

Theologischer Durchblick

„Die Seele ist das eigentlich Göttliche im Menschen“ (F. W. J. Schelling)

Schellings Personbegriff vor dem Hintergrund neurowissenschaftlicher Debatten um das Menschenbild

Die Philosophie des Geistes (philosophy of mind) reagiert im Moment auf die Entwicklungen in der Hirnforschung. Mühsam wird ein Weg gesucht, wieder das zusammenzubringen, was seit Descartes getrennt worden ist: die empirische und die philosophische Betrachtungsweise des Menschen. Der Philosoph M. Pauen als einer ihrer Vertreter geht davon aus, dass das *Bewusstsein* in Zukunft neurophysiologisch erklärbar sein wird. Sollte dies der Fall sein, hätte das nicht nur erhebliche Konsequenzen für die Kriterien von personaler Identität, sondern auch für das Menschenbild. Vor diesem Hintergrund hat er in dem Magazin *Gehirn und Geist* eine Zusammenarbeit von Philosophie und Neurowissenschaften gefordert.¹ Die Forderung nach einem Schulterschluss zwischen der Philosophie des Geistes und den Neurowissenschaften ist auch von den führenden Neurowissenschaftlern im selben Magazin vorgetragen worden: Geisteswissenschaften und Neurowissenschaften müssen in einen intensiven Dialog treten, damit gemeinsam ein neues Menschenbild entworfen werden könne. Denn, wenn in den nächsten 20 bis 30 Jahren die Zusammenhänge zwischen neurochemischen Prozessen und kognitiven und psychischen Leistungen erklärt werden können, würde das bedeuten, dass Geist, Bewusstsein, Gefühle, Willensakte und Handlungsfreiheit als natürliche Vorgänge angesehen werden müssen, da sie auf biologischen Prozessen beruhen.² Damit droht ein rein materialistisches, d.h. physikalisches Menschenbild zu entstehen. Ist der Mensch aber nicht mehr?

Als Person wird derzeit bei der neurophysiologischen Betrachtungsweise des Menschen vorrangig das verstanden, was aktuell oder zumindest der Kapazität nach selbstbewusste Leistungen vollbringt. Das Bewusstsein und die Fähigkeit zu selbstbestimmtem Handeln sind somit von zentraler Bedeutung für den Personbegriff. M. Pauen stellt hierzu in Aussicht: „Je mehr wir

¹ Vgl. Pauen, M., Von Fledermäusen und der Freiheit des Willens, in: *Gehirn und Geist*. Magazin für Psychologie und Hirnforschung. Dossier: Angriff auf das Menschenbild. Hirnforscher suchen neue Antworten auf alte philosophische Fragen, 1/2006, 44–51, 51.

² Vgl. Das Manifest. Elf führende Neurowissenschaftler über Gegenwart und Zukunft der Hirnforschung, in: *Gehirn und Geist*, 6/2004. Hier wurden die wichtigsten Erkenntnisse der Neurowissenschaften vorgestellt: Sämtliche innerpsychischen Prozesse gehen mit neuronalen Vorgängen in bestimmten Hirnarealen einher. Diese Prozesse sollen in Zukunft durch physikochemische Vorgänge beschreibbar sein. Eingeräumt wurde aber, dass die Entstehung des Bewusstseins, des Ich-Erlebens, die Verknüpfung von rationalen und emotionalen Handeln sowie die Genese des freien Willens noch nicht erklärt werden kann.

darüber erfahren, wovon Bewusstsein und Willensfreiheit abhängen, und je besser wir die beteiligten Mechanismen verstehen, desto eher können wir bestimmen, welche Lebewesen diese Kriterien erfüllen.“³ Ist es aber verantwortbar, Neurowissenschaftler mit den Mitteln ihres wissenschaftstheoretischen Instrumentariums klassifizieren zu lassen, wann ein Lebewesen der Menschengattung angehört und wann nicht? Was ist vor diesem Hintergrund die spezifische Aufgabe einer *philosophischen* und *theologischen* Anthropologie, um die unbedingte Würde des Menschen zu begründen? Bei genauerem Hinsehen zeigt sich, dass ein Diskurs über die Prämissen des von den Neurophysiologen vorausgesetzten Menschenbildes geführt werden muss. Hier sind Begriffe zu klären, die weitreichende moralphilosophische Implikationen tragen: Was ist gemeint, wenn von der *Natur* und von dem *Geist* des Menschen gesprochen wird? Welche Bedeutung hat die Seele? Wie ist folglich der *Personbegriff* zu bestimmen?

Das große und wenig beachtete Verdienst F. W. J. Schellings (1775–1854) besteht darin, den naturalen und kognitiven Aspekt des Personseins unter der Bedingung von Freiheit eng miteinander verknüpft zu haben. Sein Personbegriff kann möglicherweise helfen, den Dualismus zwischen Personalität und Natur zu überwinden. Schelling übte zudem Fundamentalkritik an den Prämissen der sich in der Moderne entwickelnden empirischen Erforschung des Menschen, indem er auf den darin vorausgesetzten Natur- und Seelenbegriff hinwies. Er trifft mit analytischer Schärfe und gar prophetischer Weitsicht einen neuralgischen Punkt, der unter Umständen nicht nur für die philosophische Anthropologie, sondern auch für die theologische Begründung der Würde des Menschen relevant sein könnte. Denn Schelling beachtet den naturalen Aspekt von Menschsein, integriert den Menschen in die Natur, reduziert ihn aber nicht auf Natur, weil der Mensch über Seele und Geist verfügt. Die Seele ist für ihn „das eigentlich Göttliche im Menschen“⁴. Theologisch-anthropologisch gesprochen würden wir sagen, die Seele macht die Gottebenbildlichkeit des Menschen aus. Sie befähigt den Menschen dazu, nicht nur sich selbst, sondern Gott als Ursprung und Schöpfer seiner selbst zu erkennen und zu lieben.⁵ Im Folgenden soll Schellings anthropologischer Ansatz, in welchem er den Leib-Seele-Dualismus überwindet, vorgestellt werden sowie seine mögliche Relevanz im Hinblick auf die neurowissenschaftliche Debatte um das Menschenbild beleuchtet werden.

³ Pauen, M., Von Fledermäusen, 51.

⁴ Schelling, F. W. J., Stuttgarter Privatvorlesungen, SW II, 468.

⁵ Man denke an die reiche Tradition der jüdischen und christlichen Brautmystik, die von der liebenden Vereinigung der Seele mit Gott oder Christus als Bräutigam spricht, z.B. in der jüdischen Kabbala, bei Meister Eckhart, Teresa v. Avila, Johannes v. Kreuz, Hildegard v. Bingen, Mechthild v. Magdeburg. Sie haben in der Seele des Menschen das Bild Gottes erblickt.

1. Schellings Prämissen

In der Forderung nach Dialog und Zusammenarbeit zwischen Philosophie und Neurowissenschaften zeigt sich, dass der cartesische Dualismus und das philosophische Leib-Seele-Problem nicht nur im modernen Menschenbild verankert, sondern in die empirische Erforschung des Menschen selbst eingetragen worden ist. Schelling äußerte dieses Problem schon in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* von 1803.⁶ Schelling sah sowohl in der Anthropologie (der damals entstehenden naturwissenschaftlichen Erforschung des Menschen) als auch in der Psychologie den cartesianischen Dualismus eingezeichnet und kritisierte dessen zugrunde liegenden materialistischen Ansatz.⁷ Dies deswegen, weil der cartesische Dualismus zu einem materialistischen Ansatz in der Psychologie führe. Durch die epistemologische Prämisse der Entgegensetzung von Leib und Seele wurde seiner Ansicht nach etwas zum Gegenstand der Naturforschung gemacht, was nicht existiere, nämlich eine dem Leib entgegengesetzte Seele. Er forderte eine wissenschaftliche Betrachtung des Menschen in nicht nur empirischer Weise, sondern in seiner Einheit als Leib und Seele. Damit einher geht die Beachtung der Idee des Menschen⁸.

„Was übrigens von dieser sogenannten Wissenschaft [der Psychologie, M.B.] an sich selbst zu halten sey, begreift sich aus dem Vorhergehenden selbst. Sie beruht auf der angenommenen Entgegensetzung der Seele und des Leibes, und man kann leicht urtheilen, was bei Nachforschungen über etwas, das gar nicht existiert, nämlich eine dem Leib entgegengesetzte Seele, herauskommen kann. Alle wahre Wissenschaft des Menschen kann nur in der wesentlichen und absoluten Einheit der Seele und des Leibes, d.h. in der Idee des Menschen, also überhaupt nicht in dem wirklichen und empirischen Menschen, der von dieser [von der Idee] nur eine relative Erscheinung ist, gesucht werden.“⁹

Und auch für die Naturwissenschaft gelte, dass „die wahre Naturwissenschaft [...] ebenso wenig aus dieser Trennung, sondern ihrerseits ebenso nur aus der Identität der Seele und des Leibes aller Dinge [d.h. aus der Idee] hervorgehen [denn was in allen Dingen der Natur lebt, ist ebenso nur die Idee, wie das, was in der Seele lebt]“¹⁰ kann. So wäre zwischen Physik und Psy-

⁶ Schelling, F. W. J., *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, SW V, 270f.

⁷ René Descartes hatte eine wissenschaftliche Psychologie im heutigen Verständnis unter dem Anspruch naturwissenschaftlicher Objektivität angestoßen. Durch die auf ihn zurückgehende Trennung von Philosophie und Psychologie wurde die Seele in der Psychologie aufgegeben. Das Paradoxon einer „Psychologie ohne Seele“ war in Folge das Resultat. Unter diesen epistemologischen Voraussetzungen kann die streng empirisch, physiologisch arbeitende Psychologie eine menschliche Seele nicht mehr nachweisen. Ihr bleiben nur die Beobachtung von Prozessen, die als Funktionen des Psychischen gelten. Vgl. Kiessling, K., *Art. Seele*, LThK 7, Freiburg i. Br. 2006, 369–381, 369.

⁸ Die Idee ist eine Vorstellung der Vernunft. Kraft der Vernunft kann der Mensch sich eine Vorstellung machen. Die Idee ist keine Wirklichkeit, sondern soll Wirklichkeit werden. Vgl. Krings, H., *System und Freiheit*. Gesammelte Aufsätze, Freiburg i. Br. / München 1980, 219.

⁹ Schelling, F. W. J., *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, SW V, 270.

¹⁰ Ebd., 271.

chologie „kein realer Gegensatz denkbar“¹¹. Schelling klagt also eine „wahre Wissenschaft des Menschen“ ein, die den Menschen als Einheit von Leib und Seele betrachtet. Die Psychologie hat hingegen die Tendenz, „alles im Menschen einem Causalzusammenhang unterzuordnen“¹². Negiert wird in der Anthropologie folglich all das, „was unmittelbar aus dem Absoluten oder Wesen selbst käme und hiemit alles Hohe und Ungemeine herabzuwürdigen, [um besonders jene Vorstellung ganz zur Reife zu bringen, nach welcher in dem Menschen nichts auf göttliche Art entsteht. Alles, was gegen die Philosophie als Erkenntniß und Wissenschaft des Absoluten so insgemein vorgebracht wird, stammt aus dieser Seelenlehre her, und dieselbe Anwendung läßt sich von ihr auf die Religion, auf die Kunst, auf die Tugend machen.]“¹³ Für Schelling ist der Mensch mehr als nur die Summe des empirisch Fassbaren. Und er weist darauf hin, dass die inhaltliche Bestimmung der Seele von zentraler Bedeutung für das Menschenbild ist. Der Mensch geht seines Erachtens auf eine göttliche Schöpferkraft zurück. Dies verdeutlicht sich an seiner Konzeption von Geist und Seele.

2. Seelenbegriff

Seele wird seit Descartes unter dem philosophischen Anspruch neuzeitlicher Subjektreflexionen mit Selbstbewusstsein oder persönlicher Identität gleichgesetzt.¹⁴ H. Braun hat ausgehend von Schellings Rede über die Unpersönlichkeit der Seele in der *Stuttgarter Privatvorlesung* von 1810 dargelegt, dass sein Seelenverständnis aristotelisch ist.¹⁵ Obwohl er weiß, dass er damit unzeitgemäß denkt, aktualisiert er diese und hält sie dem materialistischen Ansatz der modernen Anthropologie entgegen. Für ihn ist wahre Moderne nicht nachcartesisch, sondern „nach-modern“ im Sinne einer Aktualisierung der „Ächtheit“ der griechischen Philosophie. In diesem Brief beschreibt er die Seele als Prinzip natürlicher Funktionen. Aristoteles hat die Seele in *De anima (Peri psyche)* als die Wirklichkeit des Leibes bestimmt. Seele ist die lebendige Präsenz eines leiblichen Lebewesens in der Welt, die Art und Weise, wie es da ist. Und die Seele (als denkende Seele) ist in gewisser Weise alles Seiende.¹⁶ Das Besondere an der Seelenlehre des Aristoteles besteht darin, dass er Leben und Geist sowie Leib und Seele im Menschen zusammen denken kann und nicht als getrennte Substanzen auffasst. Damit hat er die Seele als Lebensprinzip und Seiendes der Dinge erfasst.

¹¹ Ebd.; Braun, H. deutet dies als versteckter Hinweis auf Aristoteles; vgl. ders., „Also Seele ist das Unpersönliche.“ Versuch über Schellings Anthropologie, in: Buchheim, Th. / Hermann, F., „Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunklen Grunde.“ Schellings Philosophie der Personalität, Berlin 2004, 144.

¹² Schelling, F. W. J., Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, SW V, 271.

¹³ Ebd.

¹⁴ Vgl. Art. Seele, LThK 9, Freiburg i. Br. 2006, 369–381, 370f.

¹⁵ Braun, H., Seele ist das Unpersönliche, 137–162. Allerdings besteht Grund zur Annahme, dass Schelling auch auf platonische Theorieelemente zurückgegriffen hat, wenn man an die ästhetische Dimension seines Seelenbegriffs denkt.

¹⁶ Vgl. dazu Uslar, D. v., Leib, Welt, Seele. Höhepunkte in der Geschichte der Philosophischen Psychologie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, Würzburg 2005, 47–67.

In der *Stuttgarter Privatvorlesung* hat Schelling die Seele, indem er sie ebenso als das Seiende definiert, folgendermaßen bestimmt: „Die Seele ist das eigentlich Göttliche im Menschen, also das Unpersönliche, das eigentlich Seyende, dem das Persönliche als ein Nichtseyendes unterworfen seyn soll.“¹⁷ Und weiter: „Der Geist weiß, aber die Seele weiß nicht, sondern sie ist die Wissenschaft. Der Geist, weil er auch die Möglichkeit zum Bösen in sich hat, kann nur gut seyn, d.h. Teil haben an der Güte, die Seele aber ist nicht gut, sondern ist die Güte selbst.“¹⁸ Die Seele steht bei Schelling in Beziehung zu Gott, ohne diesen „Rapport mit Gott kann die Creatur, der Mensch aber insbesondere, keinen Augenblick existieren“¹⁹; „sie ist der innere Himmel des Menschen“²⁰. Wenn die Seele im Menschen handelt als das Unpersönliche, ist dieses unbedingte Wirken der Seele „Religion [...] als innere und höchste Seligkeit des Gemüths und Geistes“²¹. Die Seele ist aber auch „die göttliche Liebe, inwiefern sie das Band der Schöpfung = Identität des Nichtseyenden und Seyenden, des Endlichen und Unendlichen ist. Auch das Wesen der Seele ist also Liebe und Liebe auch das Princip alles dessen, was aus der Seele entsteht.“²² Die menschliche Seele ist also die Einzige, die ein ursprüngliches Verhältnis zu Gott hat. „Dieses Verhältnis ist [...] ein Verhältnis des nichtselbst-Seins gegen Gott.“²³ Insofern ist die Seele das Unpersönliche.

Den Geist bestimmt Schelling als das aktiv gewordene Selbst der Seele. Dieser Aktus „Geist“ ist nicht aus der Natur ableitbar, sondern ist übernatürlich. Dies erinnert an die Bestimmung des Geistes als schöpferische oder tätige Kraft bei Aristoteles (*nous poietikos*). Bei Aristoteles hat der Geist zwei Seiten, die er miteinander verbindet: Einerseits hat der Geist das Vermögen der Aufnahmefähigkeit, der Rezeptivität im Denken und andererseits die schöpferische Spontaneität des Geistes. Im Vollzug des Denkens (*in actu*) berührt der Geist das Sein der Dinge.²⁴

Hinsichtlich der Frage nach dem ontologischen Charakter der Seele gibt Schelling Auskunft in der Rede *Ueber das Verhältnis der bildenden Künste zu Natur* von 1807. Er wiederholt die epistemische Leistung der Wesenserkenntnis der Dinge, derer die Seele als das Unpersönliche fähig ist. In zweifacher Weise wird die Seele hier von der Materialität enthoben.²⁵ Was sie zur Erkenntnis bringt, nämlich die „Urkraft des Gedankens“, ist ein nicht-materieller Sachverhalt. Und zweitens ist die Seele, wenn sie in einem Körper erscheint, frei vom Körper. Mit anderen Worten könnte man sagen, die Seele

¹⁷ Schelling, F. W. J., *Stuttgarter Privatvorlesungen*, SW II, 468.

¹⁸ Ebd., 469.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd., 471.

²¹ Ebd., 473.

²² Ebd.

²³ Aus dem Brief an König Maximilian v. Bayern, zit. n. Braun, H., *Seele ist das Unpersönliche*, 149.

²⁴ Uslar, D. v., *Leib, Welt, Seele*, 65.

²⁵ Ziche, P., „Die Seele weiß nicht, sondern sie ist die Wissenschaft.“ Zum Zusammenhang von Wissenschafts- und Personbegriffen bei Schelling, in: Buchheim, Th. / Hermanni, F., *Philosophie der Personalität*, 205.

hat einen Körper, ist aber nicht der Körper selbst, denn sie kann sich durch die Aktualisierung der Freiheit zu ihm verhalten. Schelling charakterisiert die Seele mit negativen und positiven Aussagen: Sie ist weder eine Eigenschaft noch ein Vermögen, aber sie ist die Wissenschaft, die Güte und die Schönheit:

„Die Seele ist also im Menschen nicht das Princip der Individualität, sondern das, wodurch er sich über alle Selbstheit erhebt, wodurch er der Aufopferung seiner selbst, uneigennütziger Liebe, und, was das Höchste ist, der Betrachtung und Erkenntnis des Wesens der Dinge, eben damit der Kunst, fähig wird. Sie ist nicht mehr mit der Materie beschäftigt, noch verkehrt sie unmittelbar mit ihr, sondern nur mit dem Geist, als dem Leben der Dinge. Auch im Körper erscheinend, ist sie dennoch frei von dem Körper, dessen Bewußtseyn in ihr, in den schönsten Bildungen, nur wie ein leichter Traum schwebt, von dem sie nicht gestört wird. Sie ist keine Eigenschaft, kein Vermögen oder irgendetwas der Art insbesondere; sie weiß nicht, sondern sie ist die Wissenschaft, sie ist nicht gut, sondern sie ist die Güte, sie ist nicht schön, wie es auch der Körper sein kann, sondern sie ist die Schönheit selber.“²⁶

Schelling misst der Seele durch seine ontologische Charakterisierung als Schönheit eine ästhetische Dimension zu, was ein bemerkenswerter Aspekt ist, denn die Gegenwart des Schönen ruft zur Würde auf.

3. Der Mensch als Dreieinheit: Geist, Seele und Leib

Schellings organisches Seelenverständnis hebt den Anthropozentrismus mit seiner dualistischen Grundlage auf, überwindet ihn durch eine Trinitarisierung und integriert den Menschen in die Natur.²⁷ Dieser Bezug ist in *Clara*²⁸ vertieft dargestellt. Schelling legt ausgehend vom Tod, der gemeinhin als eine Trennung der Seele vom Leib gedeutet wird, sein einheitliches Menschenbild sowie sein organisches Verständnis der Seele dar. Der Mensch ist eine Dreieinheit von Geist, Seele und Leib.²⁹ Alle drei Aspekte sind miteinander verbunden und ein jedes ist zugleich Mittel der Verbindung. Diese Dreieinheit ist eine in sich bewegliche Einheit, in der ein jeder Aspekt des anderen bedarf:

²⁶ Schelling, F. W. J., Ueber das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur von 1807, SW VII, 312.

²⁷ Braun, H., Seele ist das Unpersönliche, 149.

²⁸ Schelling, F. W. J., Clara. Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt. Ein Gespräch, in: Schriften von 1806–1813, Darmstadt 1983, 431–538.

²⁹ Vgl. ebd., 473.

„Der Geist gibt sich durch die Seele in den Leib, der Leib aber wird durch die Seele auch wieder in den Geist erhoben; die Seele hängt mit dem Geist zusammen nur, insofern zugleich ein Leib da ist, und mit dem Leib nur, sofern zugleich der Geist da ist; denn wenn einer von beiden fehlte, könnte sie unmöglich als Einheit, d.h. als Seele, gegenwärtig seyn. Das Ganze des Menschen stellt also eine Art von lebendigem Umlauf vor, wo immer eins in das andere greift, keins von dem andern lassen kann, eins das andere fordert.“³⁰ Die Seele des Menschen ist dabei das „Vornehmste unter den dreien“³¹, das eigentliche „Selbst, was weder Leib noch Geist, sondern das einigende Bewußtseyn beider“³², „was von Anfang an Ich selbst gewesen bin“³³. Sie ist einerseits der „eigentlich innerste Lebenskeim“³⁴, der Geist und Leib zur Einheit verbindet und deswegen zur Natur gehört, die schaffende Kraft der Natur darstellt und somit die geistige Seite des Leibes, ihre Eigenheit darstellt. Andererseits enthält die Seele auch das Geistige, den Geistkeim. Sie hat damit zwei Seiten, das Geistige und das Leibliche und ist somit mit beiden, Leib und Geist, verbunden.³⁵ Schelling fusioniert den geistigen und leiblichen Aspekt, indem er von der Einheit des Inneren (Geist-Seele) mit dem Äußeren (Leib) spricht, denn weder hat der Leib die Bestimmung, „bloß äußerlich zu sein“, sondern „Äußeres und Inneres“ sollten „in beiden eins seyn“.³⁶ Zudem hat der Leib auch den Trieb, sich zu vergeistigen, weil „alle Dinge nach einem freieren, ungebundenen Daseyn streben“³⁷. Für Schelling ist das Äußere das „bloße Seyn des Inneren, das Innere aber das Seyende in diesem Äußeren“³⁸. Wobei nur das Seiende, also das Innere, die Fähigkeit hat, das Sein des Äußeren zu erkennen.

4. „Denn Person sucht Person“³⁹ oder: Natur und Personalität bei Schelling

Kants strikte Unterscheidung zwischen moralischem Freiheitsgesetz und der mechanischen Notwendigkeit der Natur sind für Schellings Naturphilosophie grundlegend gewesen.⁴⁰ Kant machte in der *Urteilkraft* deutlich, dass Naturdinge nicht einfach nur durch mechanische, naturgesetzliche Kausali-

³⁰ Ebd., 474.

³¹ Ebd., 475.

³² Ebd., 476.

³³ Ebd.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd., 481.

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd., 484.

³⁸ Ebd., 486.

³⁹ Schelling, F. W. J., Einleitung in die Philosophie der Mythologie, Zweites Buch: Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie, SW XI, 566, zit. n. Buchheim, Th., Schellings Personbegriff, 14.

⁴⁰ Kant konnte mit dem transzendentalen Verfahren die Einheit von Natur- und Freiheitsgesetz denken. Vgl. Jantzen, J., Die Philosophie der Natur, in: Sandkühler, H. J. (Hg.), F. W. J. Schelling, Stuttgart / Weimar 1998, 86f.

tät erklärt werden können, und gab zu denken, dass es eine Ursache geben muss, die auf ein organisiertes Wesen wirkt. Der Begriff des Organismus als eine in sich ruhende, autonome Ganzheit, dessen Teile in reziproker Kausalität zueinander stehen, nimmt in Schellings naturphilosophischen Werken eine Schlüsselstellung ein. In den *Ideen zu einer Philosophie der Natur* von 1797 hat er Geist und Natur, Form und Materie als in einem Organismus unlöslich „durch jenes geheime Band, das unsern Geist mit der Natur verknüpft“⁴¹, miteinander verbunden gedacht und die Identität von Geist und Natur postuliert: „Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur seyn. Hier also, in der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur außer uns, muß sich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich ist, auflösen.“⁴² Schelling bezieht sich hier auf ein erkenntnistheoretisches Problem der Wissenschaftslehre J. G. Fichtes. Die Natur ist bei Fichte unbewusst und dem Ich untergeordnet. Das Ich-Bewusstsein ist für Fichte das zentrale erkenntnistheoretische Prinzip, welches das Nicht-Ich bzw. Natur setzt. Hier schloss sich aber die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit von Natur, oder anders gesagt, die Frage nach dem Grund von Natur an. Schelling hat den Grund des Daseins eines Organismus in sich selbst gesetzt. Die Natur verfügt über Freiheit und wird als etwas Unbedingtes aufgefasst. Sie ist Zweck an sich und damit vom Ich unabhängig.⁴³ Damit löste sich Schelling von einem erkenntnistheoretischen Grundprinzip der Fichteschen Philosophie. „[W]eil Organisation nur in bezug auf einen Geist vorstellbar ist“⁴⁴, begründet er einen Organismus nicht biologisch, sondern idealistisch. Schelling setzte somit für einen Organismus ein *geistiges Prinzip* voraus, das die einzelnen Teile zu einer in sich ruhenden Ganzheit organisiert. Damit überwand Schelling Fichtes Philosophie der transzendentalen Subjektivität naturphilosophisch insofern, als dass er die Natur als ein autonomes Anderes auffasste, löste sich aber nicht von der freiheitstheoretischen Bestimmung des Subjekts.⁴⁵ Nach Schelling verfügt die Person über Freiheit und Selbstbewusstsein und kann sich zu den Vorgaben der eigenen Natur frei verhalten und handeln. Schellings Verhältnisbestimmung von Natur und Person, die über Geist verfügt, ist nun von Interesse für den Kontext dieser Fragestellung.

Für Schelling benötigt man ein empirisches Verhältnis zu dem, was persönlich ist. Daraus folgt, dass Person mit dem verbunden werden muss, was ursprünglich empirisch ist, und das ist die Natur. Natur ist bei Schelling „immer die *gegebene Art und Weise von etwas zu sein*“⁴⁶. Gegeben kann ver-

⁴¹ Schelling, F. W. J., *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, SW II, 1797, 95.

⁴² Ebd., 107.

⁴³ Ebd., 94.

⁴⁴ Ebd., 95.

⁴⁵ Vgl. dazu Brandner, R., *Natur und Subjektivität. Zum Verständnis des Menschseins im Anschluß an Schellings Grundlegung der Naturphilosophie*, Würzburg 2002, 65–80.

⁴⁶ Buchheim, Th., *Grundlinien von Schellings Personbegriff*, in: *Ders. / Hermanni, F., Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunklen Grunde*, 11–34, 14.

standen werden als ausgemachte Bestimmtheit oder zusätzlich als Gegebenheit von Bewusstsein. Einerseits ist Natur also die gegebene Bestimmtheit, Beschaffenheit und das Wesen, andererseits ist Natur Ursprung und Dasein aufgrund von Werden und Hervortreten.⁴⁷ Für beides gilt, dass Natur so ist, wie sie ist, weswegen sie Objekt der Empirie sein kann. Person erschöpft sich allerdings nicht in Natur, sondern ist aufgrund des Geistes mehr als Natur. „Die Person braucht Natur, um zu leben oder zu existieren; aber sie ist nicht Natur, sondern mittels der Natur, d.h., die Person *hat* oder besitzt eine Natur, aufgrund derer sie im Bewusstsein ihrer selbst lebt oder wirklich ist.“⁴⁸ Person lässt sich also gerade nicht in der Natur erschöpfen. Sie ist mehr, und als Geist steht sie sogar im Gegensatz zu ihr, sonst könnte sie sich nicht zu ihrer eigenen Natur verhalten, sondern wäre identisch mit ihr. Person ist folglich eine individuelle Identität *durch* ihre Natur. „Wollte man eine einfache konstitutionstheoretische Abfolge der erklärten drei Elemente der Person aufstellen, so ergeben Natur plus individuelle Position ein lebendiges Selbst; während dieses plus Bewusstsein davon die Person ausmacht.“⁴⁹

Die Gestalt der Natur ist notwendig, damit man sich überhaupt auf die Person als empirisches Gegenüber beziehen kann. Ein empirisches Verhältnis zu einer Person kann aber nur durch die Überschreitung der Natur, in der sich die Person darbietet, geschehen. Die Empirie der Person ist deswegen wesentlich „Offenbarung“ oder „Manifestation“ (und nicht nur ein Phänomen oder Erscheinung). „Beides zusammen – Natur zu besitzen, aber nicht identisch mit ihr zu sein – macht den Gedanken der Offenbarung – auch Selbstoffenbarung – erst möglich. [...] So könnte man mit Schelling geradezu definieren: Person ist das, was sich in einer Natur als individueller Geist offenbart.“⁵⁰

Schelling hat dezidiert betont, dass zu existieren für personale Wesen bedeutet, sich zu offenbaren. Jede Person offenbart sich durch Handlungen. Konstitutiv für die personale Identität ist deswegen nicht nur der naturale Aspekt, sondern auch der geschichtliche. Sich zu den Vorgaben der eigenen Natur verhalten und handeln zu können, bedeutet für Schelling, dass eine Person aus den Eigenschaften, die seine Natur vorsieht, diejenigen frei auswählt, mit denen sie sich selbst identifiziert. Deswegen unterscheidet er zwischen Äußerungen, die bloße Effekte unserer Natur sind (z. B. Husten), und solchen, die sich eine Person selbst zulegt als Art und Weise ihrer Existenz oder ihres Auftretens. Letzteres sind Handlungen, mit denen sich jede Person offenbart und die ihre geschichtliche Identität ausmachen. Wenn aber Offenbarung stattfindet, braucht es mehrere Personen, die sich als Personen wahrnehmen, und wenn es folglich zum Begriff der Person gehört, sich zu offenbaren, dann kann niemals nur eine Person existieren. Erst dadurch wird

⁴⁷ Ebd., 22.

⁴⁸ Ebd., 27.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Ebd., 20.

sie eine Person, die von einer anderen wahrgenommen und mit ihr zusammen existieren kann. Jedoch ist die Person auf die Natur angewiesen, da sie sich nur mittels ihrer offenbaren kann.

Andersherum kann man sagen: Wenn Offenbarung stattfindet, sind mehrere Personen mittels der Natur in einem Verhältnis miteinander, in dem sie sich gegenseitig als Personen, die handeln, wahrnehmen. Person und Persönliches kann man folglich erst dann denken, wenn man das, was einem als Person *empirisch* vorkommt, auch dafür hält. Person kann aber nicht denkerisch durch Prinzipien erkannt werden. Mit dem programmatischen Ausspruch seiner Spätphilosophie „Denn Person sucht Person“⁵¹ ist ausgedrückt, dass Person nicht ein Begriff ist, der allein von der Innenperspektive des Subjekts aus angegangen und geklärt werden kann. „Person ist primär eine andere als die, die darin ein Gegenüber erkennt.“⁵² Dies läuft auf eine unhintergehbare Anerkennung und Bejahung der Würde des Menschen in seiner gerade so und eben nicht anders empirischen Verfasstheit, existierend in interpersonaler Bezogenheit, hinaus. Interpersonale Bezogenheit ist für Schelling somit nur unter der Bedingung von Freiheit und Natur denkbar.

5. Philosophische und theologische Relevanz des Schellingschen Personbegriffs

5.1 Die Philosophie des Geistes und das Leib-Seele-Problem

Die leitende Fragestellung lautete, inwiefern Schellings Überlegungen zum Personbegriff, seine Konzeption von Seele, Geist und Natur des Menschen für die aktuelle neurowissenschaftliche Debatte um das Menschenbild von Bedeutung sein können. Sicherlich kann mit Schelling keine Antwort im Hinblick auf neurophysiologische Detailanalysen erwartet werden, jedoch scheint mir Schellings Ansatz aus erkenntnistheoretischer Sicht bemerkenswert zu sein. Mit Schelling ist bisher zum einen deutlich geworden, dass die epistemologischen Prämissen zur Erforschung des Menschen unbedingt beachtet werden müssen. Erforscht man den Menschen nur mit dem wissenschaftstheoretischen Instrumentarium der Naturwissenschaften, die im Falle der Neurowissenschaften ausschließlich in Kausalzusammenhängen denkt, ist das Ergebnis, nämlich ein rein materialistisches Menschenbild, schon absehbar. Die neurowissenschaftliche Reduktion des Menschenbildes

⁵¹ Schelling, F. W. J., Einleitung in die Philosophie der Mythologie, SW XI, 566.

⁵² Vgl. Buchheim, Th., Schellings Personbegriff, 14.

wird im Blick auf die ethisch-moralische Dimension des Menschen aber fragwürdig. Wird der Mensch auf ein Lebewesen biochemischer Prozesse reduziert, können nicht nur nicht die Würde des Menschen, sondern auch humane Vollzüge wie Denken, Sprechen, Lieben sowie moralisch-ethisches Handeln, zu dem „freies Entscheiden können“ oder „Verantwortung übernehmen“ hinzuzählen, nicht angemessen begründet werden.⁵³

Der von Schelling beklagte Dualismus in den Wissenschaften zur Erforschung des Menschen taucht heute als Problem in der Trennung zwischen Neurowissenschaften und der Philosophie des Geistes wieder auf. Wie eingangs erwähnt, reagiert die Philosophie des Geistes auf das durch Neurowissenschaften aufgeworfene neuartige Problem, wie die Freiheit und das Bewusstsein des Menschen zu bestimmen sind. Die philosophische Leib-Seele-Debatte behandelt dieses Problem, indem sie auf den Charakter seelisch-geistiger Phänomene und ihr Verhältnis zur physischen Realität des Menschen reflektiert. Derzeit wird mittels dualistischer oder materialistischer Konzeptionen versucht, dieses Problem zu lösen.⁵⁴ Mit den derzeitigen neurowissenschaftlichen Forschungsergebnissen steht die unter den Bedingungen der Philosophie der Neuzeit gewachsene Einsicht über den Menschen als freies, verantwortlich handelndes Subjekt auf dem Prüfstand. Die Frage ist nun, ob der frei gedachte Mensch nicht aufgrund von kausal-naturgesetzlichen Prozessen im Gehirn in seinen Entscheidungen und Handlungen determiniert ist. Oder anders formuliert: Das Verhältnis von Natur, Geist und Seele steht nun neu zur Debatte.

Für die Philosophie des Geistes besteht die Gefahr, hinter die Einsichten I. Kants zurückzufallen. Die Fähigkeit des Menschen, selbstbestimmt handeln und entscheiden zu können, setzt nach den Bestimmungen Kants als apriorische Bedingung die Willensfreiheit voraus.⁵⁵ Der Mensch ist nach Kant in seinem Verhalten nicht kausal determiniert, sondern kann von selbst, in der Aktualisierung der je eigenen Freiheit, eine Handlung beginnen. Dieser Gedanke wurde von J. G. Fichte weiter bestimmt, indem er das Ich als reine Tat-Handlung auffasste, und darlegte, dass sich das Ich überdies mittels der doppelten Bewusstseinsstruktur selbst reflektieren kann.⁵⁶ Im Hinblick auf neurowissenschaftliche Debatten um die Willensfreiheit des Menschen ist mit Fichte zu argumentieren, dass Freiheit eben nicht objektiv,

⁵³ Striet, M., *Der neue Mensch? Unzeitgemäße Betrachtungen zu Sloterdijk und Nietzsche*, Frankfurt a. M. 2000, 34f.

⁵⁴ Vgl. *Kutschera, F. v.*, *Die Teile der Philosophie und das Ganze der Wirklichkeit*, Berlin / New York 1998, 216.

⁵⁵ Kant unterschied zwischen positiver und negativer Freiheit. Der Mensch verfügt in der Aktualisierung der negativen Freiheit über die Fähigkeit, sich mittels der Vernunft von den Zwängen der eigenen Natur (Triebe, Instinkte) befreien zu können. Positive Freiheit bedeutet folglich, selbst eine Handlung beginnen, eine Kausalkette vollziehen zu können und nicht einfach nur reagieren zu müssen. Vgl. *Kant, I.*, *Metaphysik der Sitten*. A 5, Hamburg 1966.

⁵⁶ Vgl. *Fichte, J. G.*, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. 1797/98. Erste und zweite Einleitung. Erstes Kapitel*, hrsg. v. P. Baumanns, Hamburg 1984, bes.: Erste Einleitung A 7, Zweite Einleitung A 4.

sondern mittels des transzendentalen Verfahrens nur retorsiv aufweisbar ist.⁵⁷ Entgegen naturalistischen Reduktionismen ist zunächst einzuwenden, so M. Striet, dass die Phänomene von Freiheit und Bewusstsein, ohne sie in ihrer Phänomenalität zu verfälschen, in ihrer Faktizität erklärt werden müssen.⁵⁸

Wie bereits gesehen worden ist, kommt bei Schelling der Seele in der Verhältnisbestimmung von Natur und Geist eine ganz wesentliche Rolle zu. Die Seele als das Bewusstsein, das „von Anfang Ich selbst gewesen bin“⁵⁹, hat die Funktion, den Geist und die Natur des Menschen zu vereinigen. Als Bewusstsein ist sie einerseits im Leib als die geistige Seite der Natur, andererseits im Geist als Geist-Seele verankert. Beides, Natur und Geist, bringt die Seele des Menschen zum Bewusstwerden ihres je eigentümlichen *Ich bin*. Durch Schellings organischen Seelenverständnisses sind Geist und Natur *organisch* miteinander verbunden. Die Seele wurde von Schelling als das Bewusstsein bestimmt, als das Seiende, das als Band der Schöpfung die Identität von Seiendem und Nichtseiendem bzw. Geist und Natur generiert. Die Seele als ontologisch bestimmte ist das Höchste im Menschen und hat zugleich eine ästhetische Dimension. Sie verbürgt mitunter die Würde des Menschen, da sie die Schönheit ist und den Menschen zur Kunst befähigt. Durch Schellings differenzierte Betrachtungsweise des Menschen als eine Dreieinheit von Körper, Geist und Seele, in welcher diese drei Aspekte unter der Bedingung von Freiheit organisch miteinander verbunden sind, hat er dualistische oder reduktionistische Betrachtungsweisen des Menschen überwunden. Mit Schellings Menschenbild und Personbegriff ergeben sich somit für die Begründung der unbedingten Würde des Menschen, die in seiner Freiheit, aber auch in seiner Schönheit begründet liegen, und für die Frage nach den Kriterien von personaler Identität bemerkenswerte Ergebnisse. Die Kapazität zu selbstbewussten Leistungen kann nicht unabhängig von der Natur des Menschen gedacht werden. Außer der Tatsache, dass für Schelling Natur schon Zweck an sich ist, und der Tatsache, dass der naturale Aspekt nicht vom kognitiven Vermögen der Person abstrahiert gedacht werden darf – was beides im Blick auf die Frage nach den Kriterien von personaler Identität von weittragender Bedeutung ist –, ist das Thema der interpersonalen Bezogenheit unter der Bedingung der je eigentümlichen empirischen Verfasstheit entscheidend. Nur mittels der Natur in der Aktualisierung ihrer je eigenen Freiheit können sich Personen aufeinander beziehen und in ein reziprokes Anerkennungsverhältnis treten, welches den Anderen als Subjekt zu

⁵⁷ Ebd. Fichte, J. G., Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre.

⁵⁸ Vgl. Striet, M., Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie, Regensburg 2003, 168: „Die Gegenthese gegen jede naturalistische Variante freier und ihrer selbst bewusster menschlicher Subjektivität lautet, dass sich dieses Phänomen deshalb prinzipiell jeder kausal-naturwissenschaftlichen Erklärung entzieht, weil endliche Freiheit, auch wenn eine transzendente Analyse ihres faktischen Daseins zeigt, dass sie sich selbst nicht ins Dasein gesetzt hat, dennoch selbstursprünglich ist und damit in ihrem Wesen als existierende Freiheit, die sich zu allem ihr Vorgegebenen in eigener Freiheit frei verhalten kann, auch nicht gesetzt als durch ein anderes, das nicht sie selbst ist, erklärt werden kann.“

⁵⁹ Schelling, F. W. J., Clara, 476.

achten vermag. In ethischer Hinsicht ist dies für die Normenbegründung sowie für das Alteritätsdenken zur Begründung der Würde eines *jeden, anderen* Lebewesens relevant.

Für das Gespräch mit den Neurowissenschaften stünde noch aus, einen weiteren Aspekt zu erforschen, dem hier nicht mehr vertieft nachgedacht werden kann. Die *Quantum-Mind-Theorie* zeigt in erstaunlicher Weise Parallelen zu Schellings erkenntnistheoretischem und naturphilosophischem Ansatz. Quantum-Mind-Theorien basieren auf der Prämisse, dass die Quantenmechanik notwendig ist, um die Zusammenhänge von Geist und Gehirn ganz begreifen zu können. Quantentheoretiker sind der Ansicht, dass die klassische Mechanik nicht ausreicht, um das Bewusstsein zu erklären, da quantenmechanische Phänomene bei Vorgängen im Bewusstsein eine große Rolle spielen. Nicht nur gehen Quantum-Mind-Theorien davon aus, dass Geist und Natur fusionieren, sondern arbeiten auch mit der Hypothese, dass es der Geist ist, der auf die Materie wirkt („mind over matter“).⁶⁰ Auch sie setzen erkenntnistheoretisch den Geist als Prinzip voraus, der einen Organismus organisiert.

5.2 In soteriologischer Absicht: freiheitstheoretische Begründung des Selbst

Auch für die Geschichte zwischen Gott und Mensch ist der Rekurs auf die Seele als das Selbst des Menschen sowie seine Freiheit unabdingbar. Denn was für die ausgeführten zwischenmenschlichen Bezüge gilt, gilt analog dazu auch für das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, weil Gott in Kategorien der Personalität zu denken ist. Gott ist bei Schelling der freie Ursprungsgrund von allem Existierenden, wozu auch die Natur gehört. Er teilt sich nur, „damit Leben und Liebe sei und persönliche Existenz“⁶¹. Die Einheit dieser schon in Gott gesetzten personalen Differenz verbürgt aber sein Wesen, das Schelling als vollkommene Liebe und absolute Freiheit bestimmte. Als solche möchte sich Gott dem Menschen offenbaren. Die Hauptthese der Schellingschen Freiheitsschrift lautete, dass, wenn *Gott als die absolute Freiheit* bezeichnet werden darf, die endliche Freiheit des Menschen eine Tür zur Offenbarung Gottes ist.⁶² Für das Verhältnis zwischen Gott und Mensch bedeutet dies, dass der personale Gott sich dem Menschen seinem Wesen gemäß als Liebe offenbaren will (1 Joh 4,8). In seiner Selbstoffenbarung sucht Gott die zustimmende Antwort des Menschen. Weil Liebe aber nicht anders als in der freien Anerkennung durch den von ihm Gemeinten zu ihrem Ziel kommen kann,⁶³ ist die Liebe Gottes identifiziert mit der Allmacht Gottes,⁶⁴

⁶⁰ Bekanntester Vertreter ist der ausgezeichnete Physiker Roger Penrose; vgl. *Quantum Mind*, in: http://en.wikipedia.org/wiki/Quantum_mind, zuletzt aufgerufen am 23.01.08.

⁶¹ Schelling, F. W. J., Über das Wesen der menschlichen Freiheit, 79.

⁶² Schelling hat sich in seiner Freiheitsschrift dezidiert mit der Problematik von Notwendigkeit und Freiheit auseinandergesetzt und eine absolute Freiheit für Gott angenommen; vgl. Schelling, F. W. J., *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, hrsg. v. Buchheim, T., Hamburg 1997, XIII.

welche die Freiheit des Menschen unbedingt achtet und deswegen nur mit den Mitteln der Liebe um die zustimmende Antwort des Menschen werben kann, weil die Beziehung zwischen Gott und Mensch eine personale ist. Die menschliche Freiheit ist somit konstitutiv für die Gottesbeziehung. Was gewinnt nun der Mensch, der sich in freier Selbstwahl⁶⁵ dem Liebeswerben Gottes um einen neuen Bund öffnet? Bei Hosea heißt es: „Ich traue dich mir an auf ewig; ich traue dich mir an um den Brautpreis von Gerechtigkeit und Recht, von Liebe und Erbarmen; ich traue dich mir an um den Brautpreis meiner Treue: Dann wirst du den Herrn erkennen“ (Hos 2, 21–22). Ein solches Liebes- und Erkenntnisgeschehen, das an die mystische Vereinigung der menschlichen Seele mit Gott erinnert, ist wesentlich nur in Kategorien der Personalität im oben aufgeführten Sinne zu denken, die die Möglichkeit der freien und bewussten Zustimmung des Menschen achtet. Hier nun wird die theologische Relevanz des explizierten Schellingschen Person- und Seelenverständnisses klarer. Aus theologischen Gründen ist eine biologistische Reduktion des Menschenbildes strengstens in Frage zu stellen. Denn, sowohl kann die biblische Rede von der Schöpfung des Menschen als Ebenbild Gottes, in dem sich seine Schönheit, Anmut und Würde widerspiegelt, nicht mehr angemessen begründet werden, auch kann nicht mehr vom personalen Gott in seiner offenbarten Wesensbestimmung als Liebe, die sich dem Menschen zuwendet und das Ja des Menschen sucht, und Freiheit, die das unbedingte Sein-Sollen des Menschen verbürgt, gesprochen werden. Jegliche Bundestheologie würde obsolet werden. Demgegenüber gilt es aber mit Schelling bundes- und offenbarungstheologisch festzuhalten, dass das „Geheimnis der Liebe“ darin besteht, „dass sie solche verbindet, deren jedes für sich sein könnte und doch nicht ist, und nicht sein kann ohne das andere“.⁶⁶ Und noch ein Letztes gilt es zu bedenken: die Endlichkeit des Menschen, sein Sterbenmüssen. Schelling in soteriologischer Absicht zu lesen, bedeutet zu hoffen, dass der ebenbildliche Mensch in seiner Auferstehung als *leib-seelische Einheit*⁶⁷ mit seiner gelebten Geschichte vor Gottes Antlitz treten mag und als freies Wesen in die Liebe Gottes eingehen wird.⁶⁸

Martina Bär

⁶³ Vgl. *Striet, M.*, Offenbares Geheimnis, 220.

⁶⁴ Vgl. *Pröpper, Th.*, Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2001, 318.

⁶⁵ Während Schelling zwischen 1801 und 1806 Freiheit so bestimmte, dass der Mensch dann frei ist, wenn er sich (d.h. seine Seele) im Einklang mit dem göttlichen Wesen befindet, hat er in der Freiheitsschrift wieder die idealistische Position seines Frühwerkes aufgegriffen. Vgl. *Buchheim, Th.*, Einleitung, Xf.

⁶⁶ *Schelling, F. W. J.*, Über das Wesen der menschlichen Freiheit, 79.

⁶⁷ Vgl. *Runggaldier, E.*, Unsterblichkeit der Seele, in: ThG 50 (2007) 252–262, 261f.

⁶⁸ Vgl. *Schelling, F. W. J.*, Über das Wesen der menschlichen Freiheit, 79f; *Buchheim, Th.*, Einleitung XXXIII.