

Die Seele als Bild der Welt – gestern, heute, morgen

Vorträge sollte man eigentlich dann und nur dann halten, wenn man ein Thema verstanden hat und Anderen Ergebnisse seines Verstehens präsentieren kann.¹ Natürlich trifft man immer wieder auf Referenten, die ihr Thema nicht verstanden haben und trotzdem darüber sprechen, aus solchen Veranstaltungen ist freilich selten wirklicher Gewinn zu ziehen. Mich selbst und meinen Vortrag möchte ich in der Mitte zwischen beiden Extremen einordnen: Ich präsentiere hier erstmals Ergebnisse meines sehr vorläufigen Nachdenkens zu einem sehr großen Thema, das ich ganz gewiss noch nicht abschließend verstanden habe – und kann nur auf Bereitschaft hoffen, sich auf ein solches Experiment einzulassen. Außerdem muss ich gleich eingangs um Entschuldigung dafür bitten, dass ich als Kirchenhistoriker auch relativ ausführlich auf den paganen Platonismus eingehe, bevor ich auf den christlichen zu sprechen komme; für diese große philosophische Tradition gibt es in Berlin und außerhalb von Berlin gewiss Berufenere (und einige davon sitzen im Auditorium). Die These, die ich hier vorstellen möchte, bezieht sich – wie sich das für einen Kirchenhistoriker gehört – zwar auf die christliche Platonrezeption, bedarf aber zu ihrer Explikation einiger Vorbemerkungen über das, was die Christen rezipieren – oder, wie wir in Berlin-Mitte lieber sagen, transformieren,² in ihrer Aufnahme zugleich konstruktiv verändern. Und weil ich mich als Kirchenhistoriker hauptsächlich mit der Antike beschäftige, muss ich zuletzt um Verständnis dafür bitten, dass ich meine These vor allem an antiken Texten platonischer Tradition expliziere, nur einleitend kurz die Situation heute charakterisiere und ganz am Schluss auf das Morgen und auf Aristoteles eingehen werde. Doch nun genug der Apologien und medias in res.

¹ Der Vortrag wurde im Rahmen der Akademievorlesungen im Mai 2008 an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften vorgetragen; die Fußnoten beschränken sich auf die unmittelbar notwendigen Nachweise.

² Eine Anspielung auf das Forschungsprogramm des Sonderforschungsbereichs 644 „Transformationen der Antike“; vgl. die Informationen der Homepage www.sfb-antike.de.

Meine These über die christliche Rezeption der platonischen Seelenvorstellung hat ihren Ausgang von einer schlichten Beobachtung genommen. Nämlich der Beobachtung, dass der Begriff „Seele“ seit dem achtzehnten Jahrhundert nahezu spurlos aus der Theorielandschaft verschwunden ist und in der wissenschaftlichen Reflexion von Philosophie wie Theologie so gut wie keine Rolle mehr spielt, obwohl er über Jahrhunderte zu einem Zentralbegriff beider Disziplinen zählte. Präziser müsste ich sagen, dass der Begriff „Seele“ aus der gegenwärtigen Reflexionskultur hierzulande beinahe verschwunden ist, obwohl seine Spuren noch überall präsent sind: in den magistralen Texten der biblischen und der außerbiblischen griechisch-römischen Tradition, die wir im akademischen Unterricht analysieren, aber natürlich auch in den Liedern und Lesungen des jüdischen wie christlichen Gottesdienstes. Meine eigenen akademischen Lehrer haben die klassische Seelentheorie beispielsweise in der Diskussion um Tod und Auferstehung aufgegeben oder sogar feierlich verabschiedet: „Zum Abschied von einer Vorstellung“ überschreibt mein Lehrer Eberhard Jüngel das einschlägige Unterkapitel in seinem Buch *Tod*, spricht darin von der theologischen Aufgabe der „Entplatonisierung des Christentums“ und expliziert diese Aufgabe an der Eliminierung der seiner Ansicht nach unbiblischen, platonischen Vorstellung von einer unsterblichen Seele.³ Aber ungeachtet, ja trotz solcher höchst diskussionswürdigen Befreiungsschläge im systematisch-theologischen Bereich überlebt der Begriff „Seele“ in der Alltagssprache und in der Literatur und, das sei zugegeben, erste zaghafte Ansätze seiner Repristination finden sich in den letzten Jahren auch in der deutschen Universitätsphilosophie und -theologie. Ein entsprechender Versuch der Wiedereinbürgerung eines in die Philosophie- und Theologiegeschichte exilierten Begriffs (übrigens zusammen mit der Beobachtung eines Philosophiehistorikers zur christlichen Rezeptionsgeschichte der Seelenvorstellung) hat mich überhaupt vor einigen Jahren auf das Thema aufmerksam gemacht,⁴ vorher war ich ein ganz selbstverständlicher Teil jener – formulieren wir es einmal in Abwandlung eines Begriffs von Martin Heidegger – Seelenvergessenheit meiner beiden Studienfächer, der Philosophie wie der Theologie.

Warum ist aber seit dem achtzehnten Jahrhundert ein Zentralbegriff des biblischen und des außerbiblischen griechisch-römischen Denkens mindestens in der Reflexionskultur so spurlos verschwunden und emigriert oder eben exiliert worden? Mein Hallenser systematischer Kollege Ulrich Barth hat vor einigen Jahren in einem Beitrag allerlei Gründe kurz genannt und einige ausführlicher expliziert. Ich nenne nur das allmähliche Vordringen materialistischer Seelenbegriffe, die behavioristische

³ Jüngel, Eberhard: *Tod*. (GTB 339) Gütersloh²1983 (= Stuttgart 1971), S. 57–74, bes. 73.

⁴ Barth, Ulrich: *Selbstbewußtsein und Seele*. In: *ZThK* 101 (2004), S. 198–217.

Wende der Psychologie, dann Humes Angriff auf den Glauben an eine unsterbliche Seele und schließlich das immer stärker aufbrechende Problem des physiologischen Sitzes der Seele.⁵ Auch die Frage, ob (wie der Theologe Walter Sparn einmal vorgeschlagen hat) das neuzeitliche Prinzip der Subjektivität ein wichtiger Grund für das Verschwinden des Konzepts der Seele war, lohnt eine kritische Diskussion, für die freilich ein Altertumswissenschaftler nicht berufen ist.⁶ Ich möchte in meinem Vortrag heute Abend vielmehr eine (wie ich eingangs bereits bemerkte, durchaus vorläufige) These über einen weiteren wichtigen Grund für das Verschwinden des Seelenbegriffes aus der systematischen Reflexion explizieren und die lautet so: Die platonische Lehrbildung über die Seele blieb auch in ihren diversen christlichen Rezeptions- und Transformationsformen an einer entscheidenden Stelle unklar. Ich meine die platonische Vorstellung einer Weltseele, die schon bei Platon selbst ein lediglich wenig durchgearbeitetes Verbindungsglied darstellt und bei den meisten christlichen Platonikern durch Ersatzvorstellungen wie das Theologumenon des Heiligen Geistes oder ein bestimmtes Konzept von Zeit substituiert wird, ohne dass das Substitut die behaupteten Funktionen wirklich ganz übernehmen kann. Der große Münsteraner Platonismusforscher Heinrich Dörrie hat wegen dieser weitgehenden Substitution der Vorstellung von einer Weltseele, die doch praktisch nirgendwo explizit vorgenommen wird, die Angemessenheit des Begriffs „christlicher Platonismus“ für die Antike bestritten, mindestens antiken wie modernen Theologen eine höchst einseitige Rezeption des antiken Platonismus vorgeworfen: Wer ein entscheidendes Element des Platonismus nicht rezipiere, sei eben kein Platoniker.⁷ Ich würde an dieser Stelle vorsichtiger argumentieren: Natürlich haben kaiserzeitliche und spätantike pagane Platoniker versucht, die systematischen Lücken des altplatonischen Konzeptes einer Weltseele aufzufüllen (wovon hier und heute nur begrenzt geredet werden kann), aber eine systematisch so wenig durchgearbeitete Zentralfigur eines philosophischen Konzeptes verlockt natürlich zu Substituierungen – und dann verlassen die, die substituieren, nicht durch die Tatsache der Substitution den weltan-

⁵ Barth, Selbstbewußtsein und Seele, S. 199; Barth verweist auf Béla Révész: Geschichte des Seelenbegriffs und der Seelenlokalisierung, Amsterdam 1966 (= Stuttgart 1917).

⁶ Sparn, Walter: Fromme Seele, wahre Empfindung und ihre Aufklärung. Eine historische Anfrage an das Paradigma der Subjektivität. In: Subjektivität im Kontext. Erkundungen im Gespräch mit Dieter Henrich, hrsg. v. Dietrich Korsch u. Jörg Dierken (Religion in Philosophy and Theology 8), Tübingen 2004, S. 29–48.

⁷ Dörrie bezieht sich besonders auf „die religiöse Verehrung der Weltseele und ihrer Funktionen“: ders.: Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus. Bausteine 1–35: Text, Übersetzung, Kommentar, aus dem Nachlaß herausgegeben von Annemarie Dörrie. (Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System – Entwicklung Bd. 1) Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, S. 32.

schaulichen Rahmen des Platonismus, sondern dann und nur dann, wenn das Substitut – also beispielsweise die Vorstellung vom Heiligen Geist – den Rahmen einer platonischen Philosophie verlässt. Wir werden auf die Frage, ob man angesichts des Umgangs der Christen mit dem platonischen Konzept der Weltseele überhaupt von christlichem Platonismus sprechen kann, am Ende unserer Ausführungen noch einmal zurückkommen.

Um unsere These zu begründen, dass auch das unbewältigte Problem einer „Weltseele“, das der pagane antike Platonismus dem Christentum hinterlassen hat, zum Verschwinden der Vorstellung von einer Seele in der Neuzeit insgesamt beigetragen hat, wird zunächst in einem ersten Abschnitt die platonische Vorstellung einer „Weltseele“ rekonstruiert und ihre Geschichte in der Antike angedeutet. In einem zweiten Abschnitt wollen wir dann einige Versuche antiker christlicher Theologen in den Blick nehmen, diese Vorstellung zu substituieren. In einem dritten und letzten Abschnitt wollen wir fragen, inwiefern die unterschiedlichen Vorstellungen einer Weltseele und ihrer Substitute als ein „Bild der Welt“ begriffen werden können.

1 Weltseele bei Platon und in der paganen platonischen Tradition

Das Theorem von einer Weltseele, ganz gleich, ob man es in seiner platonischen, neuplatonischen oder frühneuzeitlichen Form studiert, wirkt angesichts der nicht zuletzt durch eine bestimmte Form exakter Naturwissenschaft ausgelösten Eliminierung der Seelenvorstellung aus dem Wissenschaftsdiskurs doppelt anachronistisch, ist doppelt schwer zu verstehen. Die wenigen Passagen bei Platon, die sich dem Thema widmen, sind außerdem nicht leicht zu interpretieren. Um Platons Gedanken über die Weltseele ($\psi\upsilon\chi\eta$ τοῦ κόσμου oder τοῦ παντός) zu verstehen, muss man sich zunächst klarmachen, dass alle Bewegungen für ihn auf den Anstoß eines Lebewesens zurückgehen, eine, wie der Heidelberger Gräzist Herwig Görgemanns mit Recht formuliert, „ontologische Aufwertung der Bewegung“.⁸ Seele ($\psi\upsilon\chi\eta$) ist lebendiges Prinzip von Bewegung, nicht nur von physikalischer Bewegung, sondern auch von Veränderung an den Gegenständen der Wahrnehmung und insofern Tätigkeit des Erkennens, Wahrnehmens, Denkens, Schlussfolgerns.⁹ Da

⁸ Görgemanns, Herwig: Platon. (Heidelberger Studienhefte zur Altertumswissenschaft) Heidelberg 1994, S. 110.

⁹ Brinker, Wolfram: Art. Seele, Platon-Lexikon. In: Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition. Darmstadt 2007, S. 253–258; Radke, Gyburg: Die Theorie der Zahl im Platonismus. Ein systematisches Lehrbuch. Tübingen/Basel 2003, S. 488–496; Karfik, Filip: Die Beseelung des Kosmos. Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre

auch das Weltganze eine geregelte, ganzheitliche Bewegungsdynamik hat, musste Platon ihm ebenfalls eine Seele zuschreiben, nämlich die Weltseele. Indem die Weltseele nun aber das „Sich-selbst-Bewegende“ (τὸ αὐτὸ κινητόν) ist, das „Immer-Bewegte“ (τὸ ἀεικίνητον), Quelle und Anfang der Bewegung für alles (πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως),¹⁰ geht man wohl nicht fehl, wenn man das Konzept einer Weltseele bei Platon als das entscheidende Zwischenglied zwischen der Welt der Ideen und der abbildlichen Welt begreift. Da natürlich auch im Blick auf die Weltseele Bewegung nicht nur physikalisch konzipiert ist, ist ihre ewige Bewegung zugleich auch der Grund der Möglichkeit von Erkenntnis, von Erkennbarkeit von Welt. Sie ist Bindeglied von immer Seiendem und Werdendem bzw. Vergehendem. Sie ist das „Vorzüglichste des Gewordenen“,¹¹ ist dem Göttlichen, Unsterblichen, Intelligiblen, Eingestaltigen, Unauflöslchen und Selbigen, immer mit sich Identischen verwandt, ähnlich und gleich (ὁμοιος).¹² Inwiefern diese Weltseele ein Bild der Welt ist, wird nicht expliziert; expliziert ist vielmehr nur, inwiefern sie ein Bild der Welt werden kann.

Der Platonismus der römischen Kaiserzeit, den wir „Mittelplatonismus“ nennen und vom „Neuplatonismus“ der Spätantike unterscheiden, hat diese sehr knappen, wenig ausgeführten Bemerkungen dann in sehr unterschiedlicher Richtung fortgeführt.¹³ In einem Handbuch (Διδοσκολικός) jenes mittleren Platonismus, das einem Autor namens Alkinoos zugeschrieben wird und in der Mitte des zweiten Jahrhunderts entstanden sein dürfte, wird an nachgeordneter Stelle erklärt, dass Gott diese Weltseele nicht geschaffen, sondern nur geordnet habe (sie ist also ihm gleich ewig), „indem er ihre Vernunft und sie selbst wie aus einem tiefen Schlaf aufweckt und auf sich ausrichtet, damit sie im Blick auf seine intelligiblen Gegenstände ihre (eigenen) Gedanken und Formen empfängt, trachtend nach seinen Gedanken“.¹⁴ Uns interessiert an dieser Stelle nun nicht die kaiserzeitliche Debatte, die im Hintergrund dieser Stelle steht (ob die Weltseele geschaffen oder unentstanden sei) und in gewisser Weise von Platon selbst aufgebracht wurde; uns wird hier auch nicht die Frage beschäftigen können, wie sich diese Lehrbildung zu der anderer Mittelplato-

und Theologie in Platons *Phaidon* und *Timaios*. München/Leipzig 2004, S. 149–155, 185–201.

¹⁰ Plat., Ti. 34b, Phlb. 30a, Phdr. 245e, Lg. 896d–898d.

¹¹ Plat., Ti. 36e–37a.

¹² Plat., Phd. 78b–80b, Ti. 47b–c.

¹³ Übersicht bei Zachhuber, Johannes: Art. Weltseele. In: HWPh XII, Darmstadt 2004, (Sp. 516–521), 517f.; Alt, Karin: Götter und Seele bei Alkinoos. (AAWM 3/1996) Wiesbaden 1996, S. 9; Deuse, Werner: Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre. (AAWM.GS Einzelveröffentlichung 3) Wiesbaden 1983.

¹⁴ Alc., did. 14, p. 169,35–41 Whittaker-Louis = 144.1 p. 166 Dörrie/Baltes.

niker verhält.¹⁵ Interessant ist vielmehr, dass die von Gott aufgeweckte Weltseele auf die Ideen schaut, die Alkinoos als „ewige und in sich vollendete Gedanken Gottes“ begreift und voll Verlangen nach ihnen ihre eigenen Gestalten und Formen aufnimmt.¹⁶ Die mythologischen Bilder, die Alkinoos verwendet, lassen sich natürlich auflösen: Der Schlaf der Weltseele steht beispielsweise, wie Werner Deuse in seiner Kölner Habilitationsschrift über die Seelenlehre schön gezeigt hat, für eine bestimmte Form ihrer Potentialität.¹⁷ Die Weltseele ist also insofern in dieser Form des Mittelplatonismus Bild der Welt, als sie ein Bild der ewigen und in sich vollendeten Gedanken Gottes, der Ideen, darstellt; freilich ist das exakte Verhältnis dieser Weltseele zum göttlichen $\nu\omicron\varsigma$ weitgehend unklar – denn sowohl die Aussage, dass der $\nu\omicron\varsigma$ ordnet beziehungsweise aufweckt als auch die Beschreibung, dass die Weltseele schaut, sind ja Metaphern für ein ewiges Verhältnis von Konstitution und Relation.

Neuplatonische Denker versuchen auf der einen Seite, solche Unsicherheiten zu beheben, behandeln aber auf der anderen Seite das Thema praktisch nur in Kommentaren zum platonischen Dialog *Timaios*.¹⁸ Eine gewisse Ausnahme bildet Plotin, der immer wieder einmal auf die Weltseele zu sprechen kommt. Nach Plotins Ansicht zeugt der $\nu\omicron\varsigma$ nicht nur die Weltseele, vielmehr ist die Seele auch seine nach außen gerichtete Verwirklichung¹⁹, die Einzelseelen Verwirklichung der Weltseele. In einem Prozess der Individuation „guckt“ die Seele aus der All-Einheit des Geistes heraus und auch die Einzelseelen sind Konkretionen oder Individuationen der einen Weltseele²⁰. Die Weltseele schaut, wie auch schon in der mittelplatonischen Tradition, beständig auf den göttlichen $\nu\omicron\varsigma$ und wird nicht Ursache eines Abfalls, ist aber in gewisser Weise Folge eines Abfalls²¹. Plotin nennt die Weltseele eine „Schwester“ der Einzelseelen (mithin sind „Weltseele und Einzelseele gleichur-

¹⁵ Baltes, Matthias: Zur Philosophie des Platonikers Attikos. In: *Platonismus und Christentum*. FS für Heinrich Dörrie, hrsg. v. Horst-Dieter Blume u. Friedhelm Mann (JbAC. Ergbd. 10), Münster 1983, (S. 38–57), 42f.

¹⁶ Alc., did. 9 p. 163,14–164,6 = 127.4 p. 20.

¹⁷ Deuse, Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre (wie Anm. 13), S. 85.

¹⁸ So Zschuber, Art. Weltseele (wie Anm. 13), Sp. 519.

¹⁹ Plot., en. VI,2(43) 22,26–28; vgl. Deuse, Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre (wie Anm. 13), S. 114.

²⁰ Plot., en. IV,3(27) 15,1; vgl. Halfwassen, Jens: *Plotin und der Neuplatonismus*. (Beck'sche Reihe 570) München 2004, S. 105f.

²¹ Plot., en. IV,8(6) 2; IV,3(27) 6,15–17 und V,1(10) 1,1–22; vgl. auch Blumenthal, Henry J.: *Soul, World-Soul and Individual Soul in Plotinus*. In: *Le Néoplatonisme*, Paris 1971, S. 203–219.

sprüngliche ‚verschwisterter‘ Konkretionen der Seele, deren Individualität durch die Einheit der Einzelseelen mit der Weltseele nicht aufgehoben wird“²². Da für Plotin aber die sinnlich erscheinende Welt und ihre Inhalte Produkte der Seele sind, macht zugleich jede individuelle Seele die gesamte sinnlich erscheinende Welt samt allen ihren Inhalten: „So bedenke also zuerst jede Seele dies, dass sie es selbst ist, die alle Lebewesen geschaffen hat und ihnen Leben einhauchte, welches die Erde und das Meer nährt, die in der Luft sind und die göttlichen Gestirne am Himmel, dass sie die Sonne und sie unseren gewaltigen Kosmos geschaffen hat, dass sie ihn formte und in bestimmter Ordnung kreisen lässt“²³. Entsprechend sind die Weltseele und die Einzelseelen im Blick auf ihre weltsetzende Kreativität „von der gleichen Art“, ὁμοειδής; Plotin lehrt also eine „Simultankausalität“ beider, wie der Heidelberger Philosophiehistoriker Jens Halfwassen formuliert hat²⁴. Bild der Welt sind Welt- wie Einzelseele insofern, als sie wie der biblische Gott nach einem Bilde schaffen – oder vielleicht besser: machen, präziser vielleicht: Materie zum Bild machen, durch Betrachtung ins Bild setzen.

Ist es aber so wirklich gelungen, die mit der Vorstellung einer Weltseele verbundenen Probleme restlos zu vermeiden? In Plotins Lehrbildung sind nun zwar göttlicher *νοῦς*, Welt- und Einzelseele sehr eng aneinander gebunden; die Seele macht (*ποιεῖν*) die Sinnenwelt, in dem sie sie betrachtet, die ihr inhärenten Formen einprägt und auf diese Weise im Vollzug der Betrachtung die Erscheinungen hervorbringt. Natürlich fragt man sich zugleich, ob die Vorstellung einer Simultankausalität von Weltseele und individuierter Seele nicht dann doch wieder die Frage nach dem Sinn einer separaten Vorstellung von einer Weltseele stellt – wozu dient sie, systematisch gefragt, denn noch? Halfwassen vergleicht die Funktion der Weltseele Plotins mit der der „transzendentalen Subjektivität“, die ihr in den idealistischen Bewusstseinstheorien von Fichte oder Schelling zugebilligt wird, also eine gemeinsame Struktur, die jedem Vollzug eines konkreten Bewusstseins zugrunde liegt. Allein: Eine Verhältnissetzung, wie sie hier für philosophische Lehrbildungen des neunzehnten Jahrhunderts rekonstruiert wurde, findet sich freilich eben nicht in den antiken Texten, sie ist vielmehr modern über sie gestellt gekommen. Auch Plotin vermag die Unsicherheiten, ja Inkonsistenzen der Lehre von einer Weltseele nicht vollständig aus dem Platonismus zu verbannen. Angesichts seiner Lebensdaten im dritten Jahr-

²² Halfwassen, Plotin (wie Anm. 20), S. 113 mit Verweis auf Wypkje Helleman-Elgersma, *Soul Sisters. A Commentary on Enneads IV 3(27),1–8 of Plotinus (Elementa 15)*. Amsterdam 1980.

²³ Plot., en. V,1(10) 2,1–9.

²⁴ Plot., en. V,1(10) 2,44; Halfwassen, Plotin (wie Anm. 20), S. 112.

hundert liegt nun natürlich ein Blick in christliche Texte besonders nahe, um Parallelen und Unterschiede beobachten zu können.

2 Weltseele in der christlichen platonischen Tradition

Die Rede von einem christlichen Platonismus geht uns gewöhnlich leicht von den Lippen und es gibt ja auch allerlei gute Gründe dafür. Aber wenn man sich beispielsweise klarmacht, dass die meisten christlichen Theologen der Antike den Begriff „Idee“ so mieden wie der Teufel das Weihwasser, dann steigen erste Zweifel mindestens an der Selbstverständlichkeit hoch, mit der wir gewöhnlich diesen Begriff verwenden. Ähnlich groß war die Zurückhaltung der Christen gegenüber dem Begriff „Weltseele“; will man einer Anregung von Heinrich Dörrie folgen, vielleicht auch deswegen, weil einzelne Mittelplatoniker wie Plutarch die philosophische Lehrbildung religiös aufluden und beispielsweise die Isis mit der Weltseele identifizierten. Aber die Frage, ob die Christen die Vorstellung einer Weltseele vermieden, weil sie religiös kontaminiert war oder sie nicht rezipierten, weil sie ein Kerngedanke einer Philosophie war, die man lieber für die eigenen Bedürfnisse transformierte, als sie als einen Block zu übernehmen – in jedem Fall fehlen explizite Bezüge auf die Vorstellung weitestgehend. Gelegentlich wird sogar eine der zentralen platonischen Belegstellen gegen den Sinn interpretiert, um die Vorstellung von der Weltseele zu eliminieren: Der stadtrömische Apologet Justin leitet eine freie Paraphrase aus dem Abschnitt des platonischen Timaios, in dem von der Kreuzgestalt der Weltseele die Rede ist („die Mitte der einen an die anderen in der Gestalt eines Chi fügte ...“), wie folgt ein: „Auch was Platon im Timaios zur Erklärung der Welt über den Sohn Gottes gesagt hat, wo es heißt: ‚Er bildete ihn im All wie ein Chi‘, hat er ... dem Mose entlehnt“.²⁵ An die Stelle der Weltseele tritt also ohne viel Federlesens Christus. Wieso? Natürlich könnte man sich zur Not eine Popularphilosophie vorstellen, in der die stoische Vorstellung vom alles durchwaltenden Geist ($\piνεϋμα$)²⁶ irgendwie mit der Konzeption einer überall waltenden Weltvernunft ($λογος\ σπερματικος$) so kontaminiert wurde, dass sich eine Auslegung der platonischen Weltseele auf Christus nahelegte; möglicherweise ist die Erklärung aber auch etwas trivialer: Die wenig ausgebildete Trinitätslehre (prominente Kollegen haben gar von einem Binitarismus gesprochen) und das sprechende Bild eines kosmologisch aufgeweiteten Kreuzes verlockten dazu, neben Jesus Christus keine weitere Instanz einzuführen, zumindest nicht zur Interpretation. Der in Alexandria lebende christliche Lehrer Titus Flavius Clemens hat in einer Werbeschrift für das Chris-

²⁵ Just., 1apol. 60 (PTS 38, 116, 1-3 Marcovich).

²⁶ Vgl. z.B. Marc Aurel, in se ips. IV 40; VI 40 und VII 9.

tentum, die irgendwann Ende des zweiten Jahrhunderts entstand, die in einer seiner Zeit weit verbreiteten, heute als pseudaristotelisch eingestuften Schrift ausgedrückte Vorstellung einer Weltseele brüsk abgelehnt – zum einen, weil die Weltseele in *De mundo* als Gott beschrieben werde, zum anderen aber auch wegen logischer Widersprüche, die Clemens leicht aufdecken konnte, weil er die Metaphern der fachphilosophischen Texte nicht als stilisierte Kunstmythen nimmt, sondern wörtlich interpretiert.²⁷ Vielleicht aber auch, weil man aufgrund eines etwa zeitgenössischen Referates des Bischofs Irenaeus von Lyon vermuten kann, dass die Gnostiker – eine jederzeit zur Transformation platonischen Gedankenguts entschlossene Gruppe von Halbintellektuellen – die platonische Vorstellung von einer Weltseele deutlich aufgeschlossener rezipierten als die Mehrheitskirche: „Sie“, referiert Irenaeus über die Gnostiker, „sagen, das sei die Entstehung und das Wesen der Materie, aus der diese Welt besteht. Auf die Hinwendung (zum Höheren) führt nämlich die ganze Seele der Welt und des Demiurgen ihre Entstehung zurück“²⁸ – eine auch sprachlich etwas merkwürdige Passage, denn kein Leser des Timaios und dessen kaiserzeitlicher Auslegung dürfte mit einer „Seele des Demiurgen“ etwas konkret verbunden haben. Entsprechend heftig kritisiert Irenaeus diese gnostischen Mythologien: „ein einziges Trauerspiel und Phantasiegebilde!“²⁹ Man könnte natürlich kritisch überlegen, ob es nicht der referierende Irenaeus war, der durch einen schlichten Genetiv aus der Weltseele und dem Demiurgen die Weltseele und die des Demiurgen machte, um seine Gegner intellektuell minderbemittelt erscheinen zu lassen. Sein Zeitgenosse Clemens von Alexandrien hat freilich nicht nur kritische Worte über die Vorstellung einer Weltseele verloren – in einem Text, in dem diese beiden Stichworte niemals fallen, bezieht er sich sehr deutlich auf den berühmten Timaios-Text über die Weltseele, um den Logos zu beschreiben: Logos ist die Grundlage, „die sich von den Mitten bis zu den Enden der Erde und von den äußeren Grenzen bis zur Mitte erstreckt“.³⁰ Diese anonymisierte Platon-Anspielung verstand freilich nur ein sehr gebildeter Leser und ahnte, dass hier auf der Basis mittelplatonischer dualer Konzepte interpretiert wurde und Clemens durchaus im Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus agierte – Details brauchen uns jetzt nicht zu beschäftigen.³¹

²⁷ Clem. Al., protr. 66,4f. (SVigChr 34, 100f. Marcovich=GCS Clemens Alexandrinus I, 50f. Stählin) mit Bezug auf Ps.-Arist., mund. p. 397b.

²⁸ Iren., haer. I 4,2 (FChr 8/1, 149f Brox).

²⁹ Iren., haer. I 4,3 (FChr 8/1, 151 Brox).

³⁰ Clem. Al., protr. 5,2 (SVigChr 34, 8, 9-11 Marcovich=GCS Clemens Alexandrinus I, 6,7f. Stählin).

³¹ Ziebritzki, Henning: Heiliger Geist und Weltseele. Das Problem der dritten Hypostase bei Origenes, Plotin und ihren Vorläufern (BHTh 84). Tübingen 1994, S. 140f.

Auch Kenner der platonischen Doxographie wie Justin oder Clemens eliminierten also die platonische Vorstellung von einer Weltseele weitestgehend; ihre Kollegen und Nachfolger ignorierten die Angebote einfach. Freilich gibt es natürlich ein paar Ausnahmen; mein Oxforder Kollege Johannes Zachhuber hat sie vor einiger Zeit übersichtlich zusammengestellt. So bemerkt der Bischof Eusebius aus Caesarea in Palaestina in seiner großen *Praeparatio Evangelica*, dass man in den hebräischen Orakeln (also im Alten Testament) lesen könne, dass an dritter Stelle nach Vater und Sohn der Heilige Geist stehe, „der jede geschaffene Natur durchdringe und die erste geistige Substanz (νοερὰ οὐσίᾳ) sei, die durch den Sohn zu Stand und Wesen gebracht worden“ sei. Eben dies finde sich aber auch bei Platon, näher in einer bekannten Formulierung des zweiten, pseudoplatonischen Briefes über den König aller Dinge und ein Zweites und ein Drittes.³² Eusebius ergänzt das Referat durch die Bemerkung, gewisse Interpreten bezögen die Rede vom Dritten im (pseudo-) platonischen Brief auf die Weltseele und würden sie auch gleich als dritten Gott definieren,³³ das kann sich durchaus auch auf Plotin beziehen, den er anderswo in seinem Werk ausführlich zitiert. Freilich bricht sein Referat auch genau nach dieser einleitenden Bemerkung ab, weitere Ausführungen über die Vorstellung einer Weltseele finden sich an der zitierten Stelle nicht. Das Potential, die dritte Hypostase der christlichen Trinität ohne viel Federlesens mit der Weltseele zu identifizieren, schöpft Eusebius nicht aus. Im Gegenteil: In dem Text, der unter der Überschrift „Konstantins Rede an die Heilige Versammlung“ eine Ansprache des Kaisers an die in Nicaea versammelten Väter überliefert, wird ganz in der Tradition Justins nicht zwischen drei, sondern nur zwischen zwei trinitätstheologischen Personen differenziert und eine platonische Terminologie der Weltseele natürlich auf die Christologie bezogen,³⁴ das mag am Kaiser, dessen eher schlichter Laienfrömmigkeit oder an der seiner Ratgeber gelegen haben. Konnte Eusebius eine entsprechende Unbefangenheit im Umgang mit dem platonischen Material von seinem verehrten Vorbild und Lehrer Origenes lernen, wenn er sie denn vom Kaiser nicht lernen konnte? Eusebius kennt Origenes freilich nur vermittelt durch seinen eigenen Lehrer, Mentor und Vorgänger Pamphilus; ein ganzes Jahrhundert trennt die beiden Protagonisten. Origenes schreibt in seiner Grundlagenschrift Περὶ ἀρχῶν bzw. *De principiis*, die vermutlich noch in den zwanziger Jahren des dritten Jahrhunderts in Alexandria entstand, bevor der gefeierte Lehrer im folgenden Jahrzehnt seine Heimatstadt verlassen musste, zu Beginn eines Abschnittes über die Schöpfung: „Wie unser Leib einer ist, aber aus vielen Gliedern zusammengefügt und von einer Seele zusammengehalten

³² Ps.-Plat., ep. II 312d.

³³ Eus., p.e. XI 20,3 (GCS Eusebius VIII/2, 46, 17f. Mras/Des Places).

³⁴ Const. Imp., or. ad sanctorum coetum 9.

wird, so muß man, meine ich, auch das Weltganze gleichsam als ein ungeheuer großes Lebewesen ansehen, das wie von einer Seele zusammengehalten wird“.³⁵ *Quasi ab una anima*, „wie von einer Seele“ – das klingt nicht wie ein enthusiasmierter Bezug auf die Vorstellung von der Weltseele, sondern wie eine etwas lustlose Heranziehung der paganen Theoriebildung als eines möglichen illustrativen Beispiels. Solche ebenso sorg- wie lustlosen Anspielungen sind bis auf wenige Reste im Osten spätestens dann unmöglich geworden, als die Seelenlehre des Origenes im sechsten Jahrhundert auf dem Konzil von Konstantinopel explizit und mit scharfen Worten verurteilt wurde.³⁶ Die theologische Bedeutung jenes alexandrinischen Theologen Origenes („Horussproß“), den wir hier in Berlin bei den Griechischen Christlichen Schriftstellern edieren, liegt auch nicht in der schlichten Rezeption der Weltseelenvorstellung, sondern in ihrer schöpferischen Transformation in die Trinitätstheologie. Henning Ziebritzki hat vor einer ganzen Reihe von Jahren in einer Mainzer theologischen Dissertation gezeigt, dass Origenes sehr bewusst an die Stelle der Weltseelenvorstellung ein Konzept des Heiligen Geistes als dritter Person der christlichen Gottheit setzt. Und da der alexandrinische Gelehrte sich dazu entschließt, den Geist als dritte Hypostase ohne jeden Abstrich zur göttlichen Trinität zu rechnen, vermeidet er die etwas unglückliche Zwischenstellung der Weltseele zwischen der himmlischen transzendenten Welt und der anderen Welt der Erscheinungen in vielen platonischen Konzepten.³⁷ Ein Vergleich zwischen Origenes und Plotin liegt nahe, weil beide Schüler ein- und desselben philosophischen Lehrers in Alexandria waren, des Ammonius, der nach seinem Leinengewand den Beinamen „der Sackträger“, Sakkas, trug und trägt. Freilich muss man sich immer wieder klarmachen, dass der jüngere Plotin bei Ammonius Sakkas studierte, als Origenes längst nach Caesarea/Palaestina ausgewandert war, um den Nachstellungen des Ortsbischofs zu entkommen. Und so haben die unterschiedlichen Transformationen der platonischen Vorstellung von einer Weltseele auch zu zwei sehr unterschiedlichen Konzeptionen geführt. Sie sind sich in zwei Punkten trotzdem ähnlich: Beide setzen strikt ein dreifaltiges Grundprinzip an (ἐν – νοῦς – ψυχή bzw. Vater, Sohn und Heiliger Geist) und da mindestens in der Optik von Plotins Meisterschüler Porphyrius der große Lehrer eine Konzeption von drei Hypostasen vertrat, rücken Origenes und

³⁵ Or., princ. II 1,3 (TzF 24, 289 mit App. Görgemanns/Karpp=GCS Origenes V, 108, 13–16 Koetschau); vgl. auch Thümmel, Hans Georg: Die Seele im Platonismus und bei den Kirchenvätern. In: ΨΥΧΗ – Seele – Anima. FS für Karin Alt zum 7. Mai 1998, hrsg. v. Jens Holzhausen. (BzA 109) Stuttgart/Leipzig 1998, S. 243–254.

³⁶ Zachhuber, Art. Weltseele (wie Anm. 13), Sp. 517 verweist auf Ev. Pont., keph. gnost. III 26 (PO 28/1, 107).

³⁷ Ziebritzki, Heiliger Geist und Weltseele (wie Anm. 31), S. 264.

Plotin noch mehr zusammen. Freilich stehen die drei Hypostasen bei beiden Denkern an einer unterschiedlichen Stelle ihres Systems. Für Origenes sind alle drei Hypostasen von intellektueller Natur und bilden die schlechthinnige Spitze seiner ontologischen Pyramide (weswegen man ihn durchaus nicht ohne jede Debatte in die Geschichte des Subordinatianismus einordnen kann); für Plotin hat das aller-oberste Prinzip einen schlechterdings transzendenten Charakter und lediglich das zweite Prinzip den Vielheit einschließenden intellektuellen Charakter, den Origenes auf die ganze Trinität ausweitet. Auf der anderen Seite ist der Geist bei Origenes, obwohl er natürlich ganz auf die Seite der Gottheit gehört, doch nach wie vor – wie die platonische Weltseele – ein Zwischenglied, das zwischen göttlicher und irdischer Welt vermittelt; ich habe das vor einiger Zeit einmal ausführlicher dargestellt und muss das heute Abend nicht wiederholen: Im Johanneskommentar heißt es, dass der Heilige Geist die – um es so zu sagen – Materie (τὴν ... ὕλην) der Gnadengaben von Gott den Heiligen darreicht, die durch ihn (sc. den Heiligen Geist) auch die Teilhabe (τὴν μετοχήν) an ihm (Gott) gewinnen.³⁸ Die Materie der Gnadengaben – nicht ihre äußerliche Form – wird vom Vater her gewirkt (ἐνεργεῖν) und vom Sohn dargereicht bzw. vermittelt (διακοβεῖν) und hat infolge des Heiligen Geistes Bestand (auch über die Vernichtung der äußeren Form).³⁹ Hat die so in die Trinitätstheologie transformierte platonische Vorstellung von der Weltseele aber noch einen Platz für ein „Bild der Welt“? Eher nicht. Innertrinitarisches Bild der Welt ist natürlich der Sohn – und sind in gewissem Sinne die Einzelseelen bei Origenes, über die man ausführlicher sprechen könnte und müsste.

In den folgenden Jahrhunderten setzen sich – wie gern beim antiken Christentum – Tendenzen einfach fort. So hat beispielsweise der Bischof und Kirchenhistoriker Theodoret aus dem syrischen Wallfahrtsort Kyrros in einer Apologie unter dem

³⁸ Or., Io. II 10,77 (GCS Origenes IV, 65,26-28 Preuschen); eine knappe Zusammenstellung der einschlägigen Stellen auch bei Balás, David L.: *The Idea of Participation in the Structure of Origen's Thought. Christian Transposition of a Theme of the Platonic Tradition.* In: *Origeniana. Premier colloque international des études origéniennes* (Montserrat, 18–21 septembre 1973), dirigé par Henri Crouzel, Gennaro Lomiento, Joseph Rius-Camps (QVetChr 12). Bari 1975, (S. 257–275), 266f.

³⁹ Or., Io. II 10,77 (GCS Origenes IV, 65,29–31 Preuschen). – Bei Volker H. Drecoll (*Der Begriff Hypostasis bei Origenes, Bemerkungen zum Johanneskommentar II,10.* In: Perone, Lorenzo [Hg.], *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition/Origene e la tradizione alessandrina. Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27–31 August 2001, Vol. II, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 164, Leuven 2003, S. 479-487, hier 484) findet sich die interessante Anregung, dass διακοβεῖν wegen der ohnehin auf den Sohn bezogenen Präposition διὰ gewählt ist.*

Titel „Heilung der Heidnischen Krankheiten“ in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts einfach Eusebius ausgeschrieben: „So ... sagen, die eigentliche Vorstellung Platons enthüllend, sowohl Plotin als auch Numenius, dass er drei als zeitlos und ewig erkannt hat, nämlich das Gute, den Verstand und die Seele des Weltalls, wobei wir zunächst das sogenannte Gute als Vater anrufen, sodann den Verstand als Sohn und Logos anreden und schließlich nennen die göttlichen Worte die als Seele bezeichnete, alles beseelende und belebende Kraft den Heiligen Geist“.⁴⁰ Zu wirklich spannenden Neuaufbrüchen kam es – wie schon bei Origenes – auch im Westen im Rahmen von Arbeiten zur Trinitätstheologie. Uns fehlt leider die Zeit, nun noch einen entsprechenden, ausführlichen Teilabschnitt zum nordafrikanischen Bischof Augustinus und seiner Diskussion des Problems in der Schrift *De trinitate* anzufügen. Der wäre freilich lohnend, denn vor seiner kirchlichen Karriere war der spätere Kirchenvater neun Jahre Hörer bei den Manichäern, die offenkundig die Vorstellung vertraten, es gäbe nur eine einzige Seele, die Weltseele, die in Stücke geschnitten und verteilt zugleich auch die Einzelseelen bilde.⁴¹ Augustinus wandte sich bekanntlich von diesen und anderen Gedanken der Manichäer ab und bekehrte sich als städtischer Rhetor in der Kaiserresidenz Mailand zu einem mehrheitskirchlichen Christentum, wie es der von ihm bewunderte Bischof Ambrosius repräsentierte. Der Bonner Philosophiehistoriker Christoph Horn hat einmal die ansprechende These vorgetragen, dass Augustinus der einzige Kirchenvater war, in dessen Denksystem Platz für die Vorstellung von einer Weltseele war, der aber vor allem in späteren Jahren zögerte, sie aktiv zu lehren, weil entsprechende biblische Belege fehlen. In seinen früheren Texten aus den Jahren nach der Mailänder Bekehrung lässt Augustinus die Frage, ob es eine Weltseele gibt, noch ausdrücklich offen, wofür er sich später in seinen *Retractationes*, einer Durchmusterung aller seiner Werke, entschuldigt.⁴² Aber man muss ja noch tiefer gehen:⁴³ Wenn die Strukturen des inneren Menschen ein Abbild der Trinität sind, der Mensch als Bild Gottes trinitarisch strukturiert ist (in dieser These liegt ja die eigentliche systematische Leistung der großen Trinitätsschrift des Augustinus), dann muss notwendigerweise zur Einzelseele in-

⁴⁰ Thdt., cur. II 85; Christian Bernhard Müller nennt in seiner Übersetzung (Theodoret, Die Behandlung der griechischen Krankheit, hrsg. u. erstmalig ins Deutsche übersetzt ... v. Christian Bernhard Müller. Santiago de Compostella/Casal de Horta 2006, S. 89 Anm. 2) Plut., de e apud Delph. 19; Numenius, frgm. 8 (50f. Des Places) sowie Plotin, enn. V 1,8.

⁴¹ Vgl. Aug., ver. rel. 9,16 (CChr.SL 32, 198 Martin); Nem., nat. hom. 2, 110 (BiTeu, 32, 20–23 Morani).

⁴² O’Daly, Gerard J.P.: Art. Anima, animus. In: AL I, 1986–1994, (S. 315–340), 334f.

⁴³ Dieser Aspekt fehlt überraschenderweise bei O’Daly.

dividueller Menschen eine freilich eindeutig göttliche Weltseele existieren und eine Bildlichkeits-/Abbildlichkeitsbeziehung ist für das Gott-Mensch-Verhältnis, aber auch überhaupt für die Welt konstitutiv. Man kann also durchaus sagen, dass Augustinus im Vergleich zu Origenes die radikalere Transformation der alten platonischen Vorstellung von einer Weltseele vornimmt, nämlich so, dass die traditionellen Beziehungen zwischen Einzel- und Weltseele wiederhergestellt werden. Nun war freilich auch den Spezifika der Trinitätstheologie des Augustinus keine besonders große Verbreitung beschieden – vermutlich deswegen, weil der Aufweis trinitarischer Strukturen im inneren Menschen eben doch etwas Künstliches hat und die imponierende systematische Synthese einem einzelnen Leser nur schwer anzudemonstrieren ist. Auch wenn wir noch einige spannende Autoren, beispielsweise die großen Kappadozier oder den Bischof Nemesius von Emesa, behandeln könnten, muss ich zum Schluss kommen:

3 Schlussbemerkungen

Wir hatten für die These zu argumentieren versucht, dass auch das unbewältigte Problem einer „Weltseele“, das der pagane antike Platonismus dem Christentum hinterlassen hat, zum Verschwinden der Vorstellung von einer Seele in der Neuzeit insgesamt beigetragen hat – systematische Probleme blieben bei allen christlichen Transformationen, wenn auch in unterschiedlicher Intensität. Es ist, so möchte ich vermuten, wahrscheinlich auch den mittelalterlichen und Renaissance-Philosophen, die sich um eine Erneuerung der Vorstellung von einer Weltseele bemühten, nicht wirklich gelungen, die logischen wie systematischen Probleme auszuschalten, die sich mit der Vorstellung verbinden. So wird die Lehre von einer Weltseele nicht zum Untergang der Seele im Abendland geführt haben, aber ein gerüttelt Maß dazu beigetragen haben. Heute scheint nun eine Seelenlehre auf platonischer Basis kaum mehr erneuerbar. Anders verhält es sich mit der aristotelischen Seelenlehre; sie ist von dem entscheidenden Wechsel vom Substanz- zum Funktionsdenken⁴⁴ nur mittelbar betroffen, denn zumindest nach einer bestimmten Interpretationsrichtung versteht Aristoteles „Seele“ als Funktionseinheit und nicht als irgendwo lozierbare immaterielle Substanz. Seele ist „erste Entelechie des organischen Körpers, der potentiell Leben hat“; Entelechie (Vollendung) bedeutet aber die Zweckursache, mit der die Form- und die Bewegungsursache zusammengehen, weswegen die aristotelische Tradition gern von der Seele als der Form des Leibes spricht⁴⁵. Aber darüber

⁴⁴ Barth, Selbstbewußtsein und Seele (wie Anm. 4), S. 201.

⁴⁵ Arist., an. II 1 412a27f.

nun meinerseits zu sprechen, wäre ein ebenso schwieriges wie weites Feld, nicht nur für den Altertumswissenschaftler und Kirchenhistoriker. Daher bricht er an exakt dieser Stelle getrost ab.

