

Wut – Symbol – Wert

Ernesto de Martino

WUT – SYMBOL – WERT

Rituale nach der Religion

Aus dem Italienischen übersetzt
und mit einem Nachwort versehen
von Daniel Creutz, Antonio Roselli
und Ulrich van Loyen



Matthes & Seitz Berlin

Inhalt

Vorwort	7
Mythos, Religionswissenschaften und moderne Kultur	11
Versprechen und Bedrohungen der Ethnologie	75
Meridionale Wegstrecken	123
Lukanische Aufzeichnungen	123
Die Klage der Francesca Armento	144
Reinigung im Juni	165
Ein Erzengel auf dem Gargano	171
Die Ernte des Schmerzes	176
Wut – Symbol – Wert	187
Wut in Schweden	187
Magie und Okkultismus in der Bonner Republik	197
Sowjetischer Symbolismus	208
Zum »Ethnologen seiner Selbst« werden. Wut – Symbol – Wert als wissenschaftliches und ethisches Buch der Übergänge	219
<i>(Daniel Creutz, Antonio Roselli, Ulrich van Loyen)</i>	
Anmerkungen	231

Vorwort

Die historiografische Arbeit beginnt auf dem Boden der gegenwärtigen Geschichte, das heißt als erkenntnisbasierte Klärung der operativen Knotenpunkte, in die das eigene Zeitalter verstrickt ist. Indes ist diese Beziehung in den einzelnen Monografien eines Historikers nicht immer leicht zu gewärtigen, sind diese doch vordringlich auf das Moment der Distanznahme von der *unmittelbaren* Teilnahme am Leben der Gegenwart gerichtet, das heißt auf das Moment der den Tumult der aktuellen *res gestae*, an dem der Historiker direkt beteiligt ist, bestimmenden *historia rerum gestarum*. In den einzelnen historischen Monografien steht notwendigerweise die Individuierung einer Zivilisation, eines Zeitalters, eines Denkens, einer poetischen Welt im Zentrum, und nicht bereits die Erzählung, wie die entsprechenden historiografischen Probleme sich in der Biografie des Historikers als engagiertem Bürger einer in Bewegung befindlichen *Polis* ausgebildet haben. Nun aber drängt gerade diese Erzählung in den Vordergrund der vorliegenden Aufsatzsammlung, die gleichsam am lebenden Organismus nachvollzieht, wie in den Kontingenzen einer gewissen zivilen Leidenschaft eine bestimmte Familie von historischen Monografien herangereift ist, und zwar *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* [*Naturalismus und Historizismus in der Ethnologie*, 1941, A. d. Ü.], *Il mondo magico* [*Die magische Welt*, 1948, dt. Ausgabe: Berlin 2025, A. d. Ü.], *Morte e pianto rituale nel mondo antico* [*Tod und rituelle Klage in der antiken Welt*, 1958, A. d. Ü.], *Sud e magia* [*Süden und Magie*, 1959, dt. Ausgabe unter dem Titel *Katholizismus, Magie, Aufklärung*, München 1982, A. d. Ü.] sowie *La terra del rimorso* [*Das Land der Gewissenspein*, 1961, A. d. Ü.].

Die Sammlung vereint Schriften von verschiedener Thematik und Klangfarbe, die dennoch geeignet sind, einen ein-

heitlichen Diskurs auszubilden, der einen Kontrapunkt zu den bereits veröffentlichten Monografien setzt. »Mythos, Religionswissenschaften und moderne Kultur« – zuerst publiziert in den *Nuovi Argomenti*, Nr. 37, März-April 1959 – unternimmt eine umfängliche Bewertung des gegenwärtigen Irrationalismus, wie er sich in den Religionswissenschaften widerspiegelt, das heißt in einem bevorzugten Gebiet für die riskantesten Abenteuer der abdankenden Vernunft. »Versprechen und Bedrohungen der Ethnologie« – ein bislang unveröffentlichter Text, wenngleich er Gedanken aufgreift, die bereits in »Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni« (*Società*, Bd. IX, Nr. 3, 1953) präsent sind – berichtet davon, wie sich im Autor seine Berufung für die Ethnologie ausbildete, und zugleich, wie die Wissenschaft des *Ethnos* auf verschiedene Weisen an den Versprechen und Bedrohungen der aktuellen kulturellen Konjunktur teilnimmt. Die unter dem Titel »Meridionale Wegstrecken« versammelten kleinen Schriften dokumentieren, wenn man so möchte, die leidenschaftliche Welt in einem noch glühenden Zustand, von der sowohl *Morte e pianto rituale nel mondo antico* als auch das Vorhaben einer Religionsgeschichte des Südens als neue Dimension der meridionalen Frage zehrten, wie es bislang mit *Sud e magia* und *La terra del rimorso* angegangen wurde. Insbesondere bewahren die »Lukanischen Aufzeichnungen« (*Società*, Bd. VI, Nr. 4, 1950), die die Reihe dieser Wegstrecken einleiten, die ganze Inbrunst und Maßlosigkeit der »ersten Begegnung«; »Die Klage der Francesca Armento«¹ (*Nuovi Argomenti*, Nr. 12, Januar-Februar 1955) enthält die anfängliche Erfahrung, aus der sodann *Morte e pianto rituale* hervorging; während »Reinigung im Juni« (*Espresso Mese*, Mai 1959), »Ein Erzengel auf dem Gargano« (*Espresso Mese*, November 1960) und »Die Ernte des Schmerzes« (*Espresso Mese*, Mai 1960) zu einem Teil auf die Wechselwinde anspielen, in denen *Sud e magia* und *La terra del rimorso* entstanden sind, und zu einem anderen Teil weitere mögliche Forschungen zur Religionsgeschichte des Südens aufscheinen lassen.

Die letzten drei unter dem Titel »Wut – Symbol – Wert« gruppierten Aufsätze werfen ein Schlaglicht auf Sitten und Bräuche im gegenwärtigen Europa, die auf unterschiedliche Weise für das Verständnis der zeitgenössischen kulturellen Konjunktur bedeutsam sind: »Wut in Schweden« (publiziert in *Italia Domani* und anschließend in *Saggi italiani 1959*, herausgegeben von Moravia und Zolla) betrachtet die wilden Ereignisse um die »Neujahrsnacht von Stockholm«; das bislang unveröffentlichte Stück »Magie und Okkultismus in der Bonner Republik« bezieht sich auf jüngste Aspekte jenes Deutschland, das wir *nicht* geliebt haben; »Sowjetischer Symbolismus« (*Espresso Mese*, März 1961) setzt der ausufernden Literatur über das Symbol, die sich im bürgerlichen Europa breitgemacht hat, eine einzigartige Debatte entgegen, wie sie sich in den Spalten der russischsprachigen *Iswestija* vollzieht.

Gut möglich, dass der strenge akademische Zensor die vorliegende Sammlung mit Unbehagen durchblättert und seine Lektüre sodann mit dem üblichen Seufzer beschließt: »Zu viel Leidenschaft und zu wenig Wissenschaft!« Doch zog der Autor die Risiken des »Zu wenig Wissenschaft aufgrund von zu viel Leidenschaft« vor, da er jene, weitaus größeren, des »Keinerlei Wissenschaft aus keinerlei Leidenschaft« oder einer »schlechten Wissenschaft für die mehr oder minder dunkle Wirksamkeit einer Leidenschaft« mehr fürchtete, da sie dem Todestrieb so ähnlich sehen.

Mythos, Religionswissenschaften und moderne Kultur

In den letzten vierzig Jahren, genauer, seit dem Ende des Ersten Weltkrieges, ist das Gebiet der Religionswissenschaften ohne Zweifel in eine entscheidende Krise geraten. In der vorhergehenden Ära bezeugten die Religionswissenschaften – die Religionsphilosophie, die Religionsgeschichte, die Religionsethnologie, die Religionstypologie, die Religionssoziologie, die Religionspsychologie – in dem Maße, wie sie sich außerhalb theologischer und apologetischer Vorannahmen bewegten, eine deutliche Orientierung an hermeneutischen Themen des aufklärerischen, idealistischen, materialistischen und positivistischen Erbes: Es würde genügen, die Schemata der religiösen Evolution von Comte und seinen Nachfolgern aufzuführen, oder die Religionstheorien von Feuerbach und des historischen Materialismus, die Wissenschaft vom Mythos und die Vergleichende Religionswissenschaft, wie sie Max Müller einführte, die Religionsethnologie eines Tylor und eines Frazer, die Psychologie des Mystizismus eines Janet oder eines Leuba, Wundts ›Völkerpsychologie‹ sowie die soziologische Interpretation der Religion durch Durkheim und seine Schule, die Reduzierung der Religion auf eine Sublimation der Sexualität durch die frühe Freud-Schule. In den mannigfachen Ausrichtungen dieser Epoche, so unterschiedlich sie auch im Hinblick auf ihre Methoden und Resultate sein mögen, offenbart sich unwiderruflich die gemeinsame Tendenz, der religiösen Beziehung keine spezifische und dauerhafte Funktion in der Kulturgeschichte der Menschheit zuzusprechen. Ob sich die verschiedenen Autoren dessen bewusst waren oder nicht, im Allgemeinen wurden Religion und Mythos auf etwas anderes zurückgeführt, galten als »Masken« von etwas anderem: von philosophischen,

wissenschaftlichen, ästhetischen und moralischen Notwendigkeiten, von weltlichen Bedürfnissen, die ins Überweltliche projiziert und dort auf illusorische Weise befriedigt wurden, von ökonomisch-sozialen Strukturen oder gar der Sexualität. Eine ebenso geartete »reduktive« Tendenz machte sich im Bereich der Psychologie der Mystik geltend, wo die Untersuchungen vordringlich dahin gingen, die in den mystischen Erfahrungen zutage tretenden psychischen Störungen hervorzuheben. In jedem Fall setzte sich mehr oder weniger explizit und bewusst die Überzeugung durch, die moderne Zivilisation habe nunmehr den Weg der Weisheit eingeschlagen, und man schickte sich an, die religiösen Projektionen von ihrem archaischen Erbe zu lösen und ihr moralisches und soziales Leben ohne mythisch-rituelle Hindernisse in voller Autonomie zu leben. Selbst der Katholizismus wurde von den Unwettern heimgesucht und musste sich der modernistischen Bewegung stellen.

Während der letzten vierzig Jahre hat sich indes im Westen eine anders geartete Bewegung des Denkens Geltung verschafft, die die Autonomie der Religion sowie des Mythos wiederherzustellen sucht, und zwar in Hinsicht auf eine existenzialistische Thematik, die von einem fortdauernden Bezug auf die konkrete Vielfalt der religiösen Phänomene der Menschheitsgeschichte genährt wird. Es ist dies eine von wechselseitigen Einflüssen zwischen unterschiedlichen Religionswissenschaften und von einzigartigen Konvergenzen in der Ausrichtung gekennzeichnete Bewegung, trotz der Verschiedenheit der Adressierungen, der kulturellen Herkünfte und der Methoden. Ethnologen wie Frobenius, Jensen, Malinowski, Leenhardt, Religionshistoriker und -phänomenologen wie R. Otto, Hauer, van der Leeuw, Eliade, W. Otto, Kerényi, Soziologen wie Lévy-Bruhl, Lévi-Strauss und Caillois, Philosophen wie Cassirer, Bergson, Bachelard und GUSDORF, Psychologen wie Jung und Neumann haben eine Bewertung des religiösen Lebens und des Mythos eröffnet, die sich, im klaren Kontrast zur vorangegangenen Ära, die Anerkennung der tiefer gelagerten existenziellen Begründungen des »Heiligen«,

des »Mythischen«, des »Symbolischen« zur Aufgabe macht.¹ Am meisten überrascht angesichts dieser allgemeinen Konvergenz verschiedener Disziplinen in Richtung eines tendenziell gemeinsamen Ziels, dass in die Bewegung in einem bestimmten Moment auch kulturelle Traditionen eintreten oder wenigstens davon beeinflusst erscheinen, die aufgrund ihrer Herkunft und ihrer größtenteils laisierenden, rationalistischen, idealistischen, materialistischen und positivistischen Ursprünge einem Problem dieser Art lange Zeit abweisend gegenüberzustehen schienen. Man nehme nur die Schule von Marburg als Beispiel, die traditionell an der Forschung zu den logisch-transzendentalen Bedingungen der Wissenschaft interessiert ist: Hier geht Ernst Cassirer vom Studium des mathematischen Symbols in der Wissenschaft zur Analyse der Struktur und Funktion des mythischen Symbolismus über.² Die psychoanalytische Bewegung hingegen schritt insbesondere aufgrund der Sezession Jungs von materialistischen und positivistischen Annahmen zu einer Neubewertung des religiösen Lebens und des Mythos voran. Und die epistemologische Tradition Frankreichs, die bereits mit Bergson die existenziellen Wurzeln der fabulatorischen Funktion hervorhob,³ offenbart nun mit Gaston Bachelard eine deutliche Hinwendung zur Welt der »Symbole«.⁴

Etwas Ähnliches lässt sich in der soziologischen Tradition Frankreichs ausmachen, insbesondere mit Blick auf Lévy-Bruhl; dieser bewegte sich in seinen ersten Arbeiten zur primitiven Mentalität noch auf der Ebene des »Fortschritts des Bewusstseins«, wie ihn Léon Brunschvicg verstand, das heißt in der Perspektive einer prälogischen Mentalität, die von einer logischen verdrängt wurde; doch hat Lévy-Bruhl später mit immer größerer Energie verneint, dass die primitive oder mythische Mentalität als »Phase« der Menschheitsentwicklung anzusehen sei und stattdessen ihren Charakter als *dauerhafte anthropologische Struktur* unterstrichen.⁵ Selbstredend erscheint in Denkrichtungen, die offen vom Existenzialismus inspiriert sind – man denke an Eliade, an Caillois, an Gusdorf und an Cazeneuve – die exis-

tenzialistische und anthropologische Motivation des Heiligen ausdrücklicher: Doch es ist bedeutsam, dass die gesamte Ausrichtung ihren Einfluss auch innerhalb solcher kultureller Traditionen fühlbar macht, die aufgrund ihres Ursprungs anfänglich nicht bereit waren, den Mythos und das Heilige als dauerhafte und autonome menschliche Werte anzusehen. Auch ist nicht anzunehmen, dass die Bewegung zur existenziellen Neubewertung des religiösen Lebens und des Mythos einzig die »Wissenschaften der Religion« betreffen würde: Abgesehen von den offenkundigen Bezügen auf das künstlerische und literarische Leben der modernen Welt im Allgemeinen⁶ sowie auf das Problem der Beziehung zwischen Mythos und Literatur, haben auch die Neigungen des Geschmacks, des Empfindens und der Sitten eine erneuerte Vertrautheit mit dem Mythos, dem Magischen und dem Archaischen offenbart. Auch das politische Leben blieb davon nicht unberührt, wie der Fall des nazistischen Neuheidentums und seines dem Archaischen und Anzestralen zugesprochenen Ansehens zeigt; und es ist gewiss kein Zufall, wenn einer der herausragendsten Vertreter einer Aufwertung der Irrationalität des Heiligen, der Historiker und Religionsphänomenologe J. W. Hauer, zugleich das anerkannte Oberhaupt der »Deutschen Glaubensbewegung« war. Aber selbst wenn wir diese extremen Ausschläge beiseitelassen, die ganz offensichtlich mit dem Schicksal eines politischen Imperialismus verbunden sind, dessen Zeit ebenso kurz wie blutig war, bleibt unbestreitbar, dass die traditionellen Formen des religiösen Lebens und insbesondere der Katholizismus in den letzten vierzig Jahren unter den Menschen wieder an Prestige und Herrschaftskraft hinzugewonnen haben: Und zwar so sehr, dass man von mehreren Seiten her von einer »Rückkehr zur Religion« gesprochen hat, was auch immer die Konsistenz und die Bedeutung dieser »Rückkehr« in den jeweiligen kulturellen Kreisen meint.

Die vollständige Analyse und entsprechende kritische Bewertung einer so breiten und komplexen Bewegung würde wesentlich

mehr erfordern als einen einfachen Aufsatz. Aus diesem Grund konzentrieren wir uns lediglich auf einige Knotenpunkte hinsichtlich der Bewegung einer existenziellen Neubewertung des religiösen Lebens und des Mythos im Gesamtbild der Religionswissenschaften. Im Grundsatz handelt es sich darum, im Gebiet dieser Wissenschaften und der infrage stehenden Bewegung eine Reihe wesentlicher Aspekte und eine Ordnung von Verbindungen zwischen dem nachzuzeichnen, was sich beim ersten Hinsehen als Koexistenz unabhängiger oder rein zufällig zusammen auftretender Motive präsentiert. Daraus ergibt sich eine Auswertung der Gegebenheiten in einer bestimmten Perspektive, die es erlauben wird, einige abschließende kritische Bemerkungen vorzubringen.

Wenn wir von Vorläufern und Vorboten absehen, so verbindet sich der wahre und eigentliche Anfang der Bewegung einer existenziellen Neubewertung von Religion und Mythos mit einigen kulturellen Episoden, die gegen Ende des Ersten Weltkriegs und in der unmittelbaren Nachkriegszeit stattfanden: Nicht ohne triftigen Grund könnte man das Jahr 1917 als entscheidendes Datum des neuen Verlaufs ausweisen, den wir hier beleuchten möchten. Genau im Jahr 1917 begann eine Revolution, die dazu angetan war, dem kulturellen Leben eines bemerkenswerten Teils des großen eurasischen Raums ein dezidiertes Abwehrverhalten gegenüber allen traditionellen Formen des religiösen Lebens aufzuprägen: Die Tradition von Feuerbach und Marx wurde so in jenem Teil der Welt zum Instrument des Kampfes für den wirksamen Aufbau einer klassenlosen Gesellschaft und schickte sich an, in der Wirklichkeit auch jene andere These zu verifizieren, wonach in der klassenlosen Gesellschaft der religiöse Reflex verschwinden müsse. Doch während mit dem Zusammenbruch des zaristischen Russlands und mit der Oktoberrevolution eine Ausrichtung anhub, die – zumindest in ihren bewussten Intentionen – atheistisch und irreligiös zu sein beanspruchte und die tatsächlich Hunderte Millionen von Menschen als Ideologie beeinflussen sollte, verband sich die Krise und der folgende

Zusammenbruch des wilhelminischen Deutschlands mit dem erneuerten Impuls einer radikal entgegengesetzten Tendenz. Es war in ebendiesem Jahr 1917, dass ein Theologe und Religionshistoriker von der Universität Marburg ein schmales Buch veröffentlichte, dem ein außergewöhnliches Schicksal bevorstand und das einen bemerkenswerten Einfluss nicht allein auf die religionsgeschichtliche Methodologie und auf die Neubewertung des Heiligen ausübte, sondern auch auf das allgemeine Bewusstsein und kulturelle Empfindungsvermögen: Dieser Theologe und Religionshistoriker hieß Rudolf Otto, und das Büchlein trug den Titel *Das Heilige*, mit einem bedeutungsreichen, programmatischen Untertitel: *Das Irrationale in der Idee des Göttlichen und seine Beziehung zur Vernunft*.⁷ Das Werk von R. Otto eröffnet in gewisser Weise in Deutschland jene Kulturepoche, die von der Krise des Historismus, vom Übergang vom liberalen Protestantismus zur Theologie der Krise und vom Aufkommen einer existenzialistischen Thematik bestimmt ist: Im Jahr 1918 erscheint der erste Band von *Der Untergang des Abendlandes* von Spengler, während 1919 die erste Ausgabe von Barths *Römerbrief* zusammen mit der *Psychologie der Weltanschauungen* von Karl Jaspers die sogenannte Kierkegaard-Renaissance einläuten. Wenige Jahre darauf wird J. W. Hauer *Die Religionen: Ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit* veröffentlichen, ein Werk, in dem einige Themen, die gut zehn Jahre später – wie bereits angedeutet wurde – die vom Autor angeführte »Deutsche Glaubensbewegung« nähren werden, bereits vorgezeichnet sind. Jenseits des offenkundigen und expliziten Rückgriffs auf die Religionsphilosophie Schleiermachers nimmt *Das Heilige* ein Thema auf und entwickelt es weiter, das bereits bei zwei Religionshistorikern, Marett und Söderblom, auftauchte: nämlich das Thema eines spezifischen Charakters der religiösen Erfahrung. Im Wesentlichen unterscheidet sich die »religiöse Scheu« qualitativ von anderen natürlichen Ängsten durch ihren spezifischen Gegenstand, das heißt das »radikal Andere«:

[D]as religiös Mysteriöse, das echte Mirum, ist – um es vielleicht am treffendsten auszudrücken – das »Ganz andere«, das thäteron, das anyad, das alienum, das Fremde und Befremdende, das aus dem Bereiche des Gewohnten, Verstandenen und Vertrauten und darum »Heimlichen« schlechterdings Herausfallende und zu ihm in Gegensatz sich Setzende, und *darum* das Gemüt mit starrem Staunen Erfüllende.⁸

Doch das Numinose als radikale Alterität, die erschreckt, das heißt als *tremendum*, wird gleichzeitig als etwas Polarisierendes, als Fesselndes, als Faszinierendes erfahren, das gebieterisch zur Beziehung einlädt.⁹ Dieses »radikal Andere« und »Ambivalente« konstituiert das irrationale Moment in der komplexen Kategorie des Heiligen, in welcher die rationalen (moralischen, ästhetischen, kognitiven) Momente zweifellos Gegenstände der Vervollkommnung und Erhabenheit darstellen, aber niemals die fundamentale Irrationalität der religiösen Erfahrung erschöpfen können:

Daß in einer Religion die irrationalen Elemente immer wach und lebendig bleiben, bewahrt sie davor, Rationalismus zu werden. Daß sie sich reich mit rationalen Momenten sättige, bewahrt sie davor, in Fanatismus oder Mystizismus zu sinken oder darin zu beharren, befähigt sie erst zu Qualitäts-, Kultur- und Menschheitsreligion.¹⁰

Das »ambivalente ganz Andere« stellt sich mithin als ein letztlich auf Anderes irreduzibles Moment dar, als eine Gegebenheit im Sinne eines »letzten Thule« der Analyse: Man kann es in gewisser Weise wiedererleben und beschreiben und suggerieren, aber nicht wirklich im Denken wiedererzeugen. Der Phänomenologe und der Religionshistoriker vermögen die Weisen zu bestimmen, auf die, insbesondere in den sogenannten Hochreligionen, die Begegnung mit dem »ganz Anderen« sich mit rationalen Elementen anreichert: Doch jene Begegnung ist eine Erfahrung, der gegenüber eine vernünftige Wissenschaft nur haltmachen kann, um

sich darauf zu beschränken, darauf hinzudeuten und letztlich die Stellung für das unmittelbare »Wiedererleben« zu räumen. Und genau an diesem Punkt machen sich einige Aporien geltend. Zweifelsohne umschreibt das »ambivalente ganz Andere« ein wesentliches Moment der religiösen Erfahrung. Vom *mana* und anderen Erscheinungsformen der numinosen Kraft bis hin zum Zorn Jahwes und zur christlichen Erfahrung des Göttlichen selbst erscheint dieses Moment gegenwärtig und unauslöschlich, wenngleich es in jeder konkreten historischen Formation in einem anderen Gleichgewicht steht und unterschiedliche kulturelle Bedeutungen und verschiedene Beziehungen mit der Vernunft an- und einnimmt. Doch wenn man als eine sichere Grundlage für die Wissenschaft vom religiösen Leben die Eingrenzung der Erfahrung einer heiligen Alterität annehmen soll, die von der profanen Alterität qualitativ verschieden ist, sowie den Umstand, auf das *tremendum* und *fascinans* als innere Polaritäten *sui generis* einer solchen Alterität hingewiesen zu haben, so bleibt doch das Problem bestehen, ob das, was in der bewussten Sphäre des Menschen als irrationales Moment des Heiligen erlebt wird, sich für den Wissenschaftler nicht als weiter in der Tiefe Analysierbares darstellt, und zwar jenseits dessen, was vom aktuellen religiösen Bewusstsein erlebt wird. Tatsächlich könnte es sein, dass, indem man dem irrationalen Moment des Heiligen mit speziellen Analysemethoden zu Leibe rückt, jenes Moment für den Mann der Wissenschaft eine ihm eigentümliche Kohärenz und Rationalität entbirgt, die das Heilige in seiner Gesamtheit in neuem Licht erscheinen lässt. Die Grenze des Ansatzes von Otto besteht darin, dass er sich ganz auf der Ebene des religiösen Bewusstseins in seiner Unmittelbarkeit bewegt: Denn Otto schreitet vom *Bewusstsein* einer grundsätzlichen Irrationalität des Numinosen zum *bewussten* Versuch voran, sich gegenüber mehr oder minder partiellen Rationalisierungen zu öffnen. Damit jedoch wiederholt man die Erfahrung des Numinosen, indem man einzig eine allgemeine Beschreibung hinzufügt: Aber man verweigert sich ohne Rechtfertigung der wissenschaftlich angemesseneren Aufgabe,

nämlich die unmittelbare Erfahrung des Numinosen im Denken wiederzuerzeugen, die ambivalente Polarität des »ganz Anderen«, wiedererlebt durch das religiös engagierte Bewusstsein. Nun könnte diese schwerwiegende Verweigerung allein gerechtfertigt werden, wenn die Analyse nicht über die Irrationalität des Numinosen hinauszugehen vermöchte, und nur dann, wenn es an jeder Methode fehlte, um zu verstehen, wie und warum sich im kulturellen Leben der Menschheit die Erfahrung des »ambivalenten ganz Anderen« einstellt: Es wäre also gerechtfertigt in dem Maße, in dem es unmöglich ist, die unmittelbare Gegebenheit des zweideutigen »ganz Anderen« im Resultat von unbewussten Motiven und der Bewegung des Bewusstseins in Richtung einer Welt rationaler Werte aufzulösen. Otto erkannte sehr wohl die Öffnung des religiösen Bewusstseins für die Werte, fragte sich jedoch nicht, ob auch der irrationale Kern des Heiligen seine »Gründe« in einer Perspektive offenlegen könne, die unbewusste Motivationen mit einbezog. So kam es zu einer Verzerrung, die jener der frühen Freud-Schule genau entgegengesetzt war, die danach strebte, Religion auf eine Maske der Sexualität zu reduzieren, das »ambivalente ganz Andere« auf eine Reaktivierung des infantilen Bildes vom Vater, und die Mythen und Riten auf eine Art von zwanghafter kollektiver Neurose. Darin lag sicher der Versuch, sich nicht mit der Irrationalität des Numinosen abzufinden und eine unbewusste Motivation für die irrationalen Verhaltensweisen des religiösen Lebens zu finden; doch es lief darauf hinaus, die bewusste Ebene und die spezifische Qualität des Heiligen aus den Augen zu verlieren. Freuds Interpretation der Religion konnte vorgeworfen werden, dass sich die Religion aus denselben Gründen nicht auf eine Maske der Sexualität reduzieren lasse, wie der Kölner Dom, wenngleich er aus Steinen erbaut ist, nicht nach den Kriterien der Mineralogie beurteilt werden kann.¹¹ Doch im Hinblick auf Otto blieb der Einwand bestehen, dass die irrationale Erfahrung des Numinosen für den Wissenschaftler Kohärenz und Rationalität wiedergewinnen konnte, wenn man sich den »Gründen des Unbewussten« zuwandte.

Auf der anderen Seite brachte die auf den Ersten Weltkrieg folgende Zeit gerade in der psychoanalytischen Bewegung einige neue Strömungen hervor, die einesteils indirekt der existenziellen Neubewertung des Heiligen zuarbeiteten, und andernteils darauf hinausliefen, sich auf direkte Weise mit den Resultaten der Forschung R. Ottos zu verbinden; eine Wiedervereinigung, die zeigt, wie die übereinstimmende Hinwendung zu einer solchen Neubewertung schrittweise auch jene kulturelle Ausrichtung erfasste, die aufgrund ihrer positivistischen Wurzeln zunächst am wenigsten geneigt schien, sich in jene Richtung zu bewegen.

Drei Jahre nach der Veröffentlichung des *Heiligen* publizierte Freud im Jahr 1920 seine Monografie *Jenseits des Lustprinzips*,¹² die den Beginn eines neuen Zyklus der psychoanalytischen Bewegung bedeutete. Sie eröffnete bemerkenswerte hermeneutische Möglichkeiten für eine Interpretation des Heiligen und des Mythos, die der unbewussten Motivierung eingedenk blieben, ohne jedoch darauf zu verfallen, Religion auf eine Sublimation der Sexualität zu reduzieren. Während der traumatischen Neurosen, deren klinische Beobachtung der Erste Weltkrieg in großer Zahl ermöglicht hatte, tendiert der Kranke dazu, in der Krise das traumatisierende Ereignis zu wiederholen, das heißt, es entgegen seinem Willen erneut zu durchleben. In analoger Weise neigt die traumatische Episode dazu, sich hartnäckig im Laufe des onirischen Lebens zu wiederholen. Auf der anderen Seite hatte die psychoanalytische Therapie die Tendenz des Neurotikers hervorgehoben, im Verlauf der Behandlung die traumatisierenden Episoden der Vergangenheit wiederzuerleben und sie in die Gegenwart zu transferieren, in eine Situation, in der der analysierende Arzt im Zentrum steht: Daher die therapeutische Notwendigkeit, den *transfert* aufzulösen, indem die wiedererlebten und als gegenwärtig wiederholten Ereignisse auf Erinnerungen an in der Vergangenheit geschehene Episoden zurückgeführt werden. Nun beobachtete Freud, dass Manifestationen dieser Art, von der Tendenz bestimmt, eine unlieb-same Vergangenheit zu wiederholen, nicht auf das »Lustprinzip«

zurückgeführt werden konnten, sondern die Hypothese eines Todestriebs erforderten, verstanden als Zwang zur Wiederkehr, zur ewigen Wiederkehr. In den deutschsprachigen Ländern und in der Atmosphäre der militärischen Niederlage, des Zusammenbruchs zweier Imperien und der darauf folgenden moralischen Auflösung machte auf diese Weise in zwei kulturellen Domänen das Prinzip der zyklischen Wiederkehr und des Vorlaufens in den Tod unabhängig seine Aufwartung: In den Jahren 1918 und 1922 erblickten die zwei Bände der ersten Ausgabe des *Untergangs des Abendlands* von Oswald Spengler das Licht der Welt, ein Werk, das – wie man gemeint hat – die Krise des deutschen Historismus einläutete, und 1920 führte der Gründer der Psychoanalyse den Zwang zur Wiederholung und den Todestrieb in das individuelle psychische Leben ein, neben und über das »Lustprinzip« hinaus, das bis dahin in seiner theoretischen Konzeption dominiert hatte. Was unser Thema im engeren Sinn betrifft, so finden wir in Freuds Monografie den Hinweis auf einen Fall, der für den Religions- und Mythenforscher von direkterem Interesse ist: Ein achtzehn Monate altes Kind, dem eine Holzspule gegeben war, hatte mit dieser ein Spiel erfunden, das darin bestand, die am Faden gehaltene Spule über den Rand seines Bettchens zu werfen, um sie vor den Augen zu verbergen, und sie dann, indem es am Faden zog, wieder auftauchen zu lassen, wobei es das Verschwinden mit einem Ausdruck der Enttäuschung, das Wiederauftauchen der Holzspule mit einem der Freude begleitete: Diese Ausdrücke waren dieselben, die das Kind in realen Situationen annahm, wenn die Mutter fortging oder zurückkehrte. Man hat es hier also mit der Wiederholung der traumatischen Situation zu tun, das heißt des Fortgehens der Mutter, der die ängstliche Erwartung ihrer Rückkehr folgt. Indes wies die »gespielte« Wiederholung spezifische Kennzeichen auf, die sie von der Zwangswiederholung abgrenzte, wurde doch im Spiel mit der Holzspule die Wiederholung nicht passiv erlitten, sondern die Vergangenheit aktiv zur Wiederkehr veranlasst, in einem Setting, für das das Kind die Regel der Wiederholung besaß. Der Faden, mit dem

das Kind die »Mutter-Holzspule« regierte, drückte symbolisch die Aneignung und die Auflösung der konflikthaltigen Situation des Verschwindens und der schmerzlichen Erwartung aus. In der wirklichen Situation fielen die Entfernung und die Rückkehr der Mutter außerhalb jeder möglichen Kontrolle, im Spiel indes wurden die Entfernung und die Rückkehr in eine Ereignisfolge übersetzt, die das Kind kraft des Fadens der Holzspule kontrollierte. Somit fand eine Form der Wiederholung statt, die sich von jener zwanghaften und unauflöslichen der traumatischen Neurosen unterschied, da man im Spiel eine aktive Wiederholung vor sich hat, die auf die Wiederaneignung und Auflösung der traumatischen Episode abzielt. Wiederholungszwang und Todestrieb, die in Freuds Schrift definiert worden waren, verursachten im psychoanalytischen Umfeld eine lebhaft Polemik:¹³ An dieser Stelle wird es genügen hervorzuheben, wie die Wiederkehr der Vergangenheit zwei offensichtlich entgegengesetzte Bedeutungen annahm, je nachdem, ob es sich um eine zwanghafte, in Krankheitssymptomen chiffrierte Wiederholung oder, wie im Fall des Holzspulenspiels, um eine aktive und auflösende Wiederholung durch einen Symbolismus handelte, der offen für Darstellung und Handeln war.¹⁴ Nun erinnert diese zweite Bedeutung der Wiederholung in mancher Weise an den mythisch-rituellen Symbolismus des religiösen Lebens. Bereits im Jahr 1926, als er seine Beobachtungen der lebenden Mythologie der Trobriander zusammenfasste, unterstrich Malinowski die Tatsache, dass der Mythos in Aktion, sprich in der Konkretheit der religiösen Erfahrung, das Wiedererleben der Realität einer primordialen Zeit in Form einer Erzählung bedeute.¹⁵ Preuss, ein anderer Ethnologe, kam, als er seine Betrachtungen über den Mythos angesichts der Mythologie der amerindianischen Cora formulierte, zu ganz ähnlichen Schlüssen.¹⁶ Ein Experte für die antike Welt, Karl Kerényi, hat in seiner *Einführung in das Wesen der Mythologie* – eine Veröffentlichung in Zusammenarbeit mit C. G. Jung – das »Leben durch Zitieren« so dargestellt:

Der antike Mensch trete, ehe er etwas tue, einen Schritt zurück, gleich dem Torero, der zum Todesstoß ausholt. Er suche in der Vergangenheit ein Vorbild, in das er wie in eine Taucherglocke schlüpfe, um sich so, zugleich geschützt und entstellt, in das gegenwärtige Problem hineinzustürzen. Sein Leben fand auf diese Weise seinen eigenen Ausdruck und Sinn.¹⁷

Der Gelehrte indes, der sich reich ausgestattet mit historisch-religiösen Daten für die längste Zeit bei diesem »Schritt zurück« des Nexus zwischen Mythos und Ritual aufgehalten hat, ist ohne Zweifel Mircea Eliade. Was der Autor die »archaische Ontologie«¹⁸ nennt, besteht in der Auflösung des historischen Werdens in die Wiederholung der mythischen Archetypen, der primordialen Ereignisse, die sich einmal für immer *in illo tempore* produziert haben.

[...] [D]er archaische Mensch [kennt] keine Handlung, die nicht *von einem anderen gesetzt und vorgelebt worden wäre, von einem andern, der kein Mensch gewesen ist. Was er tut, ist schon getan worden.* Sein Leben besteht in der ununterbrochenen Wiederholung von Handlungen, die von anderen eingesetzt worden sind.¹⁹

Diese archaische Ontologie, die vom Schrecken der Geschichte beherrscht wird, durchdringt die rituelle Ordnung in dem Sinne, dass der Ritus nicht nur von der Ritualisierung bestimmt wird, von der Wiederholung und von der Wiederkehr der Gründungsereignisse der Anfänge, sondern auch von der Wiederholung der rituellen Modelle, die in den Anfängen gegründet wurden, derart, dass der religiöse Mensch sich als tendenziell der wiedererlebenden Wiederholung und dem wiederholenden Wiedererleben der exemplarischen metahistorischen Vergangenheit zugewandt ausbildet, in welcher periodisch die geschichtliche Wucherung des Werdens oder sogar dieselbe mimische oder ver-

bale Norm der einzelnen rituellen Wiederholungen absorbiert werden. So hebt, um nur ein Beispiel zu geben, das babylonische Neujahrsfest *akitu* jedes Mal die im Laufe des hinscheidenden Jahres akkumulierte Zeit auf, erreicht das primordiale Chaos und wiederholt den Akt der Kosmogonie. Das Szenario der Zeremonien führt vor allem einen Regress in die mythische Zeit mit sich, die der Schöpfung vorausgeht, in die chaotische und schicksalsträchtige Zeit des Meeresungetüms Tiamat: Eine solche Regression wird symbolisch realisiert durch die symbolische Umkehr der sozialen Ordnung, der Demütigung des Königs, mit der Errichtung des Chaos. Das zweite Moment des zeremoniellen Szenarios betrifft die Schöpfung der Welt, symbolisiert anhand des Kampfes, der zwischen dem Helden Marduk und dem Meeresungeheuer Tiamat stattfindet, was entsprechend im Ritus mimetisch dargestellt wird, wodurch die menschlichen Mitwirkenden am Ritual zu Zeitgenossen der mythischen Kosmogonie werden. Das dritte Moment des zeremoniellen Szenarios ist das »Fest der Schicksale« oder »Losfest«, das auf der mythischen Ebene jeden Monat und jeden Tag des neuen Jahres entscheidet. Schließlich feiert das vierte Moment mit einer Hierogamie, einer heiligen Hochzeit, die »Wiedergeburt« der Menschen und der Welt und wiederholt so exemplarisch die erste Geburt.²⁰ Die Beziehung zwischen der »Rückkehr« in der Zeit, die sich im mythisch-rituellen Nexus realisiert, und der Rückkehr, wie sie von der psychoanalytischen Therapie durchgeführt wird, greift Eliade explizit auf:

Es lässt sich nicht vermeiden, über die Bedeutung nachzudenken, die die »Rückkehr in der Zeit« in den modernen Therapien angenommen hat. Insbesondere die Psychoanalyse hat als vordringliches Heilmittel die Erinnerung, das Andenken der primordialen Ereignisse zu nutzen gewusst. Indes konnte vor dem Horizont der modernen Spiritualität und in Übereinstimmung mit der jüdisch-christlichen Konzeption der historischen und unumkehrbaren Zeit das Primordiale

nichts anderes sein als die frühe Kindheit, der eine und wahre individuelle Anfang. Die Psychoanalyse führt also die historische und individuelle Zeit in die Therapie ein. Der Kranke ist nicht länger ein Mensch, der einzig aufgrund gegenwärtiger und objektiver Ereignisse (Unfälle, Mikroben) oder wegen der Schuld anderer (Erbkrankheiten) leidet, wie es bei dem Kranken des vorpsychoanalytischen Zeitalters der Fall war, sondern er leidet desgleichen an einem während der eigenen Lebenszeit erlittenen Trauma; ein Trauma, das ihn im primordialen *illud tempus* der Kindheit ereilte, das vergessen wurde, oder präziser, das niemals zum Bewusstsein gelangte. Die Heilung besteht in der »Rückkehr«, darin, den Weg umgekehrt zurückzulegen, um dadurch die Krise zu reaktualisieren, das psychische Trauma wiederzuerleben und in das Bewusstsein zu integrieren [...]. Freuds Unterfangen war kühn: Er führte die Zeit und die Geschichte in eine Kategorie von Tatsachen ein, die vor ihm von außen betrachtet wurden, so ähnlich wie ein Naturwissenschaftler seinen Gegenstand betrachtet. Besonders eine Entdeckung Freuds hat bemerkenswerte Konsequenzen gezeitigt, nämlich jene, dass für den Menschen eine primordiale Epoche existiert, in der sich alles entscheidet: die früheste Kindheit, und dass die Geschichte dieser Kindheit exemplarisch ist für den Rest des Lebens.²¹

Die Thematik des *Mythos der ewigen Wiederkehr* von M. Eliade hat im Frankreich des letzten Jahrzehnts einen einzigartigen Erfolg gezeitigt, und zwar auch in Fachgebieten, die von der Religionswissenschaft im engeren Sinne weit entfernt sind: So hat, um nur ein Beispiel zu erwähnen, Robert Volmat jüngst nicht gezögert, die Zeichnungen eines Gemütskranken nach den von Eliade aufgegebenen hermeneutischen Kriterien zu interpretieren:

Mircea Eliade zeigt uns, wie der Mensch der traditionellen und archaischen Gesellschaften gegen den Schrecken der Geschichte ankämpft, indem er den kosmogonischen Akt

wiederholt und periodisch die Zeit regeneriert. Mit verschiedenen Prozeduren gelingt es ihm, den profanen Raum und die profane Zeit abzuschaffen. Unser Kranker wird angeleitet, wenn wir uns auf einen psychogenen Gesichtspunkt einstellen, seine persönliche Geschichte sowie die profane Zeit abzuschaffen, indem er delirierend den kosmogonischen Akt wiederholt, der ihn in *illo tempore* situiert.²²

Aber lassen wir die weniger unmittelbaren und direkten Echos beiseite und halten wir uns an die Religionswissenschaften, so finden wir eine breite Anwendung der Thematik Eliades im Existenzialismus von Gusdorf. Dort behauptet sich jedoch eine ganz und gar inakzeptable Perspektive. Gusdorf fantasiert von einer »präkategorialen« Epoche, in der der Mensch – als noch ungeschiedene Einheit von Bewusstsein und Welt – vollständig in die rituelle Wiederholung der Urmythen eingebettet sei. Um ihn aus diesem »Paradies der Archetypen und der Wiederholung« und aus diesem riesenhaften *déjà vu* ohne Ende herauszuholen, hätte zu einem bestimmten Moment der »Bruch mit dem mythischen Pakt« gegriffen, das heißt die vom Fortschritt der Rationalität eingeführte Spaltung – und mit der Entgegensetzung von Bewusstsein und Welt habe das andauernde *da capo* der Wiederholungen zunehmend den Platz zugunsten der Sphäre des Profanen und der »Technik« geräumt.²³ Man hat es bei dieser Theorie mit der Karikatur und der Reduktion aufs Absurde eines interpretativen Kriteriums zu tun, das unablässig in der Bewegung der existenziellen Neubewertung der Religion und des Mythos zirkuliert, das heißt mit der Idolisierung einer angeblich »gänzlich« religiösen und »gänzlich« mythischen Epoche der Menschheit, die noch nicht von der Technik »denaturiert« und objektiv »ohne Geschichte« gewesen sei, da sie glücklich im Absoluten gelebt habe.²⁴ Doch dieses »Paradies der Archetypen und der Wiederholung«, wie es Gusdorf konzipiert, beruht im Wesentlichen auf einem missverstandenen Konzept von »Geschichte«. Wenn man in der Tat unter »Geschichte« einfach die *res gestae* versteht, die