

BEILAGE

zum Herbst-Programm 1962 der Mitteilungen des Instituts
für Wissenschaft und Kunst

**Grundformen vorwissenschaftlicher
Seelenvorstellungen**

Aus einem am 21. Mai d. J., in unserem Institut gehaltenen Vortrag, von
Univ.-Prof. Dr. Ernst Topitsch

Grundformen vorwissenschaftlicher Seelenvorstellungen

Wurzeln der Weltdeutung und Selbstinterpretation des Menschen

In der modernen wissenschaftlichen Psychologie wird die Seele nicht ontologisch als „substantielle Wesenheit“ aufgefaßt, sondern empirisch-deskriptiv als substratloser Strom inneren Geschehens (1). Diese „Psychologie ohne Seele“ ist nicht selten scharf kritisiert worden, und es war noch einer der milderen Vorwürfe, wenn man ihr die Fähigkeit absprach, das „wahre Wesen des Menschen“ zu erfassen. Doch wenn der moderne Forscher die Gegenfrage stellt, was es mit der von ihm beiseitegelassenen Wesenheit „Seele“ nun eigentlich für eine Bewandnis habe, erhält er keine auch nur einigermaßen präzise Auskunft. So konnte schon vor mehr als einem Menschenalter der Philosoph H. Schmalenbach resigniert feststellen: „Der Seelenbegriff der christlichen Religion ist auch nach fast zweitausendjährigen Aussagen darüber sehr unbestimmt geblieben; was das eigentlich sein mag, das der Christ unsterblich glaubt, wird nie scharf angegeben“ (2).

Immerhin arbeiten die Kulturwissenschaften schon seit längerer Zeit an einer geistesgeschichtlichen, psychologischen und soziologischen Erfassung und Erklärung der überlieferten Seelenvorstellungen, und auch die Naturwissenschaften haben — wie wir bald sehen werden — in diesen Fragen ein gewichtiges Wort mitzureden. Von einer lückenlosen Bestandsaufnahme und erschöpfenden theoretischen Deutung der mythischen, religiösen und philosophischen Seelenlehren sind wir heute zwar noch immer weit entfernt, aber es steht auf jeden Fall bereits fest, daß sie keineswegs auf eine einheitliche Grundkonzeption zurückzuführen sind; vielmehr handelt es sich um eine Mehrzahl höchst verschiedener und heterogener, meist miteinander teilweise oder völlig unvereinbarer Vorstellungen. Sie bestehen nebeneinander und werden nebeneinander tradiert, meist ohne auf Zusammenhang, Übereinstimmung oder Widerspruch hin geprüft zu werden. Oft kreuzen sich diese Assoziationsbündel, beeinflussen einander und färben aufeinander ab; mitunter kommt es — vor allem durch die Bildung von Kultgemeinschaften und durch theologische Gedankenarbeit — zu einer relativen Verfestigung und Vereinheitlichung einiger solcher Traditionsbündel. Das Werden der bei uns geläufigen Seelenvorstellungen, die aus einer Verschmelzung und Harmonisierung antiker und orientalischer Elemente durch die christliche Theologie hervorgegangen sind, bildet ein Beispiel eines derartigen Prozesses. Doch auch hier sind die Widersprüche zwischen einer Mehrzahl heterogener Motive nie wirklich überwunden worden (3).

Aus dieser Fülle heterogener Elemente lassen sich jedoch einige Grundformen herausheben, die nicht nur für den Mythos, sondern auch für die theologisch-philosophische Spekulation von Bedeutung waren. Bevor wir näher auf sie eingehen, mögen noch einige allgemeine Bemerkungen über die Eigenart vorwissenschaftlicher Weltdeutung vorangeschickt werden. Sehr häufig

erklärt der Mensch das Fernerliegende und Unbekannte, indem er es nach Analogie vertrauter sowie emotional und lebenspraktisch bedeutsamer Gegebenheiten auffaßt bzw. ihm Merkmale solcher Gegebenheiten zuschreibt. Als derartige erklärende Analogien dienen vor allem die Vorgänge und Vorrichtungen der sozialen Produktion und Reproduktion des Lebens, also die auffälligsten und eindruckvollsten Lebensprozesse sowie das Wollen und Handeln mit seinen Normen, Objekten und Produkten, und zwar besonders das Verhalten in der Sozialordnung und das handwerklich-künstlerische Schaffen. So erscheint die Welt als Sozialgebilde (Familie, Sippe und — später — Staat) oder als Erzeugnis kunstfertigen Tuns (4).

Dabei kommt den gesellschaftlichen Beziehungen insofern ein deutlicher Vorrang zu, als sie stammesgeschichtlich viel älter sind als die sich erst in der Jungsteinzeit voll entfaltende Handwerkskultur, und in weit elementareren Tiefenschichten des menschlichen Bewußtseins wurzeln. Diese phylogenetische Annahme wird durch den ontogenetischen Befund erhärtet, wie ihn etwa die Entwicklungspsychologie Jean Piagets erhoben hat. Die kindliche Weltauffassung ist zunächst von Analogien beherrscht, die dem eigenen Wollen und den elementaren sozialen Beziehungen entstammen, und erst etwas später setzen diejenigen ein, welche vom Machen und Herstellen entlehnt sind, da hier ja zumindest ein gewisses Maß an Erfahrung im Behandeln von Materialien vorausgesetzt ist (5).

Für den stammesgeschichtlichen und werthaft-gefühlsmäßigen Vorrang der gesellschaftlichen Verhältnisse spricht auch die Tatsache, daß es bereits in der Tierwelt oft deutlich differenzierte Sozialordnungen gibt, die eng mit dem gesamten emotional-affektiven Verhalten verknüpft sind. In dieser Hinsicht haben Tierpsychologie und Verhaltensforschung gerade in jüngster Zeit bedeutsame Einsichten gewonnen; sie haben auch gezeigt, daß im emotionalen Bereich die Kontinuität zwischen den höheren Tieren und dem Menschen viel enger ist als im intellektuellen: „Weniger als im Geistigen kann der Mensch im Emotionalen seine stammesgeschichtliche Herkunft verleugnen. Und gerade in den sozialen Beziehungen, in der Auseinandersetzung zwischen Individuum und Individuum, zwischen Einzelwesen und Gemeinschaft kommt das, was wir an Triebhaftem mit dem höheren Tier gemeinsam haben, oft noch entscheidend zum Ausdruck“ (6). Wie tief die Eigenart des Menschen als soziales Wesen schon auf primitiver Stufe mit seinem emotionalen Verhalten zusammenhängt, geht unter anderem — worauf jüngst F. Kainz hingewiesen hat — aus der Tatsache hervor, daß er in Schreck und Schmerz aufschreit. Dieser Schmerzensschrei ist für die in Gemeinschaft lebenden Tiere — nicht für die einzeln lebenden oder die Fluchttiere — charakteristisch, denn er ist ein unbewußt-triebhafter Appell an die Hilfsbereitschaft der Gattungsglieder oder Herdenangehörigen. Es zeigt sich also, daß der Mensch bereits in phylogenetisch uralten Tiefenschichten auf den Mitmenschen bezogen ist (7).

Aber nicht nur diese allgemeine Bezogenheit, sondern auch elementare Formen der Rangordnung und der Bindung innerhalb konkreter Gruppen sind gemeinsames Erbgut der Menschen und vieler Tierarten, darunter auch Fische und Vögel (8).

Die Tiere lernen durch Erfahrung, welche ihrer Artgenossen stärker und daher zu respektieren sind, und welche als Schwächere sich einschüchtern lassen; oft führt ein „Despot“ als Haupt der Gruppe ein barsches Regiment, wie dies besonders bei den Pavianen der Fall ist. Noch deutlicher ausgeprägt als die Rangordnung ist jedoch die Solidarität innerhalb des Schwarmes oder der Herde: mag ein Mitglied in der Hierarchie eine noch so niedrige Stellung einnehmen — wenn ein Außenstehender, etwa ein Mensch, es angreift, so kommen ihm seine Genossen mit Berserkerwut, des eigenen Lebens nicht achtend, zu Hilfe (9). Freilich unterscheiden sich die einzelnen Arten gesellig lebender Tiere in dieser Hinsicht nicht unwesentlich voneinander. Nicht einmal die einzelnen Rinderrassen verhalten sich gleichartig. Während andere Rassen weniger Dynamik entwickeln, liefern sich die Eringer Rinder im

Val d'Anniviers (Kanton Wallis) die bekannten Kuhkämpfe, welche Willy Gyr so plastisch beschrieben hat. Beim Almauftrieb wird in unzähligen Duellen die relative Kraft jedes einzelnen Gliedes der Herde ermittelt, woraus sich eine Art Hierarchie ergibt, auf welcher das ganze Gemeinschaftsleben aufgebaut ist. Andererseits zeigen Kühe aus dem gleichen Stall ein deutliches Solidaritätsgefühl: sie liefern einander keine ernsthaften Kämpfe, und wird eine von ihnen von einer fremden Kuh angegriffen, so eilen ihr die übrigen zu Hilfe, und zwar besonders dann, wenn die Fremde weit überlegen ist und somit eine ernsthafte Bedrohung darstellt. Daß diese instinktgesteuerten Vorgänge mit starker emotionaler Erregung verbunden sind, ist deutlich zu beobachten (10). Auch in verschiedenen Einzelheiten ist das Verhalten der Tiere in der sozialen Hierarchie demjenigen der Menschen nicht unähnlich. So ist beispielsweise ein Vogel, der in der Hackordnung niedrig steht, zu den wenigen, die noch unter ihm stehen, weit herrischer als ein solcher, der einen sehr hohen Platz einnimmt und über viele herrscht; und wenn ein Affe von seinem Wärter eine Strafe erhalten hat, so pflegt er diese sogleich an seine rangniedrigeren Gruppengenossen „weiterzugeben“ (11).

Diese wenigen Illustrationen, welche keineswegs das sehr variationsreiche Sozialverhalten der Tiere zureichend erläutern, mögen immerhin darauf hinweisen, daß die Grundformen des gesellschaftlichen Lebens und die damit verbundenen Emotionen in phylogenetisch sehr alten Schichten verwurzelt sind, welche ein gemeinsames Erbe von Tier und Mensch bilden. Dagegen ist der Werkzeuggebrauch praktisch erst eine menschliche Errungenschaft, und nur wenige Anthropoiden sind imstande, ihn in allereinfachster Form zu vollziehen; er ist auch weit weniger gefühlsgeladen als das Sozialleben.

Wohl ebenso elementar und emotional bedeutsam wie die grundlegenden sozialen Beziehungen ist das Erlebnis dessen, was Sigmund Freud als den Druck der Realität bezeichnet hat.

Beim Tier wie beim Säugling sind die Laute des Unbehagens älter als diejenigen für Lust und Befriedigung, und zweifellos ist diese Reaktionsweise auch in phylogenetisch alten Regionen verankert, also auch beim Menschen der vorwiegend paläenzephal bestimmten Tiefenperson zuzurechnen. Ganz allgemein wird man Freud zustimmen dürfen, wenn er bemerkt, daß unsere Glücksmöglichkeiten (und überhaupt diejenigen eines psycho-physischen Organismus) schon durch unsere Konstitution beschränkt sind, während keine vergleichbare Schranke für die Leidensmöglichkeiten besteht, die uns von drei Seiten her drohen, „vom eigenen Körper her, der zu Verfall und Auflösung bestimmt sogar Schmerz und Angst als Warnungssignale nicht entbehren kann, von der Außenwelt, die mit übermächtigen, unerbittlichen, zerstörenden Kräften gegen uns wüten kann, und endlich aus den Beziehungen zu anderen Menschen“ (12). Dies gilt grundsätzlich auch für die Tiere, zumal für die höchstentwickelten unter ihnen; doch beim Menschen steigert sich mit der Entfaltung des Bewußtseins auch das Bewußtsein des Realitätsdruckes: er weiß sich als ein leidunterworfenen, bedürftiges und todgeweihetes Wesen.

Diese primitiven und elementaren Gegebenheiten, welche bis in den Bereich des „Tieres im Menschen“ (13) hinabreichen, haben Auswirkungen auf die menschliche Weltdeutung und Selbstinterpretation, über deren Tragweite man sich selten Rechenschaft ablegt — und zwar aus Gründen, von denen noch die Rede sein soll. Nun setzt freilich bereits die Weltauffassung des urtümlichsten Mythos das Vorhandensein von Phantasie, Sprache, begrifflichem Denken und in vielen Fällen auch Moral voraus. Die schwierige Frage, ob und inwiefern diese Fähigkeiten und Leistungen zumindest in rudimentären Formen auch im Tierreich anzutreffen sind, mag hier beiseitegelassen werden; jedenfalls haben sie beim Menschen eine Ausprägung erfahren, die allen etwaigen tierischen Vorformen unvergleichlich überlegen ist — ein Vorgang, der offenbar eng mit der Entwicklung des Großhirns zusammenhängt. Doch bedeutet diese Entwicklung keine Ausschaltung, sondern

eine Ueberlagerung oder Ueberformung jener paläopsychischen Tiefenschichten, welche der Mensch mit den höheren Tieren gemeinsam hat. Diese Schichten bleiben nicht nur erhalten, sie üben vielmehr einen oft bestimmenden Einfluß auf die neopsychischen Funktionen aus. Unabhängig davon, ob ihre Einzeldeutungen stets akzeptabel sind, hat die Psychoanalyse gezeigt, in wie hohem Maße der Traum und die Phantasie durch das Triebleben gesteuert sind, obwohl eine gewisse moralische und rationale Kontrolle (die „Zensur“) nicht fehlt; doch unterliegen auch die Sprache und das Denken nicht selten derartigen Einflüssen.

Unter diesen Umständen ist es nicht überraschend, wenn die Erfahrungen des sozialen Lebens und des Druckes der Realität für die menschliche Weltanschauung und Selbstdeutung ungemein wichtig sind.

Soziomorphe Modelle und Seeleninterpretation

Wie bereits betont wurde, bilden die gesellschaftlichen Verhältnisse einen der entscheidenden Ausgangspunkte der vorwissenschaftlichen Interpretation des Universums, sie liefern einen großen Teil der Modellvorstellungen, welche in den Kosmos projiziert werden. Dies gilt nicht nur für den Mythos grauer Vorzeit oder für das kindliche Denken. Noch in der Neuzeit, ja im vorigen Jahrhundert können wir beobachten, wie sich naturwissenschaftliche Theorien zunächst von Analogien aus dem sozialen Bereich leiten lassen und sich erst allmählich von ihnen lösen. Für das Linnésche System und die Lehren Darwins hat dies kürzlich Hans M. Peters in einer aufschlußreichen Arbeit „Soziomorphe Modelle in der Biologie“ (14) gezeigt. Aber die gesellschaftlichen Modellvorstellungen werden nicht nur zur Deutung des Universums, sondern auch zu derjenigen des menschlichen Individuums benützt sie werden nicht nur in die Außenwelt hinaus projiziert, sie werden vielmehr auch häufig in die „Seele“ introjiziert, um einen Ausdruck Freuds in etwas veränderter Weise zu gebrauchen. So erscheint die Seele sehr häufig als Träger einer sozialen Rolle oder sogar als ein hierarchisch aufgebautes Gesellschaftsgebilde, welches etwa nach Analogie der Rangordnung im Staat vorgestellt wird (15).

Freilich darf man nicht vergessen, daß die meisten der Assoziationsbündel, welche sich später zu mythischen oder philosophischen Seelenlehren verdichteten, nicht oder nicht unmittelbar auf soziale Faktoren zurückzuführen sind. Sie stammen aus den Erlebnissen des Traumes und der Erinnerung, der Belebtheit des eigenen Körpers durch Atem, Blut oder Mark, dem Bewußtsein des Denkens und Wollens usw. Doch sind wohl schon sehr früh auch gesellschaftliche Motive wirksam gewesen, etwa in dem Glauben, nach welchem sich die „Seele“ als Lebenskraft in den Ahnenreihen der verschiedenen Sippen vererbt oder als Name von den verstorbenen auf lebende Sippenangehörige übertragen wird. Das wohl älteste und stärkste gesellschaftliche Motiv der Vorstellungen über das Fortexistieren der Toten ist die Tatsache, daß es dem Menschen schwer fällt, die Kommunikation mit dem Verstorbenen und die emotionale Bindung an ihn einfach ins Leere hängen zu lassen.

Doch ist der Totenglaube nicht einfach mit dem Totenseelenglauben gleichzusetzen. Sehr häufig findet sich die Ueberzeugung, daß der Verblichene als „lebender Leichnam“ mit allen körperlichen Eigenschaften und Bedürfnissen fortexistiere, und dies oft in höchst massiver Form. Doch kann andererseits der Leib des weiterlebenden Toten auch so feinstofflich gedacht werden, daß man ihn ohne weiteres zu den „Seelen“ rechnen darf; der Begriff einer in striktem Sinne immateriellen Seele ist ohnedies ein Produkt später philosophisch-theologischer Spekulation. Aber abgesehen davon, ob man dem fortexistierenden Toten eine gröbere oder feinere Struktur zuschreibt, bleiben doch für die Vorstellungen von seinen Beziehungen zu den Lebenden und zu seinesgleichen in jedem Falle soziale Modelle ausschlaggebend. Auf der Stufe der Sippenverfassungen ist es selbstverständlich, daß der Zusammenhang des Sippenverbandes über das Grab hinaus fort dauert, und die lebende Familie

bildet mit ihren verstorbenen Mitgliedern, soweit man sich ihrer noch erinnert, eine Einheit mit wechselseitigen Rechten und Pflichten.

Später hat die Verdrängung oder Ueberlagerung der Sippen durch ständisch-herrschaftlich gegliederte Sozialordnungen auch die Vorstellung vom Totenschicksal wesentlich beeinflusst. Nicht selten wird das Fortleben überhaupt zum Privileg der Herrschicht. Beispielsweise wurde auf Tonga in Polynesien nur den Fürsten und Adeligen eine unsterbliche Seele zugeschrieben; die Seelen gewöhnlicher Leute wurden dagegen von einem Vogel verschlungen. Häufiger ist die Annahme, daß nur die Edlen und Häuptlinge zu den Göttern emporsteigen, während das niedere Volk sich mit einem Fortvegetieren in einer schattenhaften Unterwelt begnügen muß. Von besonderer Bedeutung für den Seelenglauben war die Entwicklung von Recht und Staat. Oft wurde nach dem Vorbild des irdischen Staates ein „Totenreich“ aufgebaut, so in Aegypten und China. Bei den Chinesen wird dieses Reich von einem Fürsten und Richter beherrscht, der ganz wie ein irdischer Großwürdenträger seine Unterbeamten, Diener und Rangabzeichen besitzt. Er waltet in seinem Gerichtshof seines Amtes und erkennt den abgeschiedenen Seelen ihr Maß an Lohn und Strafe zu. So bildet sich als Seitenstück zur Verwaltung der Lebenden eine vollständige Verwaltung der Seelen heraus.

Ueberhaupt bilden die sozialen Motive von Schuld und Vergeltung geradezu die Grundlage vieler Formen von Seelenvorstellungen. In vielen Mythen tritt die Totenseele (ebenso wie der „Lebende Leichnam“) als Rächer, als Subjekt der Vergeltung auf. Mit der Monopolisierung der Rechtspflege durch den Staat und der Abschaffung der Privat- oder Sippenrache bleibt ihr jedoch nur mehr die Rolle des Trägers von Verdienst und Schuld und des Gegenstandes von Belohnung und Bestrafung, wie dies vor allem im christlichen Jenseitsglauben der Fall ist. Wie groß der Einfluß von Vergeltungsbedürfnissen auf die Seelenspekulationen war, hat auch Max Weber richtig hervorgehoben: „Bei der Bläßheit und Unsicherheit der Jenseitschancen aber gegenüber der Realität des Diesseits ist der Verzicht auf ewige Strafen von Propheten und Priestern fast immer für unmöglich gehalten worden; sie allein entsprachen auch dem Rachebedürfnis gegen ungläubige, abtrünnige, gottlose und dabei auf Erden straflose Frevler“ (16). Auch die Lehre von der Seelenwanderung ist stark unter den Einfluß sozialer Motive geraten. Vor allem wurde sie dazu benützt, die nach dem Vorbild der Staatsordnung konzipierte Idee einer „gerechten Weltordnung“ gegen Einwände zu schützen, welche sich aus der Tatsache ergeben, daß die faktischen menschlichen Schicksale keinesfalls nach Grundsätzen der Gerechtigkeit ablaufen. Die Seelenwanderung ermöglichte es nämlich, unverdientes Leid als Strafe für Vergehen und unverdientes Glück als Lohn für Verdienste in einem früheren Leben zu deuten, oder aber die gerechte Vergeltung in eine zukünftige Existenz zu verlegen.

Soziale Modellvorstellungen der inneren Seelenstruktur

Man hat aber mitunter nicht nur die äußeren Beziehungen der Seele, sondern auch ihre innere Struktur nach sozialen Modellvorstellungen gedeutet. Das wohl bekannteste Beispiel hierfür ist der platonische „Seelenstaat“, welcher parallel zu dem von dem Philosophen entworfenen Idealstaat aufgebaut ist. Wie in dem letzteren die Philosophen mit Hilfe des Wächterstandes über das gemeine Volk herrschen, so herrscht in der Seele die Vernunft mit Hilfe der Willenskraft über die Leidenschaften und Begierden.

Daß alle diese Seelenlehren nicht nur durch soziale Vorstellungen grundlegend beeinflusst sind, sondern auch ihrerseits auf die Gesellschaft zurückwirken können, liegt auf der Hand. Vor allem der „Seelenstaat“ Platons ist ja bewußt zu dem Zwecke ersonnen, um eine bestimmte Staatsform als die dem wahren Wesen des Menschen entsprechende zu legitimieren. Die indische Seelenwanderungslehre wurde zwar nicht mit solchen Absichten erdacht, hat aber im Laufe der Zeit eine ausgeprägte politisch-ideologische

Funktion, nämlich die einer Rechtfertigung des Kastensystems, erhalten: der Mensch wird in der Kaste geboren, die er sich in seinem früheren Leben verdient hat, und darf hoffen — wenn er seine Kastepflichten strikt erfüllt — in einem höheren sozialen Status wiedergeboren zu werden. Daß man auch bei uns nicht selten die sozial Benachteiligten auf jenseitige Kompensationen vertröstet hat, ist ja bekannt.

Seelenglaube und Realitätsdruck

Vielleicht noch bedeutsamer als die gesellschaftlichen Beziehungen ist für die Entwicklung gewisser Seelenvorstellungen jedoch das Erlebnis des Druckes der Realität. Diese Vorstellungen lassen sich vor allem aus Situationen herleiten, in welchen das „Ich“ scheinbar vom Körper gelöst und den Beschränkungen entzogen ist, die ihm durch die Körperlichkeit auferlegt sind. Vor allem ist dies in seelischen Ausnahmezuständen der Fall, wie in Traum, Trance oder Rausch, wo der Mensch ein Gefühl der Unabhängigkeit von den harten Fakten der Realität erlebt. Er überwindet dann die Schranken von Raum, Zeit und Materie; der Widerstand der Dinge, an dem er sich sonst abmüht oder scheitert, läßt sich mit Leichtigkeit überwinden; das Leid, das aus sozialen Konflikten oder Schuldgefühlen entspringt, ist plötzlich verschwunden, usw. Solche Zustände können spontan auftreten, häufig werden sie aber auch künstlich herbeigeführt, etwa durch Musik, Gesänge und rhythmische Tänze, durch Ueberanstrengung und Schwitzbäder, Fasten und Nachwachen, durch Atemübungen und andere asketische Praktiken; auch Hypnose oder Suggestion werden in diesem Zusammenhang mitunter geübt (17).

Eine nicht zu unterschätzende Rolle kommt schließlich den Rauschgiften zu, welche ja bereits Freud als wichtige Hilfsmittel des Menschen in der Auseinandersetzung mit dem Druck der Realität angesprochen hat und welche nicht selten zur Herbeiführung der erwähnten psychischen Ausnahmezustände verwendet wurden. Letzteres gilt besonders für viele Formen ekstatischer Kulte. Allerdings sollte man bezüglich des menscheitsgeschichtlichen Alters der Verwendung solcher Gifte besser eine gewisse Vorsicht walten lassen. Zwar pflegen mitunter sogar Tiere manchen rauschgiftartigen Pflanzen zuzusprechen und ihnen bis zur Süchtigkeit zu verfallen, aber gerade bei den primitivsten Kulturen, die der heutigen Ethnologie zugänglich sind, ist ein Gebrauch von Drogen nicht nachweisbar. Häufig fordert ja die Herstellung dieser Mittel zumindest eine gewisse empirische Kenntnis chemischer Prozesse, beispielsweise der alkoholischen Gärung (18).

Neben dem Alkohol ist vor allem das im tropischen und subtropischen Hanf (besonders *Cannabis indica*) enthaltene Cannabinol das wohl wichtigste Rauschgift der Alten Welt; die Berauschung durch Hanf geht mancherorts bis in die frühesten geschichtlich faßbaren Zeiten zurück. Weiter im Norden leistet der Fliegenpilz (*Amanita muscaria*) ähnliche Dienste, ja er dürfte bereits sehr frühzeitig bewußt als Ersatz für die in kaltem Klima nicht gedeihenden Hanfsorten gebraucht worden sein. Kaum weniger wichtig sind die Gifte der Nachtschattengewächse (Solanaceen), wie Atropin und Scopolamin. Von dieser Pflanzenfamilie sind besonders die Tollkirsche (*Atropa belladonna*), der Stechapfel (*Datura stramonium*) und das Bilsenkraut (*Hyoscyamus niger*) zu erwähnen; bei magischen und religiösen Ritualen wurden diese Drogen vermutlich mehr als die meisten anderen verwendet. Eventuell kommen auch die in den Mutterkornpflanzen vorfindbaren Lysergine in Frage.

Der Gebrauch solcher Mittel ergibt verschiedene Zustandsbilder, welche der modernen Pharmakopsychologie bekannt sind; doch darf man nicht vergessen, daß die dabei auftretenden Erlebnisse und vor allem deren Deutungen bei den Menschen archaischer Kulturen andere waren als etwa bei wissenschaftlich geschulten Versuchspersonen in den Laboratorien der Gegenwart. So mag eine bestimmte Droge Halluzinationen hervorrufen, aber der Inhalt dieser Halluzinationen hängt in beträchtlichem Maße von den jeweiligen kulturellen Voraussetzungen ab.

Für die hier behandelten Fragen wichtig sind fernerhin besonders die Erzeugung von euphorischen Zuständen sowie von Erlebnissen der Persönlichkeitsspaltung und der Entfremdung vom Körper, die Veränderung der subjektiven Zeitschätzung, die erhöhte Suggestibilität und nicht zuletzt das Eintreten einer Amnesie. Alles das kann dem Berauschten einen intensiven Eindruck seiner Ueberlegenheit über den Druck der Realität vermitteln. Der Gebrauch des Haschisch, der noch heute in der indischen Yogapraxis eine bedeutende Rolle spielt, ruft häufig euphorische Stimmungen hervor, die sich mitunter in grotesker Form äußern. So schleuderte einmal eine Versuchsperson die Bettdecke mit dem Rufe von sich: „Werft die Bande aller Existenz von euch“ (19) — eine wohl höchst drastische Version der Entlastung vom Realitätsdruck. Ueberdies werden oft die kinästhetischen und viszeralen Empfindungen verändert oder beseitigt, was auch das Gefühl des eigenen Selbst verändert. Manchmal meinen die unter Gifteinfluß stehenden Personen, vom eigenen Körper getrennt zu sein, in anderen Fällen tritt der Eindruck einer Unwirklichkeit des Körpers und der Außenwelt auf — eine wichtige Erlebnisgrundlage für jene Lehren, nach welchen sich in der Ekstase die „Seele“ vom Leibe trennt. Dieser Eindruck wird durch Halluzinationen verstärkt, die den Ekstatiker davon überzeugen, daß er ohne Hemmung durch undurchsichtige Hindernisse oder durch Entfernungen sieht und hört oder daß er körperlich den Raum nach Belieben durchmißt. So kommt es nicht selten zu einer Illusion vollständiger Freiheit und unbeschränkter Macht. Der Giftrausch oder sonstige Formen der Ekstase werden als göttliche Besessenheit oder als Verwandlung in einen Gott gedeutet. Daher werden mitunter den Giftpflanzen entsprechende Namen beigelegt, etwa wenn die Mexikaner einen rauschgift-haltigen Pilz als „Teo-nanácatl“, als göttlichen Pilz, bezeichnen (20).

Derartige Erlebnisse wurden oft (auch unter Einbeziehung andersartiger Elemente) zu Praktiken und Gedankengebäuden ausgestaltet, die man ganz allgemein unter dem Schlagwort der „Magierekstase“ zusammenfassen kann, in deren Rahmen der Schamanismus eine besondere Rolle spielt. Ihnen liegt die Annahme zugrunde, daß der Ekstatiker übermenschliche Kräfte besitze. Der Schamane hat Macht über die Umwelt, er kann Kranke heilen, Verborgenes erkunden, Unglück und Not abwenden; seine Seele, die sich vom Körper trennt, hat Zutritt zum Totenland und zum Himmelreich, sie kann auch auf Erden weite Reisen unternehmen.

Besonders der Glaube, daß der Ekstatiker seine Seele aus dem Leib heraustreten und nach Absolvierung eines oft sehr weiten „Seelenfluges“ in diesen wieder zurückkehren lassen könne, ist für den Schamanismus kennzeichnend. Die geistesgeschichtliche Bedeutung des erwähnten Glaubens kann kaum überschätzt werden, denn „dieser Seelenmythus enthält keimhaft eine ganze Metaphysik der Autonomie und geistigen Freiheit des Menschen, und hier liegt der Ausgangspunkt für die frühesten Spekulationen über das freiwillige Verlassen des Körpers, die Allmacht der Intelligenz und die Unsterblichkeit der menschlichen Seele“ (21). Tatsächlich haben schamanistische Vorstellungen auf verschiedenen Wegen in die griechischen Mysterienreligiosität der Orphiker und Pythagoreer Eingang gefunden und sind von dort über Platon und Aristoteles in die philosophische Tradition eingedrungen.

In diesem Zusammenhang ist eine gut verbürgte, aber wenig bekannte Ueberlieferung erwähnenswert, nach welcher der junge Aristoteles der Vorführung eines Magiers (es dürfte sich wohl um die Séance eines Hypnotiseurs gehandelt haben) beiwohnte. Dieser ließ die Seele eines Jünglings mit Hilfe eines Zauberstabes aus dessen Leib heraustreten, der inzwischen ruhig auf seinem Lager verharrte. Nach einiger Zeit führte er die Seele wieder in den Leib des Burschen zurück, und dieser erwachte und erzählte, was er inzwischen erlebt hatte. Seither sei Aristoteles überzeugt gewesen, daß sich die Seele vom Körper lösen könne und ihn gewissermaßen als Absteigquartier benütze. Der Bericht ist auch deshalb sehr glaubhaft, weil er mit der Seelenlehre des jungen Aristoteles, wie wir sie aus den Originalfragmenten kennen,

bestens übereinstimmt; beim reifen Aristoteles tritt ein völlig anderer Seelenbegriff hinzu (22).

In der Philosophie sind allerdings diese „schamanistischen“ Vorstellungen wesentlich umgestaltet worden. Der Glaube an die magische Macht und die hellseherischen Fähigkeiten der vom Leibe gelösten Seele fiel weg und es blieb nur die Ueberzeugung, daß zumindest das innerste Selbst des Menschen dem Realitätsdruck — dem Tode, dem Leid und der Schuld — grundsätzlich entzogen sei oder doch auf einem philosophischen Heilsweg entzogen werden könne. Da sich hier ein Fluchtweg vor der Härte der Realität zu eröffnen schien, hat sich im Laufe der Jahrhunderte eine Fülle spekulativer Denkbemühungen um diese „leidlose Geistseele“ aufgebaut. Mit viel Scharfsinn und Leidenschaft hat man Beweise dafür zu konstruieren versucht, daß jenes „wahre Ich“ (das natürlich vom „bloß empirischen Menschen“ grundverschieden sein muß) den Schranken von Raum und Zeit und dem „Zwange der Naturkausalität“ nicht unterworfen sei. Diese Zielsetzungen sind noch im transzendentalen Idealismus Kants völlig ungebrochen wirksam. Wenn die raum-zeitlich und kausal geordnete Erfahrungswelt erst durch die Synthesis des „transzendentalen Ich“ zustandekommt, so ist dieses dadurch der Abhängigkeit von eben jener Erfahrungswelt entrückt: „Undenkbar, das Ich endgültiger der Macht eines gesetzlichen Zusammenhanges zu entziehen als dadurch, daß man diesen Zusammenhang als einen von ihm selbst im Denken erst gestifteten erweist“ (23). So soll hier eine subtile erkenntnistheoretische Konstruktion dem Menschen leisten, was ihm früher primitivere Mittel geleistet hatten — die Entlastung vom Druck der Realität.

Technomorphe Seelenvorstellungen

Doch kann eine Seelenvorstellung auch mit Hilfe technomorpher Modelle aufgebaut werden, etwa diejenige der *forma corporis*, wie wir sie bei Aristoteles finden. Die Lebewesen erscheinen nach dieser — verhältnismäßig spät auftretenden — Lehre als Erzeugnisse eines künstlerisch-handwerklichen Herstellungsprozesses, in welchem sie durch ein von innen wirkendes Formprinzip (eben die Seele) aus einem gegebenen Material hergestellt und ihrer artspezifischen Vollendung zugeführt werden. Hier handelt es sich also zunächst um eine technomorphe Erklärung bestimmter Regelmäßigkeiten der organischen Natur, wie der Morphogenese und der Konstanz der Arten. Eine andere technomorphe Vorstellung liegt der Annahme zugrunde, daß die Seele aus kleinsten materiellen Bausteinen bestehe und sich im Tode wieder auflöse (24).

Diese völlig heterogenen — aus sozialen Beziehungen, ekstatischem Magiertum und Handwerkserfahrung hergeleiteten und von den verschiedensten Wünschen und Wertungen inspirierten — Seelenauffassungen sind nebeneinander überliefert worden, ja sie stehen nicht selten bei ein und demselben Denker nebeneinander, ohne daß sich dieser über ihre gegenseitige Vereinbarkeit Rechenschaft ablegt — er bedient sich vielmehr jeweils derjenigen, welche er im gegebenen Zusammenhange braucht. Es ist erstaunlich, daß selbst hervorragende Philosophen sich die daraus entstehenden Widersprüche nicht immer klargemacht haben.

Widersprüche unter den vorwissenschaftlichen Seelenvorstellungen

Hier können nur einige dieser Schwierigkeiten angedeutet werden. Schon die sozialen und technomorphen Vorstellungen sind vielfach miteinander unvereinbar. Die Seele als *forma corporis* ist nicht Subjekt des bewußten Handelns und kann daher auch für dieses Handeln nicht verantwortlich gemacht werden: sie ist weder in der sozialen Rolle des Rächers noch in der des Büßers vorstellbar, ja sie vermag überhaupt keine persönliche Fortdauer nach dem Tode begreiflich zu machen. Das im engeren Sinne mechanische Seelenmodell ist grundsätzlich moralisch indifferent und kennt kein Ueberleben des Todes. Noch größer ist die Spannung zwischen den sozialen und den ekstatisch-mystischen Auffassungen. Für die Mystik ist die „wahre Seele“

gut, sie ist zeitlos, leidlos und unkörperlich. Als Träger von Schuld und Sühne ist sie daher nicht denkbar. Ihre „Freiheit“ ist das Erlöstsein vom Druck der Realität, nicht die moralisch-juristische Freiheit dessen, der sich zwischen Gut und Böse entscheidet und dafür verantwortlich gemacht wird. Da diese Seele zeitlos ist, kann es für sie keine Abfolge von Schuld und Sühne geben, und da sie über alles Leiden erhaben ist, kann ihr kein Schmerz als Strafe zugefügt werden. Man hat ja gegen den Begriff einer in strengem Sinne immateriellen Seele überhaupt eingewendet, daß sie mangels eines Körpers nicht bestraft werden könne.

Diese kurzen und notwendig fragmentarischen Erörterungen zeigen deutlich genug, wie völlig uneinheitlich und widerspruchsvoll die vorwissenschaftlichen Auffassungen über das „Wesen der Seele“ sind. Daraus folgt, daß sich die moderne Psychologie von ihnen loslösen mußte, wenn sie zu irgendwelchen prüfbareren und allgemeinverbindlichen Einsichten kommen wollte. Der Anspruch jener Vorstellungen, Wahrheit oder sogar eine höhere Wahrheit als diejenige der Wissenschaft darzustellen, ist unhaltbar.

Allein es wäre grundfalsch, sie deshalb nicht nur aus der psychologischen Theorienbildung, sondern auch aus dem Bereich des für die wissenschaftliche Forschung Interessanten auszuschließen und sie gewissermaßen in eine Rumpelkammer zu verbannen, wo sie unbeachtet verstauben und vermodern sollen. Ganz im Gegenteil: diese Vorstellungen bilden Forschungsobjekte von größter Ergiebigkeit für jeden, der Einblick in die Struktur und Motivation gewisser Formen der Welt- und Selbstbedeutung gewinnen will, deren Wichtigkeit für die geistige Entwicklung der Menschheit kaum überschätzt werden kann. Freilich sind solche Einblicke erst dadurch möglich geworden, daß wir durch die moderne Wissenschaft die erforderliche Distanz von jenen Gedankengebilden erreicht haben.

Wenn sich die im Vorangehenden entwickelten Gesichtspunkte weiterhin als Arbeitshypothesen bewähren sollten (und es scheint kein Grund vorzuliegen, daran zu zweifeln), so eröffnen sich wesentliche Aspekte für das Verständnis der phylogenetischen Hintergründe menschlicher Weltauffassungen und Selbstinterpretationen. Man wird kaum mehr von der Hand weisen können, daß entscheidende emotionale Motive und eine Reihe von wichtigen Leitvorstellungen in jene phylogenetisch und ontogenetisch frühen, zum Teil noch paläenzephalen Schichten des Psychischen zurückreichen, welche der Mensch mit den höheren Tieren gemeinsam hat. Damit ist noch keineswegs behauptet, jene geistigen Gebilde seien „nichts anderes als“ bloße Reflexe paläopsychischer Antriebe — dies verbietet schon der oft immense Scharfsinn, welcher in vielen philosophischen Spekulationen angewendet wird. Es wäre vielleicht sogar übertrieben, diese gedanklichen Konstruktionen als einfache Rationalisierungen jener Antriebe zu deuten, etwa in dem Sinne, daß die neopsychischen Funktionen (vor allem Denken und Sprache) in diesem Zusammenhang ausschließlich der Befriedigung primitiver und archaischer Bedürfnisse durch pseudo-theoretische Konstruktionen dienen. Dennoch kann man kaum mehr bezweifeln, daß die Motivationskraft derartiger Bedürfnisse bis tief in die subtilsten metaphysischen Spekulationen hinein in entscheidender Form wirksam ist — und die genauere Untersuchung dieser Wirksamkeit bildet gewiß eine der lohnendsten Aufgaben für eine moderne Weltanschauungsanalyse.

Eine solche Analyse kann den Anspruch der überlieferten Weltauffassungen und Selbstinterpretationen, Wahrheit oder sogar „die Wahrheit“ zu sein, nicht mehr einfach hinnehmen. Sie betrachtet vielmehr diese gedanklichen Gebilde nicht nur als Objekte der Kulturgeschichte oder gar bloß der Philosophiegeschichte, sondern sucht sie als Produkte und Leistungen des sich phylogenetisch entwickelnden Menschengeschlechtes zu verstehen, wobei der Mensch nicht etwa in ein „Kulturwesen“ und ein „Naturwesen“ aufgeteilt wird, sondern eine spannungsreiche Einheit bleibt, in welcher Archaisches und Animalisches von jüngeren Beständen des Psychischen überlagert und überformt wird, aber durch diese hindurch weiterhin eine machtvolle Wirkung entfaltet.

Gerade indem wir uns dieser Tatsache bewußt werden und sie uns folgerichtig bewußt machen, gewinnen wir geistig Abstand von jenem paläopsychischen Erbe, und indem wir um unsere Abhängigkeit von ihm wissen, hören wir auf, ihm blind verfallen zu sein. Zu diesem Aufklärungsprozeß bildet auch die Analyse der vorwissenschaftlichen Seelenvorstellungen, wie sie hier versucht wurde, einen Beitrag.

Schrifttum

- (1) Rothschild, K. E.: Theorie des Organismus. München—Berlin 1959, S. 141 — (2) Schmalenbach, H.: Die Entstehung des Seelenbegriffes. „Logos“ XVI (1927), S. 312 — (3) Topitsch, E.: Seelenglaube und Selbstinterpretation, in der Aufsatzsammlung Topitsch, E.: Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft. Neuwied 1961, S. 155 ff. — (4) Darüber Näheres bei Topitsch, E.: Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Wien (1958) — (5) Piaget, J.: La représentation du monde chez l'enfant. 3. ed., Paris (1947) — (6) Meyer-Holzappel, M.: Soziale Beziehungen bei Säugetieren, in dem Sammelband: Gestaltungen sozialen Lebens bei Tier und Mensch. Hrsg. v. F. E. Lehmann, Bern 1958, S. 87 — (7) Kainz, F.: Die „Sprache“ der Tiere. Stuttgart 1961, S. 125 — (8) Tinbergen, N.: Tiere untereinander. Berlin 1955, S. 65 — Dembowski, J.: Tierpsychologie. Berlin 1955 — Dembowski, J.: Psychologie der Affen. Berlin 1956, S. 230 ff. — (9) Meyer-Holzappel, M.: a. a. O., S. 99 ff. — (10) Gyr, W.: Die Kuhkämpfe im Val d'Anniviers. „Schweizerisches Archiv für Volkskunde“, 43. Bd. (1946), S. 176 ff., bes. 198 ff. — (11) Rothacker, E.: Die Schichten der Persönlichkeit. 4. Aufl., Bonn 1948, S. 28 — Dembowski, J.: Psychologie der Affen. S. 233 — (12) Freud, S.: Das Unbehagen in der Kultur. Wien 1930, S. 25 — Vgl. Kainz, F.: a. a. O., S. 68 — (13) Rothacker, E.: a. a. O., S. 10, S. 23 ff. — (14) In der Zeitschrift „Ratio“, Jg. 1960, S. 22 ff. — (15) Zum Folgenden vgl. Topitsch, E.: op. cit. Anm. 3, S. 179 ff., S. 161 ff. — (16) Weber, M.: Wirtschaft und Gesellschaft. I. Bd., 4. Aufl., Tübingen 1956, S. 316 bis 317 — (17) Eliade, M.: Schamanismus und archaische Ekstasetechnik. Zürich 1957 — (18) Die pharmakopsychologische Komponente primitiver Kulte ist noch immer viel zu wenig untersucht. Materialien bieten Lewin, L.: Phantastica. Berlin (1924) — Leuba, J. H.: Die Psychologie der religiösen Mystik. München (1927) — Reko, V. A.: Magische Gifte. 3. Aufl., Stuttgart (1949) — Möller, K. O. (Hrsg.): Rauschgifte und Genußmittel. Basel (1951) — (19) Leuba, J. H.: a. a. O., S. 17 — (20) Reko, V. A.: a. a. O., S. 123 — (21) Eliade, M.: a. a. O., S. 443 — (22) Topitsch, E.: Die platonisch-aristotelischen Seelenlehren in weltanschauungskritischer Beleuchtung. Sitzungsber. d. Oesterr. Akad. d. Wissensch., Phil.-hist. Kl. 233/4 (1959) — (23) Litt, Th.: Ethik der Neuzeit, im Handbuch der Philosophie. Hrsg. v. Baeumler, A., und Schröter, M., München—Berlin 1931, Abt. III, S. 99 — (24) Vgl. Topitsch, E.: op. cit. Anm. 3, S. 178, sowie op. cit. Anm. 22.

Nachdruck aus „Hippokrates“, Heft 9, 15. Mai 1962, 33. Jahrgang.

Anschrift. Prof. Dr. Ernst Topitsch, Heidelberg, Hauptstraße 126.