

Martin Klüners / Jörn Rösen

Religion und Sinn



V&R



Philosophie und Psychologie im Dialog

Herausgegeben von
Christoph Hubig und Gerd Jüttemann

Band 20: Martin Klüners / Jörn Rüsen
Religion und Sinn

Martin Klüners / Jörn Rösen: Religion und Sinn

Martin Klüners / Jörn Rösen

Religion und Sinn

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2020, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG,
Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen
bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: Hieronymus Bosch, Aufnahme der Seligen in den Himmel
(Ausschnitt), zwischen 1505–1515

Satz: SchwabScantechnik, Göttingen

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISBN 978-3-647-45326-2

Inhalt

Zum Titelbild	9
---------------------	---

Martin Klüners

Seele, Vernunft, Glaube – Die psychologischen Grundlagen der Religion	11
Quaestiones	11
Kleine Geschichte der Seele	15
Die Seele in frühen Religionen	15
Die Seele in der abendländischen Philosophie	16
Ansätze zur Überwindung des Gegensatzes zwischen Erklären und Verstehen	19
Die Seelenwissenschaften	20
Die Psychoanalyse als naturwissenschaftlich inspirierte Hermeneutik	21
Das Verhältnis von Leib und Seele im Verständnis der Psychoanalyse	21
»Vernunft«: Der Sinn des Spurenlesens	24
Die Fährtenleser der San	24
Das Interesse an der historischen Wahrheit	25
Grenzen der Geschichtswissenschaft als Bewusstseinswissenschaft	28
Das Realitätsprinzip	32
»Sinn«	35
»Glaube«: Von den sichtbaren zu den unsichtbaren Dingen	36
Die andere Wirklichkeit	36
Traumzeit und Traum	38

Das Irrationale: Mythos und Unbewusstes	39
Entwicklungspsychologie oder Psychoanalyse?	41
Trance und Transzendenz	46
Das Schuldgefühl als wichtigstes Problem der Kulturentwicklung	50
Conclusio	56

Jörn Rüsen

Die roten Fäden im Gewebe der Geschichte – Historischer Sinn zwischen Immanenz und Transzendenz	65
Was ist Sinn?	67
Sinndimensionen: Raum, Zeit, Selbst	71
Raum	71
Zeit	72
Selbst	73
Religion	75
Immanenz und Transzendenz	77
Geschichte	81
Dimensionen des Historischen	85
Die kognitive Dimension	86
Die ästhetische Dimension	89
Die politische Dimension	91
Die religiöse Dimension	92
Die psychologische Dimension	93
Die moralische Dimension	96
Die didaktische Dimension	98
Differenz und Synthese der Dimensionen	98
Die konstruierte Konstruktion historischer Sinnbildung	100
Vier Typen der historischen Sinnbildung	104
Geschichtsphilosophie – Differenz und Einheit von Inhalt, Form und Funktion	106
Transzendenz und Immanenz – historischer Sinn und religiöses Heil	110
Ausblick: Herausforderungen für ein zukunftsfähiges historisches Denken	115

Martin Klüners

Kommentar zu Jörn Rüsens Beitrag

»Die roten Fäden im Gewebe der Geschichte« 123

Jörn Rüsen

Kommentar zu Martin Klüners' Beitrag

**»Seele, Vernunft, Glaube – Die psychologischen
Grundlagen der Religion« 128**

Brief von Martin Klüners an Jörn Rüsen 131

Zum Titelbild

Das Titelbild zeigt einen Ausschnitt aus dem mutmaßlich zwischen 1505 und 1515 entstandenen, spätestens seit dem 17. Jahrhundert (evtl. schon ab 1520) in Venedig nachweisbaren und heute im dortigen Palazzo Grimani ausgestellten Gemälde *Aufnahme der Seligen in den Himmel* von Hieronymus Bosch, das als Teil der insgesamt vier sogenannten *Jenseitstafeln* Bezug nimmt auf das Schicksal der Seelen nach dem Tod – möglicherweise aber auch nach dem Jüngsten Gericht, welches rezenter kunsthistorischer Interpretation zufolge das Thema des heute verlorenen Reliquienschreines oder Sakramentshauses gewesen sein mag, zu dem die Tafeln einst wohl gehörten (Ilsink et al., 2016, S. 308–316). Für den vorliegenden Band wurde es ausgewählt, weil es auf treffliche Weise die generell eher schwierig zu materialisierenden, im Rahmen der hier publizierten Beiträge aber maßgeblichen Begriffe wie »Seele«, »Transzendenz« etc. anschaulich zu machen imstande ist. Wie alle großen Kunstwerke eröffnet es zudem die Möglichkeit zu sehr mannigfaltigen Deutungen. Eine davon lenkt die Aufmerksamkeit des Betrachters auf die Parallelen zwischen dem dargestellten Übergang in das Jenseits und dem Vorgang der Geburt: Der Lichttunnel erscheint dabei als großer Geburtskanal, der dunkle Teil des Bildes hingegen als intrauterine Welt, welche die Seelen, im Fruchtwasser schwebenden Föten gleich, in Richtung des Lichts verlassen. Der Tod entspricht demnach also dem Geburtserleben, Dies- und Jenseits freilich sind vertauscht, sofern man auch die vorgeburtliche als eine »jenseitige« Welt begreift (Frenken, 2016, S. 243 f.). Ein wenig fühlt man sich durch diese Interpretation erinnert an den Glauben mancher Stämme, dass die Seelen nach dem Tod wieder zu jenen

Geistkindern werden, die sie vor der Geburt schon waren – im Jenseits geduldig auf erneutes Geborenwerden wartend (vgl. meinen Beitrag in diesem Band, S. 15).

Martin Klüners

Literatur

- Frenken, R. (2016). *Symbol Plazenta. Pränatalpsychologie der Kunst*. Wiesbaden: Springer.
- Ilsink, M., Koldeweij, J., Spronk, R. et al. (Hrsg.) (2016). *Hieronimus Bosch. Maler und Zeichner. Catalogue raisonné*. Stuttgart: Belser.

Martin Klüners

Seele, Vernunft, Glaube

Die psychologischen Grundlagen der Religion

Questiones

Religion und Psychologie ist der Begriff der *Seele* gemein. Dies gilt ungeachtet der Tatsachen, dass es einerseits mannigfaltige Religionen mit mindestens ebenso zahlreichen Seelenvorstellungen gibt¹ und dass andererseits das Konzept einer »Seele« schon im 19. Jahrhundert weitgehend aus der wissenschaftlichen Betrachtung verbannt wurde. Die Religion und Psychologie verbindende Qualität der Seele ist es, die ihr in unserer Untersuchung eine herausgehobene Stellung verschaffen soll. Damit sie diese Rolle erfüllen kann, ist es freilich unerlässlich, gleich zu Beginn auf ihren schwierigen Stand hinzuweisen. Denn die Seele ist – zeitgleich mit der Religion übrigens – zum Problem geworden.

Exemplarisch lässt sich dies an der Lehre von der Seele selbst, der Psychologie, aufzeigen: Die auf Friedrich Albert Lange zurückgehende, semantisch im Grunde ein Oxymoron ausdrückende Losung von der »Psychologie ohne Seele« (vgl. Jüttemann, 1991, S. 354, S. 358 f.) bezeugt in ihrem affirmativen Charakter (Newmark, 2004, S. 57) nicht nur den positivistischen Enthusiasmus ihrer Entstehungszeit, sondern bezeichnet darüber hinaus die prinzipiell auch heute noch gültige Haltung der Fachdisziplin ihrem Untersuchungsgegenstand gegenüber (Hecht u. Desnizza, 2012, S. 4). Die Psychoanalyse ihrerseits verwendet immerhin den Terminus »Seele«, lässt dessen epistemologischen Status allerdings weit-

1 Eine Typologisierung der unterschiedlichen Seelenkonzeptionen in den Religionen unternimmt Karl Wernhart (2004, S. 94 f.). Zum Junktum Religion und Seele vgl. Luhmann (2000, S. 267).

gehend offen und verleiht ihm daher auf den ersten Blick eher das Gepräge einer heuristischen Kategorie (vgl. Newmark, 2004, S. 52).

Der Schwierigkeit des Begriffs steht eine noch größere Schwierigkeit gegenüber, selbigen *inhaltlich*, in der Manier der Abgrenzung, zu bestimmen. Dieses Unterfangen rührt an eines der *zentralen* Probleme mindestens der abendländischen Philosophie, das infolge der mit ihm einhergehenden erkenntnistheoretischen Implikationen grundlegend ist sogar für die *gesamte* Architektur so gut wie *aller* wissenschaftlichen Disziplinen: den Leib-Seele-Gegensatz, der eine besonders pointierte Formulierung des Verhältnisses von Materie und Geist darstellt. Offenbar unterliegt die Materie anderen Gesetzmäßigkeiten als der immateriell gedachte Geist. Dies bedeutet in der Konsequenz, dass beide auch unterschiedlich erforscht werden müssen. Da sich die Gesetzmäßigkeiten der Materie sehr viel leichter, nämlich in Form des bekannten Ursache-Wirkungs-Zusammenhangs, zu erkennen geben als die des Immateriellen, ist die Versuchung insbesondere in der Neuzeit, unter dem Eindruck »des cartesischen Substanzdualismus« (Newmark, 2004, S. 45) als Zuspitzung des Leib-Seele-Problems, groß, das Immaterielle aus dem Materiellen heraus zu erklären. Diese als Physikalismus bezeichnete und in Grundzügen schon seit der Antike geläufige (Beckermann, 2011, S. 7, S. 9–11) Position erfreut sich gerade in Zeiten bedeutender naturwissenschaftlicher Fortschritte wachsender Beliebtheit. So sind es beispielsweise die unbestreitbaren Erfolge der Neurowissenschaften gewesen, welche die jüngeren Debatten über die menschliche Willensfreiheit erst so richtig entfacht haben. Ohne an dieser Stelle die ausufernden epistemologischen Diskurse im Einzelnen referieren zu können, lässt sich doch immerhin so viel festhalten: Man darf die besagte Position getrost als fundamentalen *Kategorienfehler* klassifizieren (vgl. Ryle, 1969; Gast, 2016, S. 69). Menschliche Willensfreiheit ist nicht das Ergebnis von »wirk- oder materialursächlich« (Newmark, 2000, S. 46) zu rekonstruierenden neurologischen Prozessen. Entsprechendes gilt für alle anderen mentalen oder, in traditionellerer Diktion, »seelisch-geistigen« Vorgänge.²

2 Wenn Seelisches auf Körperliches reduziert wird, »verliert die Seele damit zumindest theorieimmanent ihr rationalistisches Hauptattribut: die Hand-

Akzeptiert man diese Festlegung, stellen sich hinsichtlich des Schicksals der Seele – hier verstanden als Gesamtheit der mentalen Eigenschaften eines Individuums – einige elementare Fragen: Während die Entstehung des *Körpers* aus der Befruchtung einer weiblichen Ei- durch eine männliche Samenzelle, seine weitere Entwicklung im Sinne von Zellteilung und wachsender Differenzierung auf physiologischer Basis hinreichend erklärt werden kann, wird die Entstehung der *Seele* zum Problem. Wenn sie nicht mit dem Körper identisch ist: Woraus bildet *sie* sich dann?

Ähnlich verhält es sich, wenn der Lebensprozess des Körpers abgeschlossen ist, er stirbt – was geschieht folglich mit der Seele?

Unversehens ist man also, ausgehend von erkenntnistheoretischen Reflexionen, bei altvertrauten Fragen der Metaphysik angelangt. Zur Religion, die sich kulturübergreifend, wenngleich zumeist unter anderen Bedingungen, mehr oder minder dieselben Fragen stellt, ist es damit nicht mehr weit.

Was in diesem kurzen Aufriss des komplexen Problems bereits anklingt: Die Seele ist für das Selbstverständnis des Menschen zentral. Das gilt für die religiösen Vorstellungen pristiner Kulturen ebenso sehr wie für hochabstrakte philosophische Diskurse in den sogenannten aufgeklärten Gesellschaften. Es hat dabei freilich den Anschein, dass die zunehmende Rationalisierung über die Jahrhunderte in immer größere Gegnerschaft gerät sowohl zur Seele als auch zur Religion. Das lässt sich konstatieren, auch ohne das berüchtigte Schlagwort vom *Geist als Widersacher der Seele* bemühen zu müssen (Klages, 1929–1932). Viel eher ist mit Max Weber davon auszugehen, dass »die mathematisch orientierte Weltbetrachtung« grundlegend jeglichen Standpunkt zurückweist, der »überhaupt nach einem ›Sinn‹ des innerweltlichen Geschehens fragt«. Vernunft und Glaube, Wissenschaft und Religion geraten in einen so tiefen Widerspruch zueinander, dass am vorläufigen Ende dieser Entwicklung, nachdem die Wissenschaft über die Religion gesiegt zu haben scheint, letztere sogar als »*die* irrationale oder antirationale überpersönliche Macht schlechthin« begriffen wer-

lungsfreiheit, die sich aus ihrer Ungebundenheit an alles Erdenschwere begründet« (Newmark, 2004, S. 48). Ähnlich schon Ryle (1969, S. 20).

den kann (Weber, 1920, S. 564).³ Und das, obwohl es Zeiten nicht einmal geringer Dauer gab, in der beide Hand in Hand nach der Wahrheit suchten: Die moderne abendländische Rationalität und die Frage »nach dem richtigen Begriff von Wissenschaft« haben ihre Ursprünge nämlich, fußend auf antiken Vorläufern, ausgerechnet in der Theologie des 11. Jahrhunderts – als Berengar von Tours postulierte, »daß die Dialektik studiert werden muß, weil der Mensch aus der Vernunft zum Ebenbild Gottes gemacht ist und ohne Vernunftgebrauch seine Würde unwiederbringlich verliert« (Ehlers, 2013, S. 58 f.). Wie also konnte es dann dazu kommen, dass Vernunft und Glaube Feinde wurden?

Hier soll der Versuch unternommen werden, aus einer psychologischen Perspektive heraus eine Antwort zu finden. Da wir Begriff und Problem der Seele (samt der erwähnten erkenntnistheoretischen Verflechtungen) dafür als konstitutiv erachten, dient eine entsprechende Diskussion als Einstieg: Zunächst soll daher die Geschichte der Seele in knappen Formen skizziert werden,⁴ um anschließend die Beziehung »Vernunft« (hier vertreten durch die historische und nicht etwa eine mathematische Wissenschaft, da letztere nicht eigentlich mit Sinnbildungsleistungen befasst sind) und »Glaube« psychologisch zu erörtern. Psychologisch ist dabei nicht als Eigenschaftswort aufzufassen, das Zugehörigkeit zu einer bestimmten wissenschaftlichen Disziplin im engeren Sinne signalisiert;⁵ im Gegenteil umfasst es hier gerade auch, ja sogar schwerpunktmäßig, psychoanalytische Ansätze. Dies ist nicht nur der persönlichen Neigung des Verfassers, sondern auch dem Gegenstand geschuldet: Sinnverstehen verlangt nach hermeneutischen mehr denn nach erklärenden Methoden. Insbesondere dann, wenn es um den »Sinn« der Religion unter dem Aspekt des Seelischen zu tun ist – eines Seelischen, das wir explizit nicht physikalistisch betrachten.

3 Zu Typen der Religionskritik und der Entstehung der Religionssoziologie aus der Religionskritik vgl. Pickel (2011, S. 60–65).

4 Die Knappheit der Ausführungen gebietet eine inhaltliche Beschränkung, sodass hauptsächlich die *abendländische* Geschichte der Seele gemeint ist.

5 Es sei zudem darauf hingewiesen, dass der Verfasser von Haus aus Historiker ist.

Kleine Geschichte der Seele

Die Seele in frühen Religionen

Dass schon Wildbeutekulturen das oben skizzierte Problem des Ursprungs der Seele – wenigstens implizit – umtreibt, verdeutlicht der Glaube der auf den Inseln Bathurst und Melville vor der australischen Nordküste lebenden Tiwi an die sogenannten *pitapitui*, »Geistkinder«, die für die Seelen der noch ungeborenen Kinder stehen (Goodman, 1994, S. 88). In der »Traumzeit«, wie die mythische Vorzeit genannt wird (vgl. den Abschnitt »Traumzeit und Traum«, S. 38 f.), wurden die Geistkinder nach Vorstellung der Tiwi ausgesetzt (Goodman, 1994, S. 99), damit der Vater sie in seinen Träumen finden und der Mutter bringen kann (S. 93). Bei den Festland-Aborigines existiert eine sehr ähnliche Konzeption: Erst wenn das Geistkind vom Vater an die Mutter weitergegeben oder auch auf unmittelbarem Weg in den Körper der Mutter gelangt ist, kann ein Embryo entstehen. Manche Stämme glauben, dass die Seele sich nach dem Tod des Menschen wieder in ein Geistkind verwandelt, um irgendwann aufs Neue geboren zu werden (Wernhart, 2004, S. 109).

Die Vorstellung einer vor der Geburt gegebenen Seele ist im Übrigen nicht auf australische Eingeborenenkulturen beschränkt; sie lässt sich in anderen Formen auch bei Pflanzergesellschaften nachweisen (K. E. Müller, 2005, S. 32; Goodman, 1994, S. 110).

Die Frage, ob es etwas gibt, das die physische Existenz des Menschen überdauert, ist demnach schon sehr alt. Inhärent ist ihr zugleich diejenige nach einer Sphäre jenseits der physischen Welt (siehe hierzu den Abschnitt »Die andere Wirklichkeit«, S. 36 ff.). Die Antwort, die so gut wie alle Kulturen darauf geben, besteht in der Konzeption der Seele und einer Wirklichkeit, in der selbige auch unabhängig vom Körper existiert. Diese Konzeption ist trotz der Verschiedenartigkeit der jeweiligen Ausformungen »eine menschliche Universalie« (Wernhart, 2004, S. 93). Dabei wird mitunter nicht nur menschlichen, sondern allen belebten Wesen, ja zuweilen sogar Dingen der Besitz einer (oder mehrerer) Seele(n) zugesprochen. Der griechische Sprachgebrauch, der mit »apsychos« das Leblose und mit »empsychos« das Belebte bezeichnet,

bringt die mittlere dieser Vorstellungen zum Ausdruck: Eine Seele hat, was lebt, also außer Menschen auch Tiere und Pflanzen. Durch die Beseelung des Körpers erhält dieser Leben, verlässt die Seele ihn, stirbt er (Beckermann, 2011, S. 8).

Die Seele in der abendländischen Philosophie

Was die Seele eigentlich *sei*, woraus sie bestehe, wird emphatisch erst in der antiken Philosophie problematisiert. Die Materialisten wie Demokrit, Leukipp oder Epikur nehmen an, die Seele sei etwas Physisches, ein Körperteil wie Arme oder Ohren. Lukrez verortet den Sitz des mit der Seele verbundenen Geistes in der Brust, von wo aus er der Seele Befehle zur Bewegung der Glieder erteile. Platon hingegen glaubt an die Eigenständigkeit der Seele, die das tatsächliche Selbst des Menschen darstelle und den Körper nach dessen Tod verlasse. Aristoteles wiederum interpretiert die Seele als *Formprinzip* des Körpers (Beckermann, 2011, S. 9–15).⁶ Sowohl platonische als auch aristotelische Überlegungen bleiben das Mittelalter hindurch virulent.⁷

Augustinus postuliert daneben eine für das abendländische Denken maßgeblich werdende Hierarchisierung des Verhältnisses von Körper und Seele; mit ihr einher geht die christliche »Abwertung des Körpers« (Wulf, 1991, S. 5),⁸ aber auch die Feststellung, dass Seelisches nicht aus Körperlichem erklärt werden kann, ja nicht einmal räumliche Ausdehnung zu seinen Eigenschaften zählt (Kersting, 1991, S. 65).

Räumliche Ausdehnung wird auch zum bestimmenden Kriterium jener Theorie, die den folgenreichsten *Bruch* mit dem bis-

6 Für eine Rehabilitierung des aristotelischen Hylemorphismus plädiert Marcus Knaup (2011).

7 Meist über Vermittlung durch die Kirchenväter: Augustinus, Pseudo-Dionysios und Boethius tradierten platonische Ideen und sorgten so für ihre Verbreitung bei christlichen Autoren, Aristoteles wurde ab dem Hochmittelalter zur grundlegenden Lektüre an den seit dem 12. Jahrhundert entstehenden Universitäten (Gersh u. Hoenen, 2002, S. V).

8 Die Lehre von der Fleischwerdung Gottes und der leiblichen Auferstehung hingegen widersprechen zugleich der expliziten Abwertung des Leiblichen.

herigen Denken über das Verhältnis von Leib und Seele bedeuten soll: René Descartes trennt im 17. Jahrhundert die leib-seelische Gesamtwirklichkeit in die *res extensa* und die *res cogitans*, wobei erstere vollständig im Sinne mechanischer Gesetze erklärt werden kann. Die Seele wird für das Verständnis der belebten Natur überflüssig. Ihr kommt Realität folglich nur noch als Bewusstsein zu. Immerhin ist bewusstes Denken auch nach Descartes nicht auf Körperliches rückführbar; seine Position bleibt daher eine substanzdualistische (Beckermann, 2011, S. 15–19).

Der Substanzdualismus Descartes' vollzieht eine Trennung der beiden Bereiche, die das Wechselspiel zwischen Leib und Seele zu einem veritablen Problem macht: Es ist nämlich kaum noch zu erklären, wie die Substanzen miteinander interagieren, wie sie aufeinander wirken sollen. Damit handelt es sich hier der Sache nach um ein »Kausalitätsproblem« (Newmark, 2004, S. 44 f.). Die vier aristotelischen Kausaltypen werden folgerichtig auf neue Weise interpretiert – Material- und Wirkursache werden zur »mechanischen Kausalität« zusammengefasst und triumphieren über das aus Form- und Zweckursache gebildete *teleologische* Prinzip, das nicht mehr als »wissenschaftliche« Kategorie im strengen Sinne verstanden wird (Newmark, 2004, S. 56, Anm. 4 u. 6). Denn es ist für die Erforschung der Natur unbrauchbar. Eine scharfe Abgrenzung der Disziplinen ist ebenso die Folge wie das Möglichenwerden einer experimentell verfahrenen Naturwissenschaft, die in der Lage ist, natürliche *Gesetzmäßigkeiten* (Newmark, 2004, S. 45 f.) und damit eine spezifische Form natürlicher Ordnung zu erkennen, die für das gesamte Universum Gültigkeit beanspruchen kann.

Die erkenntnistheoretische Verkürzung – als solche muss man die Einengung von »Wissenschaft« auf Material- und Wirkkausalitäten wohl bezeichnen – führt zu einem Siegeszug der Naturwissenschaften, der sich bis in die Gegenwart vor allem durch unleugbaren technischen Fortschritt zu legitimieren scheint. Auf der Strecke bleiben in gewissem Sinne diejenigen Wissenschaften, die sich mit geistigen Äußerungen des Menschen auf nichtphysischer Grundlage beschäftigen. Auch heute noch stehen die Geisteswissenschaften unter einem vergleichsweise höheren Rechtfertigungsdruck als die Naturwissenschaften, deren Erkenntnissen oben-

drein meist noch praktische Verwertbarkeit anhaftet. Gleichzeitig verdankt sich die Professionalisierung auch der Humanwissenschaften nicht zuletzt dem krampfhaften Bemühen, es den Naturwissenschaften in Sachen »Wissenschaftlichkeit« irgend gleichzutun. Das aus den Naturwissenschaften stammende Prinzip einer Überprüfbarkeit der Untersuchungsergebnisse ist das Ideal, das insbesondere ab dem 19. Jahrhundert zum Standard wird. So soll nun beispielsweise auch die menschliche Geschichte anhand überprüfbarer, abgesicherter Tatsachen erforscht werden (vgl. Rohbeck, 2004, S. 74; dazu ferner den Abschnitt »Das Interesse an der historischen Wahrheit« in diesem Text sowie, zum 20. Jahrhundert, Klüners, 2013, S. 132).

Durch die Entseelung der natürlichen Welt, die Neu-Justierung der Beziehung von Leib und Seele und die strikte Trennung der Disziplinen wird prinzipiell eigentlich *alles* problematisch, was auf der Linie Natur-Mensch liegt und die interdisziplinären Debatten bis heute in einer sehr fundamentalen Weise prägt: nicht nur das Verhältnis von *Leib und Seele* selbst, auch die Relation von *Natur und Kultur* beziehungsweise Geschichte im Allgemeinen,⁹ im engeren Sinne von *Anthropologie und Geschichtsphilosophie* und auf erkenntnistheoretischer Ebene diejenige von *Erklären* und *Verstehen* (Klüners, 2013, 2014, 2017). Das bedeutet aber auch, dass das Verhältnis zur »Seele«, die als weitgehend unwidersprochene Kategorie höchstens noch in der Theologie Zuflucht gefunden hat, mindestens implizit nach wie vor das Denken des Menschen über sich selbst bestimmt, ja vielleicht sogar als dessen – trotz allem unverrückbarer – Dreh- und Angelpunkt bezeichnet werden kann.

9 Besonders sinnfällig wird die Bedeutung gerade dieser problematischen Wechselbeziehung im Phänomen des wissenschaftlichen Rassismus, der das vielleicht radikalste Beispiel einer im weitesten Sinne materialistischen Verkürzung des Leib-Seele-Problems darstellt: Denn nicht nur körperliche, sondern auch *kulturelle* Unterschiede zwischen sogenannten »Rassen« sollen mit seiner Hilfe biologisch, also naturwissenschaftlich, erklärt werden. Biologismus ist eine besonders fatale Form des Kategorienfehlers.

Ansätze zur Überwindung des Gegensatzes zwischen Erklären und Verstehen

Übrigens gibt es gerade seit dem 20. Jahrhundert durchaus Ansätze gänzlich unterschiedlicher Provenienz, welche die genannten Dichotomien infrage stellen: Ausgerechnet die am naturwissenschaftlichen Erkenntnisideal orientierte analytische Philosophie bescheinigte der historischen Erzählung, *erklärende* Funktion im Sinne des naturwissenschaftlichen Erkenntnismodells zu besitzen (Danto, 1974, S. 230) und trug so zu einer Entschärfung des vor allem für die Geisteswissenschaften nachteiligen Gegensatzes zwischen Erklären und Verstehen bei. Die Systemtheorie ihrerseits erforscht das Verhältnis von System und jeweiliger Umwelt, ohne dabei natürliche und menschliche Systeme qualitativ voneinander zu scheiden (Ropohl, 2012). Die alte anthropologische Frage nach dem Verhältnis von Anlage und Erfahrung, also vereinfacht gesagt nach der Beziehung von angeborenen und erlernten Eigenschaften des Menschen, wird heute vermehrt im Sinne einer permanenten Wechselbeziehung und nicht länger eines Gegensatzes von Gendeterminismus und Sozialkonstruktivismus beantwortet (Antweiler, 2011, S. 196).¹⁰ Und eine der elaboriertesten Formen der Naturwissenschaft, nämlich die Quantenmechanik, bringt sogar mithilfe experimenteller Nachweise herkömmliche Gewissheiten hinsichtlich der universalen Gültigkeit wirk-ursächlicher Kausalitäten ins Wanken. Philosophisch werden diese Befunde im Rahmen einer panpsychistischen Position inzwischen tatsächlich dahingehend diskutiert, dass man selbst Elementarteilchen protomentale Eigenschaften zuschreibt und das Leib-Seele-Problem von diesem Punkte aus zu lösen versucht (Brüntrup, 2018, S. 183).

10 Auf ähnlichen Voraussetzungen fußt die jüngere Zusammenarbeit zwischen Neurowissenschaften und Psychoanalyse, beispielsweise bei der Erforschung der Mentalisierung: Die »Mentalisierung von Erfahrung« vollzieht sich mittels Identifizierung mit dem Denken anderer. Seine Internalisierung kann aber erst stattfinden, »wenn dazu die biologische Basis besteht. Umgekehrt bewirkt die neurophysiologische Reifung allein noch keine psychische Repräsentation von Erfahrungen« (Ermann, 2010, S. 97 f.).

Die Seelenwissenschaften

Was diejenigen Wissenschaften betrifft, die sich wenigstens dem Namen nach speziell mit der Seele befassen, so lässt sich auch hier eine grundlegende Zweiteilung des disziplinären Selbstverständnisses entlang der Trennlinie von Erklären und Verstehen konstatieren: Die Psychologie begreift sich eher als Naturwissenschaft (Hecht u. Desnizza, 2012, S. 8), die Psychoanalyse lässt sich als naturwissenschaftlich inspirierte hermeneutische Wissenschaft klassifizieren. Die psychologischen Disziplinen sind von den fundamentalen wissenschaftstheoretischen Diskursen in besonderer Weise betroffen (Klüners, 2017, S. 107). Denn in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hat sich auch in der Medizin, propagiert u. a. durch Hermann Helmholtz und Ernst Brücke, die Ansicht durchgesetzt, dass der Körper den gleichen Kausalgesetzen unterliegt wie die unbelebte Materie und ergo mit denselben Mitteln untersucht werden kann (Sonntag, 1991, S. 294; Newmark, 2004, S. 46). Der Helmholtz-Schüler Wilhelm Wundt entwickelt mit seiner experimentellen Psychologie eine Art von Seelenkunde, welche den Reduktionismus (Sonntag, 1991, S. 294) der Medizin übernimmt und ihren Untersuchungsgegenstand *de facto* in Körperliches transponiert (Newmark, 2004, S. 47).¹¹ Der Brücke-Schüler Sigmund Freud hingegen wählt einen anderen Weg: Er entdeckt, dass hinter körperlichen Symptomen sich oftmals ein *psychischer*

11 Zur Krise der Psychologie vgl. Jüttemann (1991). Dilthey versuchte übrigens, das Verstehen des historisch Individuellen *psychologisch* zu untermauern. Daran entzündete sich die heftige Kritik Collingwoods. Denn Psychologie sei »nicht Geschichte, sondern Naturwissenschaft, eine auf naturalistischen Prinzipien gegründete Naturwissenschaft«, wenn also die Erkenntnis der Geschichte nur mithilfe einer Naturwissenschaft möglich sei, gebe es in letzter Konsequenz kein genuin historisches Verstehen mehr (Collingwood, 1955, S. 184). Collingwood wirft der deutschen geschichtsphilosophischen Schule bezeichnenderweise vor, sich tatsächlich nie »vom philosophischen Naturalismus, d. h. von der Verwandlung des Geistes in Natur« (S. 187) emanzipiert zu haben. Für ihn hingegen ist *Geschichte* der Gegenbegriff zur Natur und der Oberbegriff für alles, was nicht naturwissenschaftlich erfasst werden kann. Geschichte ist dabei nicht gleichbedeutend mit jeglicher Art von Veränderung – Naturprozesse nimmt er ausdrücklich von seinem Verständnis der Geschichte aus (S. 221; vgl. hierzu Klüners, 2017, S. 108).

Konflikt verbirgt, der am sinnvollsten in Form einer *Geschichte* wiedergegeben werden kann (Klüners, 2014, S. 103).

Die Psychoanalyse als naturwissenschaftlich inspirierte Hermeneutik

Damit wird die von ihm begründete Psychoanalyse zu einer im Kern »historischen« Wissenschaft (Wehler, 1971, S. 19), die allerdings nicht primär mit Texten, sondern mit Patienten, also leib-seelischen Einheiten, befasst ist. Folglich ist die Wechselwirkung von Leib und Seele ihr zentrales Thema, eine Qualität, die sie vor textbasierten historischen Wissenschaften auszeichnet, ihr umgekehrt aber auch erkenntnistheoretische Probleme aufbürdet, welche die textbasierten Disziplinen weitgehend vernachlässigen können. Freud ist aufgrund seiner Befunde gewissermaßen gezwungen, die scharfe Trennung von Natur- und Geisteswissenschaften zu überwinden; die Konsequenz ist eine »gemischte Rede« (Ricoeur, 1969, S. 79), die Sprache und Denkfiguren aus beiden Bereichen miteinander verschränkt. Schon in der »Traumdeutung« setzt er die »Teleologie« (Freud verwendet den Begriff dort selbst: 1900a, S. 78; vgl. auch Newmark, 2004, S. 50), die einen Sinnzusammenhang und damit eine psychische Funktion des Traumes erwarten lasse, wieder in ihr Recht. Zugleich schreibt er der Seele »eine[s] der hauptsächlichen Körperattribute« zu, »nämlich Unbewusstheit«, und attestiert ihr eine innere Organisation nach dem Prinzip der Kausalität. Dieses Prinzip ist von entscheidender Bedeutung für die Rechtfertigung seiner Hypothese eines psychischen Unbewussten, da eine rein bewusste Psyche »Lücken in ihrer Kausalitätsreihe aufwiese« (Newmark, 2004, S. 52 f.). Damit verknüpft Freud Kausalität und Teleologie (Newmark, 2004, S. 55).

Wie aber definiert die Psychoanalyse das für ihre Theoriebildung so zentrale Verhältnis von Körper und Seele nun *konkret*?

Das Verhältnis von Leib und Seele im Verständnis der Psychoanalyse

Die Antwort liegt in ihrer Interpretation des Verhältnisses von *Bedürfnis* (physisch) und *Wunsch* (psychisch). Die »großen Kör-

perbedürfnisse« erzeugen schon beim Säugling einen Spannungsreiz, der nach Aufhebung strebt, zum Beispiel die Hungerspannung, die durch Nahrungszufuhr aufgelöst wird. Dieses Befriedigungserlebnis schafft ein Erinnerungsbild der zugehörigen Wahrnehmung, das »mit der Gedächtnisspur der Bedürfniserregung assoziiert bleibt«. Sobald aber das Bedürfnis – in unserem und Freuds Beispiel der Hunger – wieder hervorbricht, tritt eine »psychische Regung« in Erscheinung, die das Erinnerungsbild erneut besetzt, ergo »eigentlich die Situation der ersten Befriedigung wiederherstellen will. Eine solche Regung ist das, was wir einen Wunsch heißen; das Wiedererscheinen der Wahrnehmung ist die Wunscherfüllung [...]« (Freud, 1900a, S. 571).

Lilli Gast macht darauf aufmerksam, dass diese erste Vorstellung, von Freud bereits als »primitive Denktätigkeit« verstanden, gleichsam am Beginn einer »Verzeitlichung des Subjekts« steht. Denn es ist der in der *Gegenwart* existente Wunsch nach einer in der *Zukunft* liegenden Wiederherstellung einer in der *Vergangenheit* als angenehm erfahrenen Wahrnehmung, der von nun an das seelische Komplement zum körperlichen Bedürfnis bildet. Diese Verbindung ist in der Psychoanalyse »der psychophysische Knotenpunkt«, an welchem biologisch begründetes Bedürfnis und Psyche sich treffen (Gast, 2016, S. 73). Die Kausalität des somatischen Spannungsreizes verschränkt sich mit der Teleologie des Wunsches.¹² Der physische Ursprung der beispielsweise von der analytischen Philosophie des Geistes als handlungsverursachend angenommenen *Intention* liegt demnach, worauf schon die Wortbedeutung von »intendere« = anspannen hindeutet, zuallererst in einem Spannungsreiz, das Ziel der Handlung bestünde folglich auf seiner elementarsten Ebene in der Aufhebung eines Spannungszustandes (Klüners, 2015, S. 506). Vielleicht hatte Freud Begriffe und Modelle aus der Zeit seines Studiums bei Franz Brentano im Kopf, als er den Trieb »als die psychische Repräsentanz einer [...] innersomati-

12 Vgl. auch die Ausführungen von Laplanche und Pontalis (1972, S. 441 f.) zum Trieb: Demnach »hat der Trieb tatsächlich seine Quelle in organischen Phänomenen«, jedoch ist »das Ziel, das er anstrebt« (Hervorh. M. K.), gemeinsam mit den »Objekte[n], an die er sich heftet«, verantwortlich für sein *see-lisches* »Schicksal«. Dadurch, dass er ein Ziel hat, ist dieses Schicksal also teleologisch zu verstehen.

schen Reizquelle« (Freud, 1905d, S. 67) definierte. Denn die Freud'sche »Repräsentanz« erinnert verdächtig an die philosophische Terminologie, mit der die Beziehung zwischen der Intention und dem Gegenstand, auf den jene sich richtet, im Sinne einer »Repräsentation« des Gegenstandes im mentalen Zustand charakterisiert wird. Der Trieb strebt danach, über ein Objekt (z. B. Nahrung) den somatischen Spannungszustand aufzulösen – und das Objekt ist ein intentionaler Gegenstand (Klüners, 2015, S. 506).¹³

Der Trieb ist jedoch eben *nicht identisch* mit der somatischen Reizquelle selbst (Gast, 2016, S. 74), bezeichnet folglich also nichts Biologisches, sondern etwas Psychisches – womit die Kritik, die sich später an der angeblich unveränderliche natürliche Gesetzmäßigkeiten zementierenden Triebtheorie Freuds entzündete, teilweise entkräftet wäre (vgl. Klüners, 2013, S. 151f.). Andererseits ist der Trieb »ein Dazwischen, ein Registerwechsel, und zwar im Sinn der Übersetzung einer vom Körper(-lichen) ausgehenden Arbeitsanforderung« (Gast, 2016, S. 74). Das Verhältnis von somatischer Erregung und psychischer Repräsentanz ist also das einer Delegationsbeziehung (Laplanche u. Pontalis, 1972, S. 442), womit das Prius des Körpers vor der Seele herausgestellt wäre. Die mögliche Überlegung, ob nicht *eine Art »Lebenswille«, verstanden als mentale Entität*,¹⁴ *erst körperliche Selbsterhaltungsfunktionen und damit Bedürfnisse in Gang setzt*, findet sich in diesem Modell nicht – *schließt sie aber umgekehrt auch nicht aus*. Wichtig ist wohl festzuhalten, dass es sich bei der Dialektik von Körper und Psyche um »wechselseitige Transgressionen« handelt, um eine »ursprunglose Figur, die sich Kausalitäten widersetzt« (Gast, 2016, S. 75).

13 Dort schrieb ich, das Bedürfnis »beruhe« auf dem Trieb. Wenn man den Trieb als *psychische* Repräsentanz des Körperreizes versteht, ist es wohl eher umgekehrt richtig. Allerdings geben Laplanche und Pontalis (1972) zu bedenken, dass »Trieb« einen »Grenzbegriff zwischen dem Somatischen und dem Psychischen« darstellt (S. 441) und sowohl die »somatische Kraft« als auch die »seelische Energie« bezeichnen kann (S. 527). Es handelt sich hier wohl um die prinzipiell unlösbare Frage nach dem Prius von Huhn oder Ei (vgl. im Folgenden).

14 Die panpsychistische Anschauung, dass Lebewesen, ja sogar Elementarteilchen mentale Eigenschaften besitzen, rückt eine solche Annahme in den Bereich des Möglichen. Mentale Eigenschaften wären bereits beim Embryo bzw. der Zygote vermutbar.

Durch dieses dialektische Verständnis einer gegenseitigen Wechselwirkung von Leib und Seele hat Freud nicht nur die radikale cartesische Trennung aufgehoben, er hat auch den aus der religiösen Vorstellungswelt stammenden, in der abendländischen Philosophie über Jahrhunderte diskutierten und letztlich aus der wissenschaftlichen Weltbetrachtung verbannten Begriff der *Seele* rehabilitiert, womit wieder eine ganzheitlichere Deutung des Menschlichen möglich ist (vgl. auch Newmark, 2004, S. 55).

Die Prinzipien, die Freud beim Studium des Seelischen entdeckte, sind, so unsere These, letztlich konstitutiv auch für das Verhältnis von »Vernunft« und »Glaube«. Schematisch ausgedrückt, ist es der Gegensatz von Realitäts- und Lustprinzip, der sich in dieser Dichotomie spiegelt.

»Vernunft«: Der Sinn des Spurenlesens

Die Fährtenleser der San

Im Jahre 2013 förderte die Deutsche Forschungsgemeinschaft ein ungewöhnliches Projekt: Drei Angehörige einer heute noch lebenden Jäger-und-Sammler-Kultur sollten westliche Forscher beim Deuten von Spuren *steinzeitlicher* Jäger und Sammler in südfranzösischen Höhlen unterstützen. Die Fußabdrücke, die sich im Lehm Boden der Höhlen abzeichnen, werden jenen Menschen zugeschrieben, die im Jungpaläolithikum die berühmten Felsmalereien und andere künstlerische Artefakte geschaffen haben. Sie haben sich dort ebenso wie die Kunstwerke über die Jahrtausende erhalten und stellen eine bemerkenswerte Momentaufnahme aus dem Leben einer prähistorischen Population weit vor der Erfindung der Schrift dar. Da die herkömmlichen Untersuchungsmethoden – die im Wesentlichen in einem Vermessen der Spuren bestanden – als unzureichend empfunden wurden, lud man die Fährtenleser C/wi /Kxunta, C/wi G/ao De!u und Tsamkxao Ciqae aus dem Volk der San im nordöstlichen Namibia nach Europa ein, um während zweier Wochen im Juli 2013 die westliche Wissenschaft gewissermaßen eines »Beseren« zu belehren: In den Worten des Projektleiters Lenssen-Erz

waren die streng faktenbasierten Methoden der San »viel genauer«, ihre empirisch – nämlich im besten Sinne durch exakte Beobachtung – gewonnenen Erkenntnisse nicht nur differenzierter, sondern auch unzweideutiger »im Vergleich zu den bisher getätigten Messungen«. Die über einen diesbezüglich »hochspezifische[n] Wortschatz« verfügenden Spurenleser diskutierten »die kleinsten Details und fügten die Hinweise zu einer ganzen Geschichte zusammen«. Sie konnten so anhand weniger Fußspuren beispielsweise nicht nur Alter und Geschlecht der betreffenden Person, sondern auch ihre Körperhaltung, ihre Geschwindigkeit und Ähnliches feststellen – was mit dem Instrumentarium, das modernen Wissenschaftlern zur Verfügung steht, nie in dieser präzisen und komplexen Form möglich gewesen wäre. So nimmt es nicht wunder, dass viele der bisher gültigen Annahmen über Ursprung und »Sinn« der in den Höhlen erhaltenen Spuren durch den Einsatz der San revidiert werden mussten (DFG, 2013).

Das Interesse an der historischen Wahrheit

Das Beispiel illustriert vor allem Folgendes: Ein im weitesten Sinne »historisches« Interesse daran, »wie es *eigentlich* gewesen« (Ranke, 1885, S. 7; Hervorh. M. K.), das Interesse an einer präzisen, »forensischen« Rekonstruktion des Vergangenen vermittelt genauer Analyse der Fakten und noch so nebensächlich scheinender Indizien (Ginzburg, 1985), das in den westlichen Gesellschaften spätestens im 19. Jahrhundert zur Professionalisierung der historischen Wissenschaften geführt hat, ist im Grunde kein neuzeitliches Spezifikum. Es lässt sich ganz offensichtlich schon bei Wildbeutern finden, auch wenn das Entschlüsseln von – meist eher rezenten (vgl. DFG, 2013) – Fährten bei ihnen selbstredend eine Strategie im Kontext der Jagd darstellt und der Überlebenssicherung, nicht der Komplettierung oder Korrektur eines Geschichtsbildes dient. Das Prinzip jedoch ist das gleiche.

Gewiss: Die moderne Geschichtswissenschaft – und hier geht es um jenes »deutsche Modell«, das im 19. Jahrhundert zum Vorbild so gut wie *aller* kulturwissenschaftlichen Disziplinen, national wie international, avancierte (Simon, 1996, S. 203), weshalb eine