

NZZ-Podium vom 31. August 2014, zu Gast bei LUCERNE FESTIVAL "Psyche"

Von Martin Mosebach

Die Seele

Vier vergebliche Versuche, das Unfassbare zu fassen

Die Fachausdrücke der Ingenieure, der Jäger, der Seeleute und Ärzte sind gelegentlich von einer einprägsamen Bildhaftigkeit. Wem das Handwerkszeug so selbstverständlich und notwendig geworden ist wie die physischen Organe, hat einen schärferen Blick für deren Eigentümlichkeiten. Und so ist es denn gewiss kein Philosoph und kein Theologe gewesen, der im Korkenzieher die Seele entdeckt hat, obwohl man sich natürlich einen «Weinprüfenden Mönch» im Klosterkeller vorstellen könnte, der dort Küfer war und sich nach einigen Gläsern den Korkenzieher, eben noch gedankenlos benutzt, auf einmal mit anderen Augen ansah. Die Art, wie sich der eiserne Spiess des Korkenziehers schraubenförmig um einen stabgeraden Luftraum herumwendelt, macht das alltägliche Instrument zu einem physikalischen Meisterstück. Es kommt aber darauf an, wie eng der Spiess gedreht wird – ist der Luftraum sehr schmal, dann passt der Korkenzieher zwar besser ins Taschenmesser, aber er wird allzu leicht den Korken nur zerbröseln, ohne ihn herauszuziehen, einen alten Korken zumal. Und dieser Luftraum – das ist die Seele. Sie ist unsichtbar, sie ergibt sich aus der Form des Metalls, aber ohne dieses luftige Nichts, worum das Eisen sich dreht, ist das Instrument unbrauchbar, vielmehr: Es ist auch kein Korkenzieher; es erhält sein Wesen, seine Funktion, seinen Namen durch diesen Luftraum zwischen der Schraube – durch seine Seele. Die Seele ist das Nichts, das das Ding zu dem macht, was es ist. Ohne das Seelen-Nichts ist kein Ding etwas. So etwa könnte die Meditation des weinprüfenden Mönchs ausgesehen haben, die einen neuen Fachausdruck hervorbrachte.

So neu war der Einfall aber nicht. Dass die unsichtbare Seele durch Luft versinnlicht wird, das wussten schon die Autoren der Genesis, als sie schilderten, wie Gott dem Erdenkloss, den er mit seinen Händen geformt hatte, durch Mund und Nase «Elohim» einblies – die göttliche Geist-Seele, ein Lufthauch–, so dass Goethe sich vorstellte, das Erste, was Hans Adam nach seiner Beseelung getan habe, sei ein kräftiges Niesen gewesen. Unser Wort Atem und das Sanskrit-Wort für die Weltseele «Atam» sind aufs Engste verbunden. Und wer je bei einem Sterbenden gesessen hat und verfolgte, wie die Atemzüge schwächer wurden und wie schliesslich ein kaum mehr spürbares Ausatmen der vollständigen Stille voranging, der wird sich nie ausreden lassen, dass er beim Aushauchen einer Seele Zeuge gewesen ist. Die Seele ist eine unsichtbare Evidenz. Der paradoxe Charakter der Wirklichkeit erreicht in der Seele seine höchste Steigerung.

Zu den Eigentümlichkeiten der Philosophie Platons zählt es, dass er ihre Erkenntnisse aus Gesprächen entstehen lässt, und in den wichtigsten Stücken nehmen weit mehr als zwei Männer an den Runden teil, in denen die grossen Fragen behandelt werden. Der Leser wird Zeuge beim Wachstum der Gedanken, die nicht einem allein gehören sollen, sondern deren Wahrheit sich gerade darin erweist, dass sie keines persönlichen Autors bedürfen. Zugleich gelangt ein psychologisches Element in die Entwicklung dieses Denkens, dem es doch um letzte Einsichten zu tun ist, und ebenso spielt die konkrete Situation des jeweiligen Gesprächs in das sich einem Ergebnis entgegengastende Denken hinein. So ist denn der «Phaidon»-Dialog, der die Unsterblichkeit der Seele zum Gegenstand hat, in die spannungsvollen Stunden kurz vor der Hinrichtung des Sokrates versetzt. Aber spannungsvoll sind diese Augenblicke nur für den Leser; die Teilnehmer der Gesprächsrunde haben den Ernst des unwiderruflich letzten Abschieds keineswegs im Blick – inspiriert durch die Gelassenheit des Sokrates, herrscht eine heitere Stimmung, in der es sogar zu Gelächter kommt. Es ist unter dem Eindruck der sokratischen Ruhe, als schauten sie schon über die Grenze zwischen Leben und Tod hinüber, als liege die Trennung von Leib und Seele schon hinter ihnen. «Philosophieren heisst sterben lernen» Erst jetzt wird sichtbar, ob der Philosoph auch glaubt, was er sagt. Und dieser Glaube gewinnt eine grössere Bedeutung für die Überzeugung seiner Schüler, als sie die logischen Beweise, mit denen er die Unsterblichkeit der Seele zwingend darlegen will, je erringen könnten. Wie leicht scheint es, die Erde verlassen zu müssen, wenn man davon überzeugt ist, dass die Sinnlichkeit und Triebhaftigkeit des Leibes verächtlich sind, weil sie zur Erkenntnis der Wahrheit nichts beizutragen vermögen – während die Seele, die sehnsuchtsvoll auf die Wahrheit ausgerichtet ist, als Gefangene des Körpers in einem steten Abwehrkampf gegen die verwirrenden Signale aus der physischen Sphäre anzukämpfen hat. Dieses Bild von der Seele entsprach keineswegs allgemeiner Überzeugung, die Schüler des Sokrates hängen erstaunlicherweise ganz anderen Anschauungen an – der Meister hat sich wahrlich bis zum allerletzten Augenblick Zeit genommen, um diese Getreuen, die in seiner Denkweise sonst schon höchst unterrichtet waren, in dies letzte Arkanum einzuweihen. Für ihn ist die Seele nicht allein unsterblich, sie ist vielmehr ewig, ohne Anfang und ohne Ende. Dass sie schon vor der Geburt eines Menschen da war, ergibt sich aus dem Wissen, das sie in sich trägt vom ersten Atemzug an; dies Wissen lässt alles Erfahren und Lernen zu einer Wiedererinnerung werden; das kleine Kind schon kann zwei Äpfel nur als etwas Gleichartiges erkennen, weil es von Anbeginn in seiner Seele die Idee der Gleichheit trägt. So schöpft die Seele aus Quellen, die dem Leib unbekannt sind – weil sie vor ihm da war, ist sie dem Immer-Gleichbleibenden verwandter, als es der Leib je werden könnte. Während der Schierlingsbecher gemischt wird, erfahren die Schüler, «dass dem Göttlichen, Unsterblichen, Vernünftigen, Eingestaltigen, Unauflöslchen und immer einerlei und sich selbst gleich Verhaltenden die Seele am ähnlichsten ist – dem Menschlichen, Sterblichen, Unvernünftigen und Vielgestaltigen und Auflöslchen und nie einerlei und sich selbst Gleichbleibenden der Leib am ähnlichsten» sei – komme es dem Leib da nicht zu, aufgelöst zu werden, der Seele hingegen, unauflöslch zu sein? So ist die Seele denn befähigt, «sich zu dem Ort zu begeben, der edel, rein und unsichtbar ist, in die wahre Geisterwelt zu dem guten und weisen Gott». Vorausgesetzt

freilich, das sie «sich rein losmacht und nichts von dem Leibe mit sich zieht, weil sie nichts gemein hatte mit ihm im Leben, sondern ihn floh, was nichts anderes hiess, als dass sie recht philosophierte und darauf dachte, leicht zu sterben.» Man sieht, dass es hier keineswegs um einen Trost der Philosophie geht, ein stoisches Hinnehmen des Unvermeidlichen, sondern um eine Bewegung des Denkens auf die Ewigkeit zu, die man leidenschaftlich nennen dürfte, wenn die Leidenschaften in diesem Lehrgespräch nicht so streng getadelt würden. «Die Seele ist im Leib gezwungen, wie durch ein Gitter das Sein zu betrachten» – da wäre die Selbsttötung eigentlich das einzige Mittel der Wahl, wenn es nicht dem Willen Gottes zuwiderliefe, der bestimmt, wie lange die Seele im Leibe auzuharren hat. Dies gehört zu dem Pendelschlag dieses Lehrgesprächs: Auf der einen Seite wird bewiesen, logisch deduziert, definitorisch geschieden und ein- und ausgegrenzt – auf der anderen Seite gibt es für diesen Lehrer die Evidenzen, die Überlieferungen und die Offenbarungen, die heiligen Riten und die Lehren der Weisen aller Völker; dieser Hellene gehört nicht mehr zu den Selbstgenügsamen seines Volkes, die den Barbaren keine Wahrheitserkenntnis zutrauen, sondern er rät seinen Schülern geradezu, sich in diesen letzten Fragen auch bei anderen Völkern umzutun. Und so klingen denn manche seiner Worte, als habe er, wie vermittelt auch immer, die Lehren Buddhas gekannt: «Alle Betrachtung durch die Augen ist ein Betrug, alles, was die Ohren vernehmen, betrug.» Das Wahrnehmbare und das Sichtbare wird in jedem Menschen zu etwas anderem und ist deshalb immer nur ein Wahn. Lust und Unlust tragen einen Nagel in sich und nageln die Seele an den Leib. Und er entwirft schliesslich ungeheure Panoramen des Jenseits – wir Lebendigen haben keinen wirklichen Eindruck von der Wahrheit der Welt, wir hocken um unsere kleinen Meere wie Frösche um den Sumpf, wir befinden uns unter Wasser wie die Fische, die glauben, sich an der freien Luft zu befinden. Dieser anmutige, spöttische und urbaner-geschliffene Mann, der so gar nichts von einem Puritaner an sich hat und um den die Luft erotisch aufgeladen ist, rät eindringlich zu Leibesverachtung und inmitten seines von herrlichen Kunstwerken bis zum Bersten angefüllten Athen dazu, die Lider zu schliessen und die Augen der Seele allein auf die ewigen Wahrheiten auszurichten. Wem das gelingt, dessen Seele darf im Jenseits, der wirklichen ungeheuren Welt der Feuerströme und des blauen Äthers, in einem Elysium aufatmen, die befleckten und unreinen Seelen werden in einem Purgatorium gereinigt, die bösen in einem Tartaros bestraft – aber für die meisten von ihnen gilt, dass sie sich nach einer Weile wieder mit einem Leib verbinden müssen – hat die Welt die Seele des Sokrates womöglich auch im Körper Montaignes oder Hamanns oder Pawel Florenskis wiedergesehen? «Wagt es, dies zu glauben» fordert der Moriturus seine Freunde auf und nennt diese Anstrengung «ein schönes Wagnis». Und er verblüfft sie, aus der hohen Schau unversehens nüchtern werdend, mit der Überlegung, dass dieser sein Glaube ihnen erspare, dass er nun jammere und klage – und wenn der Glaube sich dann als irrig erweise, habe er jedenfalls keinen Schaden angerichtet, ein Argument, dessen sich viel später auch Pascal in seiner berühmten Wette bedienen wird.

«Wie sollen wir dich begraben», fragt Kriton den Meister, als der Trunk gebracht wird. Die Antwort «Wie ihr wollt, wenn ihr mich nur wirklich haben werdet und ich euch nicht

entwischt bin». Und hier tut sich eine Frage auf, die der alles Beantwortende offenlässt und vielleicht auch nicht vorausgesehen hat. Der Leib ist nicht das Ich, das haben wir verstanden. Da bleibt ein Haufen Fleisch und Knochen zurück, mit dem man nach Üblichkeit verfahren mag. Aber wer ist es, der da entwischt ist im Tode? Sokrates nennt die Seele unversehens sein Ich. – «wenn ich euch nicht entwischt bin» Aber ist diese ganz den ewigen Wahrheiten zugewandte Seele wirklich noch ein Ich, ein Individuum in seiner höchst persönlichen Ausprägung? Ist nicht alles, was dies Ich in seiner Ununterscheidbarkeit ausmachte, abgelegt worden, oder muss es, wenn das noch nicht geschehen ist, diese entpersönlichende Reinigung nicht noch nachvollziehen?

In einem Berliner Singhallenlied aus dem neunzehnten Jahrhundert heisst es: «Die Seele schwingt sich in die Höh, juché, der Leib bleibt unten auf dem Kanape» – so weit, so gut sokratisch –, aber wo bleibt das Ich? Das hätte man den Meister gern noch gefragt, aber da begann das Gift schon zu wirken.

Eines der meistübersetzten Gedichte der lateinischen Sprache wird dem Kaiser Hadrian zugeschrieben, ein eigentümlich verspieltes, geradezu lautgedichtartiges im modernen Sinne kleines Gebilde, in dem der Kaiser auf dem Totenbett, das jedenfalls scheint die suggerierte Situation, von seiner sich demnächst entweichenden Seele Abschied nimmt. Er war ein Monarch aus der geglücktesten Phase des römischen Prinzipates; er herrschte unangefochten über ein Riesenreich, und die Annalen bescheinigen ihm, er habe seine Sache gut gemacht. Es war eine weitgehend friedliche und von den grossen Menschheitsplagen, die ein Volk auch ohne das Versagen seiner Herrscher treffen können, verschonte Zeit; der Monarch konnte, ohne seine Pflichten zu vernachlässigen, reisen, lesen, die schönen Künste fördern und als irdischer Jupiter einen Ganymed an seinen Strahlen tragisch verbrennen lassen. Alles um ihn herum geschah in grossem Stil – man denke nur an das Pantheon, das unter seiner Regierung recht eigentlich erfunden wurde, wenn es auch kleinere Kuppelbauten schon vorher gegeben hat. Aber nun ist die Zeit abgelaufen, Körper und Seele des Kaisers müssen sich trennen, und diese Trennung, die für Hadrian ungeachtet seiner Göttlichkeit so tödlich wie für den Geringsten seiner Untertanen ausgehen wird, inszeniert der Mächtige, als wolle er das bittersüsse Lied aus einer der Märchenpassagen von Ferdinand Raimund vorwegnehmen: «Brüderlein fein, Brüderlein fein, einmal muss geschieden sein» Hadrians Seelenabschied lautet – zunächst auf Latein, damit sein «grosses Lalula» zur Geltung kommt: «Animula vagula blandula / hospes comesque corporis / quae nunc abibis in loca / pallidula rigida nudula / nec ut soles dabis iocos.» Ohne eine Nachdichtung zu versuchen, zu der dies sanfte Wortgeklingel ja geradezu herausfordert, gebe ich den Inhalt versuchsweise so wieder: «Seelchen, du zappelige kleine Schmeichlerin, Gast und Freundin des Körpers, jetzt gehst du fort in die Kälte, als blässlicher kleiner Nackedei – nie mehr wirst du wie früher deine Scherze machen.» Wie verblüffend ist ein solches Gedicht von einem Mann, der für die Aufbewahrung seiner Asche, für den auf Prunkscheiterhaufen unter grossen Zeremonien verbrannten Körper in Gestalt der heutigen Engelsburg ein geradezu pharaonisches Mausoleum hatte auftürmen lassen. Ist es nicht, als hätten nach Hadrians Anschauung sein Leib und

seine Seele nicht sonderlich viel miteinander zu tun gehabt? Der kaiserliche Leib mit seiner physischen Kraft und seiner unbeherrschbaren Triebhaftigkeit, das starke Tier, das herrschte und genoss und litt, hatte in seiner kolossalen Körperlichkeit ein zierliches Wesen zu Gast gehabt. Und dieses Wesen, das da wie ein Flaschenteufelchen in ihm herumhüpfte, war den Gesetzen des Körpers nicht unterworfen – es konnte spielen – das heisst, absichtslos sein, absurd sein, lachen. Das Seelchen war offenbar ein angenehmer Gast gewesen, keiner von denen, die nach einer gewissen Zeit lästig fallen, dafür sorgte die heitere Unverbindlichkeit der Vagantin, die sich unsichtbar machen konnte, bevor sie beschwerlich wurde. Die Animula des Kaisers Hadrian hat ihn gewiss niemals mit Gewissensbissen gelangweilt. Sie hat ihn auch nicht mit unstillbarer Sehnsucht erfüllt, sie hat ihn nicht mit der gelegentlichen Ahnung von einer anderen Welt als der ihm greifbaren, von ihm befehligten beunruhigt. Sie hat Spässe gemacht, wobei die Spässe, die einen anspruchsvollen gebildeten Menschen erfreuen und ablenken, keineswegs geistlos sein sollten. Den Sinn für die Paradoxien zu wecken, die mit der Triebbefriedigung verbunden sind, für das Leid, das aus der Lust, für den Überdruß und die Unruhe, die aus der Satttheit erwachsen, für das Gefühl der Sinnlosigkeit, das unversehens die grossen Erfolge begleitet, das darf man getrost auch zu den Scherzen der Animula zählen. Aber das Wichtigste scheint doch, dass Hadrian seine Seele nicht als sein Ich dachte. Das Ich war der Körper, die Seele begleitete ihn wie ein intelligenter und spöttischer Gefährte, wie Panurg den Pantagruel, wie Mephisto den Faust. Dieses Ich würde mit dem Körper untergehen, und daran würde der unerhörte Bau, der für die Asche des Körpers bestimmt war, nichts ändern. Der galt dem Staat, dem ein Weiterleben bestimmt war, jedenfalls für ein paar hundert Jahre – deshalb darf das Wort «pharaonisch» für den heute noch das Tiberufer beherrschenden Tumulus nur auf seine Ausmasse bezogen werden, denn die ägyptischen Pharaonen verbanden mit ihren Pyramiden ja die Hoffnung auf ihr Weiterleben im Jenseits. Es war ihm unerträglich, dass sein Geliebter sterblich sein sollte, seinem Reich befahl er, Antinoos als Gott zu verehren, aber für die eigene Seele hatte es nur dies elegant zärtliche Abschiedswort, mit leichter Ironie, denn das Abschiednehmen war er in seinem vorgerückten Alter gewohnt. Ihr Schicksal war bedauerlich, ihr Weg in die Kälte unabwendbar, denn ihre bisherige Heimstätte würde bald zerfallen sein. Was sie, die ohne seinen Körper nackt und bloss war, die zu einem Schatten verblassen musste, fern von ihm zu erdulden hatte ohne Publikum für ihre Spässe, das betraf ihn im Tiefsten nicht. Ja, es würde sie weiterhin geben, in öder Unsterblichkeit, jedenfalls nicht in der ewigen Heiterkeit, die er für seinen Geliebten einst erhofft hatte. Ohne seinen warm durchbluteten Körper war sie funktionslos geworden, und ihr war noch nicht einmal das Schicksal eines treuen Hundes beschieden, der auf dem Grab seines Herrn verhungern darf.

Es scheint sich mit der Seele ähnlich zu verhalten wie mit der Zeit, von der der heilige Augustinus sagte, er wisse, was die Zeit sei, wenn er es nicht erklären müsse, er wisse es aber nicht, wenn er sie definieren solle. Dass sie eine Seele haben, ist für viele Menschen in allen Epochen der Geschichte eine Selbstverständlichkeit gewesen, auch wenn über die Eigenschaften der Seele sonst grosse Unterschiede in der Doktrin

bestanden – vielleicht aber doch nicht in der Auffassung der theologisch und philosophisch und naturwissenschaftlich nicht instruierten oder interessierten Menschen. Gehört die Seele zum Menschen, oder tritt sie von aussen in ihn ein? Ist sie seine persönliche Essenz oder etwas Kollektives, seine Teilhabe an einer unpersönlichen oder überpersönlichen Geistesinstanz? Ist sie einfach nur ein anderes Wort für Lebender, oder ist sie vom physischen Leben unabhängig? Ist die Seele das Bewusstsein, oder regiert sie vielmehr das Unterbewusste? Erst in unserer Gegenwart will man der Mehrheitsüberzeugung, der Mensch habe eine Seele, mit den Mitteln der Wissenschaft zu Leibe rücken. So wie der Kosmonaut Gagarin dem Parteisekretär Cruschtschew rapportiert haben soll, er habe bei seiner Fahrt in das Weltall keinen Gott gesehen, so geben die Neurobiologen davon Kenntnis, sie hätten im menschlichen Organismus keinen Sitz der Seele entdeckt – es sei da aber keineswegs eine Leerstelle entstanden, denn alle einst dem Wirken der Seele zugeschriebenen Phänomene liessen sich befriedigend physiologisch erklären. Zur Ehrenrettung der Wissenschaft sei auch gleich hinzugefügt, dass es genügend Gelehrte gibt, die an diesem Triumph zweifeln, wie wir uns ja überhaupt daran gewöhnt haben, die Wissenschaft nicht mehr wie im neunzehnten Jahrhundert als Hervorbringerin von Gewissheiten zu betrachten, sondern als einen grossen Prozess, dessen Fragestellungen sich längst nicht mehr gegen das richten, was man im achtzehnten Jahrhundert «den Aberglauben» genannt hätte, sondern gegen die vermeintlichen Gewissheiten der Wissenschaft von gestern. Es soll uns deshalb in unserem Zusammenhang auch nicht der wissenschaftliche Zweifel an der Existenz der Seele interessieren, sondern vielmehr der gleichsam kreatürliche: der Zweifel als der Gegensatz des Glaubens, ebenso schockhaft vom Menschen Besitz ergreifend wie eine Konversion. Und ist es deshalb bezeichnend, dass der alte Voltaire sechs Jahre vor seinem Tod in einem Brief an Madame du Deffand auf den Apostel Paulus Bezug nimmt, dessen Konversion, das Urbild aller Konversionen, durch eine Vision von solcher Gewalt ausgelöst wurde, dass sie ihn von seinem Pferd herunterstürzen liess. Sein Brief ist von solcher sprachlicher Schönheit, dass man ihn mit beklemmender Bewunderung liest, zugleich fehlt ihm die Selbstzufriedenheit und Eitelkeit, die so vielen Passagen seines glanzvollen Werks eigen ist. Wie der Apostel, als er im II. Korintherbrief von seiner Entrückung in den dritten Himmel spricht – «ob im Fleisch, ich weiss es nicht, ob ausser dem Fleisch, ich weiss es nicht» –, verzichtet auch Voltaire in diesem Brief darauf «ich» zu sagen, indem er mit denselben Worten wie Paulus beginnt: «Ich kannte einen Mann». Er schreibt: «Ich kannte einen Mann, der fest überzeugt war, dass das Summen einer Biene nach ihrem Tod nicht fortdaure. Er meinte mit Epikur und Eukrez, dass es lächerlich sei, ein unausgedehntes Wesen voranzusetzen, das ein ausgedehntes Wesen regiere, und dazu noch so schlecht. Er sagte, die Natur habe es so eingerichtet, dass wir mit dem Kopf denken, wie wir mit den Füßen gehen. Er verglich uns mit einem Musikinstrument, das keinen Ton mehr gibt, wenn es zerbrochen ist. Er behauptete, es sei augenscheinlich, dass der Mensch, wie alle anderen Tiere, alle Pflanzen und vielleicht alle Wesen der Welt überhaupt, gemacht sei, um zu sein und nicht mehr zu sein. Auch pflegte dieser Mann, nachdem er so alt geworden war wie Demokrit, es ebenso zu machen wie Demokrit und über alles zu lachen. «Der Mensch ist ein Tier – man muss vielleicht sagen: nur ein Tier. Für den

Cartesianer Voltaire stand damit auch fest, dass er keine Seele habe. Descartes hatte die Seelenlosigkeit der Tiere gelehrt. Das Denken – seine lebenslange Beschäftigung, seine Schöpferkraft, seine Inspiration, seine ästhetische Empfindsamkeit, seine Grausamkeit und sein Mitleid – rein physische Funktionen wie das Gehen, das Essen, das Schlafen. Aber hatte es nicht eine Zeit gegeben, in der Voltaire keineswegs alles zum Lachen fand? Hatte er nicht gegen Brutalität und Ungerechtigkeit, wie etwa im Fall des unglücklichen Calas; leidenschaftlich gekämpft? Das Schicksal des Calas; war das auch zum Lachen gewesen? Es ist die Bitterkeit dieser Zeilen, die den Leser ergreift. Erkenntnis macht glücklich, das war eine Devise der Aufklärung, aber diese Erkenntnis setzte ihm zu. Der Abschied von der Seele war schmerzhaft, aber er war unvermeidlich. Es muss den alten Voltaire unversehens die Evidenz überfallen haben, dass seine unverwüsthliche Produktivität nichts mehr war als die pumpenden Bewegungen einer Amöbe. Und so hat er diese schreckliche Einsicht denn auch nicht an die grosse Glocke gehängt, es war kein Sieg der Humanität mehr damit verbunden. «Ich habe einen Mann gekannt...», bei Paulus eröffnet sich mit diesem Wort eine strahlende Vision, innerhalb deren es keine Individualität mehr gibt. Danach war nichts mehr, wie es vorher war. Denselben Rang will Voltaire seiner Einsicht verleihen. Und doch war er Schauspieler genug, um den Eindruck seiner Erkenntnis bis zu seinem geräuschvollen, ruhmvollen, streiterfüllten Lebensende zu verbergen.

Das vierte Bild von der Seele, das ich schildern möchte, soll sich weniger anhand eines Gedankengebäudes als bei Betrachtung eines buchstäblichen Bildes, eines berühmten Gemäldes, entfalten; als Erzähler, der sich in der reinen Gedankensphäre immer etwas unsicher fühlt, bin ich hier am ehesten zu Hause. Und es scheint mir, dass es besonders angemessen ist, diese Auffassung von der Seele durch ein Gemälde darzustellen, denn sie hat eine Flut von Kunst hervorgebracht, man könnte sogar sagen, dass ein Grossteil der Malerei des zweiten christlichen Jahrtausends im Westen unmittelbar von ihr hervorgebracht worden ist. Ich spreche von einem Werk des jungen Tizian, das unter dem Titel «Die himmlische und die irdische Liebe» bekannt ist, ein Titel, der ihm erst mehr als hundert Jahre nach seiner Entstehung gegeben worden ist und der nicht verhindert hat, dass die Versuche, dies Bild zu deuten, bis heute kein Ende gefunden haben. So zwingend mir die eigene Deutung auch vorkommt, sie muss sich an die lange Reihe der Interpretationen aus weit berufeneren Federn ganz hinten anstellen. Das Werk gehört zu den Rätselbildern, wie Giorgione sie liebte – dass es nicht aufhört, die Phantasie zu beschäftigen, sichert ihm einen uneinholbaren Vorsprung vor den restlos entschlüsselbaren Allegorien.

Von der Seele soll hier die Rede sein, aber in dem Titel, den ich für das Werk vorschlage, kommt die Seele nicht vor. Er heisst «Der sterbliche und der verklärte Leib».

In einer abendlichen hügeligen Landschaft, dem Voralpenland von Tizians Geburtsort Pieve di Cadore, sitzen zwei Frauen an einem Brunnen. Es ist die *Heure bleue*, der Augenblick nach Sonnenuntergang, der so kurz ist und der dem still Geniessenden dennoch suggeriert, er könne ewig dauern. Zwei Frauen, sagte ich, eine in einem

prachtvollen Kleid mit Handschuhen, die andere nackt mit einer sich bauschenden roten Toga über der linken Schulter – aber es sind bei genauerer Betrachtung gar nicht zwei verschiedene, es ist dieselbe Frau, und zwar nicht im Sinne idealisierter antiker Maskenhaftigkeit, sondern als reales Porträt. Unwillkürlich kommen dem Betrachter spätmittelalterliche Dreifaltigkeitsdarstellungen in den Sinn – etwa Enguerrand Quartons «Marienkrönung» in Villeneuve-lès-Avignon, auf denen Gottvater und Gottsohn als identische Personen erscheinen. Die Bekleidete lehnt an einem antiken Sarkophag, der, wie so oft in den Gärten der Renaissance, als Wasserbecken gebraucht wird. Sein Relief schildert eine bacchantische Szene: eine tanzende Frau vor einer Priapus-Herme, ein Satyr, der sich einer nackten Nymphe nähert, die lustvolle Züchtigung eines am Boden liegenden Mannes. Aber zwischen den Reliefgestalten sprudelt Wasser aus einem Ausguss – der Sarkophag ist die Einfassung einer Quelle. Ein Putto zwischen den beiden Frauen hält mit ernsthafter Miene seine Hand ins Wasser, als habe er da etwas Bestimmtes vor. Die nackte Frau sitzt auf dem Rand des Sarkophags, also höher als die Bekleidete, sie hält den Kopf nachdenklich geneigt und hat in ihrer Linken, zum Himmel erhoben, ein kleines bronzenes Weihrauchgefäß, aus dem eine kleine Rauchfahne in die Höhe steigt. Berückend sinnlich ist der Körper gemalt, aber es muss etwas mit ihm auf sich haben: Dies Weihrauchgefäß mit brennender Kohle darin ist glühend heiß – wer es arglos in die Hand nähme, würde es sofort schreiend wegwerfen, ihr aber ist es natürlich, dies Gefäß zu halten, sie ist entspannt und fühlt keinen Schmerz. Es ist dies kleine Weihrauchgefäß, das dem Betrachter klarmacht, dass die Absicht des Malers auf eine geistliche Richtung zielt, auf eine christliche zumal, obwohl auch Heiden und Juden den Weihrauch im Gottesdienst verbrannten. Aber in der katholischen Liturgie wird der Weihrauch «sarificium vespertinum», Abendopfer, genannt, weil er an das Rauchopfer im Tempel zu Jerusalem erinnern soll, und auch bei Tizian steigt der feine Rauch in den zartblauen Abendhimmel. Und damit gleitet die Assoziation zum vierten Kapitel des Johannesevangeliums, der Begegnung Jesu mit der Samariterin am Jakobsbrunnen zur Abendstunde; tatsächlich wird diese Samariterin oft am Brunnen lehnend und auf ihr Schöpfgefäß gestützt gemalt, die Frau, die fünf Männer hatte, und deren sechster nicht ihr Mann war, wie Jesus ihr auf den Kopf zu sagt. Schon bald ist in der Unterhaltung aber von Wichtigerem die Rede. Es geht nun um das Wasser dieses Brunnens, das zwar den Durst zunächst stillt, das aber nicht verhindert, dass neuer Durst entsteht. «Wer aber des Wassers trinken wird, das ich ihm gebe, den wird ewiglich nicht dürsten, sondern das Wasser, das ihm geben werde, das wird in ihm ein Brunnen des Wassers werden, das in das ewige Leben quillet.» Es geht um das ewige Leben; das hatte auch Platon beschäftigt, aber er sah es auf die Seele beschränkt, ja geradezu als die wichtigste Eigenschaft der Seele, von der hier jedoch auch im Weiteren nicht gesprochen werden wird. Auf dem Bild des jungen Tizian sind nur Körper zu sehen, in der prachtvollsten Form, in köstlicher Schwere und Sinnlichkeit. Die Bekleidete lehnt an den Sarkophag, weil das Ziel des Körperlebens der Tod ist, oder vielleicht auch nur war – ein Relief zeigt mit den grotesken Aspekten einer Dionysos-Feier den niemals zureichenden Versuch der heidnischen Kultur, in Rausch, Verzückung und Enthusiasmus die Körpergrenzen zu überschreiten und mit den überwirklichen Welt in Verbindung zu treten. Aber jetzt ist dieser Sarkophag mit Wasser gefüllt, niemand mehr soll in ihm

bestattet werden. Der kleine Engel ist mit konzentrierter Miene dabei, dies Wasser zu segnen, so wie in der Osternacht der Priester die Hand in das neue Taufwasser taucht, um es seiner neuen Bestimmung geeignet zu machen. Man könnte auch an den Engel denken, der zu bestimmten Momenten in den Teich Bethesda herabfuhr und das Wasser bewegte und es in ein heilendes Wasser verwandelte, Johannes beschreibt es im IV. Kap., und tatsächlich sieht man das Wasser schäumen, das der Putto rührt. So ist denn der Sarkophag nicht nur zum Brunnen, sondern, der Ausfluss zeigt es, zum Behälter von «lebendem Wasser» geworden, nicht von stehendem, sondern fliessendem Wasser. Solches «Lebendes Wasser» ist das theologische Wort für Taufwasser und im Sakrament der Taufe wird die Seele von den Sünden, vor allem vom Schaden der Erbsünde gereinigt, der die Ursache des Todes ist. Der Tod ist die Katastrophe, die den Leib von der Seele trennt – kein guter, glücklicher Vorgang, wie für den Sokrates, sondern eine Gewaltsamkeit, die die Existenz des Menschen beendet. Die Seele überlebt den Tod zwar, ist nach christlicher Auffassung aber kein Mensch, jedenfalls wenn wir dem heiligen Thomas von Aquin folgen. Fern davon, aus dem Gefängnis des Leibes befreit zu sein, ist sie ein unvollständiges Wesen – auf einen Leib hin geschaffen, einen Leib gänzlich geprägt habend und von ihm abgetrennt im Elend, wahrhaft «Arme Seele», wie es in der katholischen Sphäre einst hiess, jedenfalls im Wartestand, in der neuen Schöpfung wieder um den einzigen ihr gemässen Leib ergänzt zu werden. Papst Benedikt XVI. sah die Leibgebundenheit der Seele so stark, dass er die Formel bei der Kommunionsspendung: «Corpus D. N. I. C. custodieat animam tuam ad vitam aeternam» ganz buchstäblich verstanden wissen wollte: Die Seele des Verstorbenen ist in ihrer Körperlosigkeit darauf angewiesen, bis zur neuen Schöpfung im Leib Jesu Christi aufbewahrt zu werden.

Es geht nicht ohne den Leib. Die Religionen der Inkarnation, in der Gott selbst Geschöpf wird, und zwar real und nicht nur scheinhaft, haben den Dualismus zwischen Körper und Seele beendet. Er ist nur noch im Begriff da, in der Wirklichkeit lassen sich die beiden nicht mehr voneinander scheiden, ohne beide dadurch zu verlieren. Seelische Eigenschaften schaffen sich ihre Physis, physische Eigenschaften lassen die Seele nicht unberührt – das wissen die Liebenden, die im nackten Körper des geliebten Wesens lesen können wie in einem Buch. Die Vorstellung einer Seelenwanderung wird vor diesem Hintergrund unmöglich – eine Seele, die in einen anderen Körper stiege, wäre eine andere Seele – so tief verwandelt, dass von einem Fortleben derselben Seele sinnvollerweise nicht mehr gesprochen werden könnte. Wäre die Seele sichtbar, sie sähe aus wie der Leib. So präsentiert sich denn die Samariterin, nachdem sie das lebendige Wasser des Erlösers genossen hat, nachdem sie den geistigen Tod nicht hat kosten müssen, nachdem sie die Auferstehung des Fleisches erlebt hat, wie es das Symbolum Niceanum verheisst, in der blühenden nackten Vollkommenheit des neuen Körpers, von dem alle Entstellungen des Alters und der Krankheit und die Kleider der Geschichtlichkeit abgefallen sind, von der roten Toga der Königswürde der Erlösten nur umweht, nicht bedeckt. Ihre Seele ist in diesem vollkommenen Körper nach Hause gekommen.

Das ist die Auffassung von der Seele, wie sie dem Katholizismus entspricht – vielleicht etwas auf die Spitze getrieben, denn die platonische Tendenz ist dem Christentum ja gleichfalls nicht fremd geblieben. Gerade aber auch mit Blick auf die Sakramente der Kirche, die es darauf anlegen, den Geist sich materialisieren zu lassen, die Verstofflichung des Geistes in der Liturgie, die Theologie der Verklärung des Leibes, die nicht vergisst, dass der auferstandene und verklärte Christus seine Wunden behält, weil sie Teile seiner Gottnatur geworden sind, lässt sich in einem etwas gewagten Wort die katholische Religion sehr wohl als ein Sakral-Materialismus bezeichnen. Auf jeden Fall aber als eine Religion, die die Maler dazu einlud, die Seele zu malen, und zwar gerade durch einen Triumph der verführerischsten duftenden, strahlendsten Körperlichkeit.