

## 2

# Annäherungen an den Begriff „Seelsorge“ im nichtislamischen Kontext

„Seelsorge“ erscheint vielen Menschen zunächst als ein alltäglicher, recht klar definierter und vor allem selbsterklärender Begriff zu sein. Wie sich jedoch herausstellt, ist die Seelsorgepraxis sehr christlich geprägt, und somit wird unsere Vorstellung von Seelsorge zunächst geprägt von dem, was christliche Seelsorge tut, und von denen, die als christliche SeelsorgerInnen auftreten. Mittlerweile gibt es jedoch Bereiche, in denen sich die Seelsorgepraxis sukzessive ausweitete und ausweiten muss: So sprechen oftmals christliche SeelsorgerInnen auch Nichtchristen mit ihrer Tätigkeit an. Der Radius von Weltanschauungen und Religionszugehörigkeiten, den dieses Fachpersonal dadurch abdecken muss, erweitert sich drastisch und stellt SeelsorgerInnen häufig vor große organisatorische und persönliche Herausforderungen. Zudem gibt es mehr und mehr Bemühungen, auch nichtchristliche SeelsorgerInnen mit in klassische Tätigkeitsfelder einzubinden, da die Nachfrage nach Seelsorge, wie oben bereits formuliert, nicht auf christlich geprägte KlientInnen beschränkt ist: Muslimische und jüdische SeelsorgerInnen arbeiten ebenfalls – oft ehrenamtlich – in etablierten Seelsorgestrukturen in Gefängnissen, beim Militär oder in Krankenhäusern. Ausbildungswege sind, zumindest im muslimischen Bereich, bisher nicht etabliert. Eine Reflexion darüber, was Seelsorge im eigenen religiös-weltanschaulichen Kontext meinen kann, kommt aufgrund der Freiwilligkeit im Ehrenamt und oftmals nur sporadischer Supervisionsmöglichkeiten (wenn sie überhaupt gegeben sind) häufig zu kurz.

Doris Nauer schreibt in ihrem Buch „Seelsorge. Sorge um die Seele“ (2010): „Professionelle SeelsorgerInnen führen das Wort ‚Seele‘ sogar in ihrer Berufsbezeichnung. Von ihnen darf daher erwartet werden, dass sie sich über ihren Seelenbegriff im Klaren sind und Sorge dafür tragen, dass sich ihr Verständnis von Seele auch in ihrem Verständnis von Seelsorge niederschlägt“ (Nauer 2010, S. 43). Daher soll zu Beginn dieser Publikation eine Reflexion darüber stehen, welche Begriffe und Vorstellungen von Seele in Österreich lebende Menschen – manchmal ohne dass sie sich darüber so genau im Klaren sind – geprägt haben könnten, denn davon hängt ab, was viele mit „Seelsorge im Islam“ assoziieren. Hinzu kommt, dass durch christliche und jüdische Seelsorgepraxis Strukturen gewachsen sind, auch Ausbildungsstrukturen, mit denen sich neue Ausbildungswege auseinandersetzen sollten, weil sie in vielen Fällen den Weg zu neuen Strukturen erleichtern können.

Das folgende Kapitel widmet sich zunächst wie bereits angekündigt unter anderem der Frage: Was ist die „Seele“? Eine eindeutige Antwort auf diese Frage kann niemals abschließend gegeben werden, aber sich Antworten aus unterschiedlichen Perspektiven anzunähern, macht unseres Erachtens durchaus Sinn. Daher werden erst einmal unterschiedliche Seelenvorstellungen etwas eingehender erläutert. Man müsste sich im Grunde bis in die altorientalischen Vorstellungen vorwagen bzw. „zurückwagen“: Unsere heutigen Vorstellungen von dem, was wir gemeinhin und oftmals wie selbstverständlich als „Seele“ bezeichnen, sind zum Teil immer noch stark von jenen ganz frühen Ideen der alten Ägypter, Perser etc. geprägt. Wir werden uns hier auf für die Arbeit relevante Bezüge beschränken müssen und nur auf ausgewählte Einflüsse näher eingehen.

### *Postulat nach einer handhabbaren Begriffsbasis*

In der Diskussion um eine handhabbare Begriffsbasis, die allgemein zugänglich sein soll, muss zwangsläufig eine Verengung stattfinden auf historisch gewachsene, in den drei großen Monotheismen (Judentum, Christentum, Islam) verankerte Begrifflichkeiten. Wie sich im Laufe der Publikation herausstellen wird, ist auch dies bereits schwierig genug und stellt uns in pluralisierten europäischen Gesellschaften gleichermaßen vor eine Notwendigkeit, der wir nachkommen müssen, und vor eine große Herausforderung der Gegenwart, deren Bewältigung immer wieder Hürden mit sich bringt.

Wir müssen daher in den vorliegenden Erörterungen die Auseinandersetzung mit vielen Ideen außer Acht lassen, die im – häufig eurozentrischen – Versuch, vergleichbare Konzepte zu dem einer christlich-abendländischen Vorstellung der „Seele“ zu finden, auch unter diesen Begriff subsumiert wurden. Vorstellungen beispielsweise indischen Ursprungs sind oft nur sehr schwer, ja manchmal unmöglich in abendländische Begrifflichkeiten zu übersetzen, ohne dass es zu einer sinnverändernden Reduktion der Ideen kommt (vgl. zu dieser Problematik auch Schmidt 2010 und Schmidt 2011). Karl Hoheisel konstatiert in diesem Zusammenhang, dass „die weithin übliche Konzentration auf Ursprung und Schicksal der, wenn nicht unsterblichen, so doch den Körper überlebenden Seele [...] eine für das Verständnis religionsgeschichtlicher Quellen nachteilige Verengung dar[stellt]“ (Hoheisel 2004, S. 1091).

Das Problem einer bereits etablierten Begrifflichkeit beispielsweise der Seelsorge, die auf ihre Anwendbarkeit im Hinblick auf neue, ihr ursprünglich nicht verbundene, nicht zugängliche und entzogene Konzepte überprüft werden soll, wird uns auch in der vorliegenden Arbeit immer wieder begegnen. In unten näher zu bestimmender Hinsicht kann sich eine solche Annäherung an bereits bestehende Begriffe und ihren jeweiligen Sinnzusammenhang im Alltag auch aus pragmatischen Gründen jedoch durchaus anbieten, lohnen und sogar zu einer Dehnung des Begriffs führen. Dies würde dann keinesfalls ein Überstülpen bereits bestehender Begriffe bedeuten, sondern im Gegenteil die Erweiterung der ihnen zugrunde liegenden Bedeutungsfelder beinhalten, gewissermaßen also eine Inkorporierung leisten gegenüber bisher nicht mitgedachten Kontexten, die gleichberechtigte Geltung genießen sollten. Ebenjenen Versuch möchte die Publikation zur islamischen Seelsorge unternehmen und sich dem Begriff der Seelsorge und in diesem Zusammenhang zunächst dem der Seele nähern.

## 2.1 Was ist die „Seele“? – *Seelenvorstellung in der Antike*

### 2.1.1 Im griechisch geprägten Kontext

Obwohl es Aristoteles (384–322 v. Chr.) war, der ein Werk tatsächlich mit dem Titel „De anima“ („Über die Seele“) (vgl. Gödde 2004, S. 1093) versah, sind es gerade in der abendländisch-christlich geprägten Gesellschaft Ideen des Platon (427–348 v. Chr.) und deren Weiterentwicklung bei Plotin (205–270 v. Chr.), also den Neuplatonikern, die bis heute, zum Teil auch unreflektiert, großen Einfluss auf landläufige Vorstellungen haben. Daher wird sich die Skizze der griechisch-antiken Seelenvorstellungen im Folgenden genau auf diese fokussieren und andere werden demgegenüber in den Hintergrund treten müssen. Dies geschieht nicht, um einseitig einen Teil griechischer Ideengeschichte auszublenden, sondern weil es den Verfassern als notwendige Eingrenzung der Thematik und Fragestellung erschien. Al-Kindī, al-Fārābī und Ibn Sīnā mit seinem Werk „Maqāla fī ’n-nafs“ sind nur einige der muslimischen Gelehrten, auf deren Konzeptionen einer islamischen Seelenlehre (neu-)platonische Gedanken ebenfalls einen großen Einfluss ausübten. Im folgenden Kapitel setzen wir uns daher zunächst mit unterschiedlichen Seelenbegriffen aus ausgewählten Perspektiven der antiken Ideengeschichte auseinander: Griechisch-hellenistische Konzepte spielen hier ebenso eine Rolle wie die Frage nach antiken jüdischen Seelenbegriffen und ihrer Bedeutung für die jüdische Religion. Um den bereits erwähnten Kontext christlich-abendländischer Gesellschaften mit in den Blick zu nehmen, soll auch und vor allem dem heute im christlichen Kontext praktizierten Verständnis von Seelsorge und den Wurzeln eines diesem zugrunde liegenden Seelenbegriffs nachgegangen werden. Des Weiteren ist von Interesse, wie sich theologische Begriffe im Islam herleiten lassen, und daher auch, wo sich im Transfer derselben in die „Sorge um die Seele“ (d. h. im Kontext muslimischer Seelsorgepraxis) vielleicht andere Gewichtungen und Begründungen etc. ergeben bzw. wo sich Synergien und Überschneidungen mit christlicher und jüdischer Praxis zeigen. Dies wird jedoch erst in einem weiteren Kapitel behandelt.

#### *(Neu-)platonische Einflüsse auf Seelenvorstellungen*

Bis heute von großer Wichtigkeit für die oben genannte Vorstellung von einer Entität, die den Tod des sterblichen Körpers überdauert und

Seele genannt wird, ist der Einfluss von platonischen und neuplatonischen Ideen, die sich bis in die Gegenwart als prägend erwiesen haben. Bereits bei den Pythagoräern und den Orphikern (beide Gruppen/Bewegungen im 6./5. Jahrhundert v. Chr.) gab es die Vorstellung von einer „Seele“ (gemeinhin wird hier das griechische „psyché“ übersetzt: „Das griechische Wort [...]/psyché besitzt ein weiteres semantisches Spektrum und lässt sich keineswegs immer angemessen mit S. [Seele, Anm. d. Aut.] wiedergeben“ (Gödde 2004, S. 1092)) und einer „Seelenwanderung“ bzw. zum Teil auch „Wiederverkörperung“ nach dem Tod. Platon greift diese Ideen auf, verbindet sie mit iranischen und ugrischen Einflüssen (vgl. Klessmann 2012, S. 26) und verarbeitet sie produktiv in seinem Seelenkonzept, welches erstmals einen einheitlichen Seelenbegriff umreißt. Die seelische Existenz wird hier dreigeteilt vorgestellt: Sie hat bei Platon einen vernünftigen, denkenden Teil (griech. „logistikòn“ oder auch „nous“), einen dem Wollen, dem Willensvermögen verpflichteten (griech. „thymoeidés“) und einen dem Gefühlsvermögen, Begehren, dem Triebhaften verfallenen Anteil (griech. „epithymetikòn“). Diese drei seelischen Kräfte sind nicht gleich in ihrer Wertigkeit, der vernünftige Seelenanteil nimmt hier ganz klar eine normative Vorrangstellung ein und gilt als der wertvollste, weil er „an der Welt der Ideen teil[hat]“ (Nauer 2010, S. 33) und damit die Unsterblichkeit der Seele garantiert. Die beiden niederen Seelenanteile sind durch und durch mit körperlich-irdischer Materie verbunden gedacht und daher sterblich. Diese oder eine ähnliche Dreiteilung findet sich immer wieder auch in späteren oder weiterentwickelten Konzepten wie bei Plotin und der nachfolgenden neuplatonischen Linie. Nach und nach führt diese Vorstellung zu einem stark ausgeprägten Dualismus zwischen Körper einerseits und Seele andererseits.

Da das menschliche Sein von der „Kräfteverteilung“ zwischen den drei Teilen der Seele abhängt, ist es in dieser Logik von geradezu existenzieller Bedeutung, dass unter den drei Teilen der vernünftige Teil klar dominiert. Nur so ist in einem platonisch geprägten dualistischen Verständnis eine „Erlösung“ der unsterblichen Seele möglich, deren Antithese folglich ein vergänglicher, sterblicher Leib ist. Das irdische Dasein des Menschen erweist sich für Platon als Plattform menschlichen Handelns und Denkens, das von den drei seelischen Kräften entscheidend mitbeeinflusst wird und das seelische Fortleben nach dem Tod durch eine Wiederverkörperung oder eine Nicht-Wiederverkörperung, also das Weiterleben der Seele ohne körperliche Hülle, bestimmt.

*Philosophisches Konzept einer „Sorge um die Seele“*

Die Ideenlehre des Platon setzt sich mit Plotin in Vorstellungen der Neoplatoniker fort: Hier strebt die Seele einen Aufstieg zur Ideenschau an, ihr wird so eine Rückkehr zu einer göttlich belegten „Einheitsseele“ möglich (vgl. Huxel 2004, S. 1098). Das heißt, was bei Platon noch ein Aufstieg der Seele an einen göttlichen Ort ist, geht in neuplatonischen Gedanken darüber hinaus und erweitert sich zu einem entfalteten Konzept eines präexistenten seelischen Ursprungs, einer „kosmischen Seele“ (Gödde 2004, S. 1093), gewissermaßen als Sehnsuchtsort der individuellen Seelen, in den diese wieder „eingehen“ können: „[...] so sind die Einzel-S. untereinander und mit der Welt-S. eins: Die eine S. ist als identische in Vielen“ (Scheerer 2007, S. 8). Ebendiese Rückkehr und damit eine „Nicht-Wiederverkörperung“ gilt als einzig erstrebenswert, denn mit Plotin wurden die platonischen Ideen zu einem „Menschenbild mit extremer Leib- und Diesseitsverachtung“ (Nauer 2010, S. 35) weiterentwickelt. Die sogenannte „Sorge um die Seele“ scheint auf diesem Hintergrund fast eine logische Folge der normativ aufgeladenen Dreiteilung der Seele und ihres ultimativen Ziels der Rückkehr zur (göttlichen) Einheitsseele als ihrem Ursprungsort zu sein: Da die Vernunft unter den drei Seelenteilen die Führungsrolle beanspruchen soll, muss sie auch zu genau diesem Ziel geleitet werden. Es ist also Aufgabe des irdischen, menschlichen Lebens, sich in möglichst hohem Maße um diesen vernünftigen Teil zu bemühen – durch sittliche Erziehung und Vermehrung des Wissens um die Seele. „Sorge um die Seele“ (griech.: „epiméleia tes psychés“) wird so also als rein philosophisches Verfahren verstanden: Der Lehrer kann in dieser Logik als Spezialist für ebenjene Pflege der Seele gelten. Um der Seele eine Einkehr in die göttliche Sphäre und eine Bewahrung vor einer erneuten Seelenwanderung in einen Körper zu ermöglichen, ist es unerlässlich, sich vernunftmäßig um dieselbe zu sorgen. Die Reinheit und Reinhaltung der Seele wird zum Hauptanliegen während des irdischen Lebens: „Die von den Göttern kommende Seele des Menschen, die ihn durch das Leben begleitet und als sein eigentliches Selbst den Tod überdauert, muß ständig vor ‚Befleckungen‘ bewahrt werden. [...] Über eine ‚puritanische Psychologie‘ (E. R. Dodds) entwickelt sich eine Methodik der Lebensführung, die ein grundsätzlich neues Muster religiöser Orientierung darstellt“ (Gladigow 2000, S. 276).

Platonische und neoplatonische Vorstellungen einer Seelenwanderung und -bestrafung bzw. der Fortexistenz einer seelischen Entität nach

dem irdischen Tod finden sich auch in der antiken römischen Literatur wieder. In den frühchristlichen Ideen und vor allem im 2./3. Jahrhundert spielen sie ebenfalls eine prominente geistesgeschichtliche Rolle (siehe Kapitel 2.1.3). Viel später bleiben sie zudem in der kantischen Weiterentwicklung bis heute einflussreich und prägend. Auch für eine jüdisch-hebräische Seelenvorstellung lässt sich zeigen, dass sie sich zwar nicht gänzlich durchgesetzt haben, jedoch trotzdem nicht von geringer Bedeutung sind.

### 2.1.2 Im jüdischen Kontext

Die Vorstellung einer Seele, die überhaupt unabhängig vom menschlichen, lebendigen Körper existiert, erlangt im jüdischen Kontext, bezogen auf die gesamte jüdische Geschichte, erst recht spät größere Bedeutung: Das altbiblische Menschenbild kennt eine solche Konzeption überhaupt nicht. Der hebräischen Bibel an sich lässt sich, trotz der zahlreichen Referenzen zu Ausdrücken, die mit „Seele“ konnotiert sind bzw. werden, keine einheitliche Theologie oder Theorie der Seele entnehmen (vgl. Avery-Peck 2000, S. 1343). Wir können uns jedoch Bedeutungszusammenhänge über verschiedene Begriffe „aneignen“, um dennoch einen thematischen Zugang zu verschiedenen Anknüpfungspunkten zu eröffnen. Um Seelenvorstellungen im jüdischen Kontext zu skizzieren, erscheint es daher ratsam, sich zunächst mit den etymologischen Wurzeln von Begriffen zu beschäftigen, die die Vorstellungen entscheidend mitgeprägt haben und über die sich teilweise Verbindungen herstellen lassen, die rein philosophische Erklärungen allein nicht leisten können. So gründet sich das hebräische Wort *nəpəš* (Aussprache: năphăsch), das meist mit „Seele“ übersetzt wird, auf ein gemeinsemitisches Nomen als Ursprung (vgl. Seebass 2004, S. 1091). So finden sich z. B. im Akkadischen, Ugaritischen, Eblaitischen und Altbabylonischen jeweils ähnliche Begriffe, die zum Teil bereits eine längere Verwendungsgeschichte als *nəpəš* mitbringen und auf eng verwandte Bedeutungsfelder verweisen. Es geht hier in erster Linie um „einen dem Tod entgegengesetzten Zustand“ (ebd., S. 1092) und damit verbundene, Vitalität signalisierende Körperteile bzw. den körperlichen Ausdruck der Lebenskraft des Menschen. Dazu gehören vor allem die Kehle, der Schlund, der Hals und, in direktem Zusammenhang damit, der Atem. Als Lebenskraft symbolisierend galt

auch das Blut von Menschen und Tieren. Daher ist es nur logisch, dass das Blut von zum Verzehr erlaubten Tieren als nicht essbarer Bestandteil gilt und Tiere nach dem Schlachten gänzlich ausbluten sollten, bevor ihr Fleisch als „erlaubt“ gilt. Das hebräische Wort *nəpəš* kann „eine erste Nahrung“ an die Seele sein, „wenn S. das ‚Selbst‘ bez[eichnet]“ (ebd.). Das heißt, der Mensch besitzt in diesem Verständnis die Seele nicht, sondern diese ist gleichsam mit ihm selbst identifiziert – sie ist das, was sein „Selbst“ ausmacht, und „zeigt anthropologisch ein Verhältnis des Ich zu sich selbst“ (vgl. ebd.).

### *Altbiblische Vorstellungen*

Im Kontrast zum jüdischen Weltbild, das das irdische Dasein als hauptsächlichen Erfüllungsort göttlicher Gerechtigkeit sieht und das die altbiblische Weltanschauung bestimmte, entwickelt sich unter hellenistischem Einfluss nach und nach ein zusätzlicher Fokus:

*„Das weitgehend Neue dieser Konzeption des Menschenbildes im Vergleich zur Bibel stellt der Glaube an die Wiederholbarkeit des menschlichen Lebens dank eines neuerlichen Schöpferaktes durch Gott in der Auferstehung der Toten dar sowie dass dieses erneuerte irdische Leben als von Leiden befreit und ewig gedacht wird“ (Grözinger 2004, S. 200).*

Die Hoffnung auf Heil wird nicht mehr beschränkt auf ein einmaliges irdisches Leben, sondern gewinnt eine zusätzliche Sphäre jenseits des irdischen Todes. Die Eschatologie wird somit ergänzt durch die Erwartung einer Belohnung oder Bestrafung durch Gott, die über die Handlungsebene der irdischen Existenz hinausgeht.<sup>1</sup> Homolka beschreibt in seinem Artikel „Wohin führt unser Weg? Jüdischer Beitrag“ (1983) die historischen Entwicklungen im Hinblick auf das jüdische Ringen um die Frage, was uns nach dem Tod erwartet. Er geht in seinen Ausführungen von der Feststellung aus, dass sich die innerjüdischen Diskussionen stets an den beiden Polen „Auferstehung“ und „Unsterblichkeit“ orientierten (vgl. Homolka 1983, S. 150). Während die Auffassung einer körper-

1 „Das irdische Leben des Menschen hat mit dieser neuen Deutung des Todes die Spannung der Einmaligkeit verloren, der es im biblischen Denken ausgesetzt war. Zwar ist dieses zweite Leben nicht als zweite Chance konzipiert, wie es z. B. bei der Lehre von der Seelenwanderung möglich ist, aber es eröffnet die Möglichkeit, nicht eingetretenes Glück in dieser Welt und erlittenes Unrecht nicht als endgültigen Verlust, als endgültiges Misslingen deuten zu müssen“ (Grözinger 2004, S. 202).



lichen Auferstehung der Toten davon ausging, dass Gott sie wiedererwecken und nach ihren Taten richten, d. h. belohnen oder bestrafen würde, bildet die Vorstellung einer Unsterblichkeit einen rein geistigen Prozess des Weiterbestehens ab: „Grundlage dafür ist die Annahme, Körper und Geist seien voneinander zu trennen, wie sie uns in der hellenistischen Philosophie begegnet“ (ebd., S. 151). Aus dem eher körperfeindlichen Aspekt des altgriechischen Blicks auf die Seele ergibt sich für jüdische Autoren im Zusammenhang mit Leben und Tod einerseits und dem biblischen Menschenbild andererseits ein problematischer Widerspruch: Kindersegen, ein langes Leben und leibliches Wohlergehen im irdischen Leben rücken in den Hintergrund gegenüber dem Streben nach Weisheit durch rein geistige Aktivität und Bemühung. Nur Letzteres scheint noch von Wert für die Belohnung des Menschen nach dem Tod – ganz konträr zu den Werten, denen die biblische Anthropologie verbunden ist. Dieses Dilemma löst die rabbinische Literatur mit der Lehre, dass Seele und Leib gleichermaßen für das irdische Tun des Menschen zu Lebzeiten bei der Auferstehung zur Verantwortung gezogen werden (vgl. Grözingen 2004, S. 207).

Beide Ideen, der Auferstehungsglaube wie die Unsterblichkeitsidee, basieren auf einem ganz frühen Glauben des jüdischen Volkes an die sogenannte *scheol*, ein „Schattenreich der Unterwelt“ (Homolka 1983, S. 148), der sie mit dem Großteil ihres nichtjüdischen Umfeldes verband und der die Auffassung nahelegte, die Seele lebe „nach ihrem Erdendasein als wesenloser Schatten“ (ebd., S. 152) weiter. Sowohl die Hoffnung auf Auferstehung als auch die Vorstellung, die Seele lebe nach dem Tod weiter, findet sich in der Folge in jüdischen Konzepten einer Existenz nach dem irdischen Tod. Homolka benennt eine dritte Option, die etwas später auf Grundlage von Hiob 34,14–15 ebenfalls hinzukommt, nämlich „das vollständige Aufgehen der Einzelseele in den Gesamtgeist Gottes“ (ebd., S. 152). Lange Zeit bestanden Auferstehungs- und Unsterblichkeitsglaube nebeneinander, „die rabbinische Literatur in Talmud und Midrasch hingegen [...] führt im großen und ganzen den Auferstehungsglauben weiter“ (ebd., S. 153).

Im rabbinischen und mittelalterlichen Judentum gibt es also stets eine Pendelbewegung zwischen diesen beiden Vorstellungen. Seele und Körper werden im rabbinischen Judentum während des Lebens als eine Einheit gedacht. Die Seele kehrt mit dem Tod zwar zunächst zu Gott zurück, wird jedoch am Tag der Auferstehung denselben Körper wie im ir-

dischen Leben durch das göttliche Gericht am Jüngsten Tag begleiten, so dass beide Teile des Menschen sich demselben gemeinsam stellen.

*„While separate in origin, rather, during life, the soul and body comprise a single entity, the person as a whole. At the time of death, the soul, which is immortal, returns to God. But there it must wait for the time of the resurrection, when it will be replaced in the same body, within which it will undergo God’s final judgement“ (Avery-Peck 2000, S. 1346).*

Bis auf eine kleine Gruppe aristotelisch orientierter Juden setzten sich im Mittelalter jedoch die Vorstellungen der Mittel- und Neuplatoniker durch, das heißt, „auch im Judentum gab es daher die übliche Unterscheidung zwischen vegetativer, animalischer und intelligibler Seelenkraft“ (Maier 2001, S. 374). Hier lässt sich auch jeder dieser Teile einem bestimmten seelisch konnotierten Begriff<sup>2</sup> zuordnen: der vegetative Teil der *nəpəš*, der animalische Teil dem *ruah* und der rationale Teil der sogenannten *neshama* (vgl. Necker 2004, S. 1094). Einerseits geht das mittelalterliche Judentum, stark angelehnt an (neo-)platonisches Gedankengut, zwar davon aus, dass die Seele unsterblich und perfekt geschaffen sei, da sie aus göttlichem Atem (*ruah*) stamme und damit zum Überleben der körperlichen Daseinsform bestimmt sei – dieses Bild ist talmudisch durchaus präsent. Andererseits wirkt auch im Mittelalter die rabbinisch vorherrschende Perspektive weiter, die den Glauben an eine Seelenwanderung ablehnt und ihn als nicht vereinbar mit dem Glauben an eine Auferstehung einstuft (außer in kabbalistischen Theorien): „For if a soul could, over time, animate more than one body, then bodily resurrection would not appear to be possible, there being fewer souls than bodies“ (Avery-Peck 2000, S. 1347).

### 2.1.3 Im frühchristlichen Kontext

Auch in der christlichen Theologiegeschichte und in der systematischen Theologie ist durchaus eine Pendelbewegung zwischen den be-

2 „Within the culture of ancient Israel, by contrast, rather than being seen as an aspect of personality or identity, the soul was associated primarily with respiration, narrowly signifying the life force. This is reflected in the root meanings of Hebrew words generally translated as soul: *nefesh* (‘breath’), *neshama* (‘breathing’), and *ruah* (literally, ‘wind’“ (Avery-Peck 2000, S. 1342).

Islamische Seelsorge

Eine empirische Studie am Beispiel von Österreich

Aslan, E.; Modler-El Abdaoui, M.; Charkasi, D.

2015, X, 270 S., Softcover

ISBN: 978-3-658-08266-6