenschau aller oben genannten Bedeutungsaspekte von נפש stellt sich abschließend die große Frage, ob denn die Übersetzung von נפש mit *Seele* überhaupt legitim ist, oder ob sich davon vollständig gelöst werden sollte – mit allen theologischen Konflikten und Konsequenzen die damit einhergehen könnten. Die Gegenüberstellung des griechisch-philosophischen und des hebräischen Seelenbegriffs zeigt nämlich, dass eine Übersetzung von נפש mit *Seele* „mindestens sehr ungenau“[360] ist. Etwas polemischer formuliert Horst Seebass seine Bedenken: „Je unspezifischer, je naiver man dieses Wort gebraucht, um so richtiger und treffender würde die Übersetzung [mit *Seele*].“[361] Eines ist jedoch gewiss: נפש bedeutet auf jeden Fall weit mehr als das, was gemeinhin unter dem deutschen Wort *Seele* verstanden wird.[362] Was bleibt, ist nun allerdings die Frage, warum נפש denn überhaupt mit *Seele* übersetzt wird und kein anderer, passenderer Begriff Verwendung findet.[363] Eine Frage, die auch hier nicht vollends geklärt werden kann.

Der Katechismus der Katholischen Kirche etwa legitimiert den biblischen Seelenbegriff, indem er zu Beginn seiner Beschreibung des katholischen Seelenverständnisses kurz auf verschiedene Bedeutungen desselben eingeht. Er beschreibt etwa, dass die Seele in der Bibel für das *Leben,* das *Innerste im Menschen* oder auch die *ganze menschliche Person* steht und daher als das *geistige Lebensprinzip im Menschen* bezeichnet werden kann (vgl. KKK 363). All dies sind Bedeutungsebenen von נפש, weshalb anzunehmen ist, dass die Katholische Kirche in diesem Begriff ein adäquates Äquivalent für *Seele* sieht.

Der Grund, warum die Wiedergabe von נפש in einer anderen Sprache so schwierig ist, liegt im synthetisch-stereometrische Denken der Bibel, das sich nur schwer „in unsere analytisch-differenzierende Sprache“[364] übertragen lässt. So führt „die stereotype Übersetzung eines hebräischen Terminus mit dem gleichen Wort das Verständnis in den meisten Fällen notwendig in die

[357] Vgl. HAAG (1986), S. 36.
[358] Vgl. WESTERMANN (^{6}2004), Sp. 94f.
[359] Vgl. ebd., Sp. 92f.
[360] HAMP (^{2}1964), Sp. 568.
[361] SEEBASS (1986), Sp. 543.
[362] Vgl. RÖSEL (2009), S. 154.
[363] Vgl. ebd., S. 153.
[364] WOLFF (^{2}2018), S. 31.

Irre“[365], bringt es Hans W. Wolff auf den Punkt. Was dabei häufig nämlich völlig außer Acht gerät, sind die zentralen biblischen Aussagen über den Menschen, die bei נפש im Zentrum stehen und sich wesentlich vom griechisch-philosophischen Menschenbild unterscheiden.[366] Daher kommt es immer wieder zum Vorwurf, dass die Übersetzung von נפש mit *Seele* ein Missgriff wäre, der den Geist des Alten Testaments verfälscht.[367]

Doch die unzureichende Übersetzung ist nicht der einzige Grund, der zu einer „allmähliche[n] Sinnentleerung“[368] des Seelenbegriffs führt, wie Claus Westermann attestiert. נפש wird tatsächlich auch schon in späteren biblischen Schichten immer öfter bloß formelhaft gebraucht und nimmt so nach und nach eine objektivierte Bedeutung als „etwas im Menschen Vorhandenes“[369] an.[370] Hier zeigt sich ein Wandel, der wohl ein Produkt des Austausches mit den Seelenkonzepten der griechischen Philosophie ist. Das Problem bei einer solchen objektivierten Bedeutung ist aber, dass der Mensch nun eher als jemand gesehen wird, der eine Seele *hat* und nicht als jemand, der eine Seele *ist*. Eine Zuschreibung, die sich mit Blick auf Gen 2,7 nicht halten lässt. Mit Horst Seebass wäre es fatal, „das Haben bei irgendeiner der Bedeutungen von *næpæš* anzunehmen […], da dies zu einem Mißverständnis des anthropologischen Wesens von *næpæš* führen würde“[371].

Aufgrund eben dieser Problematik gibt es vielzählige Stimmen, die dafür plädieren, auf den Seelenbegriff bei der Übersetzung von נפש zu verzichten. So schlägt etwa Gerhard von Rad vor, „von der Übersetzung dieses Wortes [נפש] mit ‚Seele‘, wenn irgendmöglich, Abstand [zu] nehmen“, mit der Begründung, dass „der Hebräer die geistigen Funktionen von den vitalen des Körpers […] nicht getrennt hat“[372]. Von Rad sieht den Seelenbegriff also vollständig aus der klassisch abendländischen Perspektive, die sich für ihn nicht mit dem ganzheitlichen Menschenbild des Alten Testaments vereinbaren lässt. Auch Bernd Janowski geht stark von der griechisch-philosophischen Bedeutung von *Seele* aus und sieht diese unvereinbar mit den Bedeutungsdimensionen der biblischen נפש, weshalb er ebenfalls für einen Verzicht dieser Übersetzungsvariante plädiert.[373] Des Weiteren sieht auch Martin Rösel „keine angemessene

[365] Ebd.
[366] Vgl. RÖSEL (2009), S. 153.
[367] Vgl. BRATSIOTIS (1966), S. 59.
[368] WESTERMANN (⁶2004), Sp. 83.
[369] Ebd.
[370] Vgl. ebd., Sp. 82f.
[371] SEEBASS (1986), Sp. 546.
[372] VON RAD, Gerhard (1957): Theologie des Alten Testaments. Band I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München, S. 157.
[373] Vgl. JANOWSKI (2013), S. 38.

Wiedergabe des hebräischen Lexems“[374] im Seelenbegriff und empfiehlt dessen Aufgabe. Durch diesen Verzicht ginge zugleich ein Gewinn einher, nämlich die „Erkenntnis, dass der Begriff *næpæš* […] ein ganzes Spektrum von Aspekten umfasst, die den Menschen des alten Israel in seiner psychosomatischen Ganzheit in den Blick zu nehmen erlauben“[375]. Genau diese Erkenntnis über das große Potenzial von נפש gilt es in der gegenwärtigen Anthropologie[376] und auch für die Seelsorge zurückzugewinnen.

Entgegen der Empfehlung, auf die Übersetzung von נפש mit *Seele* zu verzichten, gibt es aber auch stichhaltige Argumente für eine Beibehaltung des Seelenbegriffs – gerade *weil* er aus biblischer Sicht solch ein Potenzial bietet. So befürworten etwa Doris Nauer[377], Elisabeth Naurath[378] und auch Herbert Anderson[379] eine Beibehaltung des Seelenbegriffs, der vor allem zugunsten der Seelsorge rehabilitiert und im Licht der Bibel gedeutet werden soll. Daran anschließend sei an dieser Stelle ein kühner Vorschlag vorgetragen: Was spräche dagegen, den deutschen Seelenbegriff aufzubrechen und von seinen griechisch-philosophischen sowie germanisch geprägten Wurzeln zu lösen? Wäre es denkbar, unter *Seele* mehr als einen bloßen Teilaspekt des Menschen zu verstehen? Und was würde ein solches, mithilfe der biblischen נפש erweitertes Seelenverständnis für Implikationen für die Seelsorge bereithalten? Dieser Frage wird sich der Schlussteil dieser Arbeit widmen.

4.1.4. ψυχή in der Septuaginta

Zur Vollständigkeit und zum noch besseren Verständnis der Begriffsentwicklungen vom hebräischen נפש über seine griechische Übersetzung mit ψυχή bis hin zur deutschen Wiedergabe mit dem wesentlich engeren[380] Begriff *Seele*, ist auch ein Blick in die griechische Übersetzung der hebräischen Bibel, die Septuaginta, wichtig.

In der Septuaginta wird נפש in den meisten Fällen mit ψυχή übersetzt, jedoch nicht ausschließlich. Immer wieder werden auch andere, im jeweiligen Kontext scheinbar passendere, zugleich aber einengendere Begriffe für die griechische Wiedergabe von נפש herangezogen. Dies ist wohl ein Resultat der oben geschilderten Schwierigkeit, den vielschichtigen stereometrischen

[374] RÖSEL (2009), S. 154.
[375] JANOWSKI (2013), S. 38.
[376] Vgl. ebd.
[377] Vgl. NAUER ([3]2014), S. 73.
[378] Vgl. NAURATH (2000), S. 42f.
[379] Vgl. ANDERSON (2001), S. 36f.
[380] Vgl. RÖSEL (2009), S. 168.

Begriff נפש sinnerhaltend in eine andere Sprache zu übersetzen.[381] Abgesehen von diesen Ausnahmen erachten die Übersetzer der Septuaginta ψυχή in den meisten Fällen aber als geeignetes Äquivalent für נפש. Wie aber passt es zusammen, dass der ganzheitlich verstandene Begriff נפש mit ψυχή übersetzt wird, einem Wort, das schon längere Zeit in der Philosophie gebräuchlich und mit eindeutig dualistischen Konnotationen als Gegenstück zum Leib (σῶμα - *sṓma*) versehen ist? Liegen hier unterschiedliche Bedeutungstraditionen von ψυχή vor oder zeichnet sich schon in der Septuaginta eine gewisse Engführung bzw. Adaption der Bedeutung von נפש ab?

Für die Beantwortung dieser Frage ist wichtig zu wissen, dass das Wort ψυχή schon vor seiner platonischen Prägung in Gebrauch ist und über ein wesentlich breiter gefasstes Bedeutungsspektrum verfügt.[382] Nach Elis Eichener gibt es im Griechischen eine Vielzahl an Vorstellungen über die Seele, was sich in einer eindeutigen Pluriformität des Seelenbegriffs zeigt.[383] Es wäre also falsch, den spiritualistisch-platonischen Seelenbegriff auf alle literarischen oder kultischen Quellen der Antike zurückzuprojizieren[384], denn: „Bevor ein Dualismus von Körper und S[eele] postuliert wird, erweist sich psychḗ als Inbegriff einer synthetischen, d.h. Körperliches wie Seelisches, Leben und Tod umfassenden Anthropologie“[385].

Inwiefern ist ψυχή nun aber der passende Begriff für eine adäquate Wiedergabe von נפש? Immer wieder wird in der Literatur sowohl נפש als auch ψυχή dieselbe ursprüngliche Grundbedeutung zugewiesen, nämlich *Atem*.[386] Mit Blick auf die etymologische Analyse von Mumm und Richter (vgl. Kapitel *3.1.1. Ursprünge von Homer bis Pythagoras*) ist eine solche Gleichsetzung der Grundbedeutung von נפש und ψυχή jedoch fraglich. Die Bedeutung *(Lebens)Atem* kommt laut ihnen wohl erst in der hellenistischen Zeit zum ψυχή-Begriff hinzu und lässt sich daher nicht als ursprüngliche Grundbedeutung festmachen.[387] In Bezug auf נפש merken Mumm und Richter an: „In keinem Fall ergibt sich eine Nähe zu ψῡχή.“[388] Eine mögliche semantische Verwandtschaft der beiden Begriffe zeigt sich allerdings in ihrer Onomatopöie: Wie schon bei נפש finden sich auch in ψυχή mit den Lautfolgen *ps* und *ch* klangliche Elemente, die an Atemgeräusche[389]

[381] Vgl. WOLFF ([2]2018), S. 33.
[382] Vgl. SEEBASS (1986), Sp. 537.
[383] Vgl. EICHENER (2022), S. 118.
[384] Vgl. GÖDDE, Susanne ([4]2004): Seele. I. Religionswissenschaftlich, religionsgeschichtlich. 3. Griechisch-römische Antike, in: Hans D. BETZ/Don S. BROWNING/Bernd JANOWSKI & Eberhard JÜNGEL (Hgg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft [RGG], Bd. 7, Tübingen, Sp. 1092–1093, hier: 1092.
[385] Ebd., Sp. 1092f.
[386] Vgl. BRATSIOTIS (1966), S. 63; WESTERMANN ([6]2004), Sp. 95.
[387] Vgl. MUMM & RICHTER (2008), S. 42, Fußnote 4.
[388] Ebd., S. 93, Fußnote 33.
[389] Vgl. BRATSIOTIS (1966), S. 63.

oder in Anlehnung an den Übersetzungsvorschlag von Mumm und Richter möglicherweise an Blasgeräusche bzw. das Geräusch einer entweichenden Seele aus dem toten Leib erinnern.[390]

Entgegen der These von Mumm und Richter ist sich Martin Rösel sicher, dass „die alte, vorplatonische Vorstellung von ψυχή dem nahe kommt, was in der Hebräischen Bibel unter נֶפֶשׁ verstanden wird“[391]. In einer sehr detaillierten Analyse über die verschiedenen Bedeutungsdimensionen des ψυχή-Begriffs in der frühgriechischen Literatur zeigt auch Nikolaus P. Bratsiotis auf, dass sich scheinbar für jede Bedeutungsebene von נפש auch Parallelen und Äquivalente in der vorplatonischen Verwendung von ψυχή finden lassen.[392] Somit ließe sich in beiden Begriffen eine vergleichbare Anthropologie finden. „Die LXX mit ihrer Übersetzung *ψυχή* hat *næpæš* als ein Schlüsselwort des a[lttestament]lichen Menschseins erkannt“[393], fasst etwa Horst Seebass zusammen. Die Frage, ob ψυχή nun aber vollständig auf einer Ebene mit נפש zu betrachten ist, oder ob dies nur teilweise oder gar nicht zutrifft, bleibt umstritten. Eine gewisse Ähnlichkeit in der Verwendung sowie diverse Überschneidungen in den zugrundeliegenden Bedeutungsdimensionen sind aber nicht von der Hand zu weisen.

Ein wichtiges Indiz für diese Frage liefert außerdem die Septuaginta selbst: „Anscheinend wurde noch zu biblischen Zeiten das griechische Denken als nicht so inkommensurabel mit der hebräischen Anthropologie eingeschätzt, wie dies heute häufig behauptet wird“[394], stellt etwa Elis Eichener fest. Hätte der Sinn von ψυχή dem jüdisch-hellenistischen Sprachgefühl widersprochen, dann hätten die Übersetzer der Septuaginta wohl niemals diesen Begriff verwendet.[395] Die dualistische Vorstellung einer vom Leib getrennten ψυχή spielt in der Übersetzung der Septuaginta aber keine Rolle.[396] Daniel Lys bringt es auf den Punkt: „The LXX never goes in the direction in which *soul* would be understood as opposite to *body* (as in Platonic dualism).“[397] Es ist daher anzunehmen, dass die Übersetzer der Septuaginta „entweder den weiten Sinn des alten griechischen Sprachgebrauches gekannt und bewusst verwendet [haben], oder den späteren philosophisch geprägten, engeren Sinn des Wortes durch die Übersetzung verändern und entgrenzen woll[t]en“[398]. So oder so zeigt sich aber klar, dass ψυχή keineswegs ein

[390] Vgl. MUMM & RICHTER (2008), S. 92.
[391] RÖSEL (2009), S. 161.
[392] Vgl. BRATSIOTIS (1966), S. 62–87.
[393] SEEBASS (1986), Sp. 538.
[394] EICHENER (2022), S. 127.
[395] Vgl. ebd., S. 129.
[396] Vgl. KLESSMANN (2008), S. 28.
[397] LYS, Daniel (1966): The Israelite Soul According To the LXX, in: Vetus Testamentum 16/2, S. 181–228, hier: 227.
[398] RÖSEL (2009), S. 164.

neutraler Begriff ist[399] und damit automatisch auch dualistische Assoziationen hervorruft, die es so im Hebräischen eigentlich nicht gibt. Zwar ist zur Zeit des Hellenismus bestimmt immer noch „das gesamte Spektrum der Bedeutungen parallel präsent“[400], jedoch dürfte die alte und weiter gefasste Bedeutung von ψυχή für viele nur mehr schwer verständlich sein.[401]

Eine Folge der Verwendung des pluriform gebrauchten ψυχή-Begriffs ist aber, dass sich dabei unterschiedliche Anthropologien und Bedeutungsebenen unweigerlich miteinander vermischen und sich mitunter auch überdecken.[402] Zu beobachten ist dies etwa in frühen theologischen Rezeptionen, welche die vielfältigen Sinnebenen von נפש oft nur eingeschränkt darstellen und/oder den Begriff der ψυχή auf einen dem Leib gegenübergestellten Bestandteil des Menschen reduzieren.[403] Im Neuen Testament, das nur auf Griechisch verfasst ist, setzt sich diese Bedeutungsinterpretation teilweise fort und festigt sich weiter.[404] Aufgrund dieses Problems ist es daher nachvollziehbar, dass es Stimmen gibt, die die Übersetzung von נפש mit ψυχή als „ungenügend oder gar irreführend“ erachten, „weil damit dem ‚griechischen Seelenglauben‘ oder dem gr[iechischen] Spiritualismus oder Dualismus Einlaß gegeben werde“[405]. Diese Kritik ist jedoch nur teilweise zutreffend, da sich die Septuaginta keinesfalls auf die spezifisch griechisch-platonische Bedeutung von ψυχή bezieht.[406] Eine reflektierte, historisch-kritische Betrachtung des Begriffes bleibt dennoch stets geboten.

4.2. Die Seele im Neuen Testament

Wie steht es um den Seelenbegriff im Neuen Testament? Wird ψυχή dort in ähnlicher Weise wie in der Septuaginta verwendet, oder zeigen sich bereits merkliche Einflüsse der griechischen Philosophie, die zu einem veränderten Seelenverständnis führen? Der folgende Abschnitt geht diesen Fragen nach und zeigt anhand einiger Beispiele auf, inwiefern sich der neutestamentliche Seelenbegriff mit dem alttestamentlichen zusammendenken lässt.

[399] NAUER ([3]2014), S. 67.
[400] RÖSEL (2009), S. 161.
[401] Ebd., S. 164.
[402] Vgl. JANOWSKI (2013), S. 37.
[403] Vgl. ebd., S. 36f; RÖSEL (2009), S. 156.
[404] Vgl. NAUER ([3]2014), S. 66f.
[405] WESTERMANN ([6]2004), Sp. 95.
[406] Vgl. ebd., Sp. 96.

4.2.1. Allgemeines

Grundsätzlich kann gesagt werden, dass sich das Neue Testament größtenteils an den sprachlichen Mustern des Alten Testaments (bzw. der Septuaginta) orientiert[407] und daher auch den vorplatonischen Gebrauch von ψυχή und das damit verbundene ganzheitliche Menschenbild übernimmt[408]. Michael Klessmann ist sich sicher, dass das alttestamentliche Verständnis von נפש deshalb an „vielen Stellen vorausgesetzt bzw. weiter geführt“[409] wird. Zugleich kann aber nicht abgestritten werden, dass es auch Einflüsse der platonischen Philosophie mit ihrer „dichotomen bis dualistischen Leib-Seele-Anthropologie“[410] gibt. So klingen im Neuen Testament an manchen Stellen eschatologische Vorstellungen einer unsterblichen Geistseele oder das Motiv der Auferstehung an.[411] Nach Gerhard Dautzenberg kann daher nicht immer mit einer begrifflichen Schärfe gerechnet werden. Vermutlich waren manche Texte schon zur Zeit ihrer Entstehung in Bezug auf die Verwendung von ψυχή „unbestimmt und damit mehrdeutig“[412]. Im Vergleich zur Septuaginta spielt der Begriff ψυχή im Neuen Testament allerdings eine eher nebensächliche Rolle: „[W]eder [ist ψυχή] ein zentraler Begriff der n[eutestamentlichen] Anthropologie […], noch Gegenstand einer eigenständigen […] Lehre.“[413] Hier zeigt sich also ein deutlicher Unterschied zum Alten Testament, wo נפש einen der zentralen anthropologischen Grundbegriffe darstellt.

Wenn ψυχή im Neuen Testament aber doch Verwendung findet, dann lassen sich dabei auf jeden Fall Parallelen zur Bedeutung des hebräischen נפש ziehen: Beide Worte beziehen sich auf das *Leben*[414] bzw. das menschliche *Lebensorgan* der Kehle und des Atems.[415] Ψυχή lässt sich also auch im Neuen Testament als das „Lebensprinzip des Menschen“[416] verstehen und kann sich darüber hinaus auch auf Tiere (bzw. alle Geschöpfe) beziehen, wie Offb 8,9 zeigt. Auch sämtliche andere Bedeutungsdimensionen von נפש finden sich in der neutestamentlichen Verwendung von ψυχή: Zu nennen wären hier etwa der Ausdruck von Vitalität und der

[407] Vgl. DAUTZENBERG, Gerhard (1999): Seele. IV. Neues Testament, in: Gerhard MÜLLER (Hg.): Theologische Realenzyklopädie [TRE], Bd. 30, Berlin & New York, S. 744–748, hier: 745.
[408] Vgl. SEIDL (1999), S. 751; DAUTZENBERG (1999), S. 745; HAMP (^{2}1964), Sp. 569.
[409] KLESSMANN (2008), S. 29.
[410] DAUTZENBERG (1999), S. 745.
[411] Vgl. HAMP (^{2}1964), Sp. 569.
[412] DAUTZENBERG (1999), S. 745.
[413] ZUMSTEIN, Jean (^{4}2004): Seele. III. Christentum. 1. Neues Testament, in: Hans D. BETZ/Don S. BROWNING/Bernd JANOWSKI & Eberhard JÜNGEL (Hgg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft [RGG], Bd. 7, Tübingen, Sp. 1100–1101, hier: 1100.
[414] SEIDL (1999), S. 751.
[415] Vgl. DAUTZENBERG (1999), S. 745.
[416] HAAG (^{3}2000), Sp. 374.

menschlichen Affekte[417], des Denkens, Fühlens und Wollens[418], oder die Bezeichnung für das Innere bzw. das geistige Prinzip des Menschen[419].

Während ψυχή in älteren Bibelübersetzungen meist mit *Seele* übersetzt wird, versuchen neuere Übersetzungen der Bedeutungsvielfalt dieses Begriffs Rechnung zu tragen und verwenden alternative Begriffe wie *Leben*, *Mensch* oder manchmal auch ein Personalpronomen.[420] Eben dieser Sachverhalt gefällt aber nicht allen und veranlasst etwa Walter Hoeres zu seiner polemischen Kritik gegen die „Seelenvergessenheit" in der heutigen Theologie: Die Neuübersetzungen von *Seele* in Begriffe wie beispielsweise *Leben* würden diese Seelenvergessenheit der gegenwärtigen Theologie weiter einzementieren, so seine Diagnose.[421] Hier muss allerdings dagegengehalten werden, dass sich die synoptischen Evangelien wohl explizit auf die alttestamentliche Tradition beziehen und mit ψυχή eben jene von Gott geschenkte Lebendigkeit des Menschen in den Vordergrund stellen wollen.[422] Hoeres übersieht, dass der biblische Seelenbegriff weit mehr als nur *Seele* im klassisch-platonischen Sinn meint.

4.2.2. Bedeutungsebenen von ψυχή im Neuen Testament

In zentralen Passagen wird ψυχή oftmals in der Bedeutung „eigentliches Dasein, wirkliches Leben"[423] gebraucht. Beispiele dafür finden sich vor allem in den synoptischen Evangelien, wo es etwa heißt „Denn wer sein Leben [τὴν ψυχὴν] retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben [τὴν ψυχὴν] um meinetwillen verliert, wird es finden" (Mt 16,25, par. Mk 8,35; Lk 9,24). Ein weiteres Beispiel findet sich bei Matthäus, wo ein Engel dem Josef berichtet, dass „die Leute, die dem Kind nach dem Leben [τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου – die ψυχή des Kindes] getrachtet haben, […] tot [sind]" (Mt 2,20). Und in der Apostelgeschichte beschreibt Lukas, wie Paulus über den totgeglaubten Eutychus verkündet: „Beunruhigt euch nicht: Er lebt! [ψυχὴ αὐτοῦ ἐν αὐτῷ ἐστιν – seine ψυχή ist in ihm]" (Apg 20,10).[424] An anderen Stellen wiederum meint ψυχή den Sitz der menschlichen Affekte und Emotionen[425], wie etwa beim Gebet Jesu in Getsemani ersichtlich wird: „Meine Seele [ἡ ψυχή μου] ist zu Tode betrübt. Bleibt hier und wacht (mit mir)!" (Mk 14,34, par. Mt 26,38). Diese Beispiele zeigen also deutlich, dass zumindest einige

[417] Vgl. NAURATH (2000), S. 21.
[418] Vgl. DAUTZENBERG (1999), S. 747.
[419] Vgl. SEIDL (1999), S. 751.
[420] Vgl. ZUMSTEIN (^{4}2004), Sp. 1100.
[421] Vgl. HOERES (2006), Sp. 181.
[422] Vgl. ZUMSTEIN (^{4}2004), Sp. 1100.
[423] WASMUTH (2004), S. 19.
[424] Vgl. EBERHARDT (^{2}1993), S. 28.
[425] Vgl. HAAG (^{3}2000), Sp. 374.

Facetten des ganzheitlich verstandenen alttestamentlichen Seelenbegriffs auch im Neuen Testament weiterbestehen.

Natürlich gibt es in den Texten des Neuen Testamentes aber auch Ausnahmen: So tauchen etwa im zweiten Petrusbrief „hellenistisch-dualistische Vorstellungen einer ψυχή, die gegen fleischliche Begierden ankämpfen muß, auf“[426] und im ersten Thessalonicherbrief formuliert Paulus einen Segenswunsch, der von einer trichotomischen Anthropologie ausgeht, welche die Seele neben dem Leib und dem Geist nennt (1 Thess 5,23).[427] Außerdem finden sich bei Paulus vereinzelt Aspekte einer postmortalen Vorstellung der Seele.[428] Doch auch wenn Paulus hier scheinbar hellenistisch geprägte Seelenvorstellungen wiedergibt, ist es ihm dennoch wichtig, immer wieder die Einheit des Menschen zu betonen.[429] Für Elis Eichener ist Paulus hier ein bemerkenswerter Grenzgänger, der sich „zwischen zwei differenten Denkkategorien, einer ganzheitlichen und einer dualistischen Perspektive, hin- und her[bewegt]“[430] und dabei ganz eigene theologische Schwerpunkte setzt. Zugleich bleibt Paulus aber „zu beiden Seiten hin verständlich. Er argumentiert manchmal jüdisch, manchmal griechisch“[431].

4.3. Drittes Zwischenfazit

Sowohl das Alte als auch das Neue Testament stimmen darin überein, den Menschen als eine von Gott geschaffene „leib-seelische Ganzheit“[432] zu verstehen. Auch wenn vor allem im Neuen Testament stellenweise eschatologische Aspekte und die damit verbundene postmortale Dimension des Seelenbegriffs erkennbar werden[433], meint die biblische *Seele* niemals „eine rein geistige Größe, die unabhängig vom Leib schon in sich die Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit besitzt“[434], wie dies etwa beim griechisch-philosophischen Seelenverständnis der Fall ist. Aus biblischer Sicht wird also „jeder dualistischen Interpretation des Menschseins […] widersprochen“[435].

Viel mehr wird der Mensch in der Bibel in seiner unteilbaren psychosomatischen Ganzheit erfasst. Vor allem im Alten Testament meint נפש zu keinem Zeitpunkt etwas vom Leib Getrenntes

[426] NAURATH (2000), S. 21., Fußnote 27.
[427] Vgl. ebd.
[428] Vgl. EICHENER (2022), S. 141f.
[429] Vgl. ZUMSTEIN ([4]2004), Sp. 1100.
[430] EICHENER (2022), S. 144.
[431] Ebd., S. 147.
[432] HAAG (1986), S. 92.
[433] Vgl. EICHENER (2022), S. 141f.
[434] HAAG (1986), S. 92.
[435] NAURATH (2000), S. 22.

oder zu Trennendes. Der Mensch *hat* daher keine Seele, sondern er *ist* eine Seele.[436] נפש bezieht sich direkt auf seine Lebendigkeit, seine Lebenskraft und ist „im Grunde das Leben selbst“[437]. Zu diesem grundsätzlichen biblischen Menschenbild kommen darüber hinaus weitere Bedeutungsdimensionen von נפש, die es ebenfalls zu beachten gilt. Zentrale Bedeutungen sind dabei das *Verlangen* und *Begehren* sowie der *Sitz der Affekte* und sämtlicher *Emotionen*.[438] Überall steht der Mensch als von Gott geschaffenes, Gott begehrendes und von Gott angesprochenes personales Individuum im Mittelpunkt.[439]

Trotz aller Bemühungen um Kompatibilität kann aber nicht abgestritten werden, dass נפש mit *Seele* nur unzulänglich übersetzt wird. Unweigerlich schwingen im Seelenbegriff sämtliche griechisch-philosophische Bedeutungsebenen mit, welche zugleich aber mit dem biblischen נפש überhaupt nichts zu tun haben. Dies ist ein Konflikt, der nicht wirklich lösbar ist. Wissend um dieses Problemfeld möchte diese Arbeit aber dennoch den Vorschlag einbringen, den klassischen abendländischen Seelenbegriff aufzubrechen und zu weiten, sodass er für die biblische נפש anschlussfähig wird. Es verbirgt sich darin ein großes Potenzial für die Seelsorge, wenn die Seele in Ergänzung zu ihrer eschatologischen Dimension als „das Leben selbst“[440] begriffen wird. Die Vorstellung vom ganzen, bedürftigen und angewiesenen, aber auch empfänglichen Menschen[441] als *lebendige Seele* – mitsamt seines Glaubens, seiner Hoffnung, aber auch seiner Trauer und seinen Ängsten – betrifft die Kirche und jede seelsorgende Person in besonderer Weise. Somit ist es ganz im Sinne von *Gaudium et spes*, das christliche Menschenbild dahingehend zu erweitern.

5. Exkurs: Das jüdische Seelenverständnis

Interessant ist abschließend ein Exkurs zum jüdischen Seelenverständnis, da es auch hier in der Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie einige Weiterentwicklungen gibt, die mit jenen im Christentum vergleichbar sind.

Das jüdische Seelenverständnis bleibt lange Zeit von der oben dargelegten biblischen Anthropologie geprägt und versteht die Seele als das vom Leib untrennbare Lebensprinzip des ganzen Menschen. Die Seele wird als durch und durch anthropologischer Begriff aufgefasst, dem

[436] Vgl. ebd., S. 20; KLESSMANN (2008), S. 30.
[437] KLESSMANN (2008), S. 29.
[438] Vgl. HAAG (^{3}2000), Sp. 373.
[439] Vgl. EBERHARDT (^{2}1993), S. 50; SCHÖPFLIN (1999), S. 740.
[440] KLESSMANN (2008), S. 29.
[441] Vgl. ebd., S. 30.

keinerlei metaphysische Bedeutung beigemessen wird.[442] Durch den Kontakt und die Auseinandersetzung mit den dualistischen Seelenkonzeptionen der persischen, griechischen, aber auch arabischen Philosophien[443] setzt schließlich aber auch im Judentum eine systematische Befassung mit der Seele ein, die jedoch stets „um Ausgleich mit der biblisch-talmudischen Tradition bemüht“[444] ist.

Insgesamt drei biblische Begriffe dienen im jüdischen Verständnis als Äquivalente für den Seelenbegriff. Je nach Tradition werden diese jedoch unterschiedlich gedeutet und teilweise auch abweichend von ihrer originär biblischen Bedeutung interpretiert. Die gängigste Auffassung ist, dass רוח (*rûʿaḥ*) den ursprünglichen Zustand der Seele beschreibt, נפש (*næpæš*) die Seele in direkter Verbindung mit dem Körper meint und נשמה (*nᵉšāmāh*) die Tätigkeit der Seele im Körper ist.[445] Durch die verschiedenen philosophischen Einflüsse wird die Seele auch im Judentum meist präexistent und unsterblich gedacht und vom Körper differenziert, der im Unterschied dazu als „verderbliches Gefäß“[446] oder bloßes Gewand[447] wahrgenommen wird. Auch von Tieren und Pflanzen wird angenommen, dass sie eine Seele haben, diese ist jedoch signifikant von der menschlichen zu unterscheiden. Einige Glaubenstraditionen sehen sogar alles von Gott Geschaffene mit einer Seele versehen, womit allen Dingen ein von Gott gewollter Sinn und Zweck zugeschrieben ist.[448]

5.1. Schlaglichter in der Entwicklung jüdischer Seeleninterpretation

Schon in den späteren Büchern des Tanach lassen sich dualistische Tendenzen ausmachen, die die Seele als körperlose Individualität wahrnehmen, welche unabhängig vom Körper existiert, und nach seinem Tod weiterbesteht. So beschreibt beispielsweise das Buch Kohelet in Kapitel 12,7, wie der Mensch in seinem Tod als *Staub* auf die Erde fällt, sein *Geist* bzw. *Atem* (רוח –

[442] Vgl. ELIOR, Rachel (o. J.): What Jews Believe About the Soul. The idea that the soul is the human instrument of spirituality became more prominent over the course of Jewish history. Deutsche Übersetzung URL: https://www.myjewishlearning.com/article/jewish-spirituality-and-the-soul/ [abgerufen am 21.10.25].
[443] Vgl. KOHLER, Kaufmann & BROYDÉ, Isaac (1905): Soul, in: Isidore SINGER (Hg.): The Jewish Encyclopedia. A descriptive record of the history, religion, literature, and customs of the Jewish people from the earliest times to the present day, Bd. 11, New York, S. 472–476, hier: 472.
[444] STEMBERGER, Günter (1999): Seele. III. Judentum, in: Gerhard MÜLLER (Hg.): Theologische Realenzyklopädie [TRE], Bd. 30, Berlin & New York, S. 740–744, hier: 742.
[445] Vgl. KOHLER & BROYDÉ (1905), S. 472.
[446] STEMBERGER (1999), S. 740.
[447] Vgl. WEISZ, Noson (o. J.): Sticks and Stones. Tazria-Metzora (Leviticus 12-15). The true measure of a person. Deutsche Übersetzung URL: https://aish.com/48939767/ [abgerufen am 21.10.25].
[448] Vgl. SHAW, Jenna (2021): What is a Soul? Deutsche Übersetzung URL: https://www.sefaria.org/sheets/291797.1 [abgerufen am 21.10.25].

rûᵃḥ) jedoch zu Gott zurückkehrt.[449] Unverkennbar wird hier auf die Erschaffung des Menschen in Gen 2,7 Bezug genommen, jedoch der göttliche Lebensatem mit dem menschlichen gleichgesetzt und auch רוח anstelle von נשמה verwendet.

Eine erste Hochzeit dieser veränderten Seelenvorstellung lässt sich in die „Zeit zwischen den Testamenten“[450] datieren, zu deren wichtigsten historischen Quellen wohl die Schriften von Flavius Josephus zählen. In seinem Werk über den Jüdischen Krieg[451] beschreibt Flavius Josephus die drei philosophischen Denkschulen des Judentums seiner Zeit (Essener, Pharisäer und Sadduzäer) und geht dabei auch auf deren Seelenverständnis ein: Die Essener sind nach seiner Überlieferung der Überzeugung, dass der Leib und die Seele zwei unterschiedliche Substanzen sind, die sich im Tod trennen. Der sterbliche Leib zerfällt und die unsterbliche Seele wird aus ihm wie aus einem Gefängnis befreit.[452] Auch die Pharisäer glauben daran, dass die Seele des Menschen unsterblich ist, jedoch nur die guten Seelen in einem neuen Körper wiedergeboren werden, während die schlechten verdammt werden.[453] Die Sadduzäer hingegen lehnen die Vorstellung einer unsterblichen Seele entschieden ab.[454]

Auch im rabbinischen Judentum divergieren die Positionen zur Seele stark: Während vielfach die ganzheitliche Anthropologie des Alten Testamentes vorausgesetzt wird, gehen andere Rabbiner wiederum nach (neu-)platonischem Vorbild von einer Zwei- bzw. Dreiteilung des Menschen in Leib und Seele (und Geist) aus.[455] Oftmals wird die geistige Natur der Seele betont, die unsichtbar „im Körper herrscht […], so wie Gott in der Welt herrscht“[456].

Bevor nun weitere zentrale Schlaglichter im jüdischen Seelenverständnis vorgestellt werden, sei auf einen Erklärungsansatz hingewiesen, der das Aufkommen des metaphysischen Konzepts einer vom Körper unabhängigen Seele im nachbiblischen Judentum zu deuten versucht. Rachel Elior vermutet den Ursprung dieser Vorstellung im biblischen Motiv der Gottesebenbildlichkeit: Wenn der Mensch wirklich ein Abbild Gottes ist, muss in ihm auch etwas Göttliches und Transzendentes existieren, das den irdischen Körper überdauert – das ist die Seele.[457]

---

[449] Vgl. KOHLER & BROYDÉ (1905), S. 472.
[450] Vgl. SIEVERS, Joseph (1998): Josephus und die Zeit „zwischen den Testamenten“, in: Bibel und Kirche 53/2, S. 61–66, hier: 63.
[451] FLAVIUS JOSEPHUS ([2]2015): Geschichte des Jüdischen Krieges, hg. v. Heinrich CLEMENTZ, Stuttgart.
[452] Vgl. Bell. II, 8, 11 / §154.
[453] Vgl. Bell. II, 8, 14 / §163.
[454] Vgl. Bell. II, 8, 14 / §165.
[455] Vgl. STEMBERGER (1999), S. 741.
[456] NECKER, Gerold ([4]2004): Seele. I. Religionswissenschaftlich, religionsgeschichtlich. 4. Judentum, in: Hans D. BETZ/Don S. BROWNING/Bernd JANOWSKI & Eberhard JÜNGEL (Hgg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft [RGG], Bd. 7, Tübingen, Sp. 1093–1095, hier: 1094.
[457] Vgl. ELIOR (o. J.).

5.1.1. Talmud

Die Texte des Talmuds entstehen zwischen dem 3. und 5. Jahrhundert[458] und gehen grundsätzlich vom biblischen Seelenverständnis aus, das den Menschen in einer psychosomatischen Einheit sieht. Zusätzlich lässt sich aber ein eindeutiger Einfluss der griechischen Philosophie und insbesondere der Lehre Platons erkennen.[459] Auch wenn das talmudische Verhältnis von Leib und Seele bei weitem nicht so radikal dichotomisch gedacht wird, wie dies etwa bei Platon oder im Neuplatonismus der Fall ist, so zeigt sich doch eine „moderat dualistische Anthropologie", die in dieser Form nicht biblisch ist.[460] Leib und Seele werden als zwei eigenständige Entitäten gedacht, die aber aufeinander angewiesen sind.

Darstellen lässt sich dieses Seelenverständnis am besten mit einer bekannten Geschichte aus dem Traktat *Sanhedrin* des Babylonischen Talmuds[461]: Auf die Frage, ob sich denn Körper und Seele nicht dem göttlichen Gericht entziehen könnten, indem sie die Schuld jeweils auf den anderen schieben, antwortet der Rabbi mit einem Gleichnis. Ein Lahmer und ein Blinder sollen gemeinsam einen Obstgarten bewachen. Eines Tages aber verspüren sie beide Lust auf die saftigen Früchte eines Baumes und beschließen, diese zu stehlen. Indem sie ihre Fähigkeiten (Sehen und Gehen) kombinieren, gelingt es ihnen, die Früchte zu stehlen. Als sie vom Besitzer des Gartens zur Rede gestellt werden, beteuern beide ihre Unschuld und begründen diese mit ihrer physischen Unfähigkeit. Der Besitzer des Gartens jedoch durchschaut sie und richtet sie zusammen als eine Person. Genau so wird auch Gott am Tag des Gerichts verfahren, erklärt der Rabbi: Er wird Leib und Seele wieder zusammenfügen und den ganzen Menschen als Einheit von Leib und Seele richten.[462]

An diesem Gleichnis wird deutlich, dass Leib und Seele zwar dualistisch als je eigenständige Entitäten betrachtet werden, sie jedoch nur gemeinsam ihr volles Potenzial entfalten können. Vor Gott bestehen Leib und Seele als Einheit und werden auch als solche vor das Gericht gestellt. Das ganzheitliche biblische Seelenverständnis trifft hier auf einen hellenistischen Dualismus.

---

[458] Vgl. BACHER, Wilhelm (1906): Talmud, in: Isidore SINGER (Hg.): The Jewish Encyclopedia. A descriptive record of the history, religion, literature, and customs of the Jewish people from the earliest times to the present day, Bd. 12, New York, S. 1–27, hier: 1.
[459] Vgl. KOHLER & BROYDÉ (1905), S. 473.
[460] Vgl. ELIOR (o. J.).
[461] DER BABYLONISCHE TALMUD (1934). Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials ins Deutsche übersetzt von Lazarus GOLDSCHMIDT. 9. Band: Synhedrin (2. Hälfte), Makkoth, Šebuʿoth, ʿEdijoth, ʿAboda Zara, Aboth, Horajoth, Berlin.
[462] Vgl. bSan 91a.17–91b.1.

5.1.2. Maimonides

Maimonides (1138–1204) ist wohl der bedeutendste jüdische Gelehrte des Mittelalters.[463] Beeinflusst von der Philosophie des Aristoteles und ihrer Auslegung durch griechisch-arabische Kommentatoren wie etwa Averroes oder Avicenna[464] versucht er unter anderem, „die Ergebnisse der Wissenschaft und Vernunfterkenntnis (Philosophie) mit den Aussagen der Offenbarung (der hebräischen Bibel) in Einklang zu bringen“[465]. Maimonides ist nämlich der Überzeugung, dass sich die Wahrheiten der göttlichen Offenbarung und die Wahrheiten der menschlichen Vernunft nicht widersprechen, sondern beinahe alle metaphysischen Prinzipien so auch in der Bibel und dem Talmud enthalten sind.[466] Die Philosophie des Aristoteles ist für ihn eine authentische Wiedergabe der Inhalte der mosaischen Prophetie und entfaltet erst auf der Basis der Tora sowie der nachbiblischen jüdischen Literatur ihre volle Bedeutung.[467] Mit diesem kühnen Ansatz gilt er als Begründer einer neuen Epoche in der jüdischen Geistesgeschichte.[468]

Ein in Bezug auf sein Seelenverständnis zentraler Text ist der erste Abschnitt seiner *Acht Kapitel*[469] zur jüdischen Ethik und Gotteserkenntnis. Hier beschäftigt sich Maimonides eingehend mit der Frage der menschlichen Seele und ihren Fähigkeiten. Gleich zu Beginn stellt Maimonides klar, dass es nur *eine* Seele im Menschen gibt: „Wisse, dass die Seele des Menschen eine Einheit ist“[470]. Dies sagt er wohl in Bezug auf gegensätzliche Theorien, die davon ausgehen, dass der Mensch über mehrere, sich unterscheidende Seelen verfügt.[471] Zwar bespricht er anschließend selbst verschiedene Fähigkeiten bzw. Funktionen der Seele, unterstreicht jedoch, dass diese je Teilaspekte der einen Seele sind. Diese fünf Fähigkeiten der menschlichen Seele sind: *Ernährung*/*Wachstum*, *Empfindung*, *Vorstellung*, *Begehren* und *Vernunft*.[472]

---

[463] Vgl. HAYOUN, Maurice-Ruben ([3]2017): Maimonides, in: Walter KASPER (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche [LThK] (Sonderausgabe 2017), Bd. 6, Freiburg u. a., Sp. 1207–1208, hier: 1207.
[464] Vgl. MAIER, Johann (1994): Mose ben Maimon, in: Gerhard MÜLLER (Hg.): Theologische Realenzyklopädie [TRE], Bd. 23, Berlin & New York, S. 357–362, hier: 358; HEINZMANN, Michael ([4]2002): Maimonides, in: Hans D. BETZ/Don S. BROWNING/Bernd JANOWSKI & Eberhard JÜNGEL (Hgg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft [RGG], Bd. 5, Tübingen, Sp. 689–690, hier: 690; HAYOUN ([3]2017), Sp. 1207.
[465] MAIER (1994), S. 357.
[466] Vgl. JACOBS, Joseph & BROYDÉ, Isaac (1905): Moses ben Maimon, in: Isidore SINGER (Hg.): The Jewish Encyclopedia. A descriptive record of the history, religion, literature, and customs of the Jewish people from the earliest times to the present day, Bd. 9, New York, S. 73–82, hier: 74.
[467] Vgl. ebd., S. 77; MAIER (1994), S. 361.
[468] Vgl. HEINZMANN ([4]2002), Sp. 690.
[469] MAIMONIDES, Moses ([2]1992): Acht Kapitel. Eine Abhandlung zur jüdischen Ethik und Gotteserkenntnis. Deutsch und Arabisch von Maurice WOLFF. Mit Einführung und Bibliographie von Friedrich NIEWÖHNER, Hamburg.
[470] Ebd., S. 1.
[471] Vgl. z. B. KOHLER & BROYDÉ (1905), S. 474.
[472] Vgl. MAIMONIDES ([2]1992), S. 2; JACOBS & BROYDÉ (1905), S. 78.

Wie bei Aristoteles teilt sich der Mensch die Fähigkeit der *Ernährung* und des *Wachsens* mit den Pflanzen und die Fähigkeit der *Empfindung* mit den Tieren. Maimonides betont jedoch ausdrücklich, dass sich die menschlichen Seelenfunktionen signifikant von jenen der Pflanzen und Tiere unterscheiden.[473] *Vorstellungsvermögen* und *Begehren* (zu dem Maimonides auch Emotionen wie Furcht, Wut, Hass, Liebe, Zuneigung und Ablehnung zählt) sowie die *Vernunft* (die Maimonides als die Fähigkeit beschreibt, das Gehörte zu reflektieren und zwischen richtig und falsch zu unterscheiden) sind genuine Fähigkeiten der menschlichen Seele.[474]

In Anlehnung an den aristotelischen Hylemorphismus geht Maimonides davon aus, dass die Seele selbst Materie ist, die durch die Vernunft ihre Form erhält. Die Seele ist dabei empfänglich für Gut und Böse und die Vernunft als ihre Form ist es, die im Idealfall dafür sorgt, dass die Seele gut ist.[475] Da für Maimonides die Seele selbst wiederum Form des Körpers ist, sieht er diese untrennbar mit ihm verbunden. Wenn ein Mensch also stirbt, so hört auch die Seele auf zu existieren. Eine Ausnahme gibt es jedoch, und zwar einen kleinen Teil in der menschlichen Seele, der als reale Substanz weiterbesteht: Es ist der Intellekt, in dem sich alle Ideen und Vorstellungen, die der Mensch im Laufe seines Lebens erworben hat, widerspiegeln.[476]

In diesem Kontext sei abschließend noch ein sehr interessanter und zum Thema dieser Diplomarbeit passender Aspekt der Seele erwähnt, den Maimonides ebenfalls beschreibt: Er betont die Bedeutung der „Veredelung der Sitten", die zur „Heilung der Seele und ihrer Kräfte"[477] führt. Dieses Unterfangen vergleicht er mit der Arbeit eines Arztes, der einen Menschen nur heilen kann, wenn er seinen ganzen Leib im Blick hat. Es ist daher wichtig, dass „[d]erjenige, welcher die Seele heilen soll", die ganze Seele mit all ihren Teilen im Blick hat.[478] Nach Maimonides wäre es also falsch, nur einen einzelnen, losgelösten Aspekt der Seele zu behandeln, ohne dabei das Ganze zu beachten. Ein gutes Leben hängt für ihn eng mit einer heilen Seele zusammen. Als wesentliche Voraussetzungen für eine gesunde Seele nennt er daher die Zufriedenheit sowie Mäßigung in Freude und Leid.[479] Hier klingt die aristotelische Mesoteslehre mit ihrer Tugend der Mitte an.

Maimonides ist ein gutes Beispiel dafür, wie sich unterschiedliche philosophische und theologische Strömungen und Lehren vermischen und weiterentwickelt können. Mit seinem

[473] Vgl. MAIMONIDES ([2]1992), S. 3f.
[474] Vgl. ebd., S. 6f; KOHLER & BROYDÉ (1905), S. 475.
[475] Vgl. KOHLER & BROYDÉ (1905), S. 475.
[476] Vgl. ebd.
[477] MAIMONIDES ([2]1992), S. 2.
[478] Vgl. ebd.
[479] Vgl. JACOBS & BROYDÉ (1905), S. 80.

bahnbrechenden intellektuellen Ansatz stößt Maimonides‘ Lehre jedoch nicht nur auf positive Resonanz. So entsteht etwa die (mittelalterliche) Kabbala, eine stark geistig-mystisch ausgerichtete Lehre, die sich entschieden gegen den kalten Rationalismus des Maimonides wendet.[480]

5.1.3. Mittelalterliche Kabbala

Die mittelalterliche Kabbala ist eine im 12. bis 13. Jahrhundert in Spanien und Südfrankreich entstandene mystische Strömung, die sich klar gegen den Intellektualismus des Maimonides richtet und mehr die geistige Beziehung zu Gott und seiner Schöpfung in den Vordergrund rückt. Dabei bezieht sie sich vor allem auf die esoterischen Lehren des Talmud und entwickelt diese unter anderem im Licht des Neuplatonismus weiter.[481]

Durch die Übernahme von neuplatonischen Lehren kommt mit der mittelalterlichen Kabbala erstmals der Gedanke einer Präexistenz der Seele in die jüdische Tradition[482]: Die Kabbala lehrt, dass es die Seele ist, die den Menschen ausmacht. Sein Körper hingegen ist nur eine Art Gewand oder Hülle für die Seele. Daher existiert die Seele schon vor dem Körper und wird erst bei der Geburt eines Menschen mit seinem irdischen Körper vereint. Im Tod löst sich die Seele dann wieder vom Leib und kehrt – sofern sie sündenfrei ist – zu Gott zurück. Außerdem gibt es in der Kabbala die Vorstellung der Seelenwanderung: Jede Seele hat die Aufgabe, im irdischen Leben ihre von Gott geschenkte Vollkommenheit zu entfalten. Schafft sie dies nicht, so wird sie in einem neuen Körper wiedergeboren und muss von vorne beginnen.[483]

Zur Seele selbst ist zu sagen, dass die Kabbala davon ausgeht, dass die Seele aus drei Teilen besteht, die den drei biblischen Begriffen für Seele[484] entsprechen: נפש (*næpæš*) stellt den vitalen, tierischen Aspekt der Seele dar, zu dem auch die Empfindungsfähigkeit gehört und steht in unmittelbarer Verbindung zum Körper. Hier spiegelt sich wohl die biblische Vorstellung der psychosomatischen Einheit des Menschen wider – was auch zur Begriffsbedeutung von נפש passt. רוח (*rûᵃḥ*) wiederum ist das moralische Prinzip der Seele. Hier sitzen die guten und schlechten Begierden, die unterschiedlich stark ausgeprägt sein können, je nachdem, ob sich die רוח eher der נפש (und damit den körperlichen Begierden) oder der נשמה (und damit den

[480] Vgl. HEINZMANN (⁴2002), Sp. 690; KOHLER, Kaufmann & GINZBERG, Louis (1902): Cabala, in: Isidore SINGER (Hg.): The Jewish Encyclopedia. A descriptive record of the history, religion, literature, and customs of the Jewish people from the earliest times to the present day, Bd. 3, New York, S. 456–479, hier: 465.
[481] Vgl. KOHLER & GINZBERG (1902), 456; 465; STEMBERGER (1999), S. 743.
[482] Vgl. STEMBERGER (1999), S. 741.
[483] Vgl. KOHLER & GINZBERG (1902), S. 476.
[484] Vgl. KOHLER & BROYDÉ (1905), S. 472.

Begierden des Intellekts) zuwendet. נשמה (*n^{e}šāmāh*) ist schließlich das rationale Prinzip der Seele. Sie ist reine Intelligenz und reiner Geist und steht in direkter Verbindung zum göttlichen Licht[485], wodurch sie auch durch und durch gut ist.[486] Neben diesen drei Teilen gibt es noch zwei weitere Aspekte der Seele, nämlich die Individualität, die jeden Menschen zu einem individuellen Selbst macht, sowie den Lebensgeist, der im Herzen verortet wird. Beide gehören jedoch nicht zur geistigen Natur des Menschen.[487]

Ziel des Menschen ist es, seine רוח, also das moralische Prinzip der Seele, auf die נשמה, also das gute, göttliche Prinzip der Seele hin auszurichten. In dieser Vorstellung einer Rückbezogenheit der Seele zum göttlichen Prinzip klingen Aspekte der neuplatonischen Emanationslehre an. Wenn ein Mensch sich der Sünde hingibt, betrifft dies wiederum nur seine נפש, die sich daraufhin von der רוח abtrennt, durch Umkehr aber wieder mit ihr verbunden werden kann.[488]

5.2. Viertes Zwischenfazit

Der Überblick über die verschiedenen Entwicklungen des jüdischen Seelenbegriffs zeigt eindrücklich, dass der Einfluss der griechischen Philosophie nicht nur das christliche, sondern auch das jüdische Verständnis von Seele maßgeblich mitprägt. Vergleichbare Entwicklungstendenzen in beiden Religionen zeigen auf, dass der biblische Seelenbegriff allein wohl nicht ausreichend ist, um die vielen metaphysischen Fragen der Menschheit befriedigend zu beantworten. Es braucht daher die Zuhilfenahme anderer Konzepte, die über eine rein irdisch gedachte Existenz des Menschen innerhalb der Grenzen von Raum und Zeit[489] hinausgehen.

Auch wenn dieser Exkurs für die Beantwortung der vorliegenden Forschungsfrage nicht unbedingt relevant ist, eröffnet er doch einige wichtige Perspektiven für ein vertieftes Verständnis des abendländischen Seelenbegriffs. Neben der gemeinsamen biblischen Tradition finden sich sowohl im Christentum als auch im Judentum wesentliche wirkungsgeschichtliche Aspekte der griechischen Philosophie, wodurch der Seelenbegriff in besonderer Weise für den Interreligiösen Dialog anschlussfähig wird. Das ist eine wichtige Einsicht, die sich auch für die Pastoraltheologie als nützlich erweisen kann.

[485] Vgl. LAMBERTY-ZIELINSKI (1986), Sp. 670.
[486] Vgl. KOHLER & BROYDÉ (1905), S. 475; KOHLER & GINZBERG (1902), S. 476.
[487] Vgl. KOHLER & GINZBERG (1902), S. 476.
[488] Vgl. STEMBERGER (1999), S. 743.
[489] Vgl. ELIOR (o. J.)

6. Implikationen für die Seelsorge

Eine als *Sorge um die Seele*[490] verstandene Seelsorge gehört wohl zu den wesentlichen Bestandteilen des praktischen Vollzugs des Evangeliums. In der Seelsorge gewinnt die im Evangelium grundgelegte Erfahrung der Menschenfreundlichkeit Gottes in Christus ihre Gestalt, womit sie zu einem unverzichtbaren kirchlichen Handeln wird.[491] Aus diesem Grund ist Seelsorge niemals ohne ihren biblischen Bezugsrahmen sowie ihrer Verwurzelung in der kirchlich vermittelten Glaubenstradition zu denken.[492]

Für eine zeitgerechte und theologisch verantwortete Seelsorge bedeutet dies, einerseits ihre Wurzeln im Blick zu behalten und zugleich aber auch für die gegenwärtigen Zeichen der Zeit (GS 4) offen zu sein.[493] Um sich nämlich in der Welt von heute (GS 2) als glaubwürdig zu präsentieren, ist es wichtig, Seelsorge sowohl in der Theorie als auch in der Praxis fortwährend auf ihre „Zeitgemäßheit hin zu überprüfen und gegebenenfalls zu korrigieren“[494], wie Doris Nauer anmerkt. Dabei beruft sie sich auf Papst Franziskus, der in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium*[495] ähnliches schreibt:

> „Die Seelsorge […] verlangt, das bequeme pastorale Kriterium des ‚Es wurde immer so gemacht‘ aufzugeben. Ich lade alle ein, wagemutig und kreativ zu sein in dieser Aufgabe, die Ziele, die Strukturen, den Stil und die Evangelisierungs-Methoden […] zu überdenken.“ (EG 33)

Papst Franziskus plädiert außerdem dafür, „nicht in der Nostalgie von Strukturen und Gewohnheiten verhaftet [zu] bleiben, die in der heutigen Welt keine Überbringer von Leben mehr sind“ (EG 108). Dabei braucht es unbedingt ein tragfähiges theologisch-anthropologisch verantwortetes Fundament, das sich seine Bausteine eben auch aus einem biblischen Gottes- und Menschenbild ableitet.[496] Darüber hinaus gilt es in der Unterscheidung zu diversen psychologisch-therapeutischen Ansätzen, welche den Seelenbegriff ablehnen[497], ein „spezifisch christliche[s] Profil professioneller Seelsorge“[498] herauszuarbeiten – selbstverständlich nicht als Gegenmodell, sondern als Ergänzung zur psychotherapeutischen Sorge um den Menschen.

---

[490] Vgl. NAUER ([3]2014), S. 73; ZIEMER ([4]2015), S. 21.
[491] Vgl. ZIEMER ([4]2015), S. 18.
[492] Vgl. NAUER, Doris (2001): Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium, Stuttgart u. a., S. 17.
[493] Vgl. ebd., S. 16f; NAUER ([3]2014), S. 16f.
[494] NAUER ([3]2014), S. 17.
[495] FRANCISCUS PP. (2013): Adhortatio apostolica Evangelii gaudium, in: Acta Apostolicae Sedis (AAS) 12/105, S. 1019–1137. Deutsche Übersetzung URL: https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html [abgerufen am 29.11.25]
[496] Vgl. NAUER ([3]2014), S. 17.
[497] Vgl. KLESSMANN (2008), S. 30; NAUER ([3]2014), S. 46–48.
[498] NAUER ([3]2014), S. 17.

6.1. Seelsorge im Spannungsfeld unterschiedlicher Seelenkonzepte

Wie anhand dieser umfangreichen Darstellung der unterschiedlichen Seelenkonzepte ersichtlich wird, steht die Seelsorge inmitten eines Spannungsfeldes. Dies zeigt sich auch in der Pastoraltheologie, wo es konfessionsübergreifend Stimmen in die eine und in die andere Richtung gibt. Während manche Theolog*innen wie etwa Doris Nauer dafür plädieren, das griechische Seelenverständnis vollständig zu überwinden[499], gibt es wiederum auch Gegenstimmen, die vor allem die aus dem Griechischen stammende eschatologische Dimension der Seele stärker in den Vordergrund stellen und dem biblischen Seelenbild zugleich einen Materialismus unterstellen.[500] Aus katholischer Sicht spielen in diese Diskussion zusätzlich noch verschiedene dogmatisch festgelegte Aussagen über die Seele mit hinein, die ein breiter gefasstes Seelenverständnis ebenso erschweren.

Beeinflusst vom Leib-Seele-Dualismus der griechischen Philosophie haben sich in der christlichen Theologie verschiedene Deutungen etabliert, die von einer Trennung von Leib und Seele ausgehen: Während der Leib als materiell, räumlich und sterblich gesehen wird, so ist die Seele immateriell, geistig und unsterblich. Das Problem an einer solchen Sichtweise ist, dass diese zwei Elemente praktisch nichts miteinander zu tun haben, was aus biblisch-theologischer Sicht jedoch nicht haltbar ist.[501] Eine weitere Facette ist die implizite Leibfeindlichkeit, die mit einer dualistischen Seelenvorstellung einherkommen kann und selbstdestruktives Verhalten begünstigt. Im schlimmsten Fall wird der Körper zum Feind der Seele erklärt und als Gefängnis verstanden, aus dem die Seele gerettet werden muss. Ein Menschenbild, das den Körper als hinderlichen Fremdkörper ansieht, ist aus theologischer Sicht eindeutig abzuweisen.[502] Auch Michael Klessmann wehrt sich gegen Tendenzen einer dualistischen Differenzierung von Leib und Seele: Ein „[s]orgsamer Umgang mit einem Menschen schließt sorgsamen Umgang mit dessen Leiblichkeit ein, auch in der Seelsorge.“[503] Eine pointierte Aussage, die sich auch als Kritik an jeglicher Form des Missbrauchs verstehen lässt.

Grundsätzlich kann gesagt werden, dass sich die Seelsorge dieser Problematik bewusst ist. Dies zeigt sich etwa darin, dass immer wieder betont wird, wie wichtig es ist, den ganzen Menschen in den Blick zu nehmen. Elisabeth Naurath merkt allerdings kritisch an, dass viele davon trotzdem implizit von einer vom Leib getrennten Seele ausgehen, da diese Vorstellung tief im

[499] Vgl. ebd., S. 73.
[500] Vgl. EICHENER (2022), S. 70.
[501] Vgl. LINK ([4]2004), Sp. 1104.
[502] Vgl. NAUER ([3]2014), S. 63–65.
[503] KLESSMANN (2008), S. 48.

abendländischen Denken verankert ist.[504] Umso wichtiger ist daher eine Rückbesinnung auf das biblische Seelenverständnis, da dies „zu einem zeitgemäßen [und] glaubwürdigen Entwurf einer Seelsorge [führt], die sich tatsächlich als ‚Sorge um die Seele' erweist"[505] und zugleich auch die „Sorge um das Menschsein des Menschen"[506] umfasst. Nicht nur sein Gemüt und seine psychische oder geistige Verfassung stehen im Mittelpunkt, sondern der Mensch selbst „als ein ganzheitliches und gutes, weil von Gott selbst gewolltes Seelenwesen"[507].

Als markante Gegenstimme dazu tritt etwa Elis Eichener auf, der zwar ebenfalls die Wichtigkeit der Verbundenheit der Seele mit dem Leiblichen hervorhebt[508], jedoch gleichzeitig eine Identifizierung der Seele mit dem ganzen Menschen scharf kritisiert. Für ihn gilt es, die Eigenständigkeit der Seele zu bewahren, da sie ansonsten wichtige Distinktionsmerkmale verlieren würde.[509] Zwar ist ein zu stark dualistisches Bild des Menschen aus theologischer Sicht definitiv abzulehnen, gleichzeitig gibt es aber zumindest einen Aspekt, in dem Eichener recht hat: Es ist nicht abzustreiten, dass das Konzept einer unsterblichen Seele auch positive Potenziale mit sich bringt. Die alttestamentliche Vorstellung darüber, dass die als Lebenskraft verstandene נפש mit dem Tod des Menschen verschwindet[510], kann nämlich zu Recht für Verunsicherung sorgen. Für die Seelsorge entfaltet das griechisch-philosophische Seelenverständnis mit seiner unsterblich und zeitlos gedachten Seele hier eine ungemein tröstliche und beruhigende Wirkung, die insbesondere in schwierigen Zeiten eine Stütze darstellt.[511] Es zeigt sich also, dass innerhalb der Seelsorge trotz allem eine nur schwer zu überwindende Ambivalenz der Seelenbegriffe bestehen bleibt, die eine kontinuierliche, kritisch reflektierte Auseinandersetzung bei wechselseitiger Anerkennung erfordert.

Elisabeth Naurath bringt dazu passend einen interessanten Vorschlag in die Diskussion ein: Einerseits ist es wichtig, Dualismen, die einem theologisch verantworteten Menschenbild zuwiderstehen, abzulehnen, zugleich soll aber dennoch eine gewisse Differenziertheit in der Betrachtung aufrechterhalten werden, die es ermöglicht, spezifische Deutungselemente in den Fokus zu nehmen, wie etwa die eschatologische Dimension der Seele. Für die Seelsorge bedeutet dies dann eine dualismuskritische Integration der leiblichen Dimension des Menschen, ohne

[504] Vgl. NAURATH (2000), S. 19; NAURATH (2003), S. 104.
[505] Vgl. NAUER ([3]2014), S. 73.
[506] ZIEMER ([4]2015), S. 21.
[507] NAUER ([3]2014), S. 68.
[508] Vgl. EICHENER (2022), S. 148.
[509] Vgl. ebd., S. 51–54.
[510] Vgl. SCHÖPFLIN (1999), S. 739.
[511] Vgl. KLESSMANN (2008), S. 46.

aber bestehende Differenzen zwischen Leib und Seele völlig einzuebnen.[512] Ein Punkt, dem vermutlich auch Elis Eichener zustimmen würde.[513]

Wichtig ist, dass die vorliegende Arbeit keineswegs das Christentum „enthellenisieren“[514] oder das *klassische* Seelenverständnis des christlichen Abendlandes angreifen will, sondern vielmehr einen Fokus auf den im Hier und Jetzt lebenden Menschen richtet. Dieser Mensch ist es nämlich, der nach *Gaudium et spes* Subjekt pastoraltheologischer Überlegungen und damit auch der Seelsorge ist. Gerade in diesem Bezug zeigt ein dualistisch geprägtes Seelenbild Defizite, die durch das biblische Seelenverständnis ausgeglichen werden können. Auf keinen Fall will die vorliegende Arbeit ein Seelenbild gegen das andere ausspielen, sondern lediglich bestimmte Facetten davon problematisieren und kritisch reflektieren. Die Defizite und Desiderate, die sich dabei aus Sicht der Seelsorge zeigen, sollen benannt und Überlegungen angestellt werden, wie diese im Sinne einer Praxeologie zu beheben sind.

Wichtige Aufgabe für die Praktische Theologie ist es daher, eine fundierte und multiperspektivische Theorie der Seelsorge zu entwerfen, die etwaige begriffliche Engführungen in die eine oder andere Richtung vermeidet.[515] Und dafür bietet insbesondere auch der biblische Seelenbegriff ein großes Potenzial, „die religiöse Dimension des menschlichen Seins in seinem biblisch begründeten, antidualistischen Verständnis auszudrücken“[516].

6.2. Pastoraltheologische Implikationen des alttestamentlichen Seelenbegriffs

Die verschiedenen Bedeutungsdimensionen des synthetisch-stereometrischen Begriffs[517] נפש beschreiben grundlegend, wie der Mensch ist und was sein Menschsein ausmacht. Dank seiner von Gott geschenkten Lebenskraft ist der Mensch ein lebendiges Wesen (Gen 2,7), das sich auf unterschiedliche Weise zur Welt, zu den Mitmenschen und zu Gott verhält.[518] Mit seinem Leben und seiner ganzen Wirklichkeit ist der Mensch so das Subjekt der Seelsorge. Im Folgenden sollen daher konkrete Aspekte der alttestamentlichen נפש erneut aufgegriffen und im Licht einer zeitgerechten und theologisch verantworteten Seelsorge kriteriologisch gedeutet und reflektiert sowie verschiedene Implikationen für das seelsorgliche Handeln erarbeitet werden.

[512] NAURATH (2000), S. 42.
[513] Vgl. EICHENER (2022), S. 148.
[514] HOERES (2006), Sp. 182.
[515] Vgl. NAUER (2001), S. 16.
[516] Vgl. NAURATH (2000), S. 42.
[517] Vgl. WOLFF (^{2}2018), S. 30f.
[518] Vgl. JANOWSKI (2013), S. 36.

Die grundlegende Bedeutung von נפש als Kehle, Rachen oder Schlund, also als das „Organ der Nahrungsaufnahme und der Sättigung“[519], spielt für alle weiteren Überlegungen eine zentrale Rolle. Sie beschreibt den Menschen von Grund auf begehrend und bedürftig[520], weshalb נפש nach Hans W. Wolff auch einfach mit „der bedürftige Mensch“[521] wiedergegeben werden kann. Verlangen und Begehren sind in der biblischen Anthropologie grundgelegte Wesensaussagen über den Menschen und sein Menschsein.[522] Es verdeutlicht, dass der Mensch sich nicht aus sich selbst heraus am Leben erhalten kann, sondern auf Dinge von außen angewiesen ist, wie beispielsweise Nahrung oder die Luft zum Atmen. Dieses vitale Verlangen erstreckt sich zudem auf sämtliche menschlichen Sehnsüchte[523] und Bedürfnisse[524], einschließlich zwischenmenschlicher Beziehungen und materieller Güter. Dieses Begehren kann auch negative Formen annehmen, wie etwa Gier oder Rachedurst.[525] Für die Seelsorge ist gerade diese immanent-körperliche Dimension der Seele von großer Relevanz, wie beispielsweise Elisabeth Naurath in ihrem Buch „Seelsorge als Leibsorge“[526] beschreibt.

Die Wünsche und Begierden des Menschen sind mannigfaltig, doch kann er diese weder von sich selbst heraus noch durch andere irdische Güter jemals vollständig stillen.[527] Dieses Aus-Sein des Menschen auf Erfüllung entsteht in Reaktion auf das als dramatisch empfundene Bewusstwerden der eigenen elementaren Bedürftigkeit, Leere und Bedrohtheit und hat damit auch eine theologische Dimension.[528] Nur Gott allein kann diese Leere vollständig füllen, weshalb sich dieses Verlangen auch auf ihn richtet. Die נפש bildet dabei eine Art Tor[529] zwischen dem Menschen, seiner Umwelt und Gott, wie Herbert Anderson aufzeigt: „Our anthropology is theological when images of the human person link us to God as well as to the earth. Soul makes this connection.“[530] Die נפש ermöglicht es, mit Gott in Beziehung zu treten.[531] Zugleich ist Gott aber dem menschlichen Zugriff entzogen, weshalb es stetes ein Dürsten, Sehnen und Hoffen auf seine Zuwendung bleibt.[532]

[519] WOLFF ([2]2018), S. 34.
[520] Vgl. ebd., S. 35.
[521] Ebd., S. 33.
[522] Vgl. WESTERMANN ([6]2004), Sp. 77.
[523] Vgl. JANOWSKI (2013), S. 22.
[524] Vgl. WOLFF ([2]2018), S. 38.
[525] Vgl. KLESSMANN (2008), S. 28.
[526] NAURATH (2000)
[527] Vgl. WOLFF ([2]2018), S. 35; KLESSMANN (2008), S. 28f.
[528] Vgl. STOCK (1999), S. 770.
[529] Vgl. BRATSIOTIS (1966), S. 63.
[530] ANDERSON (2001), S. 36.
[531] Vgl. EBERHARDT ([2]1993), S. 26.
[532] Vgl. SEEBASS (1986), Sp. 552.

Biblisch zeigt sich diese Gottessehnsucht der נפש vor allem in den Psalmen, die dieses Spannungsfeld von Begehren, Hoffen und Erhalten mit eindrucksvollen Bildern beschreiben. Psalm 84 schildert beispielsweise die fast schon schmerzliche „Sehnsucht [der Seele] nach den Höfen des Herrn“ (Ps 84,3) und endet mit der hoffnungsstiftenden Zusage, dass Gott Gnade und Herrlichkeit schenkt und den Rechtschaffenden nichts Gutes versagt (vgl. Ps 84,12).[533] In den Psalmen wird eine dialogische Wechselbeziehung zwischen der Hinwendung des Menschen und der Zuwendung Gottes[534] zum Ausdruck gebracht, die gekennzeichnet ist vom Verlangen und Begehren sowie von Angst und Sorgen, zugleich aber getragen wird von einer unerschöpflichen Hoffnung, dass Gott da ist und Gnade, Huld und Erlösung in Fülle (vgl. Ps 130,4.8) schenkt.

Aus pastoraltheologischer Sicht lasen sich in den Psalmen einige Gesichtspunkte finden, die für die Seelsorge wichtig sind. Es geht um einen vom Menschen erfahrenen Mangel, welcher nicht durch irdische Güter zu stillen ist, sondern einen explizit transzendenten Bezug zu Gott herstellt. Nur Gott kann der dürstenden Seele das geben, was sie braucht. Hier lässt sich eine Brücke hin zu Kapitel 10 des Johannesevangeliums schlagen, wo Jesus den Menschen ein „Leben in Fülle“ (Joh 10,10) verspricht. Nach Judith Könemann ist dies die „Kernbotschaft des christlichen Glaubens“[535], womit auch ein zentraler Auftrag an die Seelsorge einhergeht: Seelsorge kann und soll dazu beitragen, dass für Menschen ein wenig „Leben in Fülle“ erfahrbar wird.[536] Dabei stellt sich die Seelsorge aber nicht an die Stelle Gottes, sondern fungiert als eine bestärkende Unterstützerin der Menschen in all ihren Lebenslagen. Ohne also selbst diese Fülle zu schenken, kann eine zeitgerechte *Sorge um die Seele* Momente eröffnen, in denen Gott im Leben der Menschen aufblitzt und so seine Fülle so fragmentarisch erfahrbar wird.[537]

Herbert Anderson ist sich sicher: „To tend a soul is to lead it in the ways of God, who is the source and end of the journey.“[538] Den Menschen auf diesem Weg zu Gott zu begleiten, ist daher eine zentrale Aufgabe der Seelsorge. Dabei nimmt Seelsorge die Gottessehnsucht des Menschen wahr, stiftet Hoffnung und legt die mitunter erodierte Beziehung zwischen Mensch und Gott frei und hilft dabei, diese zu stärken. Mit Christian Link lässt sich ergänzen, dass diese Dynamik aber auch in die andere Richtung läuft und Gott sich zugleich auf den Menschen hin

[533] Vgl. JANOWSKI (2013), S. 35.
[534] Vgl. WESTERMANN ([6]2004), Sp. 95.
[535] KÖNEMANN, Judith (2006): Religion als Wellness für die Seele? Pastoralsoziologische Beobachtungen zu einem religiösen Trend, in: Diakonia 37/3, S. 209–215, hier: 209.
[536] Vgl. NAUER ([3]2014), S. 263.
[537] Vgl. HLAVKA, Michael (2025): Übervolle Fülle. Predigt zu Joh 10,10, in: INSTITUT FÜR PRAKTISCHE THEOLOGIE (Hg.): "Ein Segen sollst du sein". Seelsorge, Diakonie und Sendung. Zum 60. Geburtstag von Johann Pock, Wien, S. 93–95, hier: 95.
[538] ANDERSON (2001), S. 36.

bewegt: „In der Seele wird die Zuwendung Gottes zum Menschen […] Ereignis“[539]. In der Sehnsucht nach Gottesnähe sowie der steten Hoffnung, dass diese eines Tages auch erreicht wird,[540] schwingt außerdem eine eschatologische Dimension mit, die für die Seelsorge ebenfalls fruchtbar gemacht werden kann.

Im Psalter und auch in den Klagelidern ist נפש das Subjekt mannigfaltiger Emotionen[541], ein Aspekt, für den es aus Sicht der Pastoraltheologie und Seelsorge ebenfalls einige Anknüpfungspunkte gibt. Denn gerade die Emotionalität, die Erregbarkeit und Verletzbarkeit sind es, die den Menschen zum Menschen machen. Angst, Wut, Kummer, aber auch Freude und Liebe sind genuin menschliche Empfindungen, die sich auch im Begriff der נפש widerspiegeln.[542] Aus pastoraltheologischer Sicht sei an dieser Stelle einmal mehr auf *Gaudium et spes* verwiesen.

Seelsorge, die nach dem fragt, was für den jeweiligen Menschen und sein Leben wesentlich ist, spricht den Menschen persönlich an und anerkennt ihn in seinem Menschsein, mitsamt seiner Emotionen, seiner Sorgen und Ängste. נפש als das „Innerste eines Menschen“[543] umfasst seine ganze Intellektualität, Emotionalität, aber auch Individualität sowie Sozialität[544], womit all diese Dimensionen zu Handlungsfeldern der Seelsorge werden. Gerade dann, wenn Menschen trauern, hoffnungslos oder allein sind, kann Seelsorge Trost spenden.[545] Und wenn sie an sich selbst, an ihrem Leben oder an Gott und seiner Nähe zweifeln, kann Seelsorge dabei helfen, Hoffnung und Freude im Menschen wieder zum Keimen zu bringen. Im Idealfall vermittelt Seelsorge dem Menschen ein Gefühl der Anerkennung und Freude, was sich wiederum positiv auf den ganzen, psychisch wie leiblich verfassten Menschen und sein Leben auswirkt.[546]

Darüber hinaus bezieht sich נפש immer auf den konkreten Menschen als Individuum[547], der Mensch als Person, als Subjekt tritt in den Fokus. Nicht unwesentlich an dieser personalen Bedeutung von נפש ist, dass es sich dabei um eine völlig geschlechtsneutrale Aussage über den Menschen handelt.[548] Diese Tatsache macht נפש auch für gegenwärtige Bemühungen einer inklusiven Sprache sehr fruchtbar. נפש bezieht sich auf den Menschen als solchen, der ganz unabhängig seines Geschlechts von Gott geschaffen und angenommen ist und birgt daher Potenziale für eine inklusive Seelsorge. נפש untermauert die Bedeutung des „Ich[s] in seiner

[539] LINK ([4]2004), Sp. 1103.
[540] Vgl. JANOWSKI (2013), S. 33–35.
[541] Vgl. WOLFF ([2]2018), S. 44; JANOWSKI (2013), S. 27f.
[542] Vgl. WESTERMANN ([6]2004), Sp. 79f.
[543] SCHÖPFLIN (1999), S. 739.
[544] Vgl. EBERHARDT ([2]1993), S. 26.
[545] Vgl. NAUER (2001), S. 392.
[546] Vgl. ZIEMER ([4]2015), S. 18.
[547] Vgl. WOLFF ([2]2018), S. 48.
[548] Vgl. WESTERMANN ([6]2004), Sp. 89.

intensiven Intentionalität“[549]. Der Mensch ist „Träger und Ausdruck [des von Gott geschaffenen] Lebens“[550]. Mit all seinen inneren und äußeren Erfahrungen, Gefühlen, Bestrebungen, Gedanken und Erkenntnisse ist der Mensch Ausdruck seiner Geschöpflichkeit. Für die Seelsorge bedeutet dies einmal mehr, den jeweiligen individuellen Menschen in den Blick zu nehmen und seine jeweils eigenen Gefühle, Vorerfahrungen, Erlebnisse, Einstellungen, Wahrheiten, Erkenntnisse usw. zu sehen. Jeder einzelne Mensch ist Subjekt seines Seins, dem es mit Neugier, Aufmerksamkeit und Respekt zu begegnen gilt.

Die *Seele* im alttestamentlichen Verständnis ist also „der ganze Mensch in seiner individuellen, personhaften, leibhaftigen Lebendigkeit, […] im Vollzug seines Lebens in Beziehung zu Gott, zu sich selbst, zu den Mitmenschen und zur Umwelt“[551]. Seelsorge, die sich als *Sorge um die Seele* versteht, ist daher gefordert, all diese Dimensionen im Blick zu haben und auch ernst zu nehmen. Wie dieses Kapitel anhand einiger Beispiele zeigt, lassen sich mithilfe der verschiedenen Bedeutungsebenen von נפש einige Anknüpfungspunkte und Implikationen für die Seelsorge finden. Diese gilt es – ganz im Sinne der Interpretation eines synthetisch-stereometrisch Grundbegriffs – gleichzeitig im Auge zu behalten. Nur so kann eine Seelsorge gelingen, die den ganzen Menschen mitsamt all seiner Lebenslagen beachtet, anerkennt und ernst nimmt. Denn, „in allem, was menschliche Lebendigkeit ausmacht, begegnet ‚Seele‘“[552].

In Rekurs auf das biblische Seelenverständnis formuliert Elisabeth Naurath einige Konsequenzen für die protestantische Seelsorge, die sich aber auch auf die katholische übertragen lassen: Seelsorge, die den Menschen in seiner von Gott geschaffenen Einheit wahrnimmt, muss insbesondere auch seine Leiblichkeit miteinbeziehen sowie die dualistische Vorstellung einer separaten Seele ablehnen. Die „integrative Eindeutigkeit des biblischen Seelenbegriffs“[553] ist dabei eine Stärke, die für das seelsorgliche Handeln Deutungsoptionen gegen belastende Gefühle einer inneren Zerrissenheit eröffnet. Das ganzheitlich verstandene Menschenbild hilft dabei, ein verunsichertes Identitätsverständnis zu stärken. Seelsorge wird für Naurath gerade dort wirksam und relevant, wo sie den Menschen nicht auf einer rein geistigen Ebene anspricht, sondern ihn als leiblichen und lebendigen Menschen wahrnimmt und berührt.[554]

Ein von Doris Nauer entwickeltes Seelsorgekonzept setzt genau an diesen Punkten an und integriert darüber hinaus weitere zentrale Aspekte des biblischen Seelenverständnisses. Nauer

[549] Ebd., Sp. 92.
[550] LINK ([4]2004), Sp. 1103.
[551] EBERHARDT ([2]1993), S. 26.
[552] EBERHARDT ([2]1993), S. 26.
[553] NAURATH (2000), S. 42.
[554] Vgl. ebd., S. 42f.

bezeichnet dieses Modell als *Multidimensionale Seelsorge*.[555] Im Folgenden soll dieses Konzept kurz vorgestellt werden, da es die wesentlichen Potenziale eines von der Bibel her gedachten Menschen- und Seelenbildes aufnimmt und pastoraltheologisch fruchtbar macht.

6.3. Das Konzept einer multidimensional gedachten Seelsorge

Sämtliche oben angestellten Überlegungen lassen sich im von Doris Nauer entwickelten Konzept einer multidimensional gedachten Seelsorge bündeln, weshalb dieses beispielhaft als eine Möglichkeit, das biblischen Seelenverständnis in der Seelsorge umzusetzen, herausgegriffen und vorgestellt werden soll. Seelsorge, der ein biblisches Seelen- und damit auch Menschenbild zugrunde liegt, bezieht sich immer auf „den ganzen Menschen in seinen sozialen, geschichtlichen und kontextuellen Vernetzungen“[556]. Wichtig ist, dass dieses ganzheitliche Verständnis des Menschen dabei nicht mit einer spirituell-harmonisierenden oder auch esoterischen Ganzheitlichkeit verwechselt wird, sondern sich auf das „Mensch-Sein und [die] Mensch-Werdung in und trotz aller Ambivalenzen, Brüche und Schattenseiten“[557] bezieht. Alle Dimensionen des Menschseins sind gleichermaßen angesprochen und eine Reduzierung auf einzelne Teilaspekte ist nicht möglich. Wenn das Verständnis von *Seele* multidimensional ist, dann muss es auch die Seelsorge sein.[558]

Mit Doris Nauer lässt sich eine derart gedachte Seelsorge daher wie folgt definieren: Seelsorge ist ein „sich (professionell) sorgen um den ganzen, komplexen, ambivalenten gottgewollten Menschen“, mit dem Ziel „ein wenig ‚Leben in Fülle‘ (Joh 10,10)“ erfahrbar zu machen, und zwar „sowohl in Alltags-, als auch in Glücks- und Krisenzeiten“. Dies kann gelingen, indem die „individuelle/kollektive Lebenssituation und Bedürfnislage“ der Menschen in den Blick genommen wird.[559] Dieses Konzept deckt sämtliche Punkte ab, die im Rahmen dieser Arbeit erarbeitet und vorgestellt werden und fasst sie in einer einprägsamen Definition zusammen. Im Zentrum steht dabei der ganze Mensch in seiner individuellen Personalität und seine Bedürftigkeit nach einem Leben in Fülle. In all seinen Emotionen ist der Mensch komplex und ambivalent, aber dennoch – oder vielleicht gerade deswegen – von Gott gewollt. Da der Mensch in einem zeitlichen und räumlichen Kontext geschaffen ist, spielt sein individuelles Leben eine wichtige Rolle in der Seelsorge, ohne jedoch den Blick auf die kollektive Dimension seiner

[555] NAUER ([3]2014), S. 261–264.
[556] Ebd., S. 261.
[557] Ebd., S. 262.
[558] Vgl. ebd., S. 261f.
[559] Vgl. ebd., S. 264.

Umwelt zu vernachlässigen. All das, was נפש über den Menschen aussagt, findet in diesem Seelsorgekonzept Platz. Ein vollständiges Leben in Fülle kann natürlich nur Gott selbst schenken, doch in fragmentarischer Form kann dies auch Menschen untereinander gelingen – indem sie füreinander Sorge tragen. Und Seelsorge will genau das.

7. Fazit

Die im Rahmen der vorliegenden Diplomarbeit erfolgte Auseinandersetzung mit dem abendländischen Seelenbegriff und all seinen Facetten führt eindrücklich vor Augen, wie komplex, aber zugleich unbedingt notwendig eine theologische Diskussion über verschiedene Konzepte der Seele und ihre Implikationen für die Seelsorge ist. Gerade in Zeiten, in denen die Seele als wissenschaftlicher, aber auch theologischer Gegenstand zunehmend marginalisiert oder gar gänzlich aufgegeben wird, stellt sich umso dringlicher die Frage nach ihrer Bedeutung und ihrem Mehrwert in der (Praktischen) Theologie. Im direkten Anschluss daran steht auch die Seelsorge vor der Aufgabe, sich kriteriologisch mit ihren jeweils zugrundeliegenden Seelenverständnissen auseinanderzusetzen, um eine drohende Sprachlosigkeit über die Seele zu vermeiden und den Begriff mit zeitgerechten und theologisch verantworteten Inhalten zu füllen.

Das stark von der griechischen Philosophie und Platon her gedachte, klassische abendländische Seelenbild weist – wie diese Arbeit zeigt – einige Defizite auf, die sich negativ auf die Seelsorge auswirken können. So besteht in der dualistischen Trennung von Leib und Seele die Gefahr einer Leibfeindlichkeit, die so niemals Ziel der Seelsorge sein kann. Vielmehr geht es in der Seelsorge darum, den ganzen Menschen in seiner leibhaftigen Lebenswirklichkeit zu erfassen und ihn auch dort anzusprechen. Und hier kommt der wesentlich vielfältigere alttestamentliche Seelenbegriff נפש ins Spiel, der einige sehr brauchbare Bedeutungsdimensionen bereithält, die für eine zeitgerechte Seelsorge fruchtbar gemacht werden können.

Eine völlig unreflektierte Übernahme und Gleichsetzung von נפש mit *Seele* ist allerdings trotzdem kritisch zu betrachten, weshalb diese Arbeit verschiedene Konfliktfelder und Debatten darüber aufzeigt und differenziert untersucht. Erst nach dieser eingehenden Reflexion wird es möglich, einen neuen, breiter gefassten Seelenbegriff zu erarbeiten, von dem ausgehend schließlich verschiedene Implikationen für die Seelsorge abgeleitet werden. נפש sagt nämlich einiges über den von Gott geschaffenen Menschen aus, was aus praktisch-theologischer Sicht sehr anschlussfähig ist an das in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* beschriebene kirchliche Verständnis pastoralen Handelns in der Welt von heute. Vor allem mit Blick auf

gegenwärtige Krisen und damit einhergehende Gefühle von Unsicherheit, Ohnmacht und Hoffnungslosigkeit kann Seelsorge einen wichtigen Beitrag dazu leisten, die Resilienz der Menschen und auch der Gesellschaft zu stärken und Empowerment zu fördern.

Mithilfe des von Doris Nauer entwickelten Konzepts der multidimensionalen Seelsorge wird abschließend ein konkreter seelsorglicher Ansatz vorgestellt, der verschiedene Aspekte des biblischen Seelen- und Menschenbildes miteinbezieht und somit der biblisch-theologisch begründeten Ganzheitlichkeit des Menschen als Subjekt der Seelsorge Rechnung trägt. Seelsorge, die sich multidimensional versteht, trägt Sorge um den von Gott geschaffenen, ganzen, lebendigen und leiblichen Menschen in seiner raum-zeitlichen Lebenswirklichkeit, mit dem Ziel, etwas Leben in Fülle zu ermöglichen.

Literaturverzeichnis

Verwendete Bibelausgaben

ELLIGER, Karl & RUDOLPH, Wilhelm (Hgg.) ([5]1997): Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart.

KATHOLISCHES BIBELWERK (Hg.) (2016): Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe, Stuttgart.

NESTLE, Eberhard & ALAND, Barbara et al. (Hgg.) ([28]2012): Novum Testamentum Graece, Stuttgart.

Quellen

AUGUSTINUS, Aurelius ([3]2002): Selbstgespräche. Von der Unsterblichkeit der Seele. Lateinisch und Deutsch, hg. v. Harald FUCHS & Hanspeter MÜLLER, München.

DER BABYLONISCHE TALMUD (1934). Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials ins Deutsche übersetzt von Lazarus GOLDSCHMIDT. 9. Band: Synhedrin (2. Hälfte), Makkoth, Šebuʿoth, ʿEdijoth, ʿAboda Zara, Aboth, Horajoth, Berlin.

FLAVIUS JOSEPHUS ([2]2015): Geschichte des Jüdischen Krieges, hg. v. Heinrich CLEMENTZ, Stuttgart.

MAIMONIDES, Moses ([2]1992): Acht Kapitel. Eine Abhandlung zur jüdischen Ethik und Gotteserkenntnis. Deutsch und Arabisch von Maurice WOLFF. Mit Einführung und Bibliographie von Friedrich NIEWÖHNER, Hamburg.

PLATON ([4]2005): Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Band 5: Phaidros, Parmenides, Briefe, hg. v. Gunther EIGLER, Darmstadt.

THOMAS VON AQUIN (1937): Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica. Band 6: Wesen und Ausstattung des Menschen (I, 75–89), hg. v. KATHOLISCHEN AKADEMIKERVERBAND, Berlin u. a.

Kirchliche Dokumente

CONCILIUM VATICANUM II (1966): Gaudium et spes. Constitutio Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis, in: Acta Apostolicae Sedis (AAS) 58, S. 1025–1115. Deutsche

Übersetzung URL: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html [abgerufen am 29.11.25].

DENZINGER, Heinrich ([44]2014): Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchliche Entscheidungen. Lateinisch – Deutsch, hg. v. Peter HÜNERMANN, Freiburg im Breisgau.

FRANCISCUS PP. (2013): Adhortatio apostolica Evangelii gaudium, in: Acta Apostolicae Sedis (AAS) 12/105, S. 1019–1137. Deutsche Übersetzung URL: https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html [abgerufen am 29.11.25].

KATECHISMUS DER KATHOLISCHEN KIRCHE ([2]2005). Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina, München u. a.

Sekundärliteratur

ANDERSON, Herbert (2001): Whatever Happened to Seelsorge?, in: Word & World. Theology for Christian Ministry 21/1, S. 32–41.

BACHER, Wilhelm (1906): Talmud, in: Isidore SINGER (Hg.): The Jewish Encyclopedia. A descriptive record of the history, religion, literature, and customs of the Jewish people from the earliest times to the present day, Bd. 12, New York, S. 1–27.

BOSCHKI, Reinhold ([2]2012): Einführung in die Religionspädagogik, Darmstadt.

BRATSIOTIS, Nikolaus P. (1966): נֶפֶשׁ – ΨΥΧΗ. Ein Beitrag zur Erforschung der Sprache und der Theologie der Septuaginta, in: Supplements to Vetus Testamentum 15, S. 58–89.

BREUNING, Wilhelm (1986): Einführung, in: DERS. (Hg.): Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie, Freiburg im Breisgau, S. 7–14.

DAUTZENBERG, Gerhard (1999): Seele. IV. Neues Testament, in: Gerhard MÜLLER (Hg.): Theologische Realenzyklopädie [TRE], Bd. 30, Berlin & New York, S. 744–748.

EBERHARDT, Hermann ([2]1993): Praktische Seel-Sorge-Theologie. Entwurf einer Seelsorge-Lehre im Horizont von Bibel und Erfahrung, Bielefeld.

EICHENER, Elis (2022): Die Zukunft der Seele. Eine poimenische Relecture des Seelenbegriffs, Leipzig.

GÖDDE, Susanne ([4]2004): Seele. I. Religionswissenschaftlich, religionsgeschichtlich. 3. Griechisch-römische Antike, in: Hans D. BETZ/Don S. BROWNING/Bernd JANOWSKI & Eberhard JÜNGEL (Hgg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft [RGG], Bd. 7, Tübingen, Sp. 1092–1093.

GRESHAKE, Gisbert ([3]1978): Das Verhältnis „Unsterblichkeit der Seele“ und „Auferstehung des Leibes“ in problemgeschichtlicher Sicht, in: Gisbert GRESHAKE & Gerhard LOHFINK (Hgg.): Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie, Freiburg im Breisgau u. a., S. 82–120.

HAAG, Ernst (1986): Seele und Unsterblichkeit in biblischer Sicht, in: Wilhelm BREUNING (Hg.): Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie, Freiburg im Breisgau, S. 31–93.

– ([3]2000): Seele. IV. Biblisch-theologisch, in: Walter KASPER (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche [LThK], Bd. 9, Freiburg im Breisgau, Sp. 373–375.

HALFWASSEN, Jens (2013): Was leistet der Seelenbegriff der klassischen griechischen Metaphysik?, in: Bernd JANOWSKI & Christoph SCHWÖBEL (Hgg.): Gott – Seele – Welt. Interdisziplinäre Beiträge zur Rede von der Seele, Neukirchen-Vluyn, S. 44–55.

HAMP, Vinzenz ([2]1964): Seele. II. Biblisch, in: Josef HÖFER & Karl RAHNER (Hgg.): Lexikon für Theologie und Kirche [LThK], Bd. 9, Freiburg im Breisgau, Sp. 568–570.

HASENFRATZ, Hans-Peter (1986): Die Seele. Einführung in ein religiöses Grundphänomen, Zürich.

– (1999): Seele. I. Religionsgeschichte, in: Gerhard MÜLLER (Hg.): Theologische Realenzyklopädie [TRE], Bd. 30, Berlin & New York, S. 733–737.

HAYOUN, Maurice-Ruben ([3]2017): Maimonides, in: Walter KASPER (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche [LThK] (Sonderausgabe 2017), Bd. 6, Freiburg u. a., Sp. 1207–1208.

HEINZMANN, Michael ([4]2002): Maimonides, in: Hans D. BETZ/Don S. BROWNING/Bernd JANOWSKI & Eberhard JÜNGEL (Hgg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft [RGG], Bd. 5, Tübingen, Sp. 689–690.

HENKE, Roland W. (2003): Seele, in: Wulff D. REHFUS (Hg.): Handwörterbuch Philosophie, Göttingen, S. 607–608.

HLAVKA, Michael (2025): Übervolle Fülle. Predigt zu Joh 10,10, in: INSTITUT FÜR PRAKTISCHE THEOLOGIE (Hg.): "Ein Segen sollst du sein". Seelsorge, Diakonie und Sendung. Zum 60. Geburtstag von Johann Pock, Wien, S. 93–95.

HOERES, Walter (2006): Ein Abschied in Raten? Zur Seelenfeindschaft heutiger Theologie, in: Theologisches. Katholische Monatsschrift 36/5-6, Sp. 181–186.

– (2008): Seelenfeindschaft, in: Theologisches. Katholische Monatsschrift 38/5-6, Sp. 157–162.

HOHEISEL, Karl (^{4}2004): Seele. I. Religionswissenschaftlich, religionsgeschichtlich. 1. Phänomenologisch, in: Hans D. BETZ/Don S. BROWNING/Bernd JANOWSKI & Eberhard JÜNGEL (Hgg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft [RGG], Bd. 7, Tübingen, Sp. 1090–1091.

JACOBS, Joseph & BROYDÉ, Isaac (1905): Moses ben Maimon, in: Isidore SINGER (Hg.): The Jewish Encyclopedia. A descriptive record of the history, religion, literature, and customs of the Jewish people from the earliest times to the present day, Bd. 9, New York, S. 73–82.

JANOWSKI, Bernd (2013): Die lebendige næpæš. Das Alte Testament und die Frage nach der "Seele", in: Bernd JANOWSKI & Christoph SCHWÖBEL (Hgg.): Gott – Seele – Welt. Interdisziplinäre Beiträge zur Rede von der Seele, Neukirchen-Vluyn, S. 12–43.

KERSTING, Wolfgang (^{2}2005): „Noli Foras Ire, In Te Ipsum Redi“. Augustinus über die Seele, in: Gerd JÜTTEMANN/Michael SONNTAG & Christoph WULF (Hgg.): Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland, Göttingen, S. 59–74.

KIESSLING, Klaus (^{3}2000): Seele. I. Psychologisch, in: Walter KASPER (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche [LThK], Bd. 9, Freiburg im Breisgau, Sp. 369–370.

KLEIN, Stephanie (2005): Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie, Stuttgart.

KLESSMANN, Michael (2008): Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens. Ein Lehrbuch, Neukirchen-Vluyn.

KOHLER, Kaufmann & BROYDÉ, Isaac (1905): Soul, in: Isidore SINGER (Hg.): The Jewish Encyclopedia. A descriptive record of the history, religion, literature, and customs of the Jewish people from the earliest times to the present day, Bd. 11, New York, S. 472–476.

KOHLER, Kaufmann & GINZBERG, Louis (1902): Cabala, in: Isidore SINGER (Hg.): The Jewish Encyclopedia. A descriptive record of the history, religion, literature, and customs of the Jewish people from the earliest times to the present day, Bd. 3, New York, S. 456–479.

KÖNEMANN, Judith (2006): Religion als Wellness für die Seele? Pastoralsoziologische Beobachtungen zu einem religiösen Trend, in: Diakonia 37/3, S. 209–215 [DOI: 10.60498/diak.v37i3.26472].

KRAUSE, Martin ([5]2020): Hebräisch. Biblisch-Hebräische Unterrichtsgrammatik. Teil 2: Texte, Vokabular, Tabellen, Berlin & Boston.

LAMBERTY-ZIELINSKI, Hedwig (1986): נְשָׁמָה nešāmāh, in: G. J. BOTTERWECK/Helmer RINGGREN & Heinz-Josef FABRY (Hgg.): Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament [ThWAT], Bd. 5, Stuttgart, Sp. 669–673.

LINK, Christian ([4]2004): Seele. III. Christentum. 3. Systematisch-theologisch, in: Hans D. BETZ/Don S. BROWNING/Bernd JANOWSKI & Eberhard JÜNGEL (Hgg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft [RGG], Bd. 7, Tübingen, Sp. 1103–1105.

LYS, Daniel (1966): The Israelite Soul According To the LXX, in: Vetus Testamentum 16/2, S. 181–228.

MAIER, Johann (1994): Mose ben Maimon, in: Gerhard MÜLLER (Hg.): Theologische Realenzyklopädie [TRE], Bd. 23, Berlin & New York, S. 357–362.

METZ, Johann B. ([2]1964): Seele. III. Systematisch, in: Josef HÖFER & Karl RAHNER (Hgg.): Lexikon für Theologie und Kirche [LThK], Bd. 9, Freiburg im Breisgau, Sp. 570–573.

MICHEL, Diethelm (1994): *næpæš* als Leichnam?, in: Zeitschrift für Althebraistik 7/1, S. 81–84.

MOJSISCH, Burkhardet al. (1995): Seele. II. Mittelalter, in: Joachim RITTER & Karlfried GRÜNDER (Hgg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie [HWPh], Bd. 9, Basel, Sp. 12–22.

MORGENTHALER, Christoph ([3]2017): Seelsorge, Gütersloh.

MÜLLER, Gerhard L. ([10]2016): Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg u. a.

MUMM, Peter-Arnold & RICHTER, Susanne (2008): Die Etymologie von griechisch ψυχή, in: International Journal of Diachronic Linguistics and Linguistic Reconstruction 5, S. 33–108.

NAUER, Doris (2001): Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium, Stuttgart u. a.

– ([3]2014): Seelsorge. Sorge um die Seele, Stuttgart.

NAURATH, Elisabeth (2000): Seelsorge als Leibsorge. Perspektiven einer leiborientierten Krankenhausseelsorge, Stuttgart u. a.

– (2003): "Die Seele spüren". Herausforderungen an die gegenwärtige Seelsorge, in: Pastoraltheologie. Monatsschrift für Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft 92/3, S. 98–113.

– ([4]2004): Seele. III. Christentum. 4. Praktisch-theologisch, in: Hans D. BETZ/Don S. BROWNING/Bernd JANOWSKI & Eberhard JÜNGEL (Hgg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft [RGG], Bd. 7, Tübingen, Sp. 1105–1106.

NECKER, Gerold ([4]2004): Seele. I. Religionswissenschaftlich, religionsgeschichtlich. 4. Judentum, in: Hans D. BETZ/Don S. BROWNING/Bernd JANOWSKI & Eberhard JÜNGEL (Hgg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft [RGG], Bd. 7, Tübingen, Sp. 1093–1095.

OTT, Ludwig ([11]2005): Grundriß der katholischen Dogmatik, Bonn.

PAUS, Ansgar ([3]2000): Seele. III. Religionsgeschichtlich, in: Walter KASPER (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche [LThK], Bd. 9, Freiburg im Breisgau, Sp. 372–373.

RATZINGER, Joseph (2012): Auferstehung und ewiges Leben. Beiträge zur Eschatologie und zur Theologie der Hoffnung, Freiburg im Breisgau.

RICKEN, Friedo (1995): Seele. I. Antike, in: Joachim RITTER & Karlfried GRÜNDER (Hgg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie [HWPh], Bd. 9, Basel, Sp. 1–11.

ROLINCK, Eberhard ([3]2000): Seele. VII. Praktisch-theologisch, in: Walter KASPER (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche [LThK], Bd. 9, Freiburg im Breisgau, Sp. 379–380.

RÖSEL, Martin (2009): Die Geburt der Seele in der Übersetzung. Von der hebräischen näfäsch über die psyche der LXX zur deutschen Seele, in: Andreas WAGNER (Hg.): Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie, Göttingen, S. 151–170.

RUDOLPH, Ulrich ([4]2004): Seele. I. Religionswissenschaftlich, religionsgeschichtlich. 5. Islam, in: Hans D. BETZ/Don S. BROWNING/Bernd JANOWSKI & Eberhard JÜNGEL (Hgg.): Religion

in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft [RGG], Bd. 7, Tübingen, Sp. 1095–1096.

SCHEFFCZYK, Leo (1997): Katholische Dogmatik. Band III. Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre, Aachen.

SCHÖNBERGER, Rolf (2011): Seele, in: Petra KOLMER & Armin G. WILDFEUER (Hgg.): Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe [NHpG], Bd. 3, Freiburg im Breisgau, S. 1956–1970.

SCHÖPFLIN, Karin (1999): Seele. II. Altes Testament, in: Gerhard MÜLLER (Hg.): Theologische Realenzyklopädie [TRE], Bd. 30, Berlin & New York, S. 737–740.

SEEBASS, Horst (1986): נֶפֶשׁ næpæš, in: G. J. BOTTERWECK/Helmer RINGGREN & Heinz-Josef FABRY (Hgg.): Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament [ThWAT], Bd. 5, Stuttgart, Sp. 531–555.

– ([4]2004): Seele. I. Religionswissenschaftlich, religionsgeschichtlich. 2. Alter Orient und Altes Testament, in: Hans D. BETZ/Don S. BROWNING/Bernd JANOWSKI & Eberhard JÜNGEL (Hgg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft [RGG], Bd. 7, Tübingen, Sp. 1091–1092.

SEIDL, Horst (1999): Seele. V. Kirchen- und philosophiegeschichtlich, in: Gerhard MÜLLER (Hg.): Theologische Realenzyklopädie [TRE], Bd. 30, Berlin & New York, S. 748–759.

SIEVERS, Joseph (1998): Josephus und die Zeit „zwischen den Testamenten“, in: Bibel und Kirche 53/2, S. 61–66.

STEMBERGER, Günter (1999): Seele. III. Judentum, in: Gerhard MÜLLER (Hg.): Theologische Realenzyklopädie [TRE], Bd. 30, Berlin & New York, S. 740–744.

STOCK, Konrad (1999): Seele. VI. Theologisch, in: Gerhard MÜLLER (Hg.): Theologische Realenzyklopädie [TRE], Bd. 30, Berlin & New York, S. 759–773.

TREUSCH-DIETER, Gerburg ([2]2005): Metamorphose und Struktur. Die Seele bei Platon und Aristoteles, in: Gerd JÜTTEMANN/Michael SONNTAG & Christoph WULF (Hgg.): Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland, Göttingen, S. 15–42.

VON RAD, Gerhard (1957): Theologie des Alten Testaments. Band I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München.

WASMUTH, Werner (2004): Wo aber bleibt die Seele?, in: DERS. (Hg.): Wo aber bleibt die Seele? Interdisziplinäre Annäherungen, Münster u. a., S. 5–20.

WESTERMANN, Claus ([6]2004): נֶפֶשׁ næfæš Seele, in: Ernst JENNI & Claus WESTERMANN (Hgg.): Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament [THAT], Bd. 2, Gütersloh, Sp. 71–96.

WINKLER, Klaus ([2]2000): Seelsorge, Berlin.

WOLFF, Hans W. ([2]2018): Anthropologie des Alten Testaments, Gütersloh.

WULF, Christoph ([2]2005): Präsenz und Absenz. Prozeß und Struktur in der Geschichte der Seele, in: Gerd JÜTTEMANN/Michael SONNTAG & Christoph WULF (Hgg.): Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland, Göttingen, S. 5–12.

ZIEMER, Jürgen ([4]2015): Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis, Göttingen.

ZUMSTEIN, Jean ([4]2004): Seele. III. Christentum. 1. Neues Testament, in: Hans D. BETZ/Don S. BROWNING/Bernd JANOWSKI & Eberhard JÜNGEL (Hgg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft [RGG], Bd. 7, Tübingen, Sp. 1100–1101.

Onlinequellen

DE GRUYTER BRILL (o. J.): Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Richtlinien für Manuskripte. Deutsche Übersetzung URL: https://www.degruyterbrill.com/publication/journal_key/ZATW/downloadAsset/ZATW_Richtlinien f%C3%BCr Autoren--de.pdf?srsltid=AfmBOormhhnJM65aEvtgGy4R3XJPyUMy0UJHYc-JMjHday-mEHR5RGIsH [abgerufen am 04.08.25].

ELIOR, Rachel (o. J.): What Jews Believe About the Soul. The idea that the soul is the human instrument of spirituality became more prominent over the course of Jewish history. Deutsche Übersetzung URL: https://www.myjewishlearning.com/article/jewish-spirituality-and-the-soul/ [abgerufen am 21.10.25].

SHAW, Jenna (2021): What is a Soul? Deutsche Übersetzung URL: https://www.sefaria.org/sheets/291797.1 [abgerufen am 21.10.25].

WEISZ, Noson (o. J.): Sticks and Stones. Tazria-Metzora (Leviticus 12-15). The true measure of a person. Deutsche Übersetzung URL: https://aish.com/48939767/ [abgerufen am 21.10.25].

Abstract

DE: Die vorliegende Diplomarbeit ist eine literaturbasierte Studie, die zwei für das christliche Abendland prägende Seelenkonzepte – das griechisch-philosophische und das biblische – kriteriologisch analysiert und miteinander ins Gespräch bringt. Im Mittelpunkt steht dabei der alttestamentliche Seelenbegriff נפש (*næpæš*), der dem platonisch geprägten Leib-Seele-Dualismus gegenübergestellt und für die Seelsorge fruchtbar gemacht wird. Der erste Hauptteil skizziert das klassische abendländische Seelenverständnis, das maßgeblich von der griechischen Philosophie geprägt ist, und zeigt zentrale Weiterentwicklungen in der christlichen Theologie bis hin zur lehramtlichen Dogmatisierung auf. Der zweite Hauptteil stellt diesem Seelenbild das biblische gegenüber, das den Menschen als psychosomatische Einheit erkennt, und zeigt auf, worin sich die beiden Seelenkonzepte unterscheiden. Der dritte Hauptteil entwickelt schließlich auf Grundlage des biblischen Seelenbegriffs verschiedene Implikationen für eine zeitgerechte und theologisch verantwortete Seelsorge.

EN: This thesis is a literature-based study that critically analyzes two concepts of the soul that have shaped the Christian West – the Greek philosophical and the biblical – and brings them into dialogue with each other. The focus is on the Old Testament concept of the soul, נפש (*næpæš*), which is contrasted with the Platonic body-soul dualism and made fruitful for pastoral care. The first main section outlines the classical Western understanding of the soul, which is significantly influenced by Greek philosophy, and highlights key developments in Christian theology up to its dogmatization by the Catholic Church. The second main section contrasts this image of the soul with the biblical one, which recognizes humans as psychosomatic entities, and highlights the differences between the two concepts of the soul. Finally, the third main section develops various implications for contemporary and theologically responsible pastoral care based on the biblical concept of the soul.