

Burkhard Gladigow

»Tiefe der Seele« und »inner space«

Zur Geschichte eines Topos von Heraklit bis zur Science Fiction

Wo ist zu diesem Innen ein Außen? (*Rilke*)

entos genomenos pleista agalmata aretes (*Platon*)

Wenn »jegliche menschliche Weltbegegnung« des »Mediums ›Modell« bedarf, Erkenntnis »Erkenntnis in Modellen oder durch Modelle« ist¹, kommt den Elementen und Schemata, aus denen die Modelle aufgebaut sind, so etwas wie eine begründende Funktion zu. Lassen sich die Modelle noch relativ leicht als Projektionen erkennen und beschreiben, scheinen die zugrundeliegenden Schemata ›näher an der Realität«, gar selber Realität zu sein. Die Gruppe von Interpretationsansätzen, in denen die ›Seele« als ein ›Innenraum« des Menschen gedacht wurde, durch die das Deutungspotential des ›äußeren Raums« auf das Schema ›Innenraum« übertragen wurde, soll Gegenstand der folgenden Überlegungen sein. Um die neuen Möglichkeiten, die eine ›Verräumlichung« der Innenperspektive des Menschen eröffnet hat, genauer bestimmen zu können, sollen zunächst die Applikationen des ›Innen-Außen-Schemas« auf die Konstruktion von ›Ich«, ›Selbst« oder ›Seele« skizziert werden.

1. Selbst und Seele

Die zentralen Elemente, aus denen oder mit denen im Rahmen der europäischen Religionsgeschichte die Interpretationsmodelle für Ich, Selbst oder Seele – alles drei zunächst eher Suchschemata als präzise Begriffe – gebildet wurden, können zunächst nur pragmatisch bestimmt werden. Bei einer solchen Analyse der Konstitutionsbedingungen wird sehr schnell deutlich, daß die Anforderungen an eine Selbstinterpretation gewissermaßen dort beginnen, wo die grammatischen Regeln für die Verwendung der ersten Person Singularis die Bedürfnislagen nicht mehr abdecken. Solche Anforderungen oder Bedürfnislagen treten typischerweise an Grenz- und Übergangssituationen auf: Das kann beispielsweise in den Fällen eines Statuswechsels bei Initiationen sein: »Was bleibt, wenn der Name

1. H. Stachowiak (1978), 56; als umfassender Entwurf: ders. (1973).

ausgetauscht wird oder das Kleid in der Investitur erneuert ist?« In voller Schärfe taucht die Frage nach dem »Bleiben« und »Was bleibt eigentlich?« natürlich beim Tode auf; die kultischen Regeln für eine angemessene Reaktion auf einen fremden Tod und die Behandlung der Leiche bieten so etwas wie in Rituale geronnene Interpretationsmuster für den fremden Toten und den präsumtiven eigenen Tod.

Die Spannweite der Lösungsmöglichkeiten – zugleich Paradigmata für unterschiedliche historische und soziale Kontexte – mögen zunächst zwei durch ausführlichere Zitate verdeutlichte Alternativen der Interpretation verdeutlichen:

»Den Zorn singe«, beginnt die Ilias Homers, »Göttin, des Peleus-Sohns Achilles, den verderblichen, der zehntausend Schmerzen über die Achaier brachte und viele kraftvolle Seelen dem Hades vorwarf von Helden (*pollas d'iphthimous psychas Aidi proiapsen heroon*), sie selbst aber (*autous de*) zur Beute schuf den Hunden und den Vögeln zum Mahl ...«

Hier in der Ilias, also am Ende des 8. vorchristlichen Jahrhunderts, begegnet zum ersten Male das Wort, das uns bis heute in Deutungsschemata, Interpretationsmodellen und Wissenschaften verfolgt: *psyche*. – Allerdings an der zitierten Stelle in einer sehr merkwürdigen Disjunktion: *Die iphthimoi psychai heroon*², die kraftvollen Seelen der Helden, werden in den Hades geschickt, »sie selbst aber«, also die kraftvollen Helden, als Beute den Hunden vorgeworfen und den Vögeln zum Fraß. Was den Hunden und Vögeln vorgeworfen wird, sind die Leichen, in den Hades fahren ›lediglich‹ die *psychai*. Auf den ersten Blick scheint Homer eine uns unmittelbar plausible und geläufige Vorstellung wiederzugeben: Beim Tod trennen sich Seele und Körper. Wenn nur nicht die ›Akzente‹ so merkwürdig verlagert wären: Die Menschen »selbst« sind nämlich ihre toten Körper, nicht ihre Seelen; »sie selbst« aber, *autous de* ..., warf Achill den Hunden vor, heißt es in akzentuierter Schärfe.

Ich setze jetzt, mit einem Sprung über die Jahrhunderte, die andere dominante Konzeption dagegen, die die Alternative zur homerischen Vorstellung plakativ vorführt. Im Platonischen Phaidon, also jenem großen Dialog über die »Unsterblichkeit der Seele«, wird Sokrates, kurz bevor er den Schierlingsbecher trinkt, vorsorglich von Kriton gefragt (115 c/d), auf welche Weise er denn begraben werden wolle. Sokrates antwortet zunächst ein wenig rätselhaft: »Wie ihr wollt, wenn ihr mich nur wirklich haben werdet und ich euch nicht entwischt bin.« Darauf lächelt er still und erklärt dann:

»Diesen Kriton, ihr Männer, überzeuge ich nicht, daß ich dieser Sokrates bin, der jetzt mit euch redet ..., sondern er glaubt, ich sei jener, den er nun bald tot sehen wird, und fragt

2. In der Formulierung liegt offensichtlich eine Enallage vor; die *psychai* des homerischen Hades sind notorisch ›kraftlos‹.

mich deshalb, wie er mich begraben soll. Daß ich aber schon so lange eine große Rede darüber gehalten habe, daß, wenn ich den Trank genommen habe, ich dann nicht länger bei euch bleiben, sondern fortgehen werde zu irgendwelchen Herrlichkeiten der Seligen, das, meint er wohl, sage ich alles nur so, um euch zu beruhigen und mich mit.«

Hier ist also die grundsätzliche Gegenposition aufgebaut und ironisch abgesetzt: »... dieser Kriton glaubt ... ich sei jener, den er nun bald als Leiche sehen wird« (*alla oietai me ekeinon einai hon opsetai oligon hysteron nekron*). Das Ich ist also nicht mehr mit dem Körper verbunden, wie bei Homer, sondern mit der *psyche*, die sich vom Leichnam und dem irdischen Kerker entfernt und zu irgendwelchen Herrlichkeiten der Seligen geht.

Es stehen hier, kurz gesagt, zwei grundsätzlich unterschiedliche Interpretationsmodelle von Person gegenüber: eines, das das Ich an den Körper bindet, das ›Motiv der Hülle und das Prinzip der Form‹ hat es Fritz Krause genannt³, und das andere, das eine vom Körper unterscheidbare und abtrennbare, autonome *in* ihm wie in einem Kultschrein verborgene »Seele« annimmt. Jenes Modell hat zur Folge, daß sich die Sicherung postmortaler Existenz auf die Erhaltung zumindest der äußeren Form konzentrieren muß und ein ›Wesenswechsel‹ als *metamorphosis* konzipiert werden muß, durch Masken- und Kleiderwechsel, dieses, daß der Körper gegenüber der Seele als eher akzidentell angesehen werden kann – samt allen unerfreulichen Konsequenzen, die das für den Umgang mit den konkreten Körpern hat.

2. Innen und Außen im Kontext komplexer Interpretationsmodelle

2.1 Interpretationsmodelle

Der ›europäische Seelenbegriff‹ mit seiner Tendenz, unentwirrtbar neuplatonische und christliche Muster miteinander zu verknüpfen, steht im Kontext eines Systems von Interpretationsschemata, die sich zu komplexen Interpretationsmodellen zusammenschließen lassen. Da die Soziogenese dieser Modelle und Plausibilitätsschemata für die folgenden Überlegungen von Bedeutung ist, seien zunächst abrißartig die Schemata vorgestellt, unter denen die binäre Opposition Innen-Außen nur eines darstellt.

Als Interpretationsmodelle sollen Vorstellungskomplexe und Modellvorstellungen bezeichnet werden, die eine Selektion von Daten und ihre Verknüpfung nach einem plausiblen Schema begründen. Die Modellvorstellungen können sowohl von ›Alltagserfahrungen‹ ausgehen (Sozialbeziehungen in einer Familie; Spiel; Planung und Bau eines Hauses), wie aktuelle Paradigma von Wissenschaft-

3. F. Krause (1966).

ten aufgreifen. Aus der Sicht des fremden Betrachters sind Interpretationsmodelle im allgemeinen durch Metaphernkomplexe gebildet⁴, die freilich vom ›Benutzer‹ jeweils als ›eigentliches Sprechen‹⁵ verstanden werden können. Der Begriff der Modellvorstellung ist vor allem von E. Topitsch mit ideologiekritischer Aufgabenstellung verwendet worden⁶.

2.2 Einfache Modelle

Ausgangspunkt und Grundmuster der Praxis, »die Dinge und Vorgänge der täglichen Lebenswirklichkeit als Modellvorstellungen für das Weltverständnis«⁷ zu wählen, ist das soziomorphe Deutungsmuster: Sozialbeziehungen werden als Modell für eine Deutung nicht-sozialer Verhältnisse herangezogen; die weiteste Extension dieses Ansatzes deutet die Welt in ihrer Gesamtheit als ein soziales Rollenspiel. Besonders folgenreich sind Deutungsmuster, die ihre Plausibilität aus höchst konkreten sozialen Erfahrungen ziehen und Gegenseitigkeitsbeziehungen wie soziale Verpflichtung, Liebe und Rache zu einem Grundschema von Welt erheben⁸.

Biomorphe Modellvorstellungen, mit den soziomorphen auf das engste verbunden, sind zunächst einmal dadurch charakterisiert, daß biologische Prozesse als Modell für die Deutung nicht-biologischer Vorgänge herangezogen werden: Die Welt oder Teile von ihr sind durch Zeugung und Gebären, Aussamen und Sprossen, durch Wachsen, Reifen, Altern und Vergehen entstanden. Wenn beispielsweise Götter und Teile von Welt als identisch angesehen werden, bedeutet in einem biomorphen Schema eine Fortpflanzung der Götter auch eine Ausgestaltung der Welt: In der ägyptischen heliopolitanischen Welterschöpfungslehre⁹ erzeugt der Urgott Atum aus sich heraus Luft und Feuchte (Schu und Tefnut), aus der Verbindung von Himmelsgott und Erdgöttin entsteht bei Hesiod der Okeanos¹⁰, nach der Snorra Edda wachsen aus den Gliedmaßen Ymirs Riesen hervor. Die weiteste Extension dieses Modells versteht die Welt in ihrer Gesamtheit als Lebewesen, als einen Organismus¹¹, Organismen also nicht nur als Teile der Welt und in ihr befindlich.

4. Zur Erkenntnisleitung der Metapher M.B. Hesse (1970)² und D. Bremer (1980).
5. Zum Übergangsfeld zwischen Allegorese, Symbol und Realidentität H. Cancik-Lindemaier, *HrwG* 1, 1988, 424-432 s.v. Allegorese/Allegorie.
6. E. Topitsch (1958), 1972; ders. (1963); ders. (1979); ders. (1980)¹¹.
7. E. Topitsch (1958), (1972), 10.
8. Für Rache/Vergeltung vorgeführt von H. Kelsen (1943), 1946.
9. Pyramidentexte 1248 a/d: Übersetzung bei H. Kees, 24.
10. Hesiod, *Theogonie* V. 133.
11. Am differenziertesten bei den Jainas, s. etwa H. Zimmer (1980). Ein Grenzfall der weiteren Entwicklung dieses Modells ist im Pantheismus zu sehen: In der europäischen Tradition ist hier üblicherweise die Personalität Gottes aufgegeben.

Die Konsequenzen dieses bis in die Gegenwart vielfach aktualisierten Modells liegen auf der Ebene von ›organologischen‹ oder Systembeziehungen. Wenn die Welt als Körper, das heißt als strukturierte Einheit, ›System‹, gedeutet wird, haben Eingriffe und Übergriffe auf Teile von ihr Konsequenzen für die Gesamtheit. Daraus resultiert eine bestimmte Deutung des Verhältnisses von Teil und Ganzem: *Sympatheia*¹² oder, modern gesprochen, ›Vernetzung‹ sind die Schlagwörter von Konzeptionen, die grundsätzlich »alles mit allem« verbunden sein lassen. Ein kleines, selbst ein unentdecktes Vergehen kann dann den Bestand der ganzen Stadt, ja der ›Welt‹ bedrohen¹³, der Flügelschlag eines Schmetterlings kann den Prozeß ›Welt‹ in eine andere Richtung lenken¹⁴.

Zu den elementaren biologischen Modellen gehören auch Vorstellungen, nach denen ein göttliches Wesen ein anderes in sich aufnimmt, es verzehrt, es herunterschluckt oder sich einverleibt¹⁵. Für den einfachen – aber reversiblen – Vorgang des ›Auffressens‹ ist die nordgermanische, mythische Deutung der Mondphasen oder Mondfinsternisse als ein jeweiliges Verschlungenwerden des Mondes durch den Fenriswolf ein einschlägiger Beleg. Komplizierter ist der Prozeß des Sich-Einverleibens – und seine Konsequenzen – beim Verschlingen der Metis durch Zeus: Dadurch, daß Zeus die Göttin Metis leibhaftig auffrißt¹⁶, beseitigt er nicht nur eine Gefährdung seiner Herrschaft, sondern gewinnt auch Metis' charakteristische Eigenschaften, Weisheit und Vorausblick.

Eine weitere Gruppe von Modellvorstellungen läßt sich durch technische Handlungen und ihre Ziele charakterisieren¹⁷. Es sind dies Modellvorstellungen, die bestimmte Erscheinungen als ein Herstellen, Bilden, Schaffen beschreiben oder als das Ergebnis eines solchen Herstellungsprozesses: Wenn Marduk im sumerischen Mythos die Urgöttin Tiamat zu Himmelsgewölbe und Erde ›zerteilt‹,

12. Für die Stoa: K. Reinhardt (1926). Moderne Weiterführungen bei R.E. Ruyer (1977).
13. Diese Deutungspraxis läßt sich sehr gut mit juristischen Modellen verbinden und sieht Vergehen im kleinen durch Anomalien im großen beantwortet, vgl. W. Speyer (1979).
14. Zum ›Schmetterlingsparadigma‹ und der Chaosforschung allgemein J. Gleick (1990), 20ff.
15. Auf der Grenze der Vorstellungen liegt es, wenn in Hesiods Theogonie V. 154ff. Uranos die eben geborenen Kinder in die Erde zurückstößt: Die Götter bleiben bis zu ihrer Befreiung durch Kronos in der Göttin Gaia. Zum Verhältnis von Potentialität und Aktualität in solchen mythischen Reflexionen: Verf. (1979).
16. Hesiod, Theogonie 358, 886ff.
17. Hier gibt es Überlagerungen mit soziomorphen und intentionalen Modellen; aus diesem Grunde hat H. Lenk als neue Klasse die praxeomorphen Projektionen vorgeschlagen, die nicht das Herstellen von etwas zum Modell haben, sondern im aristotelischen Sinne »handelnde Tätigkeiten, bei denen sich das Ziel im Tätigsein selber verwirklicht (enérgeia)« (42).

orientiert sich dieser Himmel-Erde-Trennungs-Mythos¹⁸ an dem einfachen technischen Vorgang, daß durch das Zerteilen und Öffnen einer Frucht oder eines Gegenstands ›Material‹ gewonnen und ›Raum in ihm‹ geschaffen wird. Dieses Grundmuster kann Verbindungen mit entwickelten handwerklichen Techniken eingehen: Der ägyptische Gott Chnum erschafft die Menschen auf einer Töpferscheibe¹⁹, der griechische Zeus ›webt‹ Erde und Meer in ein Hochzeitsgewand²⁰, die Kyklopen ›schmieden‹ die Blitze. Wenn die Welt als Zelt, Haus oder Bauwerk und schließlich als Mechanismus und Uhrwerk beschrieben und gedeutet wird, sind damit jeweils bestimmte Implikationen verbunden: Der Himmel, der als Dach verstanden ist, muß entsprechend gestützt werden, durch einen Gott oder durch Säulen an den Welt-Enden; eine nach begrenzten technischen Schemata erschaffene Welt kann natürlich funktionslos werden, ›zerfallen‹, untergehen. Wenn die Welt als ein Uhrwerk²¹ gesehen wird, kann sie als Beweis für die Existenz eines göttlichen Uhrmachers dienen; die Welt als Maschine, als *machina mundi* verständlich erklärt, führt bei Christian Wolff²² auf die Weisheit Gottes.

2.3 Kompositionsmodelle

Von besonderer systematischer Bedeutung sind Modellvorstellungen, die von der technischen Herstellung eines Wesens (oder der Welt) durch ein Zusammenfügen *heterogener* Elemente ausgehen. Wenn ein Mensch dadurch geschaffen wird, daß einerseits sein Körper hergestellt wird und ihm andererseits sein Leben eingehaucht, durch »Mundöffnung« hervorgerufen oder durch Beseelung erhöht wird, sind hier Grundmodelle einer pluralistischen Anthropologie in den Herstellungsvorgang hinein verlagert. Die Pandora der Hesiodischen Erga liefert das wahrscheinlich komplizierteste Beispiel hierfür: Nachdem Hephaistos sie zunächst als erste Frau aus Erde hergestellt hat, wird sie von mindestens fünf weiteren Göttern bzw. Göttergruppen ›ausgestattet‹²³. Eine Tendenz, *unterschiedliche* Elemente in dem Menschen zu verbinden, kann sich höchst wir-

18. Zu den HET-Mythen vor allem W. Staudacher (1942); ferner M.K. Wakeman (1973).
19. Weitere Beispiele bei J. Ebach, *HrwG* 1, 482ff., s.v. Anthropogonie/Kosmogonie.
20. Pherekydes fr. 2 D.K.; reiches Material zu diesen Vorstellungskomplexen bei R. Eisler (1910).
21. Allgemein hierzu G. Freudenthal (1982).
22. Chr. Wolff (1719); zum Maschinenmodell: W. Philipp (1957), 128ff.
23. Hesiod, Erga 59ff. Pandora bekommt von Hephaistos noch Stimme und Kraft, von Athena die Kleidung und die Fertigkeiten, von Aphrodite den Liebreiz, von den Chariten den Schmuck, schließlich von Hermes den trügerischen Sinn – Teil der ›Bestrafung‹ der Männer/Menschen.

kungsvoll zu einem dualistischen Modell verdichten. Das ›Wesen‹ des Menschen – oder der Welt – liegt dann in einem dualen Muster begründet, das alle unterschiedlichen Klassifikationen auf sich ziehen kann, die dualistische Schemata produzieren. Eine gravierende Konsequenz eines solchen Kompositions- und Dekompositions-Modells²⁴ steht in der Folge der unterschiedlichen Wertigkeit der Teile, aus denen etwas zusammengesetzt ist: Wenn der ›ganze Mensch‹ aus Seele und Körper besteht, die Seele aber vom Körper ›befleckt‹ wird, kann der Vorgang der Trennung der Teile voneinander als ein Scheidevorgang gedeutet werden, der Wertvolles von weniger Wertvollem trennt. Katharsis, Lösung und Erlösung sind die Zielvorstellungen²⁵, die in der Auswertung derartiger Kompositions-Modelle erstrebte Endzustände beschreiben und in ihrer (metaphorischen) Verwendung daraus Orientierungsmuster für religiöses Handeln ableiten.

Derartige Muster einer ›technischen und materiellen Komposition‹ gehen häufig Verbindungen mit dem ›Innen-Außen-Schema‹²⁶ ein, derart, daß dem Hinzugetanen und dem ›Innen‹ die Konnotation des Wesentlichen und Bleibenden zugesprochen wird. Der Vergleich des Sokrates mit einer Silenfigur, die nach dem Öffnen allerlei goldene Götterstatuen in sich trägt²⁷, hat eine der Modellvorstellungen vom Innen des Menschen als dem – gegebenenfalls verkannten – bestimmenden Wesens›kern‹ abgegeben. Um diesen Menschen zu erkennen, muß man ihn ›öffnen‹, so daß sein Innerstes zutage tritt; bei Platon ist die Rede von *anoignymi* (öffnen), *dioigēin dichade* (zur Hälfte aufklappen) und *entos gignesthai* (hineingelangen).

Mysterienkulte scheinen diese Vorstellungsmuster von einer ›Seele‹, die im Inneren des Körpers eingezwängt ist, über die Jahrhunderte weitertransportiert zu haben. In Plutarchs Bericht über die Erfahrungen des Timarchos im Trophonios-Orakel von Lebadeia findet sich eine Schilderung, die in singulärer Weise das ›Herauskommen‹ der Seele aus dem Kopf des Initianden weitergibt: Nach dem Abstieg in die Orakelhöhle, nach Gebet und längerem Warten glaubt Timarchos einen Schlag auf den Kopf zu verspüren, durch den sich die Schädelnähte öffnen und die Seele entweicht (*tas rhapsas diastasis methienai ten psychen*, De genio Socratis 590 B). Die Seele kommt nicht nur auf einem anatomisch klar beschriebenen Wege nach außen, sondern sie vergrößert sich auch in der freien Luft »wie ein Segel, das sich im Wind entfaltet«. Dem Weg der Seele aus dem

24. Für den frühen europäischen Bereich umfassend aufgearbeitet von W. Schwabe.

25. Als dritte große Modellvorstellung hat E. Topitsch den ekstatisch-kathartischen Komplex bezeichnet, der mit der Ablösbarkeit der Seele vom Körper ihre Möglichkeit postuliert, sich dem »Druck der Realität« (Freud) zu entziehen; E. Topitsch (1961).

26. Kurz angesprochen bei G. Dux, 30.

27. Platon, Symposion 215 b, 216 d, 221 d f.

Schädel ins Freie und ihrem Gewinn an Größe entspricht am Ende des Divinationsgeschehens ein ›Kompressionsverfahren‹: Der Initiand verspürt einen heftigen Schmerz am Kopf, »so als ob er mit Gewalt zusammengepreßt würde«, und kommt darauf nach kurzer Zeit am Höhleneingang wieder zu Bewußtsein.

2.4 Innenraum als Element eines Interpretationsmusters

Ich versuche, unter Anwendung dieser Schemata zusammenzufassen: Die Konstitution eines ›nichtempirischen‹ ›Innen-raums im Menschen, bzw. in seiner Seele, eröffnet bis hin zur Neuzeit über die Modellvorstellung eines ›verborgenen Wesentlichen‹ ein neues Interpretationsmodell und -medium: Die Lokalisierung eines ›Raums‹ im ›Innern‹ oder als ›Zentrum‹ verbindet optische Entzogenheit mit potentiell gesteigerter, überraschender Bedeutung: Mephisto etwa ›ist‹ des Pudels Kern bzw. erscheint in einer Epiphanie *als* des Pudels Kern. Dieses ›Auswertungsverfahren‹ verstößt natürlich gegen das traditionelle Kohärenzpostulat: Der Kern einer Frucht ist von ihrem Äußeren her zu erschließen: *Opsis adelon ta phainomena*, die sichtbaren Dinge ermöglichen einen Einblick auf die unsichtbaren²⁸, war eine Forschungsmaxime der frühen griechischen Physiker.

3. Der ›Luxus des Innen‹ und die ›Tiefe der Seele‹

3.1 Das ›Innen‹ und die Einheit der Person

Im menschlichen, allgemeiner kulturellen Bereich dürfte das Schlußverfahren vom Äußeren auf ›das Innere‹ besonders häufig versagen: Wenn man die häßlichen Silenen in der Funktion von Kultschreinen öffnet, *entos genomenos auton*, findet man herrliche Götterstatuen darin *endon kai pleista agalmata*²⁹. Und so verbirgt der silenhafte Sokrates gegen das Prinzip der *kalokagathia*, Modellfall eines Kohärenzpostulats von ›Außen‹ und ›Sein‹, wie es für eine shame-culture gilt (Achill ist schön und gut, Tersites häßlich und feige)³⁰, in sich herrliche Bilder der *arete*.

Der Luxus freilich, ein ›Innen‹ oder eine ›Seele‹ zugeschrieben zu bekommen, folgt im allgemeinen der sozialen Stellung der Person – und bestimmten Bedürfnislagen: Sklaven etwa haben in Griechenland bis zum historischen Horizont der

28. Anaxagoras fr. 21a D.-K.; dazu H. Diller, 119-143.

29. Platon, Symposion 221 d/e.

30. Dazu gut E.R. Dodds, 14ff.

Mysterienreligionen (selbstverständlich!) keine Seele³¹ und kein ›Innen‹; Götter wahrscheinlich auch nicht – sie benötigen es ja auch nicht. Mit der Verbindung der Vorstellung eines ›Inneren‹ des Menschen und der ›Verräumlichung‹ dieser Vorstellung ist nun ein Interpretationsmodell von Person gewonnen, das in hervorragender Weise geeignet war, ›Mensch‹ und ›Welt‹, ›Ich‹ und ›Kosmos‹, ›Seele‹ und ›Gott‹ wechselseitig interpretationsfähig zu halten.

Es kann hier nur summarisch angedeutet werden, auf welchen Wegen und in welcher Weise die ›Innen-Seele‹ – im Gegensatz zur ›Außen-Seele‹ – das privilegierte europäische Interpretationsmodell für Ich und Person geworden ist. Die unterschiedlichen, teilweise konkurrierenden Interpretationsansätze biologischer, sozialer, kognitiver, gesellschaftlicher und politischer Existenz³² – um nur einige zu nennen – finden parallel ihr Interpretament in spezifischen Thematisierungen von Ich, Selbst und Person: Jedes Medium in komplexen Kulturen erzeugt gewissermaßen zunächst sein eigenes Modell von ›Selbst‹: Der Rechtsbereich hat einen anderen Begriff von Subjekt – vor allem eine andere Praxis, mit diesem ›Subjekt‹ umzugehen –, der Bereich der Medizin einen anderen als den einer Kulturpraxis, die Lyrik einen anderen als die Rhetorik.

Leben, Kommunikationsfähigkeit, Erkenntnisfähigkeit, soziale Stellung oder politische Macht eines Menschen werden erst ›sekundär‹ unter bestimmten historischen und religiösen Bedingungen in einen ›Wesenskern‹ des Menschen hinein verlagert und gewissermaßen ›vereinheitlicht‹. Die Bedürfnislage einer Vereinheitlichung der Ich-Konzepte spiegelt – ich möchte es hier nur als These formulieren – einen bestimmten kulturellen Kontext, einen Bedarf, der gegen steigende Komplexität von ›Kultur‹ die reduzierte Komplexität des ›Ich‹ setzt. Parallel zu diesem Prozeß läuft die Konstitution eines überdauernden, ›unzerstörbaren‹ Ich; d.h., (nur!) ein ›Teil‹ des Menschen wird dem ›Druck der Realität‹³³ entzogen, ist tendenziell von Leid und Welt nicht betroffen. Beide Vorgänge scheinen über die historische auch eine systematische Verbindung zu besitzen: Daß der Mensch ›nur‹ eine Seele hat und diese seine Person in ihrer Gesamtheit und über den Tod hinaus repräsentiert, geht über die plane Gleichsetzung von ›Lebensprinzip‹ und ›Totengeist‹ hinaus: Es ist die entscheidende psychologische Wende in der europäischen Religionsgeschichte. Eigenschaften, Fähigkeiten und identitätsstiftende Merkmale von Menschen in unterschiedliche, aber parallel

31. Vgl. F. Bömer, 144.

32. Vgl. dazu jetzt die Beiträge in G. Jüttemann, M. Sonntag, Chr. Wulf (Hg.) (1991).

33. Das ist eine Formulierung S. Freuds, vgl. ders. (1930), 24ff.; diesen Ansatz hat E. Topitsch in den verschiedensten Kontexten aufgegriffen, vgl. etwa ders. (1973), 39ff. oder ders. (1961), 221ff. A.a.O. das Urteil: »Im ganzen bleibt aber die Brauchbarkeit aller jener Modelle zur Beschreibung seelischer Sachverhalte ziemlich beschränkt; um so größer ist ihre psychologische Wirkung.«

existierende ›Seelen‹ hineinzuverlagern, ist im ethnographischen Vergleich³⁴ der Regelfall – wenn man einmal von der Anwendbarkeit des europäischen Seelenbegriffs ausgehen will. Neu gegenüber den auch im griechischen Bereich vorauslaufenden Vorstellungen von ›Person‹ ist also: Bestimmte Möglichkeiten von Menschen oder des Menschen fungieren nicht wie unterschiedliche Körperorgane ›nebeneinander‹ – dies ist noch die ›homerische‹ Situation –, sondern entspringen einem homogenen Interpretationsmodell von Person.

3.2 ›Kompositionsmodelle‹ und Seelenteile

Für das Interpretationsschema von ›Person‹ gibt es nun im ethnographischen Überblick neben der Frage der Einzahl oder Mehrzahl, also der monistischen und der pluralistischen Lösung, noch eine weitere grundsätzliche Alternative der Deutung: Entweder wird das ›Selbst‹ durch etwas definiert, das *außerhalb* des Körpers existiert, koexistiert (ein Tier, ein Baum und die verschiedenen Typen des Nagual oder Alter Ego) oder *innerhalb* des Körpers ist, Teil, Organ oder Zentrum. Es ist schwer zu entscheiden, welche Gruppierung historisch ›früher‹ ist: Arnold Gehlen hat in ›Urmensch und Spätkultur‹ darauf hingewiesen³⁵, daß das Selbst grundsätzlich durch etwas Anderes bestimmt wird, nun nicht nur über eine bestimmende andere Person, sondern auch in einem bestimmten ›Außenhalt‹. Das können konkrete Dinge sein wie der Atem, der Schatten, das Tier, insbesondere der Vogel, aber auch das Bild, der Name oder schließlich der *genius*. Der Extremfall dieser Vorstellungen liegt in einer Umkehrung der Relationen: Der Mensch wird nicht (nur) durch jene Außenhalte dargestellt, sondern ist von ihnen auf die eine oder andere Weise abhängig: Vom Leben des Alter Ego hängt das Leben des Primär-Ego ab, wenn der Doppelgänger sichtbar wird, ist der Tod nahe, eine Beschädigung des Lebensbaumes führt zur Vernichtung, Verlust oder Verkauf des Schattens oder der Seele ziehen gravierende negative Konsequenzen nach sich. Die nordeurasische Völker haben in diesem systematischen Feld insbesondere den Typ der ›Freiseele‹ ausgebildet, die einerseits in Richtung auf einen Schutzgeist ausdifferenziert werden kann, andererseits zur Schicksalsseele verdichtet werden kann. »Während der Doppelgänger nur in einer bestimmten Situation, gewöhnlich erst kurz vor dem Tode, das Schicksal des Menschen bestimmt und anderen Leuten ankündigt, lenkt der Schutzgeist sowie die Schutz- oder Schicksalsseele das ganze Leben lang die Geschehnisse des Betreffenden«, resümiert I. Paulson³⁶. Der Grundgegensatz von Freiseele, von der eben die Rede

34. Vgl. etwa H. Fischer (1965).

35. A. Gehlen (1964)², 178f. (›Urtümliche Seelenbegriffe‹).

36. I. Paulson.

war, ist in Paulsons Terminologie der Begriff der Körperseelen, die zentrale Funktionen des Körpers vertreten, in einer Mehrzahl vorhanden sind und meist an konkrete Organe angeschlossen werden.

4. Körperseelen und Innenseele

Mit dem zunehmenden Bedeutungs-Verlust, den die *Körperseelen* im Rahmen komplexer gesellschaftlicher Entwicklungen erleiden – für den europäischen Bereich ist das 7. vorchristliche Jahrhundert hier die ›Epochenschwelle‹ –, werden die Optionen verlagert, kehrt sich gewissermaßen das Interpretations-schema um. Plakativ formuliert, die Dialektik von Externalisierung und Internalisierung erfährt eine andere Auflösung als vorher: Nicht mehr das Außenbild des Menschen, seine Identität in einer ›Schamkultur‹, wird für sein Leben verbindlich, sondern das nach innen verlegte, innere Selbst. Diese historisch ›neue‹, uns so ›plausible‹ Interpretationsmöglichkeit verlegt also den Wesens›kern‹ – schon die Metaphorik des Ausdrucks insinuiert es – in den inneren oder innersten Teil des Körpers hinein. Das primäre interpretatorische Erfordernis dieser Konstruktion ist es dann natürlich, das Verhältnis von ›Selbst‹ und Tod genauer zu bestimmen. Privilegiert waren hier schon früher ›Lösungen‹, die jene Komponenten des Körpers als Lebensprinzip (und Material des ›Totengeistes‹) bestimmten, die gewissermaßen symbolträchtig die Grenze des Körpers von innen nach außen überschreiten: etwa der Atem, das Blut, die Farbe – auf der Grenze zwischen Innen und Außen liegt wiederum die Form. Die kurze und natürlich unvollständige Aufzählung zeigt wohl auch, daß zunächst die Komponenten der Existenz als Interpretament von ›Leben‹ und ›Person‹ prädestiniert sind, die sich sichtbar vom Sterbenden oder Toten ablösen: der Atem, die Farbe, die Form. Sie überschreiten also nicht nur die Grenze von Leben und Tod, sondern auch von Innen und Außen. »Sehr oft werden Hauch und Blut«, notiert Gehlen in diesem Zusammenhang und erweitert zugleich den Bezugsrahmen³⁷, »als Seelenstoffe und als das bezeichnet, was den Toten verläßt. Dies ist nun keine bloße rationale Erklärung (dies übrigens auch), sondern mehr: die Seele, die den Toten verläßt, entspricht einem Vermissungserlebnis ... die abgeschnittene, gehemmte Kommunikation ist ihrerseits das *Bewußtwerden des eigenen Selbst im vermißten Selbst*.« Der europäische Grabkult mit seinen Regelungen für eine Besorgung des Toten bis hin zu Gesprächen mit ihm spiegelt diese Verhältnisse unmittelbar wider.

Mit einer Vereinheitlichung der Seelenvorstellung und der Verlagerung in das ›Innere‹ des Menschen hinein – beides wohl parallele Prozesse – ist für die

37. A. Gehlen, 178.

griechische Religionsgeschichte in etwa der Horizont des 6. vorchristlichen Jahrhunderts erreicht. Es ist hier sehr gut zu erkennen, daß mit diesem Status quaestionis ein Stand erreicht ist, der bis in die Gegenwart nachwirkt und der in seinen interpretatorischen Konsequenzen wohl noch unser aller Alltagsleben erreicht. Die schon mehrfach angesprochene Vereinheitlichung der Seelenvorstellungen stellt unverkennbar neue Anforderungen an das Interpretationsmuster ›eine Seele‹; diese Anforderungen werden vor allem dadurch erfüllt, daß die Seele eine ›Tiefe‹ und ›Teile‹ bekommt. Es bedürfte noch weiterreichender systematischer Analysen, um begründen zu können, warum genau an dem Punkt der europäischen Geschichte, an dem zum ersten Male von einer Seele (*psyche*) in einem (fast) modernen Sinne die Rede ist, zugleich von ihrer Tiefe und Ausdehnung gesprochen wird.

5. Heraklit und der Raum der Seele

Heraklit ist nicht nur der erste, der von der einen, erkennenden Seele spricht, sondern auch der erste, der ihr eine Tiefe zuschreibt: »Die Grenzen der Seele kannst du nicht finden, und gingest du jede Straße. So tiefen Logos hat sie« (fr. 45 D.-K.). Die Seele wird also wie ein (Innen-)Raum angesprochen, den es abzuschreiten gilt; dieses traditionelle Ausmessen des Innenraumes mißlingt, weil sie »so tiefen *logos* hat«.

Unter den vorsokratischen Philosophen hatte sich Heraklit als erster für einen veränderten Begriff von Wissen eingesetzt, der unmittelbar mit seinem Seelenbegriff und seinem Erkenntnisbegriff³⁸ korreliert. Gegenstand des Wissens als göttliches Wissen ist die allem gemeinsame Weltordnung, und der Träger dieses Wissens ist die *psyche*. Mit Solon beginnend hatten schon vor Heraklit Ausdrücke wie *bathyphton* (tiefsinnig), *bathynoos*, *bathyboulos* (mit tiefem Wollen) zunehmend die älteren epischen *poly*-Bildungen *polyphron*, *polyidris*, *polymetis* ersetzt³⁹. Extensives Wissen, das gewissermaßen auch äußeres und empirisches Wissen ist, wird also durch intensives, aus der Tiefe geschöpftes Wissen ersetzt⁴⁰.

Heraklit übernimmt für seine Seelenvorstellung dieses neue Paradigma für eine Deutung menschlicher Qualitäten und formt es aus: Mit der Vorstellung von Seele als Raum im Inneren des Menschen ist mit einem Schlag, mit höchst plakativen Formulierungen, ein neuer Interpretationsraum von ungebrochener Aktualität eröffnet worden. Mit dem Motiv der unermesslichen Tiefe der Seele ist

38. Dazu B. Gladigow (1965).

39. B. Snell (1955), 36ff.

40. Dazu Verf. (1991).

das primäre Schema von ›Gefäß und Inhalt‹⁴¹ programmatisch durchbrochen: Der Raum ›in dem Gefäß‹ kann damit ebenso groß wie der außerhalb des Gefäßes sein – oder noch größer⁴². Die Verräumlichung der Seelenvorstellung erschließt eine neue, höchst wirksame Plausibilitätsstruktur. Philosophie, Psychologie und Psychoanalyse haben sich in diesem Raum gemeinsam wiedergefunden – ohne sich allerdings in diesem Artefakt wirklich orientieren zu können. Gemeinsam haben diese Disziplinen, daß sie die Kontrolle über das ›Ich‹ oder die Seele, entweder gesellschaftlich vermittelt oder individuell erstrebt, in den Vordergrund stellen. Die Ablösung der Kontrolle über den Körper⁴³ durch eine Kontrolle über die ›Seele‹ ist freilich nur eine Akzentverlagerung innerhalb eines dialektischen Prozesses: Alle asketischen Forderungen in komplexen Kulturen haben zum Ziel, Körper und Seele zu ›verbessern‹ und zugleich unter die Anforderungen von Gesellschaft zu stellen.

6. Die Teile der Seele und der Kosmos

Verfolgt man die bisher angelegten Linien weiter, so scheint es vertretbar, die Begriffe von Ich, Selbst und Seele als Medien einer Anthropologie zu interpretieren, die aus den jeweiligen historischen Horizonten heraus ihr ›Bild des Menschen‹ entwickelte und dieses ›Bild‹ zugleich so konzipierte, daß der Mensch über seine Seele mit Staat und Kosmos in Verbindung stand. Die Konstruktionselemente wurden dabei nach den jeweils gängigen Interpretationsmustern bestimmt, also im Schema von Teil und Ganzem, nach den Mustern von Gegenseitigkeit und Verbindlichkeit, in der Dialektik von Innen und Außen, von Sichtbar und Unsichtbar, von Wesentlich und Unwesentlich, Teilhabe oder Analogie. Für den europäischen Bereich gehört der Seelenbegriff wahrscheinlich zu den universellsten und folgenreichsten Begriffen. Die Grundmuster, die Versatzstücke des Diskurses gewissermaßen, sind praktisch bereits in der Antike präsent: Vereinheitlichung und Binnendifferenzierung (die Seele ist ›eine‹, hat aber ›Teile‹), die Seele als Wissen akkumulierendes Ich, das ›dauert‹ und das eine eigene Verschuldungs- und Aufstiegs Geschichte hat.

41. Zur Geschichte der ›Binnenlokalisierungen‹ B. Révész. Moderne Aktualisierungen des Schemas bei N.C. Carter, 151-166.
42. Zu den Akzentverschiebungen im südasiatischen Raum kurz F. Stolz, 132ff.; einen diffusen Transfer praktiziert R. Otto. Unspezifisch auch U. Mann; die ›Religion der Seelentiefe‹ (40) wird lediglich über eine Achse, nicht über eine Rauminterpretation bestimmt.
43. Zu den Schemata von kollektivem und individuellem Druck grundlegend M. Douglas.

Platons drei Seelenteile, der vernünftige Teil, das *logistikon*, der Muthafte, das *thymoeides*, und schließlich der begehrende, das *epithymetikon*, haben die Grundmuster abendländischer Psychologie vorgegeben. Zugleich entwirft Platon im Staat jene Verbindung von Psychologie und Politik, die vom Grundsatz her Modellcharakter behalten hat⁴⁴: Struktur der Seele und Struktur des Staates, Seelenteile und ›Stände‹ (Schichten) werden in eine harmonische, durch Gerechtigkeit kontrollierte Korrelation gebracht. Nur dann hat der Staat Bestand, wenn er der psychischen Struktur des Menschen entspricht; das gegenläufige Auswertungsschema dieses Ansatzes läßt den Staat auf die Seele des Menschen zugreifen, instrumentalisiert also diese Relation in der anderen Richtung.

7. Seele, Welt, Weltseele

Die andere grundsätzliche Applikationsrichtung für den europäischen Seelenbegriff ist ebenfalls bereits in der Antike angesprochen und durchdacht worden. Schon die Vorsokratiker haben in ihren verschiedenen physikalischen Entwürfen die Konzeption vertreten, den Grundstoff von Welt, die *arche*, und die Seelensubstanz in engste Beziehung zu setzen. ›Welt‹ und ›Seele‹ haben also für die Vorsokratiker nicht nur etwas gemeinsam (für die einfache Erkenntnistheorie des *similia similibus* würde das ja genügen), sondern sind, was ihre Substanz betrifft, identisch. Ein neu gefaßter Seelenbegriff ist so das Medium, über das der Mensch in den Kosmos integriert wird. Die letzte Konsequenz und die programmatische Umkehrung der Tradition liegt in der Vorstellung der Weltseele, die im Platonischen Timaios entwickelt wird: Die Kosmogonie jenes bis ins hohe Mittelalter am meisten geschätzten Werkes mündet und gipfelt in einer Psychogonie der Welt: Der Welt, dem Kosmos fehlt zur Vollkommenheit und für die Qualität der Belebtheit die Seele; also setzt der Demiurg in die Mitte des kugelförmigen, insoweit vollkommenen Kosmos die Seele:

»Indem er seiner Mitte die Seele einpflanzte, ließ er diese das Ganze durchdringen und auch noch von außen her den Körper umgeben und bildete den einen, alleinigen einzigen Himmel, einen im Kreise sich drehenden Kreis, vermögend durch eigene Kraft sich selbst zu befruchten, und keines anderen bedürftig, sondern sich selbst zur Genüge bekannt und befreundet; so erzeugte er ihn als einen durch dieses alles seligen Gott« ... und etwas später:

»Als nun die ganze Zusammenfügung der Seele der Weisheit des Schöpfers gemäß gediehen war, gestaltete er alles Körperliche innerhalb derselben und brachte es, die Mitte mit der Mitte verbindend, mit ihr in Einklang. Indem sie aber von der Mitte aus bis zum äußersten Himmel überall hineinverflochten war und

44. Zur Weiterführung D. Geulen.

von außen ringsum diesen umschließend selbst in sich selber kreiste, begann ihr der göttliche Anfang eines endlosen vernünftigen Lebens für alle Zeit. Und der Leib des Himmels war ein sichtbarer Körper, die Seele aber unsichtbar, jedoch vernünftig und in Harmonie (*logismou metechousa kai harmonias*), indem der Beste alles Denkbaren und Seienden sie zum Besten alles Gewordenen werden ließ« (Timaios 34 b / 36 e).

Hier haben wir die erste Bezeugung einer Weltseele (sie wird freilich nur *psyche* genannt), die der Welt Leben, Vernunft und Dauer verleiht, die vom Demiurgen in sie hineingegeben wurde und sie zugleich von außen umhüllt (*exothern perikalypsasa*). Damit ist ein gewisser systematischer Endzustand des Operierens mit dem Seelenbegriff und Innen-Außen-Schema erreicht: Die Seele ist zugleich *in* der Welt, durchdringt sie und verleiht ihr, wie die Seele einem Körper, Leben und Dauer – sie ist aber zugleich auch außerhalb der Welt, des Himmels, und umhüllt ihn. Die zweite Komponente des Gedankens läßt also die Welt in ihre Seele eingehüllt sein: Die Welt ist somit ›in‹ der Weltseele, Heraklits Wort von der Tiefe der Seele, die unermeßlich ist, bekommt gewissermaßen eine ›Füllung‹: Wenn ›Welt‹ in der Seele ist, führt der Blick in die Tiefe der Seele zugleich immer in die Fülle der Welt.

8. Outer Space und Inner Space in der Science Fiction-Literatur

Bereits Ende des 18. Jahrhunderts hatte sich eine Entwicklung bemerkbar gemacht, die Erkundungen in das Innere der menschlichen Seele mit Wanderungen, Reisen und Landschaftsbildern verknüpfte. Karl Philipp Moritz' ›psychologischer Roman‹ »Anton Reiser«, zwischen 1783 und 1790 entstanden, ist das Paradigma für die »Wahrnehmung von Landschaft als Topographie der Seele«⁴⁵: Das Erfahren der Welt bedeutet hier gleichzeitig eine Erkundungsfahrt in das Innere des Menschen; die »innere Geschichte des Menschen« ist, der Romantheorie F. v. Blankenburgs folgend, das eigentliche Ziel. Die Antike hatte diesen Gedanken bereits in einem vergleichbaren Schema in Unterweltsfahrten und Jenseitslandschaften verwirklicht: Die dauernde und schuldfähige Seele existierte je nach Mysterienerwartungen oder im Rahmen eines popularisierten Platonismus die ›längere‹ Zeit ihrer Existenz im Jenseits. In einer Bilanzierung Leben und postmortale Existenz zusammenzurechnen⁴⁶, ist bereits in der Odyssee praktiziert.

Mit dem Sprung in das 18. Jahrhundert werden hier christliche Antike und Mittelalter übersprungen: Das hat natürlich Zeit-, aber auch Kompetenzgründe, ist aber vielleicht auch zu einem gewissen Teil inhaltlich gerechtfertigt: Ein

45. E. v. Schlebrügge, 119; ferner J. Hörisch.

46. Zur Veränderung der Komponenten: Verf. (1976).

›Innenraum‹ des Menschen oder ein ›Inneres‹ der Welt wird im Mittelalter – wenn ich recht sehe – und bis in die frühe Neuzeit entweder nicht zur Kenntnis genommen oder, im wesentlichen negativ besetzt, als ›Gegenwelt‹, widerständiger Rückzugsbereich innerhalb der Schöpfung interpretiert. ›Innenraum‹ als den Raum menschlicher Autonomie zu konzipieren, ist wohl ein Phänomen der Neuzeit und hier möglicherweise eine ›Reaktion‹ auf den *frisson cosmique*⁴⁷, den die kopernikanische Wendung und die Fontenellschen Dialoge über die Vielzahl der Welten und die Unermeßlichkeit des Raumes in der Öffentlichkeit erzeugt haben.

Die Landschaften der Psyche als Weltinnenraum zu interpretieren, ist der nächste Schritt, der, im 19. Jahrhundert durch verschiedene Autoren vorbereitet, schließlich von Rilke zu Beginn des 20. Jahrhunderts vollzogen wurde. ›Weltinnenraum‹ ist seine Wortprägung⁴⁸, das wohl unbekannte Vorbild für James Graham Ballards programmatischen Begriff des ›inner space‹⁴⁹.

Zeitlich dazwischen steht der wenig bekannte Roman von David Lindsay, »Die Reise zum Arcturus« von 1920, zwei Jahre vor Joyces' Ulysses und sieben Jahre vor Hermann Hesses Steppenwolf erschienen und Grundmotive beider Romane vorausnehmend⁵⁰. Ihnen allen ist gemeinsam, daß sich der Weg ›nach außen‹ und der Weg ›nach innen‹ bis zur partiellen Identität überlagern. »Sie sehnen sich danach«, wird von Harry Haller im Steppenwolf gesagt, »... diese Welt, diese Wirklichkeit zu verlassen ... Sie wissen ja, wo diese andere Welt verborgen liegt, daß es die Welt Ihrer eigenen Seele ist, die Sie suchen ...« In Lindsays Arcturus-Roman finden sich die beiden Protagonisten Maskull und Nightspore, durch eine spiritistische Sitzung initiiert, auf dem fernen Planeten Tormance im Arcturus – und zugleich in ihrer eigenen Innenwelt wieder. Diese Externalisierung endet mit offenen Fragen nach der menschlichen Existenz. »Die Reise zum als Arcturus bezeichneten Gewölbe des Selbst findet für David Lindsay nachfreudianisch statt«, notiert Linus Hauser anlässlich einer eindringlichen Vorstellung des Romans⁵¹.

›Inner space‹ als programmatischen Begriff der science fiction-Literatur hat James Graham Ballard eingeführt. Er ist der Gegenbegriff von *outer space*, dem

47. Dazu Verf. (1988).

48. Aus: Es winkt zu Fühlung fast aus allen Dingen: »Durch alle Wesen reicht der *eine* Raum: Weltinnenraum. Die Vögel fliegen still durch uns hindurch. O, der ich wachsen will, ich seh hinaus, und *in* mir wächst der Baum ...«

49. Dazu: Hauser.

50. Dazu gut L. Hauser (wie Anm. 49).

51. Wie Anm. 45, 563. Für die englische Wiederauflage ist das Vorwort von E.H. Visiak, *The Arcturan Shadow*, zu D. Lindsay, *A Voyage to Arcturus*, London 1963, 7-11 beachtlich.

traditionellen, äußeren und physischen Weltraum, auf den sich die SF-Literatur bis dahin allgemein beschränkt hatte. Der ›Weltinnenraum‹ wird nun im Rahmen der *new wave* der führenden SF-Autoren der 60er Jahre zum Ort neuer Abenteuer und Entdeckungen⁵². Nahezu alle wichtigen Fragen und Konzepte europäischer Philosophie- und Religionsgeschichte werden in der ›neuen Mythologie‹ Science fiction behandelt, »was ist Wirklichkeit?« bleibt die zentrale Frage der führenden Autoren. Die ›Sinnfrage‹ schließlich verfolgt Raumschiffe und Außenstationen selbst dann noch, wenn der Genpool ihrer Insassen längst ausgetauscht und Terra nur noch ein verstrahlter Asteroid ist.

52. Überblick bei Alpers, Fuchs, Hahn, Jeschke, Lexikon der Science Fiction Literatur. München 1988², 142-152 (›Die Landschaften der Psyche. Inner Space-Literatur‹).

Literatur

- Becker, O. (1937): Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken, Berlin.
- Benz, E. (1975): »Die Signatur der Dinge. Aussen und Innen in der mystischen Kosmologie und Schriftauslegung«, in: Eranos 42, Leiden, 517-580.
- Bömer, F. (1961): Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom, Abh. Akad. Mainz, Phil.-hist. Kl., Nr. 4.
- Bremer, D. (1980): »Aristoteles, Empedokles und die Erkenntnisleistung der Metapher«, in: Poetica 12, 350-376.
- Carter, N.C. (1981): »Body – Vessel – Matrix: Co-creative Images of Synergetic Universe«, in: Zygon 25, 151-166.
- Diller, H. (1971): Kleine Schriften zur antiken Literatur, München.
- Dodds, E.R. (1970): Die Griechen und das Irrationale, Darmstadt.
- Douglas, M. (1981): Ritual, Tabu und Körpersymbolik, Frankfurt a.M.
- Dux, G. (1982): Die Logik der Weltbilder, Frankfurt a.M.
- Eisler, R. (1910): Weltenmantel und Himmelszelt, München.
- Fischer, H. (1965): Studien über Seelenvorstellungen in Ozeanien, München.
- Freud, S. (1930): Das Unbehagen in der Kultur, Wien.
- Freudenthal, G. (1982): Atom und Individuum im Zeitalter Newtons. Zur Genese der mechanistischen Natur- und Sozialphilosophie, Frankfurt a.M.
- Gehlen, A. (1964)²: Urmensch und Spätkultur, Frankfurt a.M.
- Geulen, D. (1991): »Das Gesellschaftliche in der Seele«, in: Jüttemann, Sonntag, Wulf (Hg.), 528-552.
- Gladigow, B. (1965): Sophia und Kosmos, Hildesheim.
- Gladigow, B. (1976): »Unsterblichkeit und Moral«, in: ders. (Hg.), Religion und Moral, Düsseldorf, 99-117.
- Gladigow, B. (1979): »Der Sinn der Götter«, in: P. Eicher (Hg.), Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung, München, 52ff.

- Gladigow, B. (1988): »Andere Welten – andere Religionen?«, in: F. Stolz, Religiöse Wahrnehmung der Welt, Zürich, 245-273.
- Gladigow, B. (1991): »Gewußtes Wissen und verbürgtes Wissen«, in: A. Assmann (Hg.), Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation III, München.
- Geick, J. (1990): Chaos – die Ordnung des Universums, München.
- Habel, Chr., Herweg, M., Rehkämper, K. (Hg.) (1989): Raumkonzepte in Verstehensprozessen, Tübingen.
- Hauser, L. (1987): »Zwischen Gnosis, Tiefenpsychologie und Surrealismus«, in: Das Science Fiction Jahr 2, München.
- Hesse, M.B. (1970)²: »The Explanatory Function of Metaphor«, in: dies., Models and Analogies in Science, London 157-177.
- Hörisch, J. (1991): »Die romantische Seele«, in: Jüttemann, Sonntag, Wulf (Hg.), 258-266.
- Jüttemann, G. (Hg.) (1986): Die Geschichtlichkeit des Seelischen, Weinheim.
- Jüttemann, G., Sonntag, M., Wulf, Chr. (Hg.) (1991): Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland, Weinheim.
- Kees, H. (1956)²: Der Götterglaube im alten Ägypten, Berlin.
- Kelsen, H. (1946): Vergeltung und Kausalität, Den Haag.
- Krause, F. (1966): »Maske und Ahnenfigur: Das Motiv der Hülle und das Prinzip der Form«, in: W.E. Mühlmann, E.W. Müller (Hg.), Kulturanthropologie, Köln-Berlin, 218-237.
- Lenk, H. (1979): »Praxeomorphe und Poleomorphe Projektionen. Ergänzendes zu Topitschs weltanschauungsanalytischen Deutungsmodellen«, in: K. Salamun (Hg.), Sozialphilosophie als Aufklärung. Festschrift E. Topitsch, Tübingen, 33-50.
- Mann, U. (1981): »Geisthöhe und Seelentiefe: Die vertikale Achse der numinosen Bereiche«, Eranos 50, 1-50.
- Otto, R. (1929)²: West-östliche Mystik, Gotha.
- Paulson, I.: Die Schicksalsseele. Seele und Schicksal mit besonderer Berücksichtigung der finnisch-ugrischen Volksreligionen.
- Philipp, W. (1957): Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht, Göttingen.
- Reinhardt, K. (1926): Kosmos und Sympathie, München.
- Révész, B. (1917): Geschichte des Seelenbegriffs und der Seelenlokalisierung, Stuttgart.
- Ruyer, R.E. (1977): Jenseits der Erkenntnis, Wien.
- Schlebrügge, E.v. (1989): »Zur Topographie der romantischen Seele«, in: J. Clair, C. Pichler, W. Pircher (Hg.), Wunderblock. Eine Geschichte der modernen Seele, Wien.
- Schwabe, W. (1980): »Mischung« und »Element« im Griechischen bis Platon«, in: Archiv für Begriffsgeschichte, Suppl. 3, Bonn, 57-251.
- Snell, B. (1955): Die Entdeckung des Geistes, Hamburg.
- Sonntag, M. (1988): Die Seele als Politikum. Psychologie und Produktion des Individuums, Berlin.
- Speyer, W. (1979): »Religiös-sittliches und frevelhaftes Verhalten in seiner Auswirkung auf die Naturgewalten«, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 22, 30-39.
- Stachowiak, H. (1973): Allgemeine Modelltheorie, Wien – New York.
- Stachowiak, H. (1978): »Erkenntnis in Modellen«, in: H. Lenk, G. Ropohl (Hg.), Systemtheorie als Wissenschaftsprogramm, Königstein, 50-64.

- Staudacher, W. (1942): Die Trennung von Himmel und Erde, Diss. Tübingen.
- Stolz, F. (1988): Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen.
- Topitsch, E. (1958)¹ (1972): Vom Ursprung und Ende der Metaphysik, München.
- Topitsch, E. (1961): »Seelenglaube und Selbstinterpretation«, in: ders., Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft, Neuwied, 181-225.
- Topitsch, E. (1963): »Grundformen vorwissenschaftlicher Seelenvorstellungen«, in: Club Voltaire I, Jahrbuch für kritische Aufklärung, hg. von G. Szcesny, München, 322-334.
- Topitsch, E. (1973): Gottwerdung und Revolution, München.
- Topitsch, E. (1979): Erkenntnis und Illusion. Grundstrukturen unserer Weltauffassung, Hamburg.
- Topitsch, E. (1980)¹¹: »Sprachlogische Probleme der sozialwissenschaftlichen Theoriebildung«, in: ders. (Hg.), Logik der Sozialwissenschaften, Königstein, 15-36.
- Wakeman, M.K. (1973): God's Battle with the Monster. A Study in Biblical Imagery, Leiden.
- Wasser, O. (1913): »Äußere Erscheinungen der Seele«, in: Archiv für Religionswissenschaft 16.
- Wolff, Chr. (1719): Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen.
- Zimmer, H. (1980): Die indische Weltmutter, Frankfurt a.M.