

Joachim Stiller

Die Dreigliederung des
menschlichen Organismus
und die Seele

Alle Rechte vorbehalten

Die Dreigliederung des menschlichen Organismus

In Steiners grundlegenden Darstellungen erscheinen Denken, Fühlen und Wollen als die drei Grundkräfte der Seele. Er begnügte sich nicht damit, sie im Bereich der Seele zu konstatieren und zu beschreiben, sondern fragte weiter nach dem Zusammenspiel von Unkörperlichem und Körperlichem, der Verbindung zwischen Seele und leiblicher Struktur. Besonders wichtig war in der Folge die in dem Buch „Von Seelenrätseln“ [21/IV 6] erstmals ausgesprochen und in späteren Darstellungen erweiterte Erkenntnis, dass sich Denken, Fühlen und Wollen auf eine lokalisierbare leibliche Grundlage stützen. (1917)

Das Denken (und das damit verwandte Vorstellen) hat seine körperliche Basis im Gehirn und weiter im ganzen bis zu den Sinnesorganen hin auslaufenden Nervensystem; das Fühlen stützt sich auf die vor allem der Brustregion zugehörigen Rhythmen von Herz und Lunge; der Wille verbindet sich im Stoffwechsel und in den Gliedmaßen mit der physischen Organisation! Damit ergibt sich unter dem Gesichtspunkt des Zusammenwirkens seelischer Funktionen mit physischen Regionen eine Dreigliederung des leiblichen Menschen in ein Kopf- oder Nerven-Sinnes-System, ein Brust- oder rhythmisches System und ein Bauch- oder Stoffwechsel-Gliedmaßen-System. Von großer Bedeutung ist diese Entdeckung als menschenkundliche Grundlage von Pädagogik und Medizin.

Eine Verabsolutierung dieser Dreigliederung verhindert Steiner selbst, indem er betont, dass im Denken und seiner physischen Grundlage immer auch ein Fühlen und Wollen mitleben und entsprechend im Fühlen und Wollen und ihren leiblichen Entsprechungen ein Denken und Wollen beziehungsweise ein Denken und Fühlen.

Sinnes-Nerven-System	Denken
----------------------	--------

Rhythmisches System	Fühlen
---------------------	--------

Stoffwechsel-Gliedmaßen-System	Wollen
--------------------------------	--------

Kopfsystem	Denken
------------	--------

Brustsystem	Fühlen
-------------	--------

Bauchsystem	Wollen
-------------	--------

Seelenkräfte

Seelenkräfte heißen in der Anthroposophie Denken, Fühlen und Wollen, die drei Grundkräfte der Seele. Das Denken hat seine leibliche Grundlage im Nerven-Sinnes-System, das Fühlen im rhythmischen System von Herz und Lunge, das Wollen im Stoffwechsel-Gliedmaßen-System. Durch Geistschulung können die Seelenkräfte leibfrei, das heißt unabhängig von der leiblichen Basis, gemacht werden. Der Gefahr der Spaltung der Persönlichkeit, die bei dieser Entwicklung eintreten könnte, begegnet der Schüler durch Harmonisierung der Persönlichkeit und Ausbildung starker charakterlicher Fähigkeiten.

Die Seele bei Platon

Es folgt ein Zitat aus dem Werk „Kleine Weltgeschichte der Philosophie“ von Hans Joachim Störig (S.182):

„Die menschliche Seele ist nach Platon dreigeteilt in Denken, Wille und Begierde. Das Denken hat seinen Sitz im Kopf, das Gefühl in der Brust, die Begierde im Unterleib. Das Denken, die Vernunft, ist aber allein der unsterbliche Bestandteil der sich beim Eintritt in den Leib mit den übrigen verbindet.

Die unsterbliche Seele hat weder Anfang, noch Ende und ist in ihrem Wesen der Weltseele gleichartig. Alle unsere Erkenntnis ist ein Wiedererinnern aus früheren Zuständen und Verkörperungen der Seele. „Weil nun die Seele unsterblich ist und oftmals geboren und alle Dinge, die hier und in der Unterwelt sind, geschaut hat, so gibt es nichts, was sie nicht in Erfahrung gebracht hätte, und so ist es nicht zu verwundern, dass sie imstande ist, sich der Tugend und alles anderen zu erinnern, was sie ja auch früher schon gewusst hat. Denn da die ganze Natur unter sich verwandt ist und die Seele alles innegehabt hat, so hindert nichts, dass wer nur an ein einziges erinnert wird, was bei den Menschen lernen heißt, alles übrige selbst auffinde, wenn er nur tapfer ist und nicht ermüdet im Suchen. Denn das Suchen und Lernen ist demnach ganz und gar Erinnerung.“

Solche Sätze haben die Vermutung entstehen lassen, Platon habe Gedanken der altindischen Philosophie gekannt.“ (Hans Joachim Störig: „Kleine Weltgeschichte der Philosophie“, S.182)

Und nun lasse ich noch ein Zitat aus dem Werk „Geschichte der Philosophie – Band 1“ von Johannes

Hirschberger folgen:

„Die Seele ist für Platon, wie sich aus seiner Lehre über ihre Unsterblichkeit sofort ergibt, eine unsichtbare, immaterielle, geistige, überirdische Wesenheit, die Weltseele sowohl wie auch die Menschenseele. Das will gesagt sein mit der Erklärung, dass der Demiurg selbst sie bilde. Was er geschaffen hat, ist ein unsterbliches Wesen. Erst wenn sie auf die „Werkzeuge der Zeit“ verpflanzt wird, verbindet sie sich mit dem Körper, und erst jetzt entstehen die Sinneswahrnehmungen.

Die Immaterialität und Unsterblichkeit ist insbesondere das Thema des Phaidon; ihre überirdische Heimat und Natur das Thema des Phaidros. Gegen die Immaterialität scheint zu sprechen, dass Platon auch eine Sinnenseele kennt. Die geschaffenen Götter nämlich, so sagt er, „bildeten rings um die Seele den sterblichen Körper und gaben ihr den ganzen Leib zu einer Art Gefährt, zudem fügten sich ihm noch eine andere Art von Seele ein, die sterbliche, die Heimstätte gefährlicher und unvermeidlicher Erregungen, als da sind: erstens die Lust, die größte Verführerin zum Schlechten, dann der Schmerz, der Verscheucher des Guten, ferner Keckheit und Furcht, zwei unbesonnene Ratgeber, und der Zorn, der schwer zu besänftigende Unruhestifter, und die Hoffnung, die Mutter der Täuschung. All dem gesellten sich noch vernunftlose Wahrnehmungen und Leidenschaft alles wogender Liebe zu unlösbarem Bunde bei und bildeten so das Geschlecht der Sterblichen.“ (Tim. 69)

Die Rede von einer anderen, einer sterblichen Sinnenseele will nicht besagen, dass es im Menschen tatsächlich mehr als eine Seele gäbe, sondern meint nur, was Platon im Staat der drei Seelenteile heißt: Die Vernunft- oder Geistseele, die im reinen Denken und unsinnlichen Schauen aufgeht, die muthafte Seele, der die edleren Erregungen, wie Zorn, Ehrgeiz, Mut und Hoffnung zugehören, und die triebhafte Begierdenseele, in der der Nahrungs- und Geschlechtstrieb seinen Sitz hat sowie Lust und Unlust und das Ruhebedürfnis. Obwohl im Timaios diese Seelenteile sogar noch lokalisiert werden in Kopf, Brust und Unterleib, nimmt Platon doch nur eine einzige Menschenseele an. Der Mensch besteht aus Seele und Leib, nicht aus Seelen und Leib. Diese Einheit der Menschenseele ersieht man sehr anschaulich aus dem Phaidros, der die Menschenseele vergleicht mit der „zusammengewachsenen Kraft eines geflügelten Wagengespannes und seines Lenkers“ (Tim. 246ff.). Der Lenker ist die Geistseele, die beiden Rosse sind die zwei anderen Seelenteile, das Edlere der muthafte, das Unedlere der triebhafte Seelenteil.“ (Johannes Hirschberger „Geschichte der Philosophie – Band 1“, S.118-119)

Platon unterscheidet also eine dreifache Seele. Auch unterscheidet er zwischen drei Leibesgliedern.

Die drei Eigenschaften der „einen“ Seele, wie ich sie einmal nennen möchte, haben nun ihren Sitz in je einem Glied der „dreigliedrigen Leibesorganisation“:

Körper	Seele
Kopf	Verstand
Brust	Wille/Gefühl
Bauch	Begierde

Im Okkultismus, der Anthroposophie und der christlichen Esoterik ist ein etwas anderes, aber nicht unähnliches Bild gebräuchlich:

Körper	Seele	Geist
Kopf	Denken	Imagination
Brust	Fühlen	Inspiration
Bauch	Wollen	Intuition

Die drei „Primärtätigkeiten“ der Seele sind ihr Denken, ihr Fühlen und ihr Wollen. Vergeistigtes Denken nennt der Esoteriker „Imagination“, vergeistigtes Fühlen „Inspiration“ und vergeistigtes Wollen „Intuition“. Auf diese Weise ergibt sich ein ganzheitliches Menschenbild, nämlich das Bild des Menschen als Körper, Geist und Seele (Trichotomie).

Es sei betont, dass über diese dreigliedrige Leibesorganisation im Okkultismus, in der Anthroposophie und in der christlichen Esoterik allgemein Konsens besteht.

Literaturhinweise:

- Hans Joachim Störig: Kleine Weltgeschichte der Philosophie
- Johannes Hirschberger: Geschichte der Philosophie
- Jüttemann, Sonntag, Wulf: Die Seele – Ihre Geschichte im Abendland

Die Seele bei Aristoteles

Ich lasse nun noch einmal einen Abschnitt aus dem Werk „Geschichte der Philosophie – Band1“ von Johannes Hirschberger folgen:

„Die allgemeine ontologische Problematik des Aristoteles verdichtet sich zu drei spezielle metaphysischen Problemen, den Fragen nämlich um Seele, Welt und Gott.

Das Werk, das Aristoteles über die Seele geschrieben hat, behandelt nicht wie die moderne Psychologie bloß die Bewusstseinserscheinungen, sondern das Leben überhaupt in seinem Grund und seinen wesentlichen Eigentümlichkeiten; denn Seele haben heißt für die Alten soviel wie Leben

haben. In diesem Zusammenhang kommt natürlich dann auch zur Sprache, was die heutige Psychologie interessiert, die Sinnesempfindung, Phantasie und Gedächtnis, Vernunft und Denken, Streben und Wollen, weil die Welt des Bewusstseins eben mit dem Leben auftritt. Was Aristoteles über die Gefühle und Affekte denkt, trägt er in seiner Rhetorik vor.

Was ist Seele? Erscheinungsmäßig gesehen, wird sie wieder, wie schon bei Platon, als das Sichselbstbewegende bezeichnet. Die Seele macht das Leben aus bei Menschen, Tieren und Pflanzen;

Leben aber ist Selbstbewegung und darum ist auch die Seele wesentlich Selbstbewegung. Aber das Lebewesen besitzt nicht eine absolute Selbstbewegung. Es scheint nur so, als würde das Lebewesen sich ganz spontan bewegen. In Wirklichkeit wird seine Bewegung von der Umgebung verursacht, die die Nahrung liefert und damit Atmung und Wachstum sowie Sinneswahrnehmung und Streben möglich macht, wodurch die Ortsbewegung des ganzen Lebewesens sich ergibt, die uns dann von Selbstbewegung erst reden lässt. Da die Nahrungszufuhr als ein Teil der Natur in den großen Bewegungsprozess der Welt überhaupt eingereiht ist und insofern wieder von anderen „Erstbewegern“ abhängt, zeigt sich, dass die Seele, die das Lebewesen zum lebenden Wesen macht, nicht im eigentlichen Sinn Selbstbewegung genannt werden kann, sondern dies nur in einem relativen Sinn ist. (...)

Metaphysisch gesehen, lautet die Auskunft: „Seele ist die erste Entelechie eines organischen physischen Körpers.“ Welche Seele hiermit gemeint ist, wird sogleich zu erörtern sein. Zunächst zeigt sich, dass aus dieser Definition des Hylemorphismus spricht: Seele ist Form des Leibes. Das philosophisch und auch biologisch Bedeutsame dieser Auffassung liegt in der damit vorausgesetzten Teleologie. Entelechie heißt bei Aristoteles soviel wie vollendet sein, das Ziel, den Zweck erreicht haben. Und das ist dann der Fall, wenn eine Wirklichkeit so geworden ist, wie es der Idee, durch die der Zweck gesetzt ist, entspricht. Seele meint darum die Idee und das Ganze, die Sinnhaftigkeit und den Zweckzusammenhang eines lebenden Körpers. Darum erklärt Aristoteles, dass der Leib um der Seele willen da sei, d.h., alles an ihm ist um des Ganzen willen, ist auf sein Ziel hingeeordnet wie ein Werkzeug, womit wir den Ursinn des Begriffs des Organischen vor uns haben.

Bei dieser Frage ist zweierlei zu beachten. Einmal ist die Entelechie nicht eine eigene physische oder biologische Emergente, sondern Idee; „Logis“ und „Eidos“ eines organischen Körpers heißt sie bezeichnenderweise. Und zweitens dürfen wir nicht übersehen, dass für uns Heutige der Inhalt einer solchen Idee nicht so feststeht, wie er für Aristoteles feststand, für den die Formen nicht genauso, wie für Platon die Ideen, festgefügte Sinnzusammenhänge, „Substanzen“, waren. Für das griechische und überhaupt das antike Denken sind eben die „Gestalten“ etwas Selbstverständlicher.

Die Philosophen erläutern deren Erkenntnisgrundlagen durch den Begriff des Apriorischen oder der Wesensschau. Dass diese Gestalten immer mit sich selbst identische Einheiten sind, ist hier unbestritten, während in der Neuzeit gerade dies zum Problem wird, wieso innerlich zusammengehören soll, was wir in unseren Begriffen und Sinneswahrnehmungen an geistigen Inhalten verbinden. Die Antike wusste darum, was der Mensch ist, was Tier und was Pflanze. Für den modernen Menschen ist die Welt zerschlagen in Atome und Sinnesempfindungen, und er muss erst durch die „Erfahrung“ aus den Teilen ein Ganzes machen, wobei ihm die Erfahrung immer nur Tatsächlichkeiten, aber keine Notwendigkeiten zeigt. Auch die Seele ist hier nur ein

Bündel von Inhalten, von denen man nicht weiß, warum sie zusammengehören sollen. Für Aristoteles aber ist sie Gestalt, ist Sinn und Zweckzusammenhang, ist die Ganzheit einer Körpers. Und eben durch diese sinnvolle Ganzheit wird der „lebende“ Körper zu dem, was er ist. Das ist das Wesen des Lebens.

Die Auffassung der Seele als Form des Leibes hat Aristoteles sich erst später angeeignet. Sie ist voll ausgebildet in „De anima“. In den Dialogen der Jugendzeit dagegen vertritt er den platonischen Dualismus. Leib und Seele verhalten sich wie zwei getrennte und feindliche Substanzen.

Sie sind nur äußerlich verbunden. Später sind Seele und Leib zwar einander nicht mehr fremd, sondern arbeiten zusammen, sind aber noch immer selbständige Wesen. Noch etwas später ist die Seele die Lebenskraft, die an irgendeiner Stelle des Leibes ihren Sitz hat. Auch die Physik steht noch auf diesem Standpunkt. Im 8. Buch heißt es, dass die Lebewesen keine eigentlichen Selbstbeweger sind; denn man könne in ihnen auch ein Bewegtes und ein Bewegendes unterscheiden, so wie auch Schiffe und Menschen keine physikalisch Einheit bilden, sondern in ihnen das Bewegende immer getrennt sei von dem Bewegten. Es ist das Beispiel, mit dem in der Neuzeit der Occasionalismus wieder seinen Dualismus von Seele und Leib illustriert hat. Erst in „De anima“ verschwindet die Zweiheit und verschmelzen Leib und Seele zu einer unio substantialis.

Die Seele ist als Ganzes im ganzen Körper, und der Mensch ist eine aus Leib und Seele zusammengesetzte einheitliche Substanz.

Analog der platonischen Lehre von den drei Seelenteilen unterscheidet Aristoteles eine vegetative Seele, die jene Wirklichkeit meint, die mit dem Wachstum, der Nahrungsaufnahme und der Fortpflanzung gegeben ist und sich rein und vollständig schon in der Pflanze findet; eine Sinnenseele, die die Fähigkeiten der Pflanzenseele einschließt, aber außerdem noch jene Wirklichkeit darstellt, in der es Sinnesempfindungen, niederes Strebevermögen und Ortsbewegung gibt und die erstmals im Tierreich auftritt. Diese niedere Seele des Wachstums und der Sinnlichkeit ist es, worin Aristoteles, ähnlich wie Platon (Tim. 77b), die Entelechie des Lebewesens als solchen erblickt, auch beim Menschen. Nur besitzt der Mensch außerdem noch die Geistseele, und sie erst macht ihn zum Menschen, zum animal rationale. Wenn Aristoteles von der Seele des Menschen spricht, unterscheidet er oft nicht weiter und kann beides meinen, die niedere Seele als Lebensprinzip oder die höhere Geistseele. Im Allgemeinen aber ist für ihn Seele des Menschen etwas, was beide Schichten umfasst, wobei das Geistige durchlägt und den Ton angibt. Was Aristoteles darüber vorgetragen hat, ist auf Jahrtausende hinaus zum Gemeingut des abendländischen Denkens über Mensch und Seele geworden.“ (Johannes Hirschberger: Geschichte der Philosophie – Band 1“, S.209-212)

Aristoteles lehnt sich mit seiner Seelenlehre unmittelbar an Platon an. Der einzige Unterschied ist, dass er bei der mittleren Eigenschaft der Seele nicht von „Wollen/Fühlen“ spricht, sondern von „sinnlicher Wahrnehmung“. So weit gilt für Aristoteles, was schon für Platon galt.

Aber Aristoteles geht dann noch einen Schritt über Platon hinaus, indem er die dreifache Seele mit den (vier) Naturreichen in Verbindung bringt:

Mensch	intelligible Seele
Tier	animale Seele
Pflanze	vegetabile Seele
Mineral	

Daraus ergibt sich ein ganz neuer Zusammenhang, bei dem der dreigliedrige Mensch bereits beginnt, in einen viergliedrigen Menschen überzugehen. Es sei aber besonders betont, dass dieser Zusammenhang bei Aristoteles nur „exoterisch“ gegeben ist. Der eigentliche „esoterische“ Zusammenhang weicht dann allerdings davon ab.

Körper	Seelentätigkeit	Seele	Naturreich
Kopf	Denken	intelligible Seele	Mensch
Brust	Fühlen	animale Seele	Tier
Bauch	Wollen	vegetabile Seele	Pflanze

Der Okkultismus, die Anthroposophie und die christliche Esoterik stellen den rein „exoterischen“ Zusammenhang der viergliedrigen Menschen nun wie folgt dar (Der Zusammenhang kann hier nur angedeutet werden. Man betrachte ihn als reine Analogie...):

Ich	intelligible Seele	Mensch
Astralleib	animale Seele	Tier
Ätherleib	vegetabile Seele	Pflanze
Physischer Leib		Mineral

Daraus ergibt sich die gleich folgende Übersicht über den Menschen und seine Leibesorganisation, wie sie „exoterisch“ gegeben ist. In der Regel besteht darüber Konsens. Es sei aber nicht einmal betont, dass der eigentliche „esoterische“ Zusammenhang noch ein etwas anderer ist.

Körper	Seelentätigkeit	Seele	Geist
Kopf	Denken	intelligible Seele	Imagination
Herz	Fühlen	animale Seele	Inspiration
Bauch	Wollen	vegetabile Seele	Intuition

Literaturhinweise:

- Hans Joachim Störig: Kleine Weltgeschichte der Philosophie
- Johannes Hirschberger: Geschichte der Philosophie
- Jüttemann, Sonntag, Wulf: Die Seele – Ihre Geschichte im Abendland

Die Seele bei Plotin

Ich lasse nun einen kurzen Abschnitt aus dem Werk „Kleine Weltgeschichte der Philosophie“ von Hans Joachim Störig folgen (S.228-229):

„Obwohl die Historiker drei Perioden in Plotins Entwicklung unterscheiden, kann man das Kernstück seiner Lehre wie folgt beschreiben:

„Was war es doch, was die Seelen veranlasste, Gottes, ihres Vaters, zu vergessen und ihn, an dem sie Anteil haben und dem sie ganz angehören, und mit ihm sich selbst nicht mehr zu kennen? – Der Anfang des Unheils für sie war die Überlegung und der Werdedrang und der erste Zwiespalt und der Wille, sich selbst anzugehören. Und indem sie ihre Lust hatten an dieser Eigenmächtigkeit und sich immer mehr dem selbstischen Triebe hingaben, liefern sie den entgegengesetzten Weg, machten den Abfall immer größer und vergaßen, dass sie selbst von dorthier stammen, Kindern vergleichbar, welche, früh ihrer Väter beraubt und lange entfernt von ihnen auferzogen, sich selbst erniedrigten, ein Fremdes verehrten, alles andere mehr als sich selbst hochhielten und dem Fremden mit staunender Bewunderung anhängen, brachen sie sich so arg wie möglich los und verachteten das, wovon sie sich abgewandt hatten. – Darum muss eine zweifache Rede ergehen an die, welche in dieser Lage sich befinden, ob es wohl gelingen möchte, sie zu bekehren zu dem Entgegengesetzten und Ursprünglichen und sie emporzuführen zu dem Höchsten und Einigen und Ersten...“ (Enneaden V, 1.1.)

Diese Einleitungssätze aus der fünften Enneade lassen deutlich den oben schon angedeuteten Grundgedanken erkennen, der übrigens der Lehre des Philon von Alexandria verwandt und auch von diesem beeinflusst ist. Das Eine, das Erste, das Ewige, das Höchste, das Gute, das Übergute, oder wie immer Plotin das göttliche Wesen benennt, steht ihm, noch schroffer, als bei Philon, jenseits aller Gegensätze und aller Fasslichkeit. Nicht nur – wie bei jenem – würde es seiner Würde widersprechen, wenn es mit der Materie in unmittelbare Berührung träte – es ist überhaupt unvorstellbar, dass es jeweils etwas begehren oder tun könnte, denn es ist in sich vollendet und ruhend. Das heißt, die Welt kann nicht durch einen Willensakt sein. Wie aber dann? Das höchste Wesen „strömte gleichsam über und seine Überfülle schaffte das andere“. Wie die Sonne (so glaubt man) Wärme ausstrahlt, ohne dadurch von ihrer Substanz etwas zu verlieren, so strahlt das höchste Wesen, als einen Abglanz oder Schatten seiner selbst gleichsam, alles Bestehende aus.

Diese Ausstrahlung (*Emanation*) geschieht stufenweise. Es gibt eine Rangordnung der verschiedenen Seinssphären je nach ihrer Nähe zu Gott. Die erste Ausstrahlung – aber nicht in zeitlicher Folge, sondern nur dem Range nach, alles ist ein zeitloser Prozess – ist der *Geist*. Der göttliche Geist ist also – wie bei Philo – nicht Gott selbst. Dieser steht noch jenseits von ihm. Der Geist ist der Inbegriff aller im Sinne Platons verstandenen Ideen. Die nächste Ausstrahlung ist die *Weltseele*, die Welt des Psychischen. Zwischen dieser und der Welt der *Materie*, die als die unvollkommenste, von Gott am weitesten entfernte Erscheinungsform des Göttlichen, ja als das schlechthin Finstere und Böse hingestellt wird, stehen als weitere Zwischenglieder die Einzelseelen.

Das Verhältnis der individuellen Seele zur Weltseele beschreibt Plotin in einer Weise, die sehr an die indische Brahman-Atman-Lehre erinnert. Er sagt nämlich, dass die *ganze* Weltseele in jeder Einzelseele gegenwärtig sei. Jede trägt gleichsam das ganze All in sich. „Darum möge vor allem eine jede Seele bedenken, dass sie es war, welche alle lebenden Wesen erschaffen und ihnen das Leben eingehaucht hat, allem, was die Erde ernährt und das Meer und die Luft, dazu auch den göttlichen Gestirnen am Himmel, dass sie es war, welche die Sonne und diesen großen Himmel erschaffen hat, sie, welche ihn ordnete und in seiner Kreisbewegung herumführt, sie, welche eine noch höhere Natur ist als alles, was sie ordnet und bewegt und beseelt.“ (Hans Joachim Störig: Kleine Weltgeschichte der Philosophie, S.228-229)

Die Seele bei Augustinus

Ich lasse nun noch einen etwas längeren Abschnitt aus dem Werk „Geschichte der Philosophie“ von Johannes Hirschberger folgen (Band 1/2, S.363-367):

„Zu den Hauptanliegen Augustins gehört sein Interesse an der Seele. „Gott und die Seele verlange ich zu erkennen. Sonst nichts? Nein, sonst nichts“. Die Art und Weise, wie er sich mit der Seele befasst, seine Innenschau, seine Kunst des Beschreibens und Zergliederns seelischer Regungen und sein einführendes Verstehen erweisen Augustinus als einen Menschen von einem seltenen psychologischen Vermögen. Was man von vielen modernen Lehrbüchern der Psychologie nicht sagen kann, kann man von seinen Bekenntnissen zweifellos sagen, dass sie echte Menschenkenntnis enthalten. Dabei bleibt er nicht im Psychologischen stehen, sondern darüber hinaus interessieren ihn immer die damit zusammenhängenden großen philosophischen Fragen: Was ist das Verhältnis von Leib und Seele, was die Seele selbst, was ihr Ursprung, was ihre Dauer?

Leib und Seele

Auch für Augustinus bildet der Mensch eine Einheit, wie dies vor ihm schon in der patristischen Philosophie ausdrücklich immer betont wurde. Aber er ist nicht eine aus zwei Substanzen zusammengeschmolzene neue Substanz (*unio substantialis*), wie das später im Mittelalter im Anschluss an die aristotelische Tradition gelehrt wird, sondern die Einheit besteht darin, dass die Seele den Körper besitzt, gebraucht und regiert. „Die Seele ist eine gewisse vernunftbegabte Substanz, die dazu da ist, den Leib zu beherrschen“ (*De Quant. animae*). Der Mensch ist darum eigentlich Seele; der Leib ist an ihm kein Konstituens von gleicher Bedeutung: „So ist also der Mensch eine vernünftige Seele, die einen sterblichen und irdischen Leib in Gebrauch hat“ (*De mor. eccl.*). Wenn Augustinus die Seele nicht nur in einem Teil, sondern im ganzen Körper sein lässt, wie eine „lebendige Spannung“ (*intensio vitalis*), so erkennt man daran wieder stoischen Terminologie. Grundlegender aber ist für die eigentliche Einstellung seiner Psychologie der allgemeine Platonismus der Väter. Die pessimistische Note, die er bei Origenes noch hatte - die Seele lebt im Leib wie in einem Gefängnis -, lehnt Augustinus ebenso ab wie schon andere vor ihm, aber die in dieser Epoche ausgebildete Betrachtung des Menschen als wesentlich Seele hält sich und wird durch Augustinus Gemeingut der christlichen Einstellung zum Menschen überhaupt. Wie Georg von Hertling gezeigt hat, bleibt sie praktisch und in der Sache auch dann nicht vorherrschend, wenn nach der Aristotelesrezeption des 13. Jahrhunderts die Sprache des Aristoteles gesprochen und die Einheit von Leib und Seele in einer Weise verstanden wird, nach der man auch im Leib ein echtes und gleichberechtigtes Konstituens der Menschen erblicken muss. Es mag an diesem Umstand liegen, dass im Bereich des christlichen Denkens zwar breit ausgebaute Wertlehren (Tugendlehren) entwickelt wurden, aber nicht auch eine gleich detaillierte entsprechende Güterlehre des Leiblichen und Materiellen, wie es z.B. der historische Materialismus im Soziologischen als eine Notwendigkeit betrachtet oder die moderne Körperkultur in ihrer Bewertung von Sport, Eros und Sexus für das individuelle Leben. Oder hätte es Aristoteles im Grunde auch nicht anders gemeint? Wir dürfen heute nach W. Jaegers Buch über Aristoteles auch in dieser Problematik die Antithese Platonismus-Aristotelismus nicht mehr als exklusive Antithese betrachten.

Substantialität

Bei der Stellung, die Augustinus der Seele einräumt, kommt alles darauf an, zu zeigen, dass sie wirklich eine Substanz ist. Wir sahen bereits, dass in dieser Hinsicht die christliche Philosophie gegenüber der griechischen eine neue Haltung einnimmt. Wieder wird durch Augustinus diese Auffassung von Substantialität der Seele maßgebend für die Folgezeit. Er begründet sie durch eine Analyse des Ichbewusstseins, die dreierlei aufzeigt: die Realität des Ich, seine Selbständigkeit und seine Dauer. Das Ichbewusstsein enthält nichts Geträumtes, sondern Wirklichkeit, eine Wirklichkeit, die unmittelbare Bewusstseinsgegebenheit ist, wie im „si enim fallor, sum“. Die Selbständigkeit aber ergibt sich aus einem Vergleich des Ich mit seinen Akten. Das Ich ist etwas anderes als seine Akte. Es besitzt sie, ist aber nicht diese Akte selbst, etwa ihre Summe, steht es doch als das führende und in ihnen handelnde Prinzip über den Akten: „Diese drei, nämlich Gedächtnis, Denkkraft und Liebe, gehören mir, nicht sich an; sie tun, was sie tun, nicht für sich, sondern für mich, ja vielmehr in bin durch sie tätig.... Kurz gesagt, ich bin es, der durch das Gedächtnis sich erinnert, ich bin es, der durch den Intellekt denkt, ich bin es, der durch die Liebe liebt, Ich bin nämlich nicht das Gedächtnis, ich bin nicht der Verstand, ich in nicht die Liebe, sondern ich habe sie“ (De Trin.). Eben diese Ich aber, das sich von seinen Akten abhebt, beharrt durch alle seine Akte hindurch als ein und dasselbe. In den Kapiteln über das Gedächtnis, in denen Augustinus mit psychologischem Feinsinn die Vielgestaltigkeit des Bewusstseinsstromes schildert, hebt er die Dauer des Ich bei allem Wechsel der Bewusstseinsinhalte klar hervor. Damit aber hat er die Substantialität der Seele gesichert: denn selbständiges, beharrendes, reales Sein heißen wir Substanz.

Immaterialität

Die phänomenologische Betrachtungs- und Darstellungskunst seiner Seelenforschung verhilft ihm auch zur Erkenntnis der Immaterialität der Seele. Alle unsere seelischen Akte sind ohne räumliche Ausdehnung. Alles Körperliche aber hat Höhe, Breite und Tiefe. Also muss, so schließt er, die Seele unkörperlicher Art sein.

Unsterblichkeit

Gerade eine solche Seele muss aber unsterblich sein. Die Hauptsache darüber steht im 2. Buch des Soliloquien und in der kleinen Schrift De immortalitate animae. Der Grundgedanke seines Unsterblichkeitsbeweises ist folgender: Nachdem die Wahrheit unveränderlich und ewig, der menschliche Geist aber mit ihr unzertrennlich verbunden ist, muss der menschliche Geist auch ewig sein. Der Nerv des Bewusstseins ist die unzertrennliche Verbindung mit der Wahrheit. Nicht dass die Seele Träger der Wahrheit ist oder sich in ihr überhaupt Wahrheiten finden lassen, bildet die Grundlage der Überlegung. Das würde nichts beweisen, denn es finden sich in der Seele auch Irrtümer. Der Irrtum aber ist nichts Letztes, er kann ausgeschieden werden. Auch einzelne Wahrheiten können wieder verlorengehen. Aber über allem Hin und Her des Suchens steht die Macht der Wahrheitsfindung als solche, das Gesetz der Wahrheit überhaupt, und das bleibt als etwas naturhaft mit dem Geist Verbundenes. Darin tut sich etwas Zeitloses und Absolutes kund. Die Seele in ihren Akten in der Zeit stehend, ragt in ihren Inhalten in eine zeitlose Welt hinein, in die Welt der Wahrheit. Und es ist die lebendige Seele, der dies wesenhaft zukommt, nicht nur ein transzendentes Bewusstsein. Augustinus versteift sich nicht auf ein Abstraktum, um nur an ihm die zeitlose Geltung zu entdecken. Er sieht, dass dies lebendige Ich es ist, was so sich erinnern, denken, wollen und lieben muss, dass darin eine unzertrennliche Verbindung mit der Wahrheit und den Werten sich kundtut. In die Substanz des lebendigen Ich also riecht diese unzertrennliche Verbindung hinein, und darum ist die Seele unsterblich.

Ursprung

Schwierigkeiten hat Augustinus immer gefunden in der Frage nach dem Ursprung der Seele. Fest steht ihm, dass die Seele nicht im Sinne des neuplatonischen Pantheismus aus Gott emanieren kann, weil sie dann irgendwie ein Teil Gottes sein müsste. Er korrigiert auch Origenes, dessen Präexistenzlehre den alten Platonismus noch nicht genügend an das christliche Denken angepasst hat. Die Seele muss vielmehr geschaffen sein. Hier bestehen dann allerdings mehrere Möglichkeiten. Entweder gehen die Seelen aus der Seele Adams hervor (Generationalismus), oder jede Seele wird jeweils eigens geschaffen (Kreationismus), oder die Seelen existieren in Gott und werden in die Leiber geschickt, oder sie existieren in Gott und gehen freiwillig in einen Körper ein (christliche Präexistenzlehre). Der Kreationismus bereitet der Theologie Augustinus Schwierigkeiten, weil dann die Erbsünde nicht gut erklärt werden kann. Der Generationalismus wäre dazu geeigneter, läuft aber Gefahr, den Materialismus zu streifen. Noch der späte Augustinus gesteht, in diesem Punkte keine Klarheit gefunden zu haben. Die Aporien liegen schon vor bei Platon, wo die Seele einerseits etwas am Körper sein soll, nämlich Prinzip seines sinnlichen Lebens, andererseits aber doch grundsätzlich davon verschieden ist, tauchen wieder auf bei Aristoteles und im Peripatos und werden verstärkt mit der schärferen Betonung der Substantialität der Seele im christlichen Denken.“ (Johannes Hirschberger: Geschichte der Philosophie, S.363-367)

Anmerkung: Ich gebe eben eine etwas modernere Fassung der Seelenlehre des Augustinus:

Menschenreich	Mensch	intelligible Seele	Vernunft, Kognition, Erinnerung
Tierreich	Tier	animale Seele	Bewusstsein, Bewegung, Erleben
Pflanzenreich	Pflanze	vegetabile Seele	Wachstum, Ernährung, Fortpflanz.
Mineralreich.	Mineral	-----	Kausalität, Wechselwirkung

Literaturhinweise:

- Hans Joachim Störig: Kleine Weltgeschichte der Philosophie
- Johannes Hirschberger: Geschichte der Philosophie
- Jüttemann, Sonntag, Wulf: Die Seele – Ihre Geschichte im Abendland (59-74)
- Johann Kreuzer: Augustinus zur Einführung
- Augustinus: Selbstgespräche über Gott und die Unsterblichkeit der Seele
- Augustinus: Die Größe der Seele

Die drei Geisteskräfte

Imagination ist, einfach gesagt, ein geistiges Schauen. An verschiedenen Stellen hat Steiner Übungen beschrieben, die dazu dienen, die für diese Stufe nötigen seelischen Organe zu entwickeln...

Auf der Stufe der imaginativen Erkenntnis erlebt der Mensch die „seelische Äußerung“ geistiger Wesen, doch diese Äußerungen bieten sich in rätselvollen Bildern dar. Will der Übende in das „geistige Innere“ dieser Wesen dringen, muss die Schulung durch andersartige seelische Übungen zur Erkenntnisstufe der **Inspiration** weitergeführt werden. Die durch die innere Tätigkeit in die Seele gerufenen Bilder sind durch freien Willen wieder aus dem Bewusstsein zu entfernen, was großer Kraft bedarf. „Man löscht ja dabei nichts Geringeres aus, als das Innere seines Seelenlebens selbst“. Gelingt es so, bei größter innerer Wachheit ein völlig leeres Bewusstsein herzustellen, eine innere Ruhe, die, wie Steiner sagt, weniger als Null sein muss, eine negative, saugende Über-Stille, dann tritt dem Übenden von innen die geistige Welt entgegen. Steiner hat die Erlebnisse, die nun eintreten, ein „geistiges Hören“ und ein „Lesen der verborgenen Schrift“ genannt. Ist der Schüler auf der Stufe der Imagination mit der ätherischen Welt des eigenen Lebensleibes und des Kosmos bekanntgeworden, so lernt er jetzt seinen Astralleib und die Welt kennen, aus der die Kräfte dieses Leibes genommen sind.

Die höchste Erkenntnisstufe, die der Mensch im gegenwärtigen Zustand seiner Entwicklung erreichen kann, ist die **Intuition**. Wurde er durch die Inspiration in das Innere der geistigen Wesen geführt, so dringt er in der Intuition „in die Wesen selbst ein“. Zugleich lernt er durch sie sein „wahres Ich“ kennen.

Imagination kann vorgestellt werden, als eine Art vergeistigtes Denken oder Vorstellen. Inspiration ist eine Art geistiges Fühlen und Imagination eine Art geistiges Wollen. Der Geist als Imagination, Inspiration und Intuition ist also wirksam in den drei primären Seelenkräften der Senses, Fühlens und Wollens.

Leibesorganisation	Seelentätigkeit	Geisteskräfte
Nerven-Sinnes-System	Denken/Vorstellen	Imagination
Rhythmisches System	Fühlen/Empfinden	Inspiration
Stoffwechsel-Gliedmaßen-System	Wollen	Intuition
Joachim Stiller		Münster, bis 2014

Ende

[Zurück zur Startseite](#)