

1

2

3

5

Seele, Sorge, Seelsorge

Soziologische und anthropologische Überlegungen zur Seinsvergessenheit in unserer Gesellschaft

Werner Vogd

10

Zusammenfassung: Kann es gelingen, die Seelsorge als eine gesellschaftliche Universalie zu betrachten, die in allen menschlichen Gesellschaften gebraucht wird und die aus guten Gründen nicht in Therapie und Psychotherapie aufgehen kann, da die Problemlagen, mit denen sie es zu tun hat, nicht geheilt werden können, aber dennoch eine Antwort brauchen? In dem vorliegenden Beitrag wird diese Frage aus der Perspektive der soziologischen Systemtheorie wie auch der historischen Anthropologie beleuchtet.

15

Abstract: Will it be possible to consider pastoral care as a social universal that is needed in all human societies and cannot be replaced by psychotherapy because the problems they are dealing with cannot be cured or healed, but nevertheless need an answer? In this paper this question will be illuminated from the perspectives of sociological system theory and historical anthropology.

20

„Im Menschlichen Schicksal gibt es wahrhaftig ein Element“, schreibt *Robert Louis Stevenson*, „das selbst Blindheit nicht bestreiten kann. Wozu immer wir in unserem Handeln bestimmt sind, wir sind nicht dazu bestimmt, Erfolg zu haben; das Schicksal des Scheiterns ist uns zugeteilt.“ Und wenn unser Wesen derart im Versagen wurzelt, wundert es da noch, dass Theologen dieses für essentiell gehalten und gedacht haben, dass der tiefere Sinn des Lebens nur durch die persönlicher Erfahrung von Demütigung erreicht wird, die das Scheitern hervorbringt?¹

25

„Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern daß sie ist.“²

30

Im Folgenden möchte ich dieser These nachgehen, dass die Seelsorge eine kulturelle und gesellschaftliche Universalie darstellt, indem ich zunächst Fragen nach dem besonderen Bezugsproblem der Seelsorge stelle, dann nach der Natur der Seele zu fragen wage, um mich schließlich – mit und über *Heidegger* hinaus der Sorge zu widmen. Abschließend wird nach den Besonderheiten der Modernen Seelsorge zu fragen sein. Dabei sind also die spezifischen Lagerungen unserer modernen Gesellschaft einzubeziehen.

35

40

42

1 *William James*, Die Vielfalt der religiösen Erfahrung. Mit einem Vorwort von Peter Sloterdijk. Frankfurt a. M. und Leipzig 1997 [1901], 162 f.

43

2 *Ludwig Wittgenstein*, Tractatus logico philosophicus. Philosophische Untersuchungen, Leipzig 1990, Präposition 6.44.

44

1 Seelsorge als gesellschaftliche Universalie

Aus systemtheoretischer Perspektive hat insbesondere *Günther Emlein* kluge und aufschlussreiche Überlegungen zur Seelsorge angestellt. „Seelsorge« erscheint bei ihm »als religiöse Kommunikation der Gattung eines geselligen Gesprächs mit unendlich vielen Optionen der vertraglichen Vereinbarung“. Hierin unterscheidet sie sich von anderen „psychosozialen Kontakten“.³

Mit religiöser Kommunikation ist hier jene Rede gemeint, die am Code immanent/transzendent enggeführt wird und sich damit distinguert von der therapeutischen Kommunikation unterscheiden lässt, die durch das Schema krank/gesund geleitet wird, und von der Sozialarbeit, die ebenfalls problemzentrierte Lösungen anbietet. Religiöse Rede beleuchtet das Sichtbare und Sagbare aus der Perspektive des nicht Beobachtbaren und Unaussprechlichen. Die Geselligkeit stellt eine besondere Interaktionsform dar, welche die Präsenz des Anderen in ihrem Sosein würdigt und in Form von Takt reflektiert, das heißt Kommunikationsofferten macht, welche das Gegenüber nicht bloßstellen, sondern Wertschätzung ausdrücken, einhergehend mit der hiermit gegebenen Offenheit in der Gestaltung der Kommunikation. Alles oder nichts kann und darf thematisiert werden. Es steht den Beteiligten frei zu bestimmen, worin der seelsorgliche Kontakt münden soll. Ob etwa ein Folgegespräch, gemeinsames Schweigen oder gemeinsames Beten anschließt, ist weder vorherbestimmt, aber ebenso wenig ausgeschlossen. Wir treffen hiermit bei der Seelsorge auf eine Sondersituation, die erhebliche Freiheiten von gesellschaftlichen Formatierungen besitzt, aber durch die Rahmung als religiöse Kommunikation identifizierbar bleibt und damit nicht der Beliebigkeit anheimfällt und in der Interaktion als solche erkennbar bleibt.

So beschrieben zeigt die seelsorgliche Kommunikation viele Ähnlichkeiten zur Kommunikation im Medium Liebe. Sie teilt die Haltung des zweckfreien Annehmens des Anderen, ihre Unaufdringlichkeit, die Wertschätzung, ist dabei jedoch von der Passion und dem Leiden einer engeren Beziehung befreit. Religiös gerahmt erscheint sie als universelles Mitgefühl, als universelle Liebe,⁴ die in Hinblick auf das gelebte Rollenverhältnis gerade deshalb universell sein kann, weil sie in Bezug auf die vollzogene Praxis begrenzt ist. Anders als die Angehörigen braucht die seelsorgende Person nicht den Alltag mit den Besorgten zu teilen. So wie in der Geselligkeit schafft Unverfänglichkeit der Situation jene Distanz und Leichtigkeit, mit der dann im Gespräch auch jene Tiefe erreicht werden kann, über dann auch schwere Schicksale akzeptierend angenommen werden können. Seelsorge – das teilt sie mit anderen helfenden Berufen – funktioniert nur, wenn ein natürliches Arrangement gefunden wird, jemanden nahe zu kommen und

³ *Günther Emlein*. Die Eigenheiten der Seelsorge. Systemtheoretische Überlegungen, in: *Familiendynamik* 31 (Ulrike Borst) 2006, 237.

⁴ Siehe hier schon: *Erich Fromm*, *Die Kunst des Liebens*, Frankfurt a. M. 1980 [1956].

1 sich von diesem anschließend wieder unkompliziert entfernen zu können.

2 Im Krankenhaus sind schon die Pflegekräfte oftmals zu nah dran, denn sie
3 sind in ihrem Alltag zu stark in all die leidvollen Prozesse kranker und zer-
fallender Leiblichkeit involviert, als dass sie einfach so zu akzeptierender und
5 liebevoller Geselligkeit Raum geben können. Zudem hindert sie der Arbeits-
und Zeitdruck. Seelsorge ist demgegenüber von ihrer institutionellen Rah-
mung handlungs- und im Vergleich auf die in anderen Interaktionsformen
wie Freundschaft und Familie üblichen Anschlusslasten auch beziehungsent-
lastet.

10 Seelsorge – hier im Sinne der akzeptierenden, liebevollen Offenheit – mag
gelingen oder auch nicht (der Seelsorger mag selber verkrampft sein oder aus
welchen Gründen auch immer keinen Rapport zum Gegenüber finden). Sie
stellt immer auch eine Kunst oder ein Können dar, was nicht jede und nicht
15 jeder immer kann. Zugleich funktioniert sie aber nur unter jenen institutio-
nellen Sonderbedingungen, welche die Kommunikation vor den naheliegen-
den Überlastungen schützen.

Die Institution des Seelsorgers ist nicht auf christliche religiöse Ämter be-
schränkt. Sei es im Buddhismus, im Hinduismus, im Islam oder in schama-
nischen Kulturen – in nahezu allen Gesellschaften finden sich Adressen, die
20 in existenziellen Situationen aufgesucht werden können, wobei jedoch die
Kontaktschwelle so hoch gesetzt ist, dass sie im Außeralltäglichen bleibt. Man
liegt sicher nicht falsch anzunehmen, dass kulturübergreifend unisono die
Regel gilt: Umso heiliger die Person, desto unwahrscheinlicher und außerall-
täglicher sind Möglichkeiten, mit ihr in Kontakt zu treten.

25 Man könnte wohl auch formulieren: Umso unbedingter und reiner die Be-
gegnung zwischen Seelsorgendem und Besorgtem erwartet wird, desto zwin-
gender der Rahmen – als das Abstinenzverbot –, der die Reinheit der Situation
schützt. Als Sündenfall erscheint hier natürlich die Sexualität und entspre-
chend verstörend erscheinen hier Verfehlungen. Umso heiliger der Status der
30 Person, desto mehr erscheinen sexuelle Interaktionen mit den Anvertrauten
dann als Missbrauch. Die Institutionen, die Seelsorge anbieten, neigen ent-
sprechend dazu, hier eher wegzuschauen, als die Institution selbst zu gefähr-
den, denn die Mitglieder religiöser Organisationen wissen in der Regel sehr
genau, was auf dem Spiel steht, wenn das Heilige und das Profane nicht mehr
35 eindeutig zu unterscheiden sind.

Die soziologische Beschreibungsebene, die ich hier wähle, hat den Vorteil,
von den psychischen Lagerungen der beteiligten Akteure (zunächst) Abstand
nehmen zu können. Ob die Seelsorgenden wirklich mitfühlende, akzeptieren-
de Haltungen einnehmen und – um es psychoanalytisch auszudrücken – ihre
40 Gegenübertragung so im Griff haben, dass sie sich nicht in unheilsame Bezie-
hungsgeschichten verwickeln, ist eine andere Story als die soziale Her- und
Bereitstellung von Ämtern, die für diese Funktion angelegt sind. In der Praxis
wird man hier erhebliche Diskrepanzen zwischen Rollenerwartung und dem,
42 was die Akteure leisten oder leisten können, feststellen.
43
44

1 Dies stärkt jedoch den soziologischen Befund, dass menschliche Gesell-
 2 schaften die Rolle des Seelsorgers brauchen. Dass man gleichsam zufällig und
 3 in einer unverbindlichen Situation einem Fremden begegnet, dem man sein
 5 Herz anschlussfrei ausschütten kann und der einem dabei zudem noch mit-
 fühlend begegnet, ohne Eigeninteressen zu verfolgen, stellt eine solch unwahr-
 scheinliche Gelegenheit dar, dass für diese Funktion innerhalb der modernen
 Gesellschaft – aber auch schon in den archaischen Gemeinschaften – Sonder-
 rollen generiert werden müssen.

10 Die hiermit charakterisierte Rolle des Seelsorgers fällt dabei nicht unbe-
 dingt mit anderen priesterlichen Aufgaben zusammen. Gottes Wort zu verk-
 ünden, heilige Texte auszulegen, Ehe- und Begräbniszeremonien zu voll-
 ziehen, ist etwas anderes als Seelsorge im oben benannten Sinne. Erstere
 Tätigkeiten bestehen primär aus dogmatischer *Setzung*, sei es in Form reli-
 15 giöser Verkündung oder der Anwendung mehr oder weniger geschlossener
 ritueller Formen. Seelsorge hat demgegenüber in hohem Maße mit Kontin-
 genz, also offen gehaltenen Sinnanschlüssen zu tun. Um mit *Jula Elene Well*
 zu sprechen:

20 Sie, die Seelsorge „bearbeitet Kontingenz und löst sie nicht auf. [...] Dement-
 gegen gibt es religiöse Gemeinschaften, die Kontingenz mittels monokausaler
 Antworten zu bewältigen versuchen, die also die ‚ontologisch ›richtige‹ Lesart
 des Jenseits für sich beanspruchen‘. Die evangelische Rede, d. h. evangeliums-
 gemäße Rede von Gott aber kennt keine ‚objektiven Sachverhalte‘, sondern
 ereignet sich unter dem Proprium, dass Gott allein geglaubt und Sinn nur in-
 25 dividuell konstruiert werden kann. [...] Seelsorge als Begleitung des Glaubens
 bietet folglich keine Wahrheiten an, sondern Möglichkeiten, innerhalb derer
 das Individuum individuell Sinn konstruieren kann und darf. Begrenzt sind
 diese Möglichkeiten durch den Code der Religion“.⁵

30 Seelsorge hat mit dem Ungewissen zu arbeiten, gerade auch mit Zweifel,
 Sinnlosigkeit und Verzweiflung (darum erscheint auch das Buch Hiob für
 christliche Seelsorger so interessant). Mitgefühl zu zeigen, kann deshalb
 hier nicht heißen, vorschnell die Kommunikation durch dogmatische Set-
 zungen rituell abzuschließen. Eine mitfühlende Haltung beinhaltet viel-
 mehr, auch mal für eine Zeit im Erfahrungsraum des Ungewissen, des
 kaum Auszuhaltenden zu verweilen, ohne vorschnell Antworten zu geben.

35 Aus einer professionssoziologischen Perspektive wird hier sowohl die Nähe
 aber auch die Differenz zu psychotherapeutischer Arbeit deutlich. Ähn-
 lichkeiten zeigen sich hier in der akzeptierenden Haltung wie auch in dem
 Abstinenzgebot. Unterschiede finden sich demgegenüber in der religiösen
 Rahmung des Geschehens. Anders als in der Psychotherapie geht es in der
 40 Seelsorge um die Existenz an sich.

42
 43
 44 ⁵ *Jula Elene Well*, Ressourcen stärken. Seelsorge für Eltern letal erkrankter Kinder, Disserta-
 tion, Bochum 2012, 226 f.

1 Wer wie *Martin Ferel* „Konstruktion von Biografie“ als die eigentliche
 2 „Aufgabe und Chance der Seelsorge“⁶ betrachtet, verkennt damit die eigent-
 3 liche Pointe der Seelsorge, nämlich ihre religiöse Rahmung. Letztere er-
 5 scheint jetzt nur noch als eine wohlwollende akzeptierende Haltung, die das
 Selbst in seiner biografischen Gewordenheit affirmiert, um dabei nach Res-
 10 sourcen und neuen Deutungsmöglichkeiten zu suchen, welche dem Gegen-
 über einen besseren Umgang mit sich selbst und seinem Leben ermöglichen.
 Hiermit wird aber die entscheidende Funktion seelsorglicher Arbeit suspen-
 diert, nämlich die Referenz auf eine transzendente Dimension, die größer,
 barmherziger und akzeptierender (früher hätte man wohl auch gesagt: mäch-
 tiger) ist, als Menschen es sein können. Die Seelsorge verliert hiermit ihr origi-
 näres Potenzial, nämlich auch auf Probleme antworten zu können, die so tief
 sind (bzw. als so schwerwiegend empfunden werden), als dass sie nicht mehr
 15 durch Menschen heil- oder bearbeitbar erscheinen. Insofern aber Probleme
 durch Psychotherapie, Biografiearbeit oder sonst ein lebensweltlich orientier-
 tes Coaching bearbeitet werden können, braucht man keine Seelsorge.

20 Seelsorge wird vielmehr erst dort interessant, wo man nicht mehr helfen
 kann, wo also die bewährten Rationale des Therapeutischen bzw. die üblichen
 Techniken des Copings keinen Sinn mehr ergeben. So findet die Gefängnis-
 seelsorge ihre eigentliche Berufung gerade dann, wenn die Schuld so groß ist,
 dass sie nicht mehr durch Menschen (schon gar nicht durch den Schuldigen),
 sondern nur noch durch Gnade vergeben werden kann. Die Krankenhaus-
 seelsorge findet demgegenüber ihre originäre Aufgabe in der Konfrontation
 mit sinnloser Krankheit und Tod und die Gemeindegeseelsorge in all jenen
 25 Bereichen des Lebens, in denen die Lebensentwürfe als wirklich gescheitert
 betrachtet werden können. Diese ernsthaften Problemfelder mit normalen
 therapeutischen Interventionen als behandelbar zu betrachten, hieße letzt-
 lich nur, diese und die betroffenen Menschen nicht ernst zu nehmen, denn
 in Hinblick auf ihren aktuellen Lebensvollzug steht für sie die Erfahrung des
 Scheiterns unwiderruflich im Vordergrund.
 30

So gesehen findet Seelsorge ihren eigentlichen Bezug in unlösbaren Pro-
 blemen. In ihrem Alltag mag sie zwar eine Grenzwanderung zwischen So-
 zialarbeit und Psychotherapie betreiben mögen, doch ihre eigentliche gesell-
 schaftliche Funktion liegt – um es paradox zu formulieren – in der Heilung
 35 unheilbarer menschlicher Tragödien.

Schauen wir auf das Beispiel der Fallschilderung, die *Thomas Beelitz* vor-
 gelegt hat.⁷ Hier wird deutlich, dass der seelsorglich betreute Patient in un-
 unterschiedlichen Dimensionen seines Lebensvollzuges faktisch am Ende steht.
 Die Angehörigen haben sich von ihm abgewendet und sind nicht mehr be-
 reit, mit ihm wieder Kontakt aufzunehmen. Ein Weiterleben unter würdigen
 40

42 6 *Martin Ferel*, Seelsorge als Konstruktion von Biografie, in: *Familiendynamik* 31 (Ulrike
 43 Borst) 2006, 242.

44 7 Fallschilderung, die im Vorfeld des 41. Jahreskongress der Deutschen Gesellschaft für Pastro-
 ralpsychologie (DGfP), 28. 4. bis 1. 5. 2013 in Hofgeismar an die Referenten verteilt wurde.

1 Bedingungen erscheint für ihn nicht mehr finanzierbar. Zusammen führt
 2 dies unabwendbar zum sozialen Tod. Die Depression des Patienten, dies be-
 3 stätigt dann ja auch der Psychiater, erscheint entsprechend weder psychogener
 5 noch biogener Ursache. Entsprechend helfen auch keine ‚Pillen für die Seele‘.
 Mit der hinzukommenden Verschlimmerung des Krankheitszustandes ent-
 schwindet zudem sukzessiv die Möglichkeit körperlicher Selbstbestimmung
 als letzter Hoffnungsschimmer. Konsequenterweise schwenkt die seelsorg-
 liche Intervention in gekonnter Weise auch schon frühzeitig auf ‚Sterbebe-
 gleitung‘ um, indem das Schicksal des Anvertrauten jetzt im Sinne Hiobs in
 10 Gottes Hände gelegt wird. Gerade deshalb kann Seelsorge hier etwas tun, wo
 jenseits verzweifelter medizinischer oder psychotherapeutischer Aktionismen
 sonst nichts mehr getan werden kann.

Um die gesellschaftliche Rolle des Seelsorgers noch radikaler zu fassen: Der
 Seelsorger ist gleich dem Schamanen ein *Meister des Sinnlosen*.⁸

15 Vergessen wir an dieser Stelle nicht, dass die Analyse derzeit noch aus-
 schließlich aus soziologischer Perspektive erfolgt. Ich spreche hier also nicht
 von Wunderheilungen oder anderen übernatürlichen Vorgängen, sondern
 von menschlichen und personalen Lagerungen, die aussichtslos und verzwei-
 felt erscheinen *müssen*. Hiermit ist aber noch nicht die soziale Situation aus-
 gehandelt worden, entsprechend der die betroffenen Personen weiterhin (zu-
 20 mindest in rudimentärer Form) ein kommunikatives Gegenüber darstellen
 – die Systemtheorie spricht hier von einer Adresse –, die irgendwie bedient
 werden muss.

25 Ebenso meine ich, wenn ich hier von religiöser Rede spreche, aus sozio-
 logischer oder philosophischer Perspektive nicht, dass Gott der Dimension
 des Seienden zugehörig ist. Vielmehr betrachte ich die religiöse Rede als eine
 Kommunikationsform, in der Begriffe wie ‚Gott‘ als Kontingenzformeln er-
 scheinen, als semantische Operatoren, die in ihrem Bedeutungshof die Sinn-
 verweise ‚Kapitulation‘, ‚Hingabe‘ sowie das ‚Unmögliche‘ und ‚Unausspre-
 30 chliche‘ vereinen. In der Immanenz (denn wo sonst findet Kommunikation und
 die Erfahrung von Leiden statt) erfolgt der Verweis auf Transzendenz und
 hiermit bekommt die Situation eine andere Konfiguration.⁹

Das Sein bekommt hierdurch einen anderen Bezug auf Sinn und kann neue
 Formen der Expressivität finden. Möglich wird dies, indem Seelsorge das

8 Vgl. zum Bild des Schamanen *Werner Vogd*, *Konfusionen (post-)moderner Psychotherapie: ver-
 störte Gesellschaften, ver-
 störte Organisationen, ver-
 störte Individuen und kein Schamane
 in Sicht. Verhaltenstherapie und psychosoziale Praxis 45 (DGVT) 2013.*

9 Um mit *Emlein* zu sprechen: „Eine Angelegenheit der Transzendenz zu übernehmen,
 40 nimmt sie menschlicher Verfügung. Sie bekommt den Status des Unausprechlichen. Ist Gott
 für Sorgen zuständig, so ist der Mensch davon befreit und widmet sich anderen Themen. Zu-
 gleich werden die Sorgen als berechtigt anerkannt (sonst müssten weder Mensch noch Gott
 42 sich darum kümmern). [...] Es geht nicht darum, ob Gott selbst spricht, sondern in welchem
 43 Sinne Transzendentalmetaphorik Sinngefüge anreichern und in ihrer Wirkung umlenken
 44 kann. Dieses Umlenken ist ein immanenter Vorgang, deshalb Unausprechbares“ (*Emlein*,
 Eigenheiten der Seelsorge, 229).

1 Scheitern des Menschen, ja mit dem Tod sogar das absolute Scheitern seines
 2 Ich-Bewusstseins im Angesicht des absolut Fremden und Unerreichbaren
 3 thematisieren kann. Auf diese Weise wird es möglich, sich auf die Suche nach
 Formen zu begeben, die im Grenzgebiet von Sein und Nicht-Sein angelegt sind.

5 In der Praxis kann Seelsorge auch heute noch all dies leisten, doch – so die
 These, welche die folgenden Ausführungen leitet – es fehlt ihr eine zeitgemäße
 theoretische Reflexion, um verstehen zu können, was sie in ihrer Praxis wirk-
 10 lich tut. Die alte theologische Formel, ‚den Menschen zu Gott zu leiten‘, greift
 hier selbstredend zu kurz, denn sie impliziert weiterhin eine zu nahe an die
 durch die alteuropäische Ontologie angelegte Vorstellung von Gott oder der
 Seele als etwas, das *ist*. Um mit den Worten von *Emmanuel Lévinas* zu spre-
 chen: „Jenseits des Seins oder anders als sein geschieht“ kann hier (noch) nicht
 gedacht werden.¹⁰

2 Die Seele

15
 „Ein Rabbi diskutiert mit drei Freunden das Problem der menschlichen Seele. Der
 Erste, ein Agnostiker, beweist unzweideutig, dass Menschen keine Seele haben kön-
 20 nen, und der Rabbi gibt ihm Recht. Der Zweite beweist gleich überzeugend, dass
 alle rationalen Wesen eine Seele haben; der Rabbi gibt ihm auch Recht. Dann erhebt
 sich der dritte Freund und bemerkt, dass die anderen zwei nicht beide Recht haben
 können. Der Rabbi stimmt zu und antwortet dem dritten Freund etwas traurig,
 dass er auch Recht hat.“¹¹

25 In den vorangehenden Ausführungen haben wir die Seelsorge in soziologi-
 scher Manier als kommunikative Praxis betrachtet, die insbesondere auf ein
 besonderes gesellschaftliches Bezugsproblem antwortet, nämlich Menschen
 auch dort eine Antwort geben zu können, wo ansonsten keine sinnvolle Ant-
 wort mehr gegeben werden kann. Seelsorge erscheint hier zunächst vor allem
 30 als ein gesellschaftliches Phänomen, denn auch dort, wo man nur schweigen
 kann, muss man irgendwann etwas sagen.

Das folgende Kapitel verschiebt den Argumentationsschwerpunkt auf eine
 mehr anthropologische Perspektive und stellt die Frage, warum in welcher
 Weise heute in einer tiefen Weise von einer Seele gesprochen werden kann
 (und muss). Als Einstieg folgt ein kurzer kulturgeschichtlicher Abriss zur Ge-
 35 schichte der Seele im Abendland.¹²

Schon die altgriechischen Seelenvorstellungen sind recht komplex. Das
 Substantiv *psychē* (ψυχή) bedeutete ursprünglich ‚Hauch‘, ‚Atem‘ und war

40 ¹⁰ *Emmanuel Lévinas*, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br./Mün-
 chen 1998.

42 ¹¹ *Esposito, Elena*, *Kann Kontingenz formalisiert werden?*, *Soziale Systeme* 17, 134.

43 ¹² Siehe hierzu ausführlich *Christoph Wulf*, *Präsenz und Absenz. Prozeß und Struktur in der*
 44 *Geschichte der Seele*, in: *Ders./Gerd Jüttemann/ Michael Sonntag*, *Die Seele. Ihre Geschichte*
im Abendland, Weinheim 1991, 5–12.

1
2
3
5
10
in verschiedener Weise mit dem Leben assoziiert. In *Homers* Dichtung verlässt die *psychē* den Körper nach dem Tod und geht als dessen Schattenbild in den Hades, die Unterwelt. *Demokrit* interpretierte die Seele materialistisch als kondensierte Ballung von Teilchen des Feuerelementes, die sich dann mit dem Tod auflöst. Für *Platon* indes ist die Seele unsterblich, in ihren Entwicklungen jedoch stark von den ethischen Entscheidungen des Menschen abhängig. Entsprechend erscheint dann auch mit *Sokrates* die Sorge um die Seele als die vorrangige Aufgabe des Menschen. Für *Aristoteles* wiederum ist die Seele an den Körper gebunden. Sie erscheint hier als ihr immaterielles Prinzip der Formwerdung, die Unbelebtes zu Lebendem werden lässt, dann allerdings mit dem Tod auch wieder verschwindet. Entsprechend lässt sich dann auch eine Dreigliederung der Seele in einen vegetativen, einen animalischen und einen vernünftigen Teil ausmachen.

15
In der Geschichte der abendländischen Vorstellungen über die Seele, wie sie insbesondere *Christoph Wulf* rekonstruiert hat, bildet sicherlich *Augustinus* einen zentralen Wendepunkt, da nun „Leib und Seele in ein hierarchisches Verhältnis gebracht“ werden, „das der Beziehung zwischen Herr und Knecht, Wille und Werkzeug, Inhalt und Gefäß gleicht. Hier wird die für das Christentum im Vergleich zur Seele folgenreiche Abwertung des Körpers vollzogen.“¹³

20
Die Renaissance greift demgegenüber wieder auf das aristotelische Erbe zurück, erweitert dieses allerdings mit der Vorstellung, dass alles im Universum als beseelt zu sehen ist. Ein weiterer Wendepunkt folgt mit *René Descartes*. Für ihn war nun „nicht länger [...] der Körper Sitz der Seele, von nun an wurde er nach dem Modell der Maschine zwar als bewegt, jedoch als seelenlos begriffen. Ihm wurde das Zentrum des Psychischen, das Selbstbewusstsein des ‚Ichdenke-also-bin-ich‘ entgegengesetzt. Von diesem Satz ist es nicht weit zu der für die Aufklärung charakteristischen Idee der Autonomie des Menschen, zu deren Verwirklichung die Vernunft und Wissenschaften beitragen sollen.“¹⁴

25
30
35
40
Mit der Romantik erscheint dann zwar wieder Seele als ein Gegenpol zur Vernunft, der dann vor allem auch unbewusste und kulturelle Prozesse beinhaltet, doch mit der Ausdifferenzierung der Wissenschaften Biologie, Medizin, Psychologie und Soziologie im 19. Jahrhundert wird das, was in der „romantischen Seele noch zusammengedacht wird“, wieder „separiert“.¹⁵ „In diesem Jahrhundert“ schließlich »scheint die Seele ihre transzendente Seite verloren zu haben. Für die Psychologie als wissenschaftliche Disziplin, welche heute die Innerlichkeit zu erforschen und zu betreuen hat, gilt entsprechend: „Die Psychologie ist eine Wissenschaft ohne Seele.“¹⁶ Die „Selbstverwirklichung“ des modernen Menschen „vollzieht sich“ deshalb immer mehr „über eine Wiederentdeckung des Körpers“. Körpergestaltung, Selbstmanagement und die Identifikation mit Lebensstilen erscheinen jetzt als der entscheidende

42
13 *Wulf*, Präsenz und Absenz, 5.

43
14 Ebd., 7.

44
15 Ebd.

16 Ebd., 10–11

1 Modus Operandi, um sein Selbst auszudrücken. Hiermit wird allerdings der
 2 „Seele die Innerlichkeit genommen. [...] Die Transzendenz der Seele ist der
 3 Immanenz des Körpers gewichen.“¹⁷

5 Inhaltlich steht dieser Befund von *Christoph Wulf* im Einklang mit *Charles Taylors* Zeitdiagnose, dass wir in einer Kultur des ‚expressivistischen Individualismus‘ leben¹⁸. Das Selbst des Menschen wird hier gewissermaßen mit der Oberfläche seiner Person, dem sichtbaren und offensichtlichen Teil verwechselt, dem, was in Bildern, Ausdrucksformen oder Narrationen darstellbar ist.

10 Während die Seele in der Romantik die Tiefen einer Ganzheit erreichen konnte, die Körperlichkeit, Gefühl, Kultur, Poesie und Bildung einbeziehen ließ, ist die gegenwärtige Seele eine flache Seele. Der Titel der Tagung „Wie ...? Seele ...? Hamwa lange nicht gehabt!“ und das Fallbeispiel, auf das ihre Ausschreibung referiert, affirmieren diesen Befund. Von einer Seele in einem tiefen Sinne zu sprechen, erscheint heutzutage eher ungewöhnlich.

15 An dieser Stelle könnte die Analyse jetzt mit dem kulturrelativistischen Befund stehen bleiben, dass sich im Laufe der Zeit die gesellschaftliche Semantik eben verschoben habe und mit ihr die Prioritäten und Relevanzen der menschlichen Akteure. Dies würde allerdings heißen, den Menschen soziologisch zu verkürzen, und damit auch die Differenz zwischen Psyche und Kommunikation bzw. Narration und Erleben zu tilgen.

20 Hiermit würden wir aber die eigentliche Pointe der Seelsorge verfehlen. Denn wenngleich jeder Sinn sozial angelieferten Sinn darstellt, ist der Mensch als sprachliches Tier immer zugleich auch ein *empfindendes Wesen*. Er *fühlt* die Bedeutung seines Lebens.

25 Um verstehen zu können, was dies bedeutet, lohnt sich ein kleiner Exkurs zu Kognitions- und Neurowissenschaften, welche zu der Frage nach dem Ich-Selbst ihrerseits einige interessante Befunde beizutragen haben. Wir erinnern uns an unsere kurze Geschichte der Seele. Die Psychologie hat im Zuge ihrer wissenschaftlichen Selbstidentifizierung die Psyche isoliert und von ihren kulturellen und gesellschaftlichen Zusammenhängen abgesondert. Die moderne Psychotherapie hat schließlich das Selbst ins Zentrum ihres therapeutischen Bemühens gestellt. Beide essenzialisieren und ontologisieren damit ein Selbst zu einer unabhängigen Entität, das sich dann expressiv in und gegenüber seiner Umwelt zu behaupten hat.

30
 35 Allerdings sprechen heutzutage viele neurowissenschaftlichen Befunde dafür, dass es im Gehirn keine zentrale Integrationsstelle gibt, die sich mit einem Selbst identifizieren ließe.¹⁹ Handeln und Erkennen sowie System und Umwelt bilden vielmehr eine untrennbare Einheit. Zudem ist das Gehirn bei

40 17 Ebd.

18 *Charles Taylor*, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 2002.

42 19 Vielmehr hat man sich mit *Wolf Singer* das Gehirn als ein als „distributiv organisiertes, hochdynamisches System vorzustellen, das sich selbst organisiert, anstatt seine Funktionen einer zentralistischen Bewertungs- und Entscheidungsinstanz unterzuordnen“ (*Wolf Singer*, *Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung*, Frankfurt a. M. 2002, 111).

der Realisation intentionaler Entwürfe darauf angewiesen, potenzielle Handlungsvarianten in den Körper zu projizieren, um dann erst über das Feedback aus dem muskulären System in stabile Handlungsoptionen einrasten zu können.²⁰ Kognition und Erleben ist also immer verkörperte, gefühlte und weltlich situierte Erkenntnis. Ein von seinem Körper, seiner Umwelt und den sich hieraus ergebenden senso-motorischen Input-Output-Schleifen isoliertes Gehirn wäre nicht mehr in der Lage, ein kohärentes Muster auszubilden, da nun all die strukturierten Reize fehlen, mit denen das Nervensystem in Resonanz treten könnte, um seine Eigenzustände zu stabilisieren. Beim Menschen wird die Koppelung durch die Sprache, als einem Verhalten, das Verhalten koordiniert, gar zur primären Form des Seins.²¹ Der Mensch wird zum Menschen in der Resonanz, welche er im *Dialog* erfährt.

Nicht nur aus soziologischer sondern auch aus psychobiologischer Perspektive ist es kaum mehr fraglich, dass selbst Prozesse, welche das Kernselbst und die Selbstwirksamkeit betreffen, hochgradig durch kommunikative Vorgänge formatiert werden. Leistung, Selbstwert und soziale Stellung sind in hohem Maße abhängig von den symbolischen Bewertungen durch andere. Was man ist, liegt nicht (nur) in einem selber, sondern ergibt sich vor allem aus den kommunikativen Netzwerken, in die man eingebunden ist und über welche die symbolischen Welten aktualisiert werden, die einer *sozialen Identität* Status und Rolle zuweisen und – und dies ist entscheidend – auch das individuelle Empfinden in Hinblick auf die hiermit verbundenen Wertigkeiten und damit auch die psychologische oder *personale Identität* bestimmen. Das (personale) Selbst kann nicht unabhängig von seiner jeweiligen sozialen Situiertheit gesehen werden. Im Extremfall starker sozialer Deprivation kann gar die Kohärenz dessen, was als Alltagsself erlebt wird, vollkommen zerfallen.²²

Ein von seiner sozialen, semantischen und kulturellen Einbettung isolierbares Selbst lässt sich also nirgendwo finden. Was wir stattdessen vorfinden, ist eine *konditionierte Koproduktion von Körper, Psyche und Kommunikation*,²³ aus deren semantischen, senso-motorischen und psychischen Flüssen das uns vertraute Ich gleichsam als eine Blase ausflaggt.²⁴ Das, was wir üblicherweise mit unserem ‚ich‘ verbinden, stellt aus dieser Perspektive nichts anderes dar als ein Sprachspiel, das wir aufgrund unserer kulturellen Prägung so und nicht anders zu spielen gewohnt sind. Entsprechend den Regeln dieses

20 Vgl. *Antonio R. Damasio* (Hg.), *Neurobiology of decision-making*, Berlin/Heidelberg/New York 1996.

21 Siehe hierzu ausführlich *Werner Vogd*, *Gehirn und Gesellschaft*, Weilerswist 2010, insbesondere Kapitel IV, V.

22 Siehe hierzu etwa die Schilderung des Entführungsoffiziers *Jan Philipp Reemtsma*, Im Keller, Reinbeck bei Hamburg 1998.

23 Siehe zur Konzeptionalisierung der Besonderheiten dieser Koproduktion vor allem *Peter Fuchs* *Das System Selbst*, Weilerswist 2010.

24 Die semantische Annäherung an den ökonomischen Begriff der Spekulationsblase ist hier gewollt.

1 Tanzes attribuiert man auf sich selbst und hat entsprechend einen Grund zu
 2 nennen, warum man eben so und nicht anders handelt.²⁵

3 Aus der Innenperspektive handelt es sich hier jedoch weiterhin um eine
 4 gefühlte und existenziell unhintergehbare Realität, die jedoch, sobald sie die
 5 Bedingungen ihrer Entstehung ahnt, ihre körperliche und kulturelle Verbin-
 6 dung spüren kann. Interessanterweise begegnen wir hier der romantischen
 7 Seelenvorstellung, nach der die Seele gerade nicht auf die mit dem Ich-Be-
 8 wusstsein assoziierte Rationalität reduziert werden kann, sondern eine unbe-
 9 wusste Tiefendimension besitzt, in der die biologische und kulturelle Natur in
 10 leiblicher Erfahrung verbunden sind und in der Erfahrung des Einsseins mit
 11 sich selbst und mit der Natur empfunden werden können

12 Hiermit bekommt auch das, was *Martin Heidegger* als ‚Seinsvergessenheit‘
 13 bezeichnet, eine aktuelle Bedeutung. Insofern sich unser Dasein als ein ent-
 14 körperlichtes und beziehungs fremdes Ich verdinglicht, entgeht ihm seine ei-
 15 gentliche existenziale Bedingung, nämlich die Prozesshaftigkeit in den Netz-
 16 werken seines Lebens. Das eigentliche ‚Selbstseinkönnen‘, wenngleich so nahe,
 17 bleibt verdeckt. In Anlehnung an *Peter Fuchs*²⁶ könnte man hier sagen, dass
 18 die Seele hier verdunkelt bleibt, da das Selbst ein Unjekt ist, also kein Sein hat,
 19 sondern nur relational als Prozess sukzessiver Unterscheidungen einer be-
 20 dingten Entstehung zu begreifen ist. Dies zu verstehen kann aber auf Basis der
 21 kulturell antrainierten Vernunft einer vermeintlich rationalen Gesellschaft,
 22 welche nolens volens in der Subjekt-Objekt-Dichotomie gefangen bleibt und
 23 damit das verdinglichte Ich-Selbst reifiziert, nicht gelingen.

24 Während es in der Romantik noch opportun war, vom Gefühl der Einheit
 25 zu schwärmen, fehlt der gegenwärtigen Gesellschaft damit schlichtweg die
 26 Sprache spirituellen Erlebens.

27 *Heidegger* radikalisierte diesen Befund später bekanntlich als ‚Seinsver-
 28 lassenheit‘, um hiermit zu pointieren, dass es ja nicht das bereits entfremdete
 29 ‚Ich‘ sein kann, das sich dem Sein zu- oder abwendet, sondern dass das Sein
 30 sich nur aus sich selbst heraus ereignen kann. Um in unserem Bild zu bleiben:
 31 Die betroffenen Menschen erleiden dann gewissermaßen einen Seelenverlust,
 32 weil sich ihnen das Sein nicht mehr offenbart. Oder andersherum gesprochen:
 33 Gefangen in den neurotischen Gefühlen und Konstrukten der Spaltung des
 34 expressiven Individualismus ist es nicht mehr möglich, das Sein zu fühlen.
 35 Die Seele bleibt flach, wenngleich die Ahnung und das Bedürfnis nach Tiefe –
 36 oder einfach nur nach Leben – bleibt.²⁷

37 25 Das neue Forschungsgebiet der *cultural neuroscience* kann wiederum aufzeigen, dass die
 38 jeweiligen Formen und Weisen der Attribution – und damit auch das hieraus resultierende
 39 Erleben – selbst wiederum als kulturell formatiert zu sehen sind *Shihui Han, George Northoff*
 40 *Understanding the self: a cultural neuroscience approach*, in: *Ders. (Joan Chiao), Progress in*
 41 *Brain Research*. Volume 178. Cultural Neuroscience. Cultural Influences on Brain Function,
 42 2009, 203–212.

43 26 *Fuchs*, System Selbst.

44 27 Insbesondere *Ernst Tugendhat* hat diese Bewegung, das hieraus entstehende Leiden und – in
 Folge – das Streben nach mystischer Distanz zur leidbringenden Egozentrik in hoher ana-

3 Die Sorge

Insofern wir mit dem Biologen *Andreas Weber* „Leben als Gestalt gewordenes Gefühl“ betrachten,²⁸ gilt zugleich der Befund, dass das Leben letztlich nichts anderes als „Sehnsucht“ ist, da „alles was lebt, mehr Leben will“. Denn „Organismen sind Wesen, denen ihr Leben etwas bedeutet“. Sie „sind getragen von jener Empfindung, mit der auch ich selbst mich spüre als Körper unter Körpern, und zwar am rechten oder falschen Platz“.²⁹ Auch hier fällt wieder die Parallele zu *Heidegger* auf, der seinerseits den Begriff Sorge einführt und damit die Relationen des Lebensvollzuges zu sich selbst thematisiert. Seelsorge heißt unter diesen Bedingungen: Mäeutische Hilfe zum Sein, Rückkehr zum ‚Es ist‘, ‚Es fühlt‘, ‚Es lebt‘ – oder um wieder mit *Wittgenstein* zu sprechen: „Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern daß sie ist.“³⁰

Für den, der bereit ist, bei diesen anthropologischen Überlegungen ein wenig mitzugehen, offenbaren sich einige interessante soziologische Perspektiven auf die Seelsorge. Es wird klar, dass sie nicht auf den therapeutischen (einschließlich den narrativen) Technologien des modernen Selbst aufbauen kann, denn diese sind mit *Charles Taylor*³¹ gewissermaßen vergiftet durch die Kultur des ‚expressivistischen Individualismus‘. Diese Technologien mögen zwar helfen, das Selbst aufzubauen und zu nähren, machen aber dabei zugleich den sozialen und leiblichen Ursprung vergessen, dem sich das vermeintliche moderne Selbst verdankt.³² Letztlich leisten sie damit nur der Seinsvergessenheit Vorschub.

Die Seelsorge hat demgegenüber die kommunikative Sonderrolle, zugleich in wie auch außerhalb der Gesellschaft zu stehen. Kommunikativ ist dies durch den Wert ‚transzendent‘ im religiösen Code indiziert, der den Raum eröffnet für Wirkungen außerhalb jener kulturellen Konditionierungen, in dem die betroffenen und besorgten Menschen entsprechend feststecken.

Pragmatisch formuliert: Es geht um ein *Dasein*, dass unter dem oben benannten Bedingungen sich nur als ein unbedingtes, nicht-instrumentelles In-Beziehung-Setzen zeigen kann. Die Rede ist hier also von einem Annehmen, dass sowohl Verzweiflung und Sinnlosigkeit als auch irreversibler Schuld integrieren lässt. Indem diese existenziellen Aspekte des Seins in Beziehung bewusst werden, kann sich Sein als solches offenbaren. Die Seinsvergessenheit kann jetzt in eine reflexive Beziehung überführt werden, entsprechend der dann erfahren und gefühlt werden kann, dass die Welt eben so ist wie sie ist.

lytischer Schärfe herausgearbeitet. *Ernst Tugendhat*, Egozentrizität und Mystik. Eine anthropologische Studie, München 2006.

28 *Andreas Weber*, Alles fühlt. Mensch, Natur und die Revolution der Lebenswissenschaften, Berlin 2008, 26f.

29 Ebd., 32f.

30 *Wittgenstein*, Tractatus logico Präposition 6. 44.

31 *Taylor*, Formen des Religiösen.

32 Auch die moderne Philosophie kann hier mit *Pierre Bourdieu*, Meditationen, Frankfurt a. M. 2001, als ein Kind dieser kulturellen Selbstvergessenheit betrachtet werden.

1 Hieran schließen sich dann auch Gedanken zu einer Soziologie der Gnade
 2 an. Diese hätte dann an *Gregory Batesons* Einsicht anzuschließen, dass man
 3 sich aus systemischen Gründen nicht selbst vergeben kann.³³ Ebenso wenig
 5 funktioniert dann aber die Vergebung durch jene Menschen, die bereits selbst
 in die Kultur der Seinsvergessenheit eingespurt sind. Vergebung gelingt nicht
 als Routine oder Technik, sondern vielmehr nur als ein spontaner Akt, der
 gleichsam frisch und geschichtsfrei aus dem Sein hereinbricht, um auf diese
 Weise die Kreativität und Lebendigkeit des Seins zu offenbaren.

10 4 Moderne Seelsorge

15 Seelsorge, dies ist ein weiterer zwingender Befund, steht damit – und heut-
 zutage mehr denn je – in deutlicher Distanz zu religiöser Dogmatik. Sie reitet
 zwar auf dem Code der Religion, indem sie Transzendenz in kulturell kon-
 20 ditionierte Verhärtungen einströmen lässt. Religiöse Rede ist für sie jedoch
 vor allem eine metaphorische Rede, die dem Unbestimmten Raum gibt. Sie ist
 keine Verkündigung, denn diese operiert ihrerseits im Medium des vorgefer-
 25 tigten, semantisch und kulturell bereits festgeklopften Sinns, sondern steht
 eher auf der Seite der Liebe als jenem Gefühl, das den anderen bedingungs-
 los neben sich gelten lässt, ihn als empfindendes Wesen wahrnimmt und er-
 mutigt, sein Leben in einer tiefen Weise zu empfinden und zu reflektieren,
 um so einen Ausdruck und eine Schönheit finden zu können, die von innen
 30 geleitet ist und nicht den Darstellungserwartungen der (Körper-)Kultur eines
 expressiven Individualismus geschuldet ist. Hier wird aber auch die Grenze
 zwischen Seelsorge und Psychotherapie überdeutlich. Letztere will verändern,
 verbessern und optimieren. Der Seelsorge kann demgegenüber die Rückfüh-
 rung in ein Sein gelingen, in dem es nichts zu ändern gibt, in der das gelebte
 Beziehungsgeflecht in sich stimmig wird und damit frei von psychologischer
 Agonie und moralischer Schuld ist.

35 Der Mythos der Moderne besteht in der großen Erzählung vom autonomen
 Selbst, das der Schmied seines Glückes sei und für sein Versagen und seine
 Leistungen selbst verantwortlich zu machen ist. Seelsorge steht demgegenüber
 für eine Haltung der Demut gegenüber jenen Beziehungsgeflechten und Zu-
 sammenhängen, die das Fassungsvermögen des Ich-Bewusstseins und damit
 der Vernunft radikal überschreiten.

40 Bei all dem ist zu beachten, dass die Beziehungsgeflechte moderner, zeitge-
 nössischer Verhältnisse polykontextural gelagert sind. Gemeint ist hiermit die
 Auffächerung von Semantik und Kultur in eine Vielheit von Reflexionsper-
 42 spektiven, die zugleich Aspekte gelebter Lebensverhältnisse darstellen, dabei
 jedoch in ihrer Gesamtheit nicht mehr in einer Kosmovision zur Einheit ge-

43 ³³ *Gregory* und *Mary Catherine Bateson*, *Wo Engel zögern. Unterwegs zu einer Epistemologie*
 44 *des Heiligen*, Frankfurt a. M. 1993.

bracht werden können. Die moderne Seelsorge steht damit vor der Aufgabe, in Hinblick auf ihr Mitgefühl auf der Klaviatur all dieser Register zu spielen, ohne sich dabei allzu sehr mit den hiermit verbundenen Spielen identifizieren zu müssen. Sie hat die Komplexität zu leben und zu kennen, welche unsere heutige Gesellschaft auszeichnet, ohne jedoch von der Gesellschaft in ihrer dominanten Kultur gefangen genommen zu werden. Denn, wie bereits beschrieben, besteht ihre zentrale Funktion darin, in der Gesellschaft auf Distanz zur Gesellschaft zu gehen – auf anderem Wege lassen sich die unlösbaren Probleme, mit denen es die Seelsorge zu tun hat, nicht bearbeiten (selbstredend gilt dies auch für die Religion, die in ihren kulturellen Formen als immanent, als verdinglichter Teil der Gesellschaft zu sehen ist).

Mit Blick auf seine gesellschaftlichen Aufgaben wären der Seelsorger und die Seelsorgerin also gut beraten, sich an die Offenheit von *Heideggers* 'letztem Gott' zu halten, der als unbedingter Anfang unermesslicher Möglichkeiten erscheint, denn an die allzu fest geronnenen Spuren einer dogmatischen Tradition, deren Schlüsselbegriffe heutzutage immer weniger als öffnende Metaphern erlebt werden.

Die eigentliche Herausforderung für die Seelsorge besteht also darin, in einer kulturellen Lagerung zu leben, welche die Seele nicht mehr kennt, und in Hinblick auf die großen Religionen nur noch über eine Theologie zu verfügen, deren Begriffe sich immer weniger überzeugend mit einer transzendenten Metaphorik anreichern lassen.

Hierbei gilt es aber auch der Metaphysik einer Seele gerecht zu werden, die – wie auch Gott – nicht dem Sein zugehörig ist – sondern nur deontisch als eine Welt ohne Grund zu fassen ist, einer Welt, in der Sinnangebote selbst als kontingent und damit sinnlos erscheinen und gerade dies als befruchtendes Moment der Seelsorge begriffen werden kann.³⁴ Um mit zwei kurzen Zitaten von *Emmanuel Lévinas* abzuschließen:

„Ganz wie beim Tod haben wir es nicht mit dem Seienden zu tun, sondern mit dem Ereignis der Anderheit, mit der Entfremdung.“³⁵

„Die Liebe ist nicht eine Möglichkeit, sie verdankt sich nicht unserer Initiative, sie ist ohne Grund, sie überfällt uns und verwundet uns und dennoch überlebt in ihr das *Ich*.“³⁶

Prof. Dr. Werner Vogd, Lehrstuhl für Soziologie an der Universität Witten/
Herdecke, Alfred-Herrhausen-Straße 50, 58448 Witten;
E-Mail: werner.vogd@uni-wh.de

³⁴ Interessanter Weise scheint die Physik die erste Disziplin zu sein, die dies auf einer systematischen Weise zu begreifen lernt. Vgl. *W. Vogd*, *Von der Physik zur Metaphysik – eine soziologische Rekonstruktion des Deutungsproblems der Quantentheorie*. Weilerswist (Velbrück) 2013.

³⁵ *Emmanuel Lévinas* *Die Zeit und der Andere*, Hamburg 1984, 58.

³⁶ Ebd., 59.