



Rationalität und Ekstase

W

V

ITALIENISCHES KULTURINSTITUT MÜNCHEN

INSTITUT FÜR VÖLKERKUNDE UND AFRIKANISTIK MÜNCHEN

" RATIONALITÄT UND EKSTASE "

MÜNCHEN, 2.-3. MAI 1984

Was bewog das Italienische Kulturinstitut München, zur Veranstaltung eines Symposiums über ein Thema religionsgeschichtlichen Charakters?

Diese etwas ungewöhnliche Initiative kam zum einen zustande auf Anregung italienischer und deutscher Wissenschaftler von der "Scuola di Roma di Storia delle Religioni" und dem Institut für Völkerkunde und Afrikanistik der Universität München. Zum anderen stand sie im Zeichen aktueller Strömungen, die nicht nur Italien, sondern auch das übrige Europa erfaßt haben: religiöse Fragenstellungen sind gemein gut geworden und finden Widerhall selbst in Boulevardblättern.

Eine nicht Italien-spezifische Thematik aufzugreifen, bedeutete die Loslösung von der Gepflogenheit, durch unsere Veranstaltungen Aspekte italienischer Kultur im Ausland präsent zu machen. Dieser Bruch mit dem Gewohnten bot allerdings auch die Chance, durch die Auseinandersetzung mit einer breiteren, übergreifenden Problematik der Gefahr einer gewissen kulturellen Verengung zu entgehen.

Daß im Rahmen dieser Veranstaltung eine ganze Reihe von Fachleuten zusammentrifft, die wissenschaftlich mit Problemen befaßt sind, welche grundlegende menschliche Entscheidungen betreffen, Experten, die bemüht sind, das verwirrende Verhalten unserer Zeit zu entschlüsseln, halten wir für ein Ereignis, das Interesse verdient.

Dr. Gianni d'Alba - Direktor des Italienischen Kulturinstituts in München



1988, 2709
(B 209)

AUSBLICK AUF EIN SYMPOSION

Luciano Arcella

Aufgabe des Organisators ist es, denjenigen einen Blickpunkt vorzuschlagen, die mehr Scharfsinn, mehr Weitsicht besitzen, besser imstande sind, ein ausgedehnteres Feld zu erfassen. Dies bei aller Beachtung der Differenzen zwischen dem erwähnten Blickpunkt, den Beobachtern und dem Gegenstand, der zu fokussieren ist, also dem vorgeschlagenen Thema, das unzählige Möglichkeiten der Analyse bietet.

Man hätte zu dieser Themenstellung Ärzte, Psychologen, Künstler einladen können, und ein jeder von ihnen würde wohl das Seine in der ihm eigenen Sprache beitragen. Und die Sprachen wären natürlich verschieden, würden der geforderten Dialogform eines Symposions nicht entsprechen.

Hieraus die erste zu treffende Wahl, nämlich die Bestimmung des Beobachters, einer kognitiven Kategorie wie die Religion, innerhalb dessen der Besitzstand eine bemerkenswerte Stellung einnimmt. Aber dies bedingt noch nicht die Art des Berichtens, wesentliche Voraussetzung zum gegenseitigen Verständnis. Konkret stellte sich das Problem, ob zur Diskussion ausschließlich Vertreter historischer Disziplinen geladen werden sollten, die sich an die rationalen Parameter des Okzidents halten, oder "andere", die womöglich die Praxis des Besitzens realisieren und dem ethisch-logischen Prinzip widersprechen, ich und kein anderer zu sein. Oder sollten beide geladen werden? Ein vager Pluralismus könnte letzteres suggerieren, damit Vertreter jeder Seite die Möglichkeit zur Konfrontation, zur Debatte, zum Wettstreit bekommen, um die "Homologia" zu finden oder "das kleine Logos größer zu machen". Doch unwillkürlich überkommt uns der Zweifel darüber, wie "Rationalisten" und "Mystiker" einander ihre Wahrheiten mitteilen, der jeweils anderen Kategorie sichtbar machen könnten.

Hier scheinen wir uns in der nämlichen Krise zu befinden, wie wir sie in Platos Menon bei der Fragestellung haben: Was für einen Sinn hat es, die Wahrheit zu suchen, wenn wir sie kennen? Und falls wir sie nicht kennen, wie können wir sie erkennen, wenn wir ihr begegnen? Die Antwort auf diese Aporie wird vom "reifen" Platon gegeben; er zeigt als Lösung den Weg der Erinnerung auf, der vom Diener langsam durchlaufen wird und nicht durch ein zufälliges Wachrufen wie beim sokratischen "alten Diskutieren", sondern nach einer präzisen "dialektikè technè", einer Kunst mit peinlich genauen Regeln. Diese solcherart enunzierte Wahrheit erschöpft sich nicht in einer Definition, in einem endlich universal gemachten Begriff, der jeder möglichen Konfutation entzogen ist, sondern in einer Kommensurabilität von Sprachen, von Spielregeln, ohne welche Kommensurabilität es nunmehr unmöglich wäre, das Spiel weiterzuführen; und die einige Verhaltensweisen zulässt und andere ausschließt. An die Stelle eines konfusen Dialogisierens, wo die einen sprechen, andere schreien, wiederum andere schweigen oder auch, in einem Trance-Zustand, die Einschränkungen des Ichs negieren und die Verantwortung für die Aussage von sich abschütteln, tritt hier eine präzise Technik des Suchens, des Auffindens von Anzeichen, die von einer Spur zur anderen bis hin zum Versteck der Wahrheit führt. Und die augenscheinlich neutralen Ausdrücke "dialogisieren", "kommunizieren", "diskutieren", "debatte- ren", setzen den Erwerb und das Bemühen dieser Technik voraus, die nicht allen Kulturen zu eigen ist, aber jener, die mit Mühe aus dem parmenidischen Schweigen und dem Terror des Signifizierens

herausgekommen ist (ja und nein sagen, zugleich sagen und nicht sagen, sein und zugleich riskieren, nicht zu sein) und die es fertiggebracht hat, den Weg der Mitte, den "erotischen" Weg der Menschen zu beschreiten.

Wir meinen auch nicht, daß der Okzident die im Dialog enunzierte Grundwahrheit vernachlässigt hat, wonach die dialektische Kunst funktionell ist: die Erinnerung. Der Okzident hat auf der Grundlage der platonischen Lehre eine echte Wissenschaft aufgebaut, die der Geschichte, diese gewissenhafte Forschung, die der Vergangenheit zugewandt ist, dem konstanten Aufbau des kulturellen Gute, Sinn unserer Begriffe und unserer Identität. Und auf Grund dieser Fähigkeit ist die Möglichkeit gegeben, seither bis auf den heutigen Tag Symposien zu veranstalten: "in Erinnerung" an jenes Theatermodell, darin der Protagonist Sokrates jene Ödipus-Antwort gibt, die seine eigene Gegenwart rechtfertigt und seiner eigenen Rede einen Wert gibt. Wer dialogisiert, der weiß und weiß nicht, weiß nicht so viel, um nicht den Wunsch nach Lernen zu besitzen, und nicht so wenig, um nicht den Trieb nach Wissen zu verspüren.

Demnach ist es folgerichtig zu sagen, daß nur die Erben dieser Dialogkultur Symposien veranstalten können, nämlich wir im Okzident mit unserer Kunst der Dialektik (Rationalität) und unserer Erinnerungsfähigkeit (Geschichtsbewußtsein).

Die Auswahl der Beobachter (Geschichtswissenschaftler und Anthropologen) auf dieser Gedankenlinie ist also nicht willkürlich, sondern aus dem Bedürfnis heraus bedingt, einen Pluralismus aufzunehmen, der freilich keinen Sinnverlust mit sich bringt. Denn die Genannten sind in der Tat als einzige imstande, ohne vorgefaßte Werturteile das Verschiedenartige in ihre eigene Sprache zu übersetzen, ist doch unter ihren Grundsätzen auch derjenige des kulturellen Relativismus. Was kein totales Hineinversetzen in die andere Kultur unter Aufgabe der eigenen Kategorien ist, sondern das Bemühen, den gesamten Kontext auf diese, also auf das Verständnis zurückzuführen: und das durch ein ganzes Netzwerk von Relationen, mit denen sich stets zwei Welten einander erhellen, die des Beobachters und die des Beobachteten. Doch es ist nicht unsere Aufgabe, ein schon bekanntes Prinzip zu wiederholen (wobei wir es vorziehen, uns weniger auf den kulturellen Relativismus als vielmehr auf den von De Martino definierten "kritischen Ethnozentrismus" zu beziehen); uns genügt es, dieses als eine mögliche Lösung für die Aporie signalisiert zu haben, einen Nichtrationalisten sprechen zu lassen, den wir allerdings mit einer Sprache versehen, die uns verständlich ist.

Doch taucht von neuem ein Zweifel auf, wenn wir das bisher Erbaute betrachten (die Grundlage für ein Treffen von Historikern und Anthropologen): die eigenartige Stellung der Rationalität im Rahmen dieses Systems - die ja selbst Kriterium und Objekt der Analyse in Gegenüberstellung zu einem als exklusives Objekt angenommenen ekstatischen Zustand ist -, sie scheint eine Lage des Ungleichgewichts zu schaffen und uns in eine petitio principii zu stürzen, eine Art Beweis des heiligen Anselm, deren Ergebnis bereits in der Prämisse enthalten wäre. Und daß darum diese Aufnahme des kritischen Ethnozentrismus nur ein Vorwand sei, um ein lästiges Schuldgefühl zu verdrängen.

Wir meinen, der Prozess ist ein anderer: wenn der Rationalismus ein abendländisches Produkt ist, dann ist die ekstatische Erkenntnis gar nichts total Fremdes, sondern Teil eines Andersseins, das als dialektische Opposition fungiert und also die getroffene Wahl bereichert hat. Und die Bereicherung

setzt sich von dem Augenblick an fort, da der Prozess nicht zum Stillstand kommt, sondern im Gang ist und dem abendländischen Bewußtsein fortgesetzt Wert verleiht. Wir hatten und haben in der Tat eine Besitzpraxis auch in unserer Kultur, wemgleich diese sich wahrlich nicht als Kultur der Ekstase ausgeben kann; sie ist bestimmend in anderen Kulturen, und diese werden vom Okzident vereinnahmt, der solcherart in sich ein System des funktionellen Andersseins gegenüber den eigenen getroffenen Wahlen und gegenüber dem eigenen Bewußtsein aufbaut. Nur so gewinnt das Nichtabendländische einen Sinn (Sinn als abendländische Gegebenheit); wird dieses in unser System eingefügt, liefert es uns nicht nur Daten über andere Existenzmöglichkeiten, sondern gibt auch Antwort auf die Frage, die wir uns dauernd stellen: "Wer sind wir Abendländer?" (Sabatucci). Mit dem stets vorhandenen Risiko, daß im Widerstreit der beiden Prinzipien, dem der Gegenwart des Ichs und dem eines Erkennens als "alienari" (Campanella), dies zweite die Oberhand gewinnen könnte. Doch dieser Augenblick, wahres Paradoxon, kann nicht beschrieben werden, denn sollte er eintrete, gäbe es keine Art, ihn zu definieren und niemanden, der dazu instande wäre: das Abendland mit seinen Symposien.

BEGRIFF UND EKSTASE

Vom mystischen Grund der Erkenntnis

Eugen Biser

Einleitung

Was haben, so könnte man in Erinnerung an eine stark nachwirkende Fragesequenz des Zweiten Korintherbriefs fragen, Begriff und Ekstase gemeinsam; welche Beziehung besteht zwischen logischer Strenge und kognitiver Überwältigung, zwischen der strengsten Disziplin und dem Exzess der Emotionen, zwischen reflektierter Konzentration und mystischer Bewußtseinerweiterung? (1) Mehr noch: ist der Ekstatiker nicht der ausgesprochene Gegentyp zum Typus des strengen Denkers? Und traten sich in der Geistesgeschichte die Repräsentanten der beiden Typen nicht oft genug in harter Konfrontation gegenüber? Steht dieser Gegensatz nicht hinter der Kontroverse zwischen PAULUS und PETRUS, PETER ABÄLARD und BERNHARD VON CLAIRVAUX, LESSING und GOEZE, hinter der Kritik KIERKEGAARDS an dem "Systematiker" HEGEL, ja sogar noch, wenn gleich mit seltsam verteilten Rollen, hinter der Kritik BALTHASARS am Denken und Werk KARL RAHNER'S? (2)

Doch die Polarisierung befriedigt im Fall der geistesgeschichtlichen Beispiele so wenig wie in dem der neutestamentlichen Alternativen. Wenn dort der Gegensatz von Glaube und Unglaube, Gerechtigkeit und Gesetzlosigkeit, Licht und Finsternis ins Feld geführt wird, um die frühe Christengemeinde zur totalen Absonderung von ihrer Umgebung zu bewegen, hat das das erklärte Lebensprogramm des Apostels Paulus gegen sich, zu dessen Briefwerk diese "Empfehlung" denn auch wie die Faust aufs Auge paßt. Demgemäß konnte die neutestamentliche Forschung auch schon bald nach Entdeckung der Qumran-Schriften glaubhaft machen, daß es sich bei der Korintherstelle um eine Interpolation handelt, die, was ihre Herkunft anlangt, auf die Mentalität der Wüstengemeinde zurückweist und als solche wenig für Paulus, um so mehr jedoch für die Querverbindung der christlichen Urgemeinde mit dieser beweist (3). Demgegenüber kennt die dynamisch-dialogische Denkweise des Apostels keine derartige Exklusive. Für ihn ist der Unglaube vielmehr die ständige Herausforderung des Glaubens und dieser Gericht und Rettungschance des Unglaubens, so gefährlich sich diese Begegnung im Einzelfall auch gestalten mag. Demgemäß stellt sich für ihn, den großen Dialektiker und Kontroversdenker, auch das thematisch erfragte Verhältnis von Ekstase und Begrifflichkeit weit beziehungsreicher dar, als es die polarisierende Gegenüberstellung wahrhaben möchte. Ist es aber überhaupt gerechtfertigt, bei ihm, dieser Fundamentalgestalt des Christentums, den Anfang mit dem Bedenken des erfragten Verhältnisses zu machen?

Die Rechtfertigung dieses Ansatzes besteht letztlich darin, daß der Bogen des Denkens bei keinem so weit gespannt ist wie bei Paulus; deshalb nötigt er auch wie kein anderer dazu, die Frage nach den kognitiven Zugängen zur Wahrheit tiefer anzusetzen als im Fall eines vergleichsweise homogeneren Wahrheitsverständnisses. Für ihn gibt es nämlich nicht nur die in denkerischer Anstrengung gewonnene Vernunftwahrheit, sondern darüber hinaus die aus unverfügbarer Gotteshuld zugesprochene Offenbarungswahrheit und zwischen diesen beiden Formen jene unaufhebbare Spannung, die in kämpferischer Anstrengung zugunsten des Glaubens aufgehoben werden muß. In immer neuen Anläufen gilt es daher, die Bollwerke der autarken Vernunft niederzureißen, um alles Denken, wie es nun gleichfalls im Zweiten Korintherbrief, jetzt nur im 'Originalton' des Apostels heißt, für die Wahrheit Christi gefangenzunehmen (10,4f). Das aber ist, wie insbesondere

im Rückblick auf die zu Eingang des Ersten Korintherbriefs geübte Philosophiekritik deutlich wird, so klar in Frontstellung gegen das antike Denken gesagt, daß die bei Paulus angesetzte Frage fast von selbst auf dieses übergreift. Ist also schon dort, und wäre es auch nur in Form eines Vorspiels, etwas über das Verhältnis von 'Begriff' und 'Ekstase' zu erfahren?

Fulguration und Idee

Der damit eingeschlagene Weg führt über PHILON VON ALEXANDRIEN, der von 'Emphasis', der spontanen Ergreifung des Ungewordenen im überspringenden Gewordenen und gleichzeitig von einem auf NIETZSCHE vorausweisenden Inspirationserlebnis spricht, dem er die Entstehung seines wie aus "göttlicher Besessenheit" hervorgegangenen Werkes verdanke, zurück zu PLATON und von diesem wiederum im Gegensinn bis hin zu PLOTIN, dem die sich bis zur Ekstase steigenden Intuition des Ureinen als die Höchstform der - freilich am besten zu verschweigenden - Erkenntnis gilt, da hier, in dieser höchsten Steigerung, die Intuition in die mystische Einung mit dem Gegenstand übergehe. (4)

Trotz seiner Zurückhaltung ist PLATON der hauptsächlich zu befragende Kronzeuge, zumal er in seinen einschlägigen Äußerungen immer wieder an den Zusammenhang von Begrifflichkeit und Ekstase rührt. Im Unterschied zu den metaphorischen Umschreibungen 'Phaidros' und im 'Symposion' kommt der Siebte Brief des älteren Philosophen, der sich der Behauptung des sizilianischen Tyrannen Dionysos, von Platon in die letzten Geheimnisse seines Philosophierens eingeweiht worden zu sein, widersetzt, sogar direkt auf den für ihn grundlegenden Sachverhalt zu sprechen. Zwar komme es beim philosophischen Erkenntnisweg auf ein streng methodisches Vorgehen an, das vom Namen über den Begriff und den mit ihm zu vergleichenden Sinnesindruck zur Erkenntnis führt; doch könne sich diese dem angestrebten Wesen immer nur in mehr oder minder zutreffenden Umschreibungen annähern. Denn die 'Sache' der Philosophie lasse sich im Unterschied zum Gegenstand der übrigen Wissenschaften nun einmal nicht in Worte fassen;

vielmehr entsteht aus dem angestregten Umgang mit dem Problem und aus dem Zusammenleben plötzlich so etwas wie ein Licht, entfacht von einem überspringenden Funken, das in die Seele fällt und dort um sich greift (341 d).

Nach dieser 'Archäologie' des Geistes ist das Zustandekommen der Erkenntnis etwas so Unverfügbares wie der Funkenprung, mit dem es Platon vergleicht. Nur für optimale Bedingungen kann durch bewußtes Zutun gesorgt werden. Und die bestehen, dem vermutlichen Sinn des Schlüsselsatzes zufolge, einmal in einer möglichst intensiven Vergegenwärtigung des Problems und dann, in einer Art sozialen Pendant zu diesem 'Umgang', in einem nicht minder intensiven Akt des 'Symphilosophierens', der die subjektive Ausgangsbasis zumindest intentional zu einem Kollektiv der Denkenden erweitert. Die unverfügbare Frucht dieser Einstimmung ist dann jene Fulguration, durch die der Geist, wie nicht mehr ausdrücklich gesagt wird, der 'Idee' ansichtig wird.

Entrückung und Konzeption

Den Gedanken der Unverfügbarkeit steigert PAULUS zunächst zu dem der ungeschuldeten Erwählung (Gal 1, 15f) und dann, in seiner entscheidenden Selbstrechtfertigung, zum Bericht von seiner Entrückung "in den dritten Himmel", zu der er sich nur unter dem Druck einer extremen Herausforderung - aber die Angriffe der Gegner dulden keine schwächere Reaktion - und in der Übernahme einer erklärten 'Narrenrolle' versteht. So gibt er dem am Schluß seiner Narrenrede, die so weit aus dem Rahmen aller literarischen Konventionen herausfällt, daß der Apostel durch sie den Anfang mit der autobiographischen Sprachform macht,

zu Protokoll:

Ich kenne einen Menschen in Christus, der vor 14 Jahren - ob im Leib das weiß ich nicht oder außerhalb des Leibes, ich weiß es nicht: Gott weiß es - bis in den dritten Himmel entrückt wurde. Und ich weiß, daß dieser Mensch - ob im Leib, das weiß ich nicht, oder außerhalb des Leibes, ich weiß es nicht: Gott weiß es - ins Paradies entrückt wurde, und daß er unsagbare Worte zu hören bekam, die auszusprechen einem Menschen versagt ist (12, 1-4) (5).

Dieser Bericht - mehr noch von der Kampfsituation dem Apostel abgenötigtes Geständnis als 'ekstatische Konfession' (BUBER) - erweckt den Eindruck, nur einen mystischen Kontrapunkt zu dem Leidenskatalog zu bilden, mit dem die 'Narrenrede' beginnt und zu dem sie abschließend auch wieder zurückkehrt. Von dem Berufungserlebnis, der Damaskusvision, scheint hier dagegen nicht die Rede zu sein, wie man vermuten könnte insbesondere deshalb, weil es dem Apostel zu kostbar war, um von ihm polemisch oder auch nur apologetisch ausgespielt zu werden (6). Doch abgesehen davon, daß die Schlüsselstelle des Galaterbriefs (1,15 f), die als die wichtigste Äußerung des Apostels zu seiner 'Damaskusvision' zu gelten hat, in einem kaum weniger apologetischen Kontext steht, führen von dem mystischen Geständnis der 'Narrenrede' doch so deutliche Rückverweise zu den genuinen Osterzeugnissen des Apostels, daß sie wenigstens versuchsweise im Zusammenhang mit ihnen gesehen und interpretiert werden sollte. Selbst der Hinweis auf seine Entrückung "in den dritten Himmel" bildet bei näherem Zusehen keinen Einwand, wenn man sich nur vergewärtigt, daß sich für Paulus - wie schon sein scharfsichtiger Kritiker NIETZSCHE erkannte - durch die Begegnung mit dem Auferstandenen das Schwergewicht des Daseins in jenes 'Droben' verlagerte (Kol 3,1-4), von wo er fortan, durchdrungen von dem antizipatorischen Charakter des Auferstehungsereignisses, die endzeitliche Neuordnung aller Dinge und seine eigene Vollendung erwartete (Phil 3, 10ff. 20f) (7). Erst recht können die Behauptungen nicht überzeugen, daß die vom Apostel mitgeteilte Entrückung keine Konsequenz für sein Handeln gehabt habe (BULTMANN) und daß sich seine 'Himmelsreise' schon dadurch strukturell von dem Damaskusereignis unterscheide, weil er im Zusammenhang mit diesem immer nur von der Schau des erhöhten Christus zu sprechen pflege (WIKENHAUSER).

Wenn Paulus das Ziel seiner Entrückung im zweiten Anlauf mit dem 'Paradies' gleichsetzt, kommt das vielmehr einer zumindest indirekten Anspielung auf die 'protologische' Version seines Ostererlebnisses im Eingangsteil desselben Briefes gleich, die das Aufleuchten der Gottherrlichkeit auf dem Antlitz des Auferstandenen auf die Lichtwerdung am Schöpfungsmorgen bezieht (4,6) (8). Den vollen Zusammenhang stellt jedoch erst die Erwähnung der Geheimnissworte her, die ihm in seiner Ekstase zugesprochen wurden. Denn für Paulus, dem (nach Gal 1,15 f) in seiner Berufungsstunde das Geheimnis des Gottessohnes ins Herz gesprochen wurde, ist die Auferstehung Jesu, wie er es im Anschluß an seinen mystischen Bericht ausdrückt, der "Exzeß der Offenbarungen" (2 Kor 12,7), das abschließende Gotteswort an die Welt, dem er, wie er zu sagen nicht müde wird (Gal 1,11; 1Kor 2,2), seine ganze Heilsverkündigung verdankt.

Und darin besteht auch schon der zentrale Erfahrungsgehalt seiner Ekstase. In seiner Entrückung wurde er in ein zwar übersprachliches und in dieser Urgestalt auch kommunizierbares Gespräch gezogen. Er wurde zum Hörer von Worten, die "kein Ohr jemals vernahm" (1Kor 2,9), doch gerade dadurch verantwortlich für die exoterische Verlautbarung dieses esoterischen Zuspruchs. In diesem Umschlag des unsagbaren Gottesgeheimnisses in das kerygmatische Menschenwort besteht der Kern seiner denkerischen Kreativität, seiner theologischen Konzeption und seiner missionarischen Leistung. Denn bei aller Überschreitung der Sprachgrenze

war das, was ihm in seiner Entrückung widerfuhr, zuletzt doch nicht "ohne Sprache" (1Kor 14,10), im Gegenteil, es war voll dialogischer Dignität, ein sprachlicher Ausgangspunkt erster Ordnung, der als solcher sogar noch in seiner Beschreibung des Geisteswirkens widerscheint. So klingt es wie eine Erinnerung an sein eigenes Entrückungserlebnis, wenn er vom Zuspruch des Geistes im Herzen der Glaubenden sagt:

Der Geist hilft unserer Schwachheit auf. Denn wir wissen nicht, um was wir beten sollen, wie sich's gebührt. Da tritt der Geist selbst für uns ein mit unaussprechlichem Seufzen. Und der die Herzen erforscht, kennt das Ansinnen des Geistes, der im Sinne Gottes für die Heiligen eintritt (Röm 8,26f).

Wenn Paulus kurz zuvor den Zuspruch des Geistes dann doch dahin verdeutlicht, daß er "unserem Geist" die Berufung zur Gotteskindschaft bezeugt, nimmt er damit noch deutlicher – zumindest im Sinn des für ihn zentralen 'Modellerlebnisses' – auf die Damaskusstunde Bezug, in der ihm das Geheimnis des Gottessohnes ins Herz gesprochen wurde. Das aber heißt, daß für ihn nicht nur die eigene Konzeption, sondern die Glaubenserkenntnis überhaupt ihre letzte Wurzel in einer mystischen Erfahrung hat. Umgekehrt erschöpft sich diese für ihn dann nicht, wie es BULTMANN für den Fall der Entrückung ins Paradies annimmt, im selbstvergessenen Genuß (fruitio) der Gottverbundenheit; vielmehr setzt sie sich spontan in Erkenntnis um und, vermittelt durch diese, in die apostolisch-missionarische Tat. Wenn Bultmann in diesem Zusammenhang überdies damit argumentiert, daß Paulus hier vom dritten Himmel, nicht jedoch von Christus rede, so übersieht er offensichtlich, daß durch die Eingangswendung "Ich kenne einen Menschen in Christus" der Gesamtbericht in aller Form in die christologische Sphäre getaucht ist (9). Kein Zweifel also: sooft für Paulus das mystische Erlebnis, von dem er berichtet, die Sprachgrenze durchbrochen haben mag, hat es für ihn doch grundsätzlich hermeneutische Qualität. Nicht umsonst bekennt er sich zu der Überzeugung, daß "nichts ohne Sprache" ist (1Kor 14,10).

Erhebung und Weisheit

Mit genuinen Vertretern des Typus verglichen hat AUGUSTINUS eher als sekundärer Mystiker, als "Mystiker aus zweiter Hand", zu gelten, der seine mystischen Erlebnisse weniger ursprünglicher Erfahrung als vielmehr betroffener Nachempfindung verdankt (10). Nach Art einer 'Gegenprobe' verdeutlicht dies die Verfassung des sterbenden Kirchenlehrers, der sich zwar durch den Gedanken PLOTINS, daß man nicht groß sein könne, wenn man den Untergang der Menschen und Dinge "für etwas Großes halte", trösten ließ, nicht jedoch durch dessen ekstatische Erlebnisse, denen er in seinen früheren Jahren so oft nachgeeifert hatte (11). Dennoch – oder gerade deswegen – ist er einer der beredtesten Sprecher des mystischen Aufstiegs, am eindrucksvollsten im Abschiedsgespräch mit seiner Mutter Monnica, das unter dem Namen "Vision von Ostia" bekannt ist (12). Der Ausdruck 'beredt' trifft darauf in besonderer Weise zu, weil sich die Ostia-Vision von allen übrigen dadurch unterscheidet, daß sie sich auf der Basis eines Gesprächs entwickelt. Für PAUL HENRY, der die Vision durch Plotins 'Enneaden' geradezu inspiriert sieht, ist der Anteil Monnicas an der Ekstase so konstitutiv, daß sie ohne diese stimulierende Beteiligung kaum zustande gekommen wäre (13). In der dem 'Primärbericht' angeschlossenen Reflexion, die den strukturellen Verlauf der 'Entrückung' noch deutlicher als dieser selbst hervorhebt, berichtet Augustinus:

Wir sagten also: Brächte es jemand dahin, daß ihm das ganze Getöse der Sinne verginge und damit auch jedes Bild von Erde, Wasser und Luft, daß ihm auch das Himmelsgewölbe hinschwände und daß seine Seele, verstummend und selbstvergessen über sich hinausschritte ..., daß jede Art von Sprache,

Zeichen und all das, was nur vorübergehend geschieht, in ihm zum Schweigen käme, weil all diese Dinge immer nur sagen: nicht wir haben uns geschaffen, vielmehr schuf uns derjenige, der bleibt in Ewigkeit, und wenn sie nach diesen Worten verstummen würden, weil auch sie das Ohr zu dem erhoben, der sie geschaffen hat, und wenn nun er allein spräche, nicht mehr durch sie, sondern durch sich selbst, so daß sein Wort vernehmbar würde, nicht durch Menschen- und Engelszungen, auch nicht durch einen Donner aus den Wolken oder in Rätseln und Gleichnissen, sondern so, wie wir ihn in allem Geschaffenen lieben, ihn selbst ganz ohne dieses, so wie wir uns jetzt nach ihm ausstrecken und in einem pfeilschnellen Gedanken an die ewige, über allem wohnende Weisheit rühren: und wenn nun das von Dauer wäre, unabhängig von allen Schauungen, die sich damit nicht vergleichen lassen, und wenn nur dies eine den Betrachter mitreißen und in die inneren Freuden versenken würde, so daß das ewige Leben so wäre, wie dieser eine Augenblick der Schau, nach dem wir aufseufzten – wäre das nicht die Erfüllung des Wortes: "geh ein in die Freude deines Herrn"? (14)

Während hier, in der reflektierenden Rückschau, der Aufstieg mit dem Erlebnis einer umfassenden Umstrukturierung verbunden ist, in der sich der Kosmos der physischen, psychischen und zeichenhaften Gegebenheiten zu einer umfassenden 'Hörergemeinschaft' konstituiert, die der von keiner Vermittlung verstellten Selbstbekundung Gottes gewärtig ist, liegt im Primärbericht der Akzent auf der Fühlung und fühlenden Berührung der ewigen Gottesweisheit. Ungeachtet der fortwährenden Anlehnung an alttestamentliche Wendungen tritt hier gleichzeitig das paulinische Element so stark in den Vordergrund, daß sich Augustinus gerade hier, wo es ihm doch offensichtlich um den Nachweis seiner religiösen Identität zu tun ist, als der große Erneuerer des Paulinismus erweist. Die wichtigste Passage lautet:

im Fortgang unseres Gesprächs... durchwanderten wir stufenweise die ganze Körperwelt, selbst den Himmel, von dem herab Sonne, Mond und Sterne über der Erde leuchten. Und im Betrachten, Bereden und Bewundern deiner Werke gelangten wir zu unserer Geisteswelt. Doch schritten wir auch über sie hinaus, um das Reich jener unerschöpflichen Fülle zu erreichen ..., wo das Leben die Weisheit ist, durch die alles Geschöpfliche, was jemals war und jemals sein wird, entsteht, die selbst aber ohne Werden ist, sondern reines Sein, das alles Gewesensein und Künftigsein ewig in sich umschließt. Und während wir so voller Sehnsucht von dieser ewigen Weisheit redeten, da berührten wir sie leise mit einem vollen Herzschlag. Und wir seufzten auf und ließen dort die "Erstlinge des Geistes" festgebunden, um uns dann wieder dem Lärm der Rede zuzuwenden, bei welcher das Wort Anfang und Ende hat; denn was wäre deinem Wort ähnlich, dem Wort unseres Herrn, das ohne zu eifern doch alles erneuert? (15)

Wie ein kommentierender 'Nachbericht' dazu nimmt sich schließlich die zusammenfassende Stelle aus dem 10. Buch der 'Confessiones' aus, in der Augustinus davon spricht, daß er immer nur in Gott den "Ort der Sammlung" für alles in ihm Verstreute gefunden habe und dem das Geständnis hinzufügt:

Und bisweilen versetzt du mein Inneres in einen höchst ungewöhnlichen Zustand, und ich weiß nicht, ob die unbegreifliche Süßigkeit, die mich dann durchdringt, etwas ist, das dieses Leben niemals sein wird. Dann aber falle ich durch das Gewicht meiner Mühsale wieder zurück ins alte Leben, der gewohnte Gang der Dinge nimmt mich gefangen, und je mehr ich darüber klage, desto stärker werde ich festgehalten. Das ist der Lohn der Gewohnheit. Hier, wo ich sein kann, mag ich nicht sein, und dort, wo ich sein möchte, vermag ich nicht zu sein, gleich Elend im Besitz wie Elend in der Entbehrung. (16).

Ungeachtet der Tatsache, daß diese Stelle dem Buch der 'Confessiones' entstammt, das mehr den Geist rückblickender Selbstprüfung als den des spontanen Berichts atmet und insofern bereits auf die 'Retractationes' vorausweist, die man ihrerseits nicht zu Unrecht die 'Confessiones der späten Jahre' genannt hat, tritt hier die Unverfügbarkeit des mystischen Erlebnisses stärker zutage als im Bericht selbst, mit dem Augustinus seine religiöse Lebensgeschichte krönt. Um so kraftvoller arbeitet er dort das Ziel seiner mystischen 'Führung' heraus, das für ihn in der befestigenden Föhlung der ewigen Gottesweisheit besteht. Auch wenn bei der genaueren Beschreibung dieses Erkenntnisziels die geschichtsübergreifende Überzeitlichkeit im Vordergrund steht, liegt der erkenntnistheoretische Schwerpunkt des Erlebnisses, wie der Ausdruck 'festgebunden' erkennen läßt, doch eindeutig auf dem Moment der Befestigung. Nach Art einer Kontrasterfahrung zeigen das auch die Ausdrücke, mit denen er die Rückkehr zur Unruhe des Alltags beschreibt. Hier das Vielerlei der Bedeutungen und der schon im Entstehen wieder vergehenden Sprachzeichen, dort die unmittelbare Föhlung des allem Wandel überhobenen Einen, Bleibenden und Ewigwährenden. Von einem bestimmten, zur Umsetzung und Mitteilung drängenden Inhalt ist nicht die Rede, wohl aber von einer Grundorientierung, die dem ganzen Denken Rückhalt und Orientierung verleiht. Und das ist, verglichen mit dem, was inhaltlich weitergegeben werden könnte, die für den kognitiven Prozeß zweifellos wichtigere Erfahrung.

Intuition und Gewißheit

Das Mittelalter ist die eigentliche Hochzeit mystischer Erfahrungen und Zeugnisse, auch von solchen, die für das theologische und dichterische Denken formbestimmend wurden. Bezeichnend für die Vielfalt der Intensitätsgrade spannt sich selbst hier der Bogen von ausgesprochener Nachempfindung bis hin zu intuitiv-visionären Erlebnissen. Paradigmatisch für den ersten Fall ist die Entstehung von BONAVENTURAS 'Itinerarium mentis in Deum', die nach dem Prolog des Werks darauf zurückging, daß sich sein Verfasser in die Kreuzesvision versetzte, die seinem Ordensvater Franziskus kurz vor seinem Tod auf dem Alverna-Berg zuteil geworden war, und die ihn nun dazu bewog, eine Theologie des spirituellen Aufstiegs zu entwerfen. (17) Visionären Erfahrungen verdankt sodann vor allem das Werk DANTES die entscheidenden Anstöße, wie er es selbst am Schluß seiner 'Vita nuova' zum Ausdruck bringt:

Nach diesem Sonett überkam mich ein wunderbares Gesicht, das mir die Dinge kundtat, die mich zu dem Entschluß brachten, nichts mehr von dieser Gesegneten (beatrice) zu sagen, bis ich in würdiger Weise von ihr zu künden vermöchte. (18) ¶

Nach GUARDINI verwirklichte Dante diesen Entschluß auf die denkbar großartigste Weise durch die Abfassung seiner 'Divina Commedia', die SCHELLING das Urbild aller modernen Poesie und die STEFAN GEORGE, bündiger noch, das 'Weltgedicht' nannte. (19) Von einer intellektuellen Vision im Ausgangspunkt seiner Unendlichkeitslogik berichtet auch NIKOLAUS VON KUES, wenn er in der Nachschrift seiner 'Docta ignorantia' an Kardinal Julianus sagt:

Empfange nun, ehrwürdiger Vater, was ich schon längst auf den verschiedenen Wegen der Lehrsysteme zu erreichen suchte, zunächst aber nicht erreichen konnte, bis ich während der Rückfahrt von Griechenland auf dem Meer, wie ich glaube durch ein Geschenk von oben, vom Vater des Lichtes, von dem jede gute Gabe kommt, dazu geführt wurde, daß ich das Unbegreifliche auf überbegriffliche Weise in der wissenden Unbegreiflichkeit erfassen lernte, indem ich die unverbrüchliche Wahrheit des menschlich Wißbaren überstieg. (20).

Von geistes- und motivgeschichtlich ungleich größerer Tragweite aber war das visionäre Erlebnis, von dem ANSELM VON CANTERBURY in der Vorrede seines 'Proslogion', übereinstimmend mit dem Bericht seines Biographen EADMER, berichtet. Danach war ihm im Rückblick auf den in seinem 'Monologium' entwickelten Gedankengang, der über das Dasein Gottes durch die "Verkettung vieler Beweisgründe" Gewißheit zu schaffen suchte, der Gedanke gekommen, "ob nicht ein einziger Gedankengang ausfindig zu machen sei, der ohne die Abstützung durch weitere Beweise für sich allein ausreichte, um Gottes Dasein sicherzustellen" (21).

Dieser Gedanke, der offensichtlich der Einzigkeit Gottes durch einen einzigen Beweisgang gerecht zu werden suchte, habe sich ebensowenig durchführen wie abweisen lassen; denn je mehr er sich seiner zu erwehren suchte, habe er sich ihm aufgenötigt:

Als ich nun eines Tages in der Abwehr gegen diesen heftigen Ansturm schon ermüdete, bot sich mir mitten im Gedankenstreit das offenbar, was ich in denkerischer Bemühung weder zu erfassen noch abzuweisen vermöchte. Da ich nun dachte, daß mancher Leser an der Niederschrift der für mich so erfreulichen Entdeckung Gefallen finden würde, habe ich die vorliegende kleine Schrift verfaßt und zwar in der Rolle eines Menschen, der seinen Geist zur Betrachtung Gottes zu erheben und so zu verstehen sucht, was er glaubt (22).

Abgesehen von ihrem biographischen Wert sind diese Informationen vor allem aus zwei Gründen bedeutsam. Zum einen bringen sie die Intuition in einen 'ursächlichen' Zusammenhang mit der Lösung eines als durchaus heuristisch empfundenen, mit argumentativen Mitteln jedoch zunächst nicht zu bewältigenden Problems. Zum anderen geben sie das ganze Werk als eine einzige Explikation dessen zu verstehen, was sich seinem Verfasser im Augenblick der intuitiven Sinnerfassung dargestellt hatte. Bedeutsamer noch als der endgültige Titel ist dafür die Bemerkung, daß er es in der Rolle eines Menschen geschrieben habe, "der es unternimmt, seinen Geist zur Betrachtung Gottes zu erheben"; denn damit weist Anselm über die Jahrhunderte auf HEGEL voraus, für den die traditionellen Gottesbeweise deswegen "etwas Schiefes" an sich hatten, weil sie sich - mit Ausnahme des anselmischen - nicht auf die "Erhebung des Geistes zu Gott" zurückbezogen (23)). Wie in der neueren Anselm-Forschung vor allem RAYMOND KLIBANSKY hervorhob, kommt das einem Rückverweis auf den für Anselm konstitutiven Zusammenhang seines Werks mit dem Gebet gleich, das seit JOHANNES VON DAMASKUS als der "Aufstieg des Geistes zu Gott" verstanden und definiert worden war (24). Deshalb richtet Klibansky an die Interpreten, die davon ausgingen, daß "Anselms Werk die Form eines Gebets habe", die Frage:

Ist dieses Gebet nur eine Form? Gehört das Gebet nicht wesentlich zum Anliegen Anselms? (25)

Indessen hatte lange zuvor schon HEINE in seinem Essay 'Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland' (von 1834) positiv auf diese Frage geantwortet, als er im Zusammenhang mit seiner kühnen These, daß KANT bei seinem Angriff auf die traditionellen Gottesbeweise gerade der Zentralstoß auf das ontologische Argument mißlungen sei, folgende Erläuterung anfügte:

Zu näherem Verständnis bemerke ich, daß der ontologische Beweis derjenige ist, den Descartes aufgestellt und der schon lange vorher im Mittelalter durch Anselm von Canterbury in einer rührenden Gebetform ausgesprochen wurde (26).

Gegenüber allen traditionellen und modernen, nicht zuletzt auch von der analytischen Sprachphilosophie gestarteten Versuchen einer Deutung des anselmischen Arguments zeichnet sich damit eine vergleichsweise 'radikalere' ab, welche die von Anselm gefundene Vergewisserung aus dem Grundenliegen des Gebets herleitet und den im 'Proslogion' entwickelten Gottesbeweis demgemäß als die syllogistische Form dessen begreift, was man den 'spekulativen Kern' des Gebetsaktes nennen könnte. Zur Verdeutlichung dessen muß dann nur noch daran erinnert werden, daß sich das Gebetsinteresse nur peripher auf die Erfüllung empirischer Wunschziele richtet, zentral und grundsätzlich dagegen auf die Vergewisserung darüber, daß Gott als tragender, bergender und sichernder Daseinsgrund auch wirklich ist. Gebet ist, so gesehen, nicht eine Sache der Wunscherfüllung, sondern der Kontingenzbewältigung. Damit ist aber auch schon gesagt, daß es in seiner zentralen Intention mit derjenigen der Gottesbeweise konvergiert. Beiden geht es, nur auf unterschiedlichen Bahnen, letztlich - mit Anselm gesprochen - um den Aufweis, "daß Gott in Wahrheit existiert". Das von Anselm geschaffene "unum argumentum" beweist seine Einzigartigkeit darin, daß es an der Schnittstelle dieser beiden Strategien angesiedelt ist und die Konvergenz ihrer Strebeziele deutlich macht. Als Gottesbeweis stellt es heraus, daß das Beweisziel auf dem Weg der 'Erhebung' angestrebt werden muß, weil es mit dem des Gebets identisch ist; als Gebet bringt es das spekulative Moment des Meditationsaktes zum Vorschein. Seine Entdeckung aber ereignete sich in Form einer intellektuellen Vision, weil es zum Wesen intuitiver Einblicke gehört, den Einheitssin disparater Akte wahrzunehmen.

Illumination und Ordnung

Durch die Nachschrift seines Neffen blieb der Nachwelt eine Aufzeichnung PASCALS erhalten, die diesem so wichtig war, daß er sie, jeweils aufs neue in seinen Rock eingenäht, bis zu seinem Tode bei sich trug. Sie wurde bekannt unter dem Titel 'Mémorial' und ist - nach GUARDINI - als solche "wohl zu den stärksten Ausdrücken religiösen Geschehens" zu rechnen (27). Die wichtigsten Sätze, die sich eher wie spontan ausgestoßene Rufe ausnehmen, lauten:

FEUER

"Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs", nicht der Philosophen und Gelehrten.
Gewißheit, Gewißheit, Empfinden: Freude, Friede.

Gott Jesu Christi (28)

Wie die, wenngleich mittelbare Zugehörigkeit des Textes zur Gedankenmasse der von Pascal hinterlassenen 'Pensées' zeigt, bezieht sich auch die von ihm dokumentierte 'Illumination', die Pascal in einer Novembernacht des 'Gnadenjahres 1654' zuteil wurde, auf die Lösung der Gottesfrage, zumal Pascal die traditionellen Gottesbeweise immer nur im Augenblick der Beweisführung selbst für nutzbringend hielt, da sich schon eine Stunde später die Furcht einstellte, getäuscht worden zu sein (29). Demgegenüber bekundet sich im 'Mémorial' eine allem Zweifeln überhobene Gewißheit, die, nach Pascals Verhalten zu schließen, auch tatsächlich bis zu seinem Tode vorherrschte. Der Text gibt auch hinreichend deutlichen Aufschluß über die Frage, worin diese Vergewisserung konkret bestand. Denn er klingt wie die Erinnerung an den Durchbruch in eine neue Dimension des Gottesbewußtseins. Zurückgelassen ist die Sphäre, die von dem philosophischen Gottesgedanken beherrscht und strukturiert wird, tatsächlich klingt es wie ein Absprung von ihr, wenn es heißt: nicht der Gott "der Philosophen und Gelehrten". Statt dessen gewann Pascal in seiner Feuernacht Zugang zu einem Gottesbewußtsein, das sich zentral aus der Tradition der jüdischen und zumal der christlichen Offenbarung herleitet. Daß er von der Sphäre der philosophischen Reflexion abspringt, heißt aber keineswegs, daß er mit ihr bricht. Vielmehr steht auch im Zentrum seiner Intuition die Erfassung eines übergreifenden Gesamtzusammenhangs. Wenn er den "Gott Jesu Christi" auch antithetisch dem

"Gott der Philosophen" gegenüberstellt, ist damit keine ausschließliche Alternative ausgesagt, sondern eher der - von der Theologie noch viel zu wenig rezipierte - Gedanke, daß sich die Lebensleistung auch auf die Beantwortung der Gottesfrage erstreckt. Was die philosophische Reflexion immer nur so weit klären kann, daß es eine Stunde danach wieder von Zweifeln angefressen wird, erlangt in der durch den Glauben erschlossenen Sicht die Höhe einer zweifelsfreien Gewißheit.

Daß es sich so verhält, macht die Pascal-Deutung GUARDINIS schon dadurch glaubhaft, daß sie das 'Argument der Wette', in welchem Pascal eine Art Gegenstück zu den traditionellen Gottesbeweisen entwickelt, in einen ausdrücklichen Zusammenhang mit dem ontologischen Argument bringt (30). Doch bedarf es nicht erst dieser geistesgeschichtlichen Rekonstruktion. Vielmehr erklärt Pascal schon von sich aus in einem mit dem Stichwort 'Gott durch Jesus Christus' überschriebenen Fragment:

Nur durch Jesus Christus kennen wir Gott. Ohne diesen Mittler ist jede Gemeinschaft mit Gott ausgelöscht; durch Jesus Christus kennen wir Gott. Alle, die vorgaben Gott ohne Jesus Christus kennen und ohne Jesus Christus beweisen zu können, hatten nur machtlose Beweise (31).

Das vertieft Pascal im folgenden Fragment noch durch den Zusatzgedanken, daß die durch Christus vermittelte Gotteserkenntnis auch eine vorher nicht erreichte Tiefe der Selbsterkenntnis freilegt. Es ist die Selbsterkenntnis, die um die Todverfallenheit des Menschseins weiß und seinen Sinn von dort her erschließt:

Nicht nur Gott kennen wir allein durch Jesus Christus, auch uns selbst kennen wir nur durch Jesus Christus. Leben und Tod kennen wir allein durch Jesus Christus. Ohne Jesus Christus wissen wir weder, was unser Leben, noch was unser Tod, noch was Gott ist, noch was wir selbst sind (32).

Wenn Pascal auch nähere Angaben über die christologisch vermittelte Gotteserkenntnis schuldig bleibt, legt sich doch vom Gesamtkontext seines apologetischen Werkes her der Gedanke nahe, daß es letztlich die Kommunikation mit dem Gottesbewußtsein Jesu ist, die in der Frage nach der Existenz Gottes definitive Gewissheit schafft (33). Volle Klarheit in dieser Frage bringt indessen erst Pascals Lehre von den 'drei Ordnungen', die von Guardini in klarer Erfassung des außerordentlichen Stellenwerts dieses Textes seinen 'Versuchen über Pascal' zugrunde gelegt wurde (34). Sie geht zwar davon aus, daß jede Ordnung, die materielle, die geistige und die christliche, eine in sich geschlossene, mit jeweils eigener Evidenz ausgestattete Sphäre darstellt; doch ordnet sie diese einander in einer Weise zu, daß jede Ordnung in der nächsthöheren 'aufgehoben' ist, auch wenn dies eher kompositionell als thematisch zum Ausdruck kommt (35). In Pascals eigenem Wortlaut heißt das:

Aller Glanz irdischer Größe ist stumpf für die Menschen, die im Geist forschen.
Die Größe der Geistesmenschen ist unsichtbar den Königen, den Reichen, den Kriegshelden, allen, die groß sind in der Welt des Fleisches.
Die Größe der Weisheit, die, wenn sie nicht von Gott stammt, null und nichtig ist, ist den fleischlichen und den geistigen Menschen unerkennbar. Das sind drei wesenhaft verschiedene Ordnungen (36).

Diese 'Exposition' variiert Pascal sodann, indem er personale Repräsentanten für die beiden wichtigsten Ordnungen nennt:

Auch ohne jede Ruhmestat würde Archimedes die gleiche Verehrung genießen. Er hat keine äußeren Schlachten geschlagen, aber allen Geistesmenschen seine Erkenntnisse vermacht. Oh, wie hell leuchtet er für alle Geistesmenschen!

Jesus Christus, der keine Güter besaß und in den Wissenschaften nichts vollbrachte, gehört zur Ordnung der Heiligkeit. Zwar hat er keine Entdeckungen gemacht und keine Herrschaft ausgeübt; dafür aber war er demütig, geduldig, heilig, heilig für Gott und furchtbar für die Dämonen, ohne jede Sünde. Oh, in welch wunderbarem Glanz leuchtet er für die Augen des Herzens, welche die Weisheit schauen!

Schließlich ordnet Pascal die drei Reiche einander so zu, daß im unendlichen Abstand, der sie voneinander trennt, zugleich das übergreifende Ordnungsverhältnis sichtbar wird:

Alle Körper, das Weltall und die Sterne, die Erde und ihre Königreiche, wiegen nicht den geringsten der Geister auf; denn der Geist erkennt das alles und sich selbst, die Körper dagegen nichts.

Alle Körper zusammen und alle Geister mitsamt ihren Leistungen wiegen nicht die geringste Regung der Gottesliebe auf; sie gehört einer unendlich viel höheren Ordnung an.

Selbst aus allen Körpern zusammen wird man niemals auch nur den kleinsten Gedanken hervorbringen.

Das ist unmöglich, weil er einer anderen Ordnung angehört. Und aus allen Körpern und Geistern wird man nicht die geringste Regung der Gottesliebe herleiten können. Das ist unmöglich, weil sie einer anderen, übernatürlichen Ordnung angehören.

Zwar erscheint, wie GUARDINI betont, zwischen diesen antithetischen gezeichneten Strukturen jeweils eine Leerstelle, die ihre Unfähigkeit signalisiert, sich aus eigener Kraft zur nächst höheren zu erheben, und die insbesondere "den bloßen Menschen als eine Unmöglichkeit zu erweisen" sucht; doch wird damit keineswegs dem Irrationalismus das Wort geredet (37). Vielmehr besteht die von Pascal gemachte Entdeckung gerade darin, daß so, "wie die Natur ihre logische Struktur hat", auch im Bereich der Offenbarung die der "Weisheit und Liebe" eigene Logik herrscht (38). Bei aller Absage an harmonisierende Gesamtkonzepte erscheint Pascal so doch letztlich als ein Ordnungsdenker, der gleichermaßen um die unableitbare Eigengesetzlichkeit der einzelnen Seins- und Sinnbereiche wie um ihren übergreifenden Gesamtzusammenhang weiß. Der aber ging ihm im Illuminationserlebnis seiner Feuernacht auf, als er im radikalen Unterschied der theologischen Bewußtseinstufen zugleich ihren inneren Verweisungszusammenhang erfassen lernte. Auch wenn für ihn in Sachen Gottes die 'Logik des Herzens' das letzte Wort zu sprechen hat, hat das Herz für ihn, wie dieser Ausdruck bestätigt, eben doch auch seine eigene Logik, so wie der Gott Jesus Christi für ihn, mit Paulus gesprochen, kein Gott der Unordnung, sondern des - als Inbegriff aller Sinnzusammenhänge verstandenen - Friedens ist (1Kor 14,33).

Inspiration und Lehre

Bezeichnend für den Kern des ekstatischen Erlebnisses ist das, was man die 'mystische Inversion', also jene Umkehrung der gewohnten Verhältnisse nennen könnte, die sich mit dem Eindruck verbindet, daß sich das Aktionszentrum mehr und mehr vom Empfänger auf den wahrgenommenen Sachverhalt verlagert. Was anfänglich den Charakter des 'Aufstiegs' und der 'Erhebung' hat, mündet dann in das Erlebnis einer sich eigen-gesetzlich vollziehenden 'Entrückung' aus, so daß der Ekstatiker mehr und mehr das Gefühl gewinnt, einer ihm überlegenen Regie zu unterstehen. Das kann sich bis zu der kaum noch abzuweisenden Vorstellung steigern, "bloß Inkarnation, bloß Mundstück, bloß Medium übermächtiger Gewalten zu sein". So äußert sich bekanntlich FRIEDRICH NIETZSCHE im Mittelstück seines Lebensrückblicks 'Ecce homo', wenn er auf die

Entstehung seines 'Zarathustra' zu sprechen kommt; und er fügte diesem Bericht seine Erfahrung von Inspiration hinzu:

Ich zweifle nicht, daß man Jahrtausende zurückgehen muß, um jemanden zu finden, der mir sagen darf "es ist auch die meine" (39).

Man muß in der Tat über einen Zeitraum von zwei Jahrtausenden zurückgehen, um auf vergleichbare Äußerungen zu stoßen, die sich dann allerdings zu Nietzsches Selbstzeugnis wie ein längst schon vorgegebenes Modell verhalten. Sie finden sich bei PHILON VON ALEXANDRIEN, der von sich zu berichten weiß, daß er wiederholt zum Schreiben ansetzte, jedoch trotz klarer Konzeption nichts Brauchbares zustande brachte. Doch kenne er auch Stunden der Inspiration, in denen er wie in "göttlicher Besessenheit" von einer wahren Gedankenfülle überschüttet worden und derart außer sich geraten sei, daß er alles um sich vergessen habe. Bedingung dieser Momente hochgespannter Kreativität sei geistige Sammlung, Stille der Seele, Abkehr von den äußeren Eindrücken, vor allem aber ein verzehrendes Verlangen nach Gott. Stimulierend wirke sich dann vor allem der Eindruck aus, dem göttlichen Strebeziel zugleich nah und fern zu sein. Das Inspirationserlebnis selber künde sich dann durch eine vorübergehende Bewußtseinstrübung und ein seltsames Verschweben der Gedankenbilder an, aus denen sich dann die schwankenden Konturen der eingegebenen Einsichten erheben. Ganz unvorhersehbar überkomme diese Inspiration den Empfänger, der sich dann wie ein Bedrunkenen fühle, der lache und tanze und sich wie im Fieber vorkomme, gleichzeitig aber nicht nur einen ungeahnten Zuwachs an Kraft und Gesundheit erfahre, sondern auch Gott gegenüber von einem Freimut erfüllt werden de, wie er ihn vor keinem König aufbringe; denn er fühle sich in der göttlichen Welt beheimatet, die ihm wie eine innere Sonne alles beglänzt, weil er in seiner Ekstase förmlich aus Raum und Zeit herausgetreten sei, so daß sogar die Zukunft offen vor seinem Auge liege. Begreiflicherweise könne er in diesem Zustand nicht verweilen; doch genüge schon eine einzige Inspiration, um ihn zum Stand eines Propheten zu erheben (40).

Daß diese Äußerung fast wie eine Rückübersetzung des von Nietzsche beschriebenen Inspirationserlebnisses in die Sprache einer alten Zeit anmutet, bestätigt die zentrale Passage des Ecce homo-Abschnitts:

Eine Entzückung, deren ungeheure Spannung sich mitunter in einen Tränenstrom auslöst, bei der der Schritt unwillkürlich bald stürzt, bald langsam wird; ein vollkommenes Außer-sich-sein mit dem distinktesten Bewußtsein einer Unzahl feiner Schauer und Überrieselungen bis in die Fußzehen; eine tiefe, in der das Schmerzliche und Düstere nicht als Gegensatz wirken, sondern als bedingt, als herausgefordert, als eine notwendige Farbe innerhalb eines solchen Lichtüberflusses, ein Instinkt rhythmischer Verhältnisse, der weite Räume von Formen überspannt - die Länge, das Bedürfnis nach einem weitgespannten Rhythmus ist beinahe das Maß für die Gewalt der Inspiration, eine Art Ausgleich gegen deren Druck und Spannung... Alles geschieht im höchsten Grade unfreiwillig, aber wie in einem Sturme von Freiheits-Gefühl, von Unbedingtsein, von Macht, von Göttlichkeit... (41).

Die Entsprechung wirkt noch verblüffender, wenn man hinzunimmt, daß Nietzsche in vergleichbaren Zusammenhängen von seinem Gefühl unbändiger Gesundheit spricht, oder daß er sich einen 'Wahrsagvogel-Geist' nennt, der seine Zeit so weit überfliegt, daß er zurückblicken muß, um sagen zu können, was geschehen wird. Gleichzeitig aber besteht zwischen Nietzsche und Philon ein tiefgreifender Unterschied. Denn für diesen ist, nach allem zu schließen, das eigene Inspirationserlebnis nur als Hinweis auf den Vorgang gedacht, dem die göttlichen Schriften ihre Entstehung verdanken (42). Dagegen setzt Nietzsche mit seinem

Selbstzeugnis einen Akt der Affirmation, der, je nach dem gewählten Bezugspunkt, ganz unterschiedliche Deutungen zuläßt. Geht man davon aus, daß er schon während der Entstehungszeit des 'Zarathustra' einen wachsenden Überdruß an dieser 'antichristlichen Bergpredigt' empfand, wie KARL LÖWITZ das barocke Werk nannte, so wirkt der Inspirationsbericht wie eine nachträgliche Bekräftigung, etwa nach Art jener Urteile, mit denen sich BEETHOVEN - zumindest der Auffassung THEODOR W. ADORNOS zufolge - hinter seine 'Missa solennis' stellte (43). Vergegenwärtigt man sich dagegen die Absicht, die Nietzsche mit seinem späteren Lebensrückblick verfolgt zu haben scheint, so wird man gerade das Inspirations-Kapitel als den Versuch verstehen, die eigene 'Schriftstellerpersönlichkeit' als lebendiges Interpretament an das literarische Lebenswerk heranzutragen, um ihm neue Lesarten abzugewinnen (44). Für den 'Zarathustra' bestätigt sich diese Möglichkeit schon dadurch, daß man, über die von Nietzsche selbst zitierten Passagen hinaus, unwillkürlich nach Stellen sucht, in denen sich das behauptete Inspirationserlebnis 'sichtbar' niederschlug.

Doch Nietzsche läßt es bei dieser Suche nicht auf Zufalls-Funde ankommen. Vielmehr lenkt er den Blick von vornherein auf die Idee der ewigen Wiederkunft, die ja nicht nur die höchste aller denkbaren Bejahungen, sondern in aller Ausdrücklichkeit auch die "Grundkonzeption des Werks"; also des 'Zarathustra', nennt (45). Dabei ist nicht nur zu beachten, daß er selbst von dem 'Ewige-Wiederkunfts-Gedanken' redet, sondern dessen Titelfigur auch in aller Form als den "Lehrer der ewigen Wiederkunft" ansprechen läßt (46). Denn damit kommt, wenn zunächst auch nur thetisch, der kognitive Gehalt von Nietzsches Inspirationserlebnis zum Vorschein.

Was es damit inhaltlich auf sich hat, geben die Tiere Zarathustras zu verstehen, wenn sie seine 'Lehre' in eine - von ihm freilich ironische abgewertete - Beziehung zu der hermetischen Gottesformel bringen, die Gott die "unendliche Sphäre" nennt, deren Umkreis nirgendwo und deren Mittelpunkt überall ist (47). In ihrem 'Leierlied' spielen die Tiere auf dieses Traditionsgut vor allem mit der Wendung an:

Alles bricht, alles wird neu gefügt; ewig baut sich das gleiche Haus des Seins. Alles scheidet, alles grüßt sich wieder; ewig bleibt sich treu der Ring des Seins.
Im jeden Nu beginnt das Sein; um jedes Hier rollt sich die Kugel Dort. Die Mitte ist überall.
Krumm ist der Pfad der Ewigkeit (48).

Indessen hatte Zarathustra den Gottesgedanken schon auf eine ganz ähnliche Weise stilisiert, als er erklärte:

Gott ist ein Gedanke, der macht alles Gerade krumm, und alles, was steht, drehend. Wie? Die Zeit wäre hinweg, und alles Vergängliche nur Lüge?
Dies zu denken ist Wirbel und Schwindel menschlichen Gebeinen, und noch dem Magen ein Erbrechen: wahrlich, die drehende Krankheit heiß ich's, solches zu mutmaßen (49).

Das aber kann nur heißen, daß die Lehre von der ewigen Wiederkunft spiegelverkehrt zur Gottesidee konzipiert ist. Nur unter dieser Voraussetzung wird der Abgrund, den der 'Tod Gottes' aufreißt, durch die Lehre von der ewigen Wiederkunft aufgefüllt (50). Dann aber ist sein Inspirationserlebnis von innen her darauf angelegt, den "größten Gedanken des Menschen", wie JEAN PAUL den Gottesbegriff nannte, durch eine Idee zu überbieten, die wie die Gottesidee das Ganze des Seins umschloß, doch ohne es im Sinn der platonischen Ideenlehre oder des christlichen Schöpfungsgedankens mit sich selbst zu 'entzweien'.

Wie Nietzsche freilich mit seiner Idee der ewigen Wiederkunft der Kritik entgehen wollte, die er durch den Mund seines Zarathustra am Gottesgedanken geübt hatte, ist und bleibt eins seiner ungelösten Rätsel.

Erkenntnis durch Ekstase

Wenn dieser Durchblick etwas lehrt, dann die Unmöglichkeit, Begriff und Ekstase als ausschließliche Gegensätze zu denken. Statt dessen zeigte ein jeder dieser paradigmatischen Fälle, daß es in der mystischen Entrückung stets um eine Erkenntnis ging, die auf anderem, insbesondere diskursivem Weg nicht zu gewinnen war. In diesem Kontext nimmt sich das Ziel der augustinischen Ostia-Vision wie eine Konkretisierung dessen aus, was bereits, nur undeutlicher, im Schein des überspringenden Funkens, von welchem PLATON redet, sichtbar geworden war. In eine Region führt, damit verglichen, die paulinische Ekstase, die im Gedanken einer höchsten, aus unverfügbarer Huld zugesprochenen Gotteswahrheit gipfelt. Ich kann nur, wie ANSELM VON CANTERBURY in seiner Erleuchtungsstunde deutlich wurde, eine 'transargumentative' Vergewisserung gerecht werden. Daß diese Aufgabe nur unter der Voraussetzung zu lösen ist, daß sich die geoffenbarte Gotteswahrheit daran aktiv 'mitbeteiligt', ging PASCAL im Erlebnis seiner Feuernacht auf. Dem setzte NIETZSCHE, gestützt auf sein Inspirationserlebnis, die atheistische Alternative entgegen, die sich jedoch, im motivgeschichtlichen Kontext gesehen, nur wie die extrem kritische Gegenprobe dazu ausnimmt.

Damit ist auch schon etwas über den Stellenwert dieser intuitiv gewonnenen Erkenntnisse gesagt. Sie beziehen sich nicht so sehr auf einen konkret umschriebenen Gegenstand als vielmehr auf das Ganze des Erkennbaren, das sie von ihrem gegenständlichen Blickpunkt her strukturieren. Insofern eröffnet eine jede von ihnen eine neue Perspektive, mit der auch stets ein Moment der Vergewisserung verbunden ist. Insofern läßt sich bei ihrer Erkenntnisakt vom Erkenntnisinhalt nicht adäquat unterscheiden, so daß sich im Einzelfall - etwa in PASCALS Lehre von den drei Ordnungen - der 'Inhalt' wie eine Vergegenständlichung des mystischen Aufstiegs ausnimmt. Das aber bestätigt mit letzter Deutlichkeit, daß die ekstatische Erhebung schon als solche kognitive Dignität besitzt. Wer in sie hineingenommen wird, erhebt sich eben damit auch schon zu einer umfassenderen Schau des Seienden. Davon macht noch nicht einmal die paulinische Entrückung eine Ausnahme, die bis in jene "Tiefen der Gottheit" (1Kor 2,10) hineinführt, wo sich die Wahrheit aus dem Ereignis der göttlichen Selbstzusage lichtet. Denn auch dieses Licht fällt im Sinn des Apostels auf alles, was erkannt und ausgesagt werden kann.

Dieser Befund wird nicht einmal durch die Erfahrung widerlegt, daß sich der Ekstatiker in einen Zustand der Trunkenheit hineingerissen fühlt, die er in tanzender Kreisbewegung durchmißt. Denn es fällt nicht schwer, in dieser Bewegung die Figur des "rollenden Rades" wieder zu erkennen, mit der NIETZSCHE die hermetische Gottesmetapher der 'unendlichen Sphäre' wiedergibt und gleichzeitig auf seine Lehre von der ewigen Wiederkunft vorausweist. In einer Epoche, die sich Erkenntnis fast nur noch von kritischer Analyse und strenger Argumentation erhofft, ist es an der Zeit, diesen Zusammenhang von Erkenntnis und Ekstase wieder in Erinnerung zu rufen.

✓ Anmerkungen

- 1 - Zu der schon sprachlich aus dem Kontext herausfallenden Stelle (2Kor 6,14 - 17), die auf CYPRIAN VON KARTHAGO und TERTULLIAN in der Patristik über PETRUS DAMIANI im Mittelalter bis hinein in die Kontroversen der Neuzeit zu verfolgen ist, siehe die Akademieabhandlung GÜNTHER BORNKAMPS 'Die Vorgeschichte des sogenannten Zweiten Korintherbriefs', Heidelberg 1965; ferner die Ausführungen meiner Untersuchung 'Religiöse Sprachbarrieren. Aufbau einer Logaporetik', München 1980, 245 ff.
- 2 - E. BISER, Religiöse Sprachbarrieren, 219 ff.
- 3 - Dazu auch A. FITZMYER, Qumran and the interpolated paragraph II Cor 6,14 ff., in: Catholic Biblical Quarterly 23 (1961) 271-280; ferner O. KUSS, Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche, Regensburg 1971, 145f.
- 4 - Belegstellen bei GUSTAV KAFKA und HANS EIBL, Der Ausklang der antiken Philosophie und das Erwachen einer neuen Zeit, München 1928, 191f.
- 5 - Dazu A. WIKENHAUSER, Die Christusmystik des Apostels Paulus, Freiburg/Br. 1955, 149-152; R. BULTMANN, Der Zweite Brief an die Korinther, Göttingen 1976; 220-224; A. STOLZ, Theologie der Mystik, Regensburg 1936, 21-36; 144-153.
- 6 - So auch meine Untersuchung 'Der Zeuge. Eine Paulus-Befragung', Graz 1981, 35, über die ich an dieser Stelle behutsam hinausgehe.
- 7 - Dazu G. LOHFINK, Paulus vor Damaskus, Stuttgart 1966; ferner die Hinweise meines Nietzsche-Buchs 'Gottsucher oder Antichrist?', Salzburg 1982, 42ff.
- 8 - Näheres dazu in meiner Schrift 'Paulus - Der letzte Zeuge der Auferstehung', Regensburg 1981, 27; 36 f.
- 9 - R. BULTMANN, Der Zweite Brief an die Korinther, Göttingen 1976, 224.
- 10 - Dazu die sorgfältig abwägende Untersuchung von E. HENDRIKX, Augustins Verhältnis zur Mystik, Würzburg 1936, 176f.
- 11 - Auf den Modellcharakter der neuplatonischen Ekstasen für Augustins mystische Selbstzeugnisse verweist vor allem H. U. VON BALTHASAR in seinem Nachwort zur Taschenbuch-Ausgabe der 'Bekenntnisse', Frankfurt/M. 1955, 213-234. Zu den befremdlichen Umständen, unter denen Augustinus stirbt, gehört nach KURT FLASCH auch die Tatsache, daß in dem Bericht des Possidius nur vom Bewußtsein der Schuld, nicht jedoch von einem göttlichen Gnadenstrahl oder gar den sakramentalen Tröstungen der Kirche die Rede ist: Augustin. Einführung in sein Denken, Stuttgart 1980, 422f.

- 12 - Dazu P. HENRY, Die Vision zu Ostia, in: Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart, hrsg. von C. ANDRESEN, Darmstadt 1962, 201-270.
- 13 - HENRY, aa.O., 203-210, 223-226.
- 14 - AUGUSTINUS, Confessiones IX,10,25. Bei aller Abhängigkeit von dem plotinischen Modell ist der Bericht von der Ostia-Vision ein eindrucksvoller Beleg für die Tatsache, daß das augustinische Sprach-Denken zunehmend von biblischen Wendungen und Bildern imprägniert wurde, in diesem Fall von Worten des 99. Psalms (3,5), des Matthäus-Evangeliums (25,21), vor allem aber von den weniger ausdrücklichen, aber allgegenwärtigen Motiven der paulinischen Mystik.
- 15 - AUGUSTINUS, Confessiones IX,10,24.
- 16 - AUGUSTINUS, Confessiones X,40,65; dazu HENDRIKX, Augustins Verhältnis zur Mystik, 147ff.
- 17 - BONAVENTURA, Itinerarium mentis in Deum: Prologus c. 2f (Ausgabe KAUP, München 1961, 44-49).
- 18 - Übersetzung von ROMANO GUARDINI, in: Unterscheidung des Christlichen, Mainz 1935, 434.
- 19 - Nach H. FRIEDRICH, Dante, Wiesbaden 1956, 6f; dazu auch GUARDINI, Vision und Dichtung. Der Charakter von Dantes Göttlicher Komödie, Tübingen/Stuttgart 1946, ferner die Ausführungen meiner 'Theologischen Sprachtheorie und Hermeneutik', München 1970, 83-87.
- 20 - CUSANUS, Epistola auctoris ad Dominum Iulianum Cardinalem; dazu J. KOCH, Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues, Köln/Opladen 1956, der den denkerischen Ansatz auf das Horizontalerlebnis während der Überfahrt zurückzuführen sucht.
- 21 - ANSELM, Proslogion: Prooemium (Ausgabe SCHMITT, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962, 69ff).
- 22 - Ebd. Diesen knappen Bericht erweitert die von EADMER verfaßte 'Vita Sancti Anselmi' um eine Reihe von erläuternden, teilweise tragikomischen Einzelheiten. Von der Intuition selbst sagt sie, daß sich Anselm der Gegenstand seines vergeblichen Forschens eines Nachts "offen vor seinem Verstand" dargestellt habe, und daß sein ganzes Inneres "mit unermesslicher Freude" erfüllt worden sei. Zur Geschichte ihrer Umsetzung weiß sie zu berichten, daß die erste Niederschrift auf einer Wachs-tafel verlorengegangen sei und daß die zweite, die Anselm einen Mönch zur Aufbewahrung übergeben hatte, von diesem in seinem Bett versteckt am folgenden Morgen jedoch, in zahllose Stücke zersplittert auf dem Fußboden seiner Zelle vorgefunden worden sei, so daß Anselm nun, nachdem die Schrift notdürftig wiederhergestellt worden war, den Befehl gab, sie auf Pergament zu übertragen, damit sie nicht durch eine neue Unvorsichtigkeit völlig verlorengelange. Den Titel 'Proslogion' erklärt die 'Vita' damit, daß in ihr der Verfasser sowohl "zu sich selbst wie zu seinem Gott" spreche (c. 3,26). Demgegenüber hatte Anselm selbst in seinem Vorwort darauf hingewiesen, daß der Schrift von ihm ursprünglich der Titel "Fides quaerens intellectum" zugeordnet worden war.

- 23 - G.W.F. HEGEL, Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, in: Hegels sämtliche Werke (Ausgabe LASSON XII, 208); dazu Q. HOUNDER, Die Gottesbeweise. Geschichte und Schicksal, Stuttgart 1968, 90-104.
- 24 - JOHANNES DAMASCENUS, De fide orthodoxa III, c.24.
- 25 - R. KLIBANSKY, Eröffnungsrede zur ersten Internationalen Anselm-Tagung (Bad Wimpfen vom 13. - 16. September 1970); dazu mein Beitrag 'Der Gang der Gottesfrage. Über den Zusammenhang von Sepkulation und Meditation', in: Reason, Action, and Experience, Hamburg 1979, 181-190; ferner meine Schrift 'Der schwere Weg der Gottesfrage', Düsseldorf 1982, 148ff.
- 26 - H. HEINE, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, Anfang des 3. Buches; Näheres dazu in meiner Schrift 'Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums', Salzburg 1982, 63ff; 70f.
- 27 - R. GUARDINI, Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal, München 1962, 17.
- 28 - B. PASCAL, Über die Religion (Ausgabe WASMUTH, Heidelberg 1954, 248).
- 29 - Pensées, Frgm. 543.
- 30 - GUARDINI, Christliches Bewußtsein, 124-154.
- 31 - Pensées, Frgm. 547.
- 32 - Pensées, Frgm. 548; dazu GUARDINI, a.a.O., 109.
- 33 - Insofern klingen bei Pascal bereits Motive an, die bei KARL RAHNER zu der Entdeckung führten, daß das Neue Testament keine aus Verunsicherung und Zweifel gestellte Gottesfrage kennt; dazu mein Beitrag 'Die Suspendierung der Gottesfrage. Erwägungen zu einer innovatorischen These Karl Rahners', in: Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum, Freiburg/Br. 1984, 432-455.
- 34 - Dazu GUARDINI, a.a.O., 26ff; ferner E. WASMUTH, Der unbekannte Pascal. Versuch einer Deutung seines Lebens und seiner Lehre, Regensburg 1962, 259-263.
- 35 - WASMUTH bestätigt diese These mit der Beobachtung, daß der dafür wichtigste Text, das Fragment 793, im Sinn von "Thema und Variation" geführt ist (a.a.O., 261).
- 36 - Pensées, Frgm. 793.
- 37 - GUARDINI, Christliches Bewußtsein, 28.

- 38 - Ebd.
- 39 - NIETZSCHE, Ecce homo. Warum ich so gute Bücher schreibe: Also sprach Zarathustra, § 3.
- 40 - Nach G. KAFKA / H. EIBL, Der Ausklang der antiken Philosophie und das Erwachen einer neuen Zeit, München 1928, 190ff (Belegstellen: A.a.O., 367f).
- 41 - NIETZSCHE, ebd.
- 42 - KAFKA/EIBL, a.a.O., 191.
- 43 - ADORNO, Verfremdetes Hauptwerk, in: Moments musicaux, Frankfurt/M.
- 44 - Dazu die Hinweise meiner Schrift 'Nietzsche für Christen', Freiburg/Br. 1983, 40f.
- 45 - NIETZSCHE, Ecce homo. Warum ich so gute Bücher schreibe: Also sprach Zarathustra, § 1.
- 46 - NIETZSCHE, Zarathustra III: Der Genesende.
- 47 - Dazu D. MAHNKE, Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik, Halle 1937.
- 48 - Ebd.; daß es sich bei der Schlußwendung um ein fast wörtliches Zitat des Schlußsatzes von HÖLDERLINS 'Hyperion' handelt, zeigte mein Beitrag 'Die Reise und die Ruhe. Nietzsches Verhältnis zu Kleist und Hölderlin', in: Aneignung und Umwandlung. Friedrich Nietzsche und das 19. Jahrhundert (Nietzsche-Studien VII), Berlin 1978, 97-129.
- 49 - NIETZSCHE, Zarathustra II: Auf den glückseligen Inseln.
- 50 - Dazu K. LÖWTH, Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, Stuttgart 1956, 40-64.

KRISE UND REINTEGRATION IN DER EKSTATISCHEN ERFAHRUNG:
DER RITUS DES KAVA IN TANNA (NEUE HEBRIDEN)

Marcello Massenzio

Der Ritus des kava-Trinkens ("kava-drinking" in pidgin English) bildet einen der hervorstechenden Aspekte der Tannakultur (Neue Hebriden). Die Dokumentation, auf die sich vorliegende Abhandlung stützt, findet sich in dem Buch von J. Guiart Un siècle et demi de contacts culturels à Tanna, Paris 1956, S. 246 - 254: es handelt sich - es sei einmal so einschneidend formuliert - um ein Modell, das auf viele Weise heute noch exemplarisch für ethnographische Forschung ist, frei von ethnozentrischen Vorurteilen, von dem Willen getragen zu verstehen und es anderen verständlich zu machen.

Vorstellung des Themas

Was ist kava und wie fügt sich die Analyse bezüglich seines rituellen Gebrauchs in die Thematik dieser Zusammenkunft "Ekstase und Rationalität" ein? Kava ist eine Flüssigkeit, die aus einer besonderen Wurzel (Piper methysticum) gewonnen wird, "die wie ein wirkliches Rauschmittel wirkt" (Guiart, 249): sie bewirkt einen Zustand der Regungslosigkeit, besonders auf die inneren Organe und den Willen. Es ist nicht der natürliche Effekt, der hier interessiert, sondern die Art, wie dieser Effekt kulturell gebraucht und bewertet wird und welchem Ziel er dient. Unter dieser Perspektive beginnen wir damit, daß der Ritus kava während der Nacht stattzufinden hat (wenigstens was die Tradition betrifft, auf die wir uns hier beschränken wollen) daß er erwachsenen Männern vorbehalten ist und daß er sich im Inneren eines heiligen Raumes (yimwayim) abspielt, der für alle ritualistischen Zeremonien bestimmt ist. Das Ziel, das verfolgt wird, ist es, den Zustand des Wachseins auszuschalten und sich von der Realität zu entfernen. Das beinhaltet die Projektion in eine außerhalb der Wirklichkeit liegende Dimension, durchzogen von Bildern und Tönen, die der göttlichen Welt angehören und die sich in verschiedenartigen Formen der Wahrnehmung an die interessierten Subjekte wenden. Anders ausgedrückt: es wird im Ritus der gewöhnlichen Wirklichkeit des Wachseins eine andere Art der Wirklichkeit gegenübergestellt, nämlich über die Sinne des Sehens und des Hörens, die entsprechend geschult wurden (1). Was bisher gesagt wurde, stellt einen Prozeß des Hinaustretens aus dem normalen Lebenslauf dar, darauf gerichtet, eine Form der außergewöhnlichen Kommunikation mit der anderen Welt zu vollbringen. Es erscheint nicht erforderlich, in einem solchen Prozeß die dynamische Unterwerfung unter Phänomene ekstatischer Art zu sehen. Gerade Guiart warnt, daß der Ritus kava viel mehr ist, "als ein Mittel, sich das Paradies zu verschaffen" (252): um den Sinn dieser Betrachtung ganz zu erfassen, muß man sich die Unterschiede zwischen den Ausdrucksformen eines Phänomens und seinen kultischen Zwecken(2) klar vor Augen halten; dies sind die einzigen Kriterien für ein Qualitätsurteil bezüglich des spezifischen geschichtlich-sozialen Zusammenhangs.

Die Beschreibung des Ritus

Die wenigen bereits gebrachten Hinweise genügen, um einen wichtigen Aspekt aufzuhellen: der Gebrauch des kava unterliegt einer Anzahl sozialer Regeln. Die Zubereitung des Getränkes beginnt bei untergehen der Sonne im heiligen Raum. Die Wurzel wird abgeschnitten, geputzt und dann gekaut. Hier ist ein erster wichtiger Faktor aufzuzeigen: niemand kaut seine eigene Portion, sondern das Kauen ist ein Austausch von sozialen Kontakten. ("Die Jungen kauen für die Alten, die erwachsenen Männer kauen für

einander kava", Guiart, 247). Der soziale Faktor zeigt sich auch darin, daß während der Vorbereitung die Beteiligten sich zu unterhalten pflegen. Ein wichtiger Augenblick ist, wenn ein junger Mann ein Bambusbehältnis voller Wasser trägt, das er auf die Häufchen gekauter Wurzeln gießt, die auf einem Stück Stoff, das als Filter dient, liegen: jeder der Berechtigten kann sodann in einem Gefäß die gelbliche, gefilterte Flüssigkeit auffangen. Diese Beschreibung wurde in groben Zügen gegeben, es muß jedoch darauf hingewiesen werden, daß in jeder dieser erwähnten Handlungen jeder einzelne Beitrag von einem komplexen System von Normen geregelt ist. Auch die Handlung des Trinkens selbst muß sich nach einem genau festgelegten Modell richten: man geht ans Ende des heiligen Ortes, vorzugsweise zu einem Felsüberhang, und trinkt in einem Zug, aber langsam und bedächtig. Dann rülpst man laut, und der Trinkende stößt einen langen Schrei aus, der immer gleich ist, aber gemäß seiner persönlichen Art moduliert, und so laut, um auch weit gehört zu werden. In diesem Ritus kann man eine kollektive und individuelle Polarität unterscheiden. Zur ersteren gehört, außer dem bereits Erwähnten, das Entzünden des gemeinsamen Feuers, zur zweiten gehört der Moment, in dem der Trinkende sich in einen Winkel zurückzieht, der immer derselbe ist; er trägt dabei ein brennendes Holzstück vom gemeinsamen Feuer, mittels dessen er sich nun ein persönliches Feuer entfacht, an dem er sich zusammenkauert bis er das kava hört (Guiart, 248) - listen long nekava in pidgin English - und er von der Regungslosigkeit erfaßt wird. Dieser Punkt verdient besondere Beachtung, da er zeigt, daß im Höhepunkt des Ritus das zentrale Interesse auf die eigene persönliche Zustandsveränderung und das Erreichen einer "zweiten Ebene" gerichtet ist. Im Laufe einer Stunde ist jeder in seinem Winkel zusammengekauert. Es herrscht Schweigen im yimwayim, das von den jungen Männern und Heranwachsenden, die noch nicht berechtigt sind zu trinken, verlassen wurde. Wer noch eine weitere Dosis braucht, um in den gewünschten Zustand zu kommen, nimmt sich etwas.

Erste Synthese

Das Element, das am stärksten den Ritus kava charakterisiert, besteht im Durchbrechen der Grenzen, das sich logischerweise allmählich von einer Ebene in die andere vollzieht. Es handelt sich dem ersten Anschein nach um die Grenze Normalität/Außergewöhnlichkeit (auf dem Gebiet der visuellen und auditiven Wahrnehmung), die parallel dazu die Grenze menschlich/übermenschlich auf den Plan bringt. Wer das Privileg hat, nach den vorgeschriebenen Modalitäten kava zu trinken, gelangt in eine Sphäre der Realität, in der die außermenschliche Welt aufhört, trennend zu sein und sich in Zeichen und Worten materialisiert, die mit den Sinnen erfassbar sind. Ein solcher Kontakt mit dem Außermenschlichen und insbesondere mit der Welt der Toten, ist nicht auf den Bereich der visuellen Erlebnisfähigkeit begrenzt, da ja die Worte, die in der veränderten Bewußtseinsstufe gehört werden, erinnert und anderen in den darauffolgenden Tagen als Ausdruck einer Prophezeiung mitgeteilt werden können. Auf diese Weise weicht die anfängliche Trennung zwischen den Ausübenden des Ritus kava und der übrigen Gesellschaft einer Integration beider Parteien. Guiart bezeugt ganz klar: "man stellt fest, daß in diesem Rauschzustand die Trinkenden Geister auf sich zukommen sehen und, daß sie Prophezeiungen hören können, an die sie sich wieder erinnern, um sie in den darauffolgenden Tagen den anderen zu erzählen" (Guiart, 250). Daß diese Erscheinungen vor allem Tote sind, ergibt sich daraus, daß traditionell der Ritus kava mit dem Ahnenkult verbunden war, und die Ahnen auch die Empfänger der Gebete und einzelnen Riten waren (Guiart, 252 - 253). Es muß betont werden, daß das Erkennen dieser spezifischen Gattung übermenschlicher Wesen keine Probleme bereitet, da ja in der Tannakultur die Trennung zwischen Ahnen und Göttern fließend ist und alle übermenschlichen Wesen Bewohner einer eigenen Welt, nämlich der Welt der Toten, genannt Ipay (Guiart, 247) sind.

Die zwei Arten, die Grenzen zu durchbrechen

Der Ritus kava kann in seiner Bedeutung viel besser im Zusammenhang mit der Tannakultur erklärt werden, wenn man erfassen kann, zu welchem Typus der Dynamik er gehört und zu welchen anderen Phänomenen er in Relation zu stellen ist. Zu diesem Zweck ist es nötig, weiterhin seinen Charakter zu präzisieren. Von großer Bedeutung ist, daß im Laufe des Ritus es gerade die Menschen sind, die die Initiative ergreifen und mit der übermenschlichen Kontaktperson in Beziehung treten, und die Durchbrechung der Grenze menschlich/übermenschlich hervorrufen. Sie bestimmen auch die Darbietung des "Heiligen", das auch die außergewöhnlichen Formen des Bewußtseins vermittelt. Wenn wir als Bezugspunkt für die Analyse dieser Inhalte die Arbeitsthese von E. de Martino in "Il mondo magico" (3) übernehmen, können wir schließen, daß der Kern des Ritus ein absichtliches und freiwilliges Verlassen der die Realität kennzeichnenden Ordnung und ein ebeno freiwilliges Abgleiten in die Krisis ist. Es muß jedoch hinzugefügt werden, daß sie sich absolut bewußt sind was sie zu tun gedenken. Dazu kommt die Tatsache, daß dieses Tun vom rituellen Ablauf, der streng geregelt ist, getragen wird. Diese beiden Faktoren führen fast bis zur vollkommenen Aufhebung des Risikos. Im Zuge dieses Gedankenganges von de Martino können wir die Tannamythologie analysieren, in der ein wichtiger Teil das Thema ist: das Risiko, das die Menschen tragen, ist, sich selbst und die Wirklichkeit zu verlieren. Ein authentisches mythisches Leitmotiv sind die Reisen, die die menschlichen Helden in den Erzählungen in die andere Welt machen, sei es, weil sie von Gott erleuchtet sind (Guiart, 230), sei es, weil sie übermenschliche Wesen verfolgen, welche sie unter ihren Einfluß bringen wollen (Guiart, 95 - 96). In den verschiedenartigsten Situationen kann es geschehen, daß Menschen - ohne Rücksicht auf Alter und Geschlecht, unwissentlich den Weg zur Andersartigkeit einschlagen. Das kann geschehen bei einem Tanzfest, einer Jagd oder sonstigen alltäglichen Vorkommnissen. Diese extreme Vielfalt suggeriert, daß die Bedrohung hinter jedem Winkel lauert. Es muß nicht sein, daß die Reise sich immer ins Negative auflöst, oder, daß sie einer gewissen Typologie entsprechen muß. Eine sorgfältige Analyse der mannigfaltigen mythologischen Inhalte, die von uns auf das Thema angewandt werden, erlaubt es, aufgrund des kulturellen Hintergrundes, zu sagen, daß die Reise ins Jenseits einen guten oder bösen Ausgang haben kann, keine oder doch eine Wiederkehr haben kann, d.h. einfach alles ist möglich. Das sei nun Gegenstand eines eigenen kritischen Vortrages. Was hier interessiert, ist, daß im System der Tannamythen das Motiv auftaucht, daß die Menschen von den übermenschlichen Wesenheiten angetrieben werden. Die Menschen entscheiden, daß ihnen die Erfahrung zuteil wird, unter der sie die Durchbrechung der Grenzen zwischen menschlich und übermenschlich verstehen. Diese Durchbrechung der Grenzen zwischen den getrennten Bereichen führt zur Verwirklichung einer außergewöhnlichen Situation des unmittelbaren Kontakts zwischen Menschen und der außerirdischen Welt und bildet den Kern des Kavartus und des ganzen mythischen Systems. Aber ausgehend von dieser Basis entwickeln sich diese zwei Phänomene in zwei entgegengesetzte Richtungen: im Ritus ist das unterscheidende Moment die Übernahme der Verantwortung und der Initiative durch den Menschen. Indirekt gehorcht der ganze Handlungskomplex einer Gesamtheit von Regeln, die allein von Menschen aufgestellt wurden (die Regeln beziehen sich auf Raum, Zeit, Ausschlüsse, Zulassungen und den Umfang der zu übernehmenden Rolle in der Gemeinschaft oder als Individuum, das Näherbringen der persönlichen Erfahrung). Im zweiten Fall ist umgekehrt die aktive Rolle und die Entscheidung der übermenschlichen Gegenseite vorbehalten. Die Menschen scheinen auf eine Stellung in Abhängigkeit beschränkt zu sein, aus der sie sich dann unter Umständen befreien können. Ist einmal dieser fundamentale Unterschied aufgedeckt, kann man auch mit anderen kritischen Analysen fortfahren und aufzeigen, daß die Mittel existieren, diese Antinomie zu überwinden. Der Ritus und das mythologische System beschränken sich nicht darauf,

sich auf entgegengesetzten Polen gegenüberzustehen, sondern tendieren unserer Ansicht nach zu einer gegenseitigen dialektischen Integration, und zwar in dem Sinne, daß der Mythos der kulturellen Aufgabe gerecht wird, die darin besteht, dem kollektiven Bewußtsein ein außergewöhnliches Risiko zu übermitteln. Dieses Risiko ist in einer Situation der erbitterten Ambiguität versachlicht, wo der Ritus eigenständig ein solches Risiko übernimmt und es verkörperlicht, indem es als eine Voraussetzung für eine ekstatische Erfahrung gewertet wird, und das der zeremonielle Gebrauch des kava in die Wirklichkeit umsetzt. Zusammenfassend dient der Ritus dazu, die Wechselwirkung Risiko/Ambiguität zu erreichen (4). Der Sinn dieses rituellen Komplexes ist nicht abstrakt meßbar, noch schlimmer, aufgrund unserer Denkweise nicht erfassbar. Hinsichtlich des eben Gesagten müssen wir uns darauf beschränken, die grundsätzliche Gegensatzlichkeit zwischen ekstatischem Ausbruch und Rationalität zur Kenntnis zu nehmen, welche offensichtlich so steril wie sinnlos ist. Speziell in der Tannakultur bewertet sich der Sinn des Kavartus nach seinem Bezug zur Fähigkeit der Reintegration, die in Krisenzeiten vorherrschend ist und mit der sich die Tannakultur dynamisch auseinandersetzt. Diesen Gedankengang weiterverfolgend erstaunt es nicht, daß die "Men Tanna" auf das "kava drinking" zurückgreifen, um der politischen, sozialen und kulturellen Krise, die durch die koloniale Besetzung entstand, entgegenzutreten. Die koloniale Besetzung lastete grausam auf den Eingeborenen, in einer völlig unbekanntem Art und Weise. Es handelt sich um das sogenannte Drama der "fehlenden Selbstbestimmung". Um kurz das Problem anzuschneiden, das eigentlich eine eigene Abhandlung für sich verlangt, möchten wir sagen, daß in der veränderten politischen Szenerie, der ekstatische Ritus mit neuen erhaltenden Wertungen bereichert wurde, indem als Bezugsperson der eingeborene Messias John Frum (5), der am Kreuzpunkt von Tradition und Erneuerung geboren wurde, übernommen wurde.

Zweite Synthese: Ekstase und Besessenheit in Tanna

Auf einer anderen Ebene kann das rituelle Kavatrinken den gegenwärtigen Vorkommnissen von Besessenheit in der Tannakultur gegenübergestellt werden: zentrale Figur ist der Hellseher, der, um Heiler oder Magier sein zu können, von den Ahnen besessen sein muß (Guiart, 245 - 246). Die Besessenheit führt (wie bereits gesagt) zum Heraustreten aus der Normalität und führt zur Suche jenes Kontaktes mit dem übermenschlichen Gegenüber, sodaß die Grenze, die Menschliches und Übermenschliches trennt, aufgelöst wird. Greift man endlich auf die Besessenheit zurück, so sprechen die Ahnen aus dem Munde des Hellsehers (egal ob Frau oder Mann), der sich damit als menschliches Wesen aufgibt. Dafür ist entscheidender Beweis, daß sie nichts anderes essen als das Essen der Toten (reife Bananen) und zwar während der ganzen Dauer dieses Erlebnisses, um sich schließlich mit denen zu identifizieren, von denen sie besessen sind. Somit kann man sagen, daß die menschliche Initiative am Anfang des Prozesses steht. Und trotzdem besteht ein gravierender Unterschied zu dem Ritus Kava-Trinken, nicht zu sprechen von den vielfältigen Unterschieden, die sich allein durch die verschiedenen Arten, den Ritus auszuüben, ergeben. Der große Unterschied besteht darin, daß das Ziel der Besessenheit in der Entpersonifizierung der betroffenen Subjekte besteht, und sich darauf beschränkt, das Jenseits herbeizuholen, da doch der Zweck des Kavartus in der kollektiven Suche einer anderen Ebene von existentieller Verwirklichung liegt. Das zeigt in vielfacher Weise die Notwendigkeit auf, die persönliche Wahrnehmungsfähigkeit zu verstärken.

Die nächtliche Wertung

Der Mythos, auf dem der Ritus des Kavatrinkens beruht, zeigt die umfassende Wichtigkeit auf, von dem Augenblick an, als ihm die Aufgabe zugesprochen wurde kultisch die Tag- und Nachtwerdung zu bestimmen. Vom Mythos existieren zwei Varianten: beschäftigen wir uns im folgenden mit der schwierigeren Variante;

zuerst war nichts als der Tag und die Menschen besaßen noch nicht den wahren kava. Als der Demiurg beschloß, die Nacht zu schaffen, gab er den Menschen die wahre Wurzel kava und gab ihnen alle nötigen Instruktionen, um das Getränk herzustellen. Um den Menschen die Nacht anzukündigen, sorgte der Demiurg dafür, daß der Schrei eines Hahnes und zweier Zikaden zu hören sei. Als die Nacht hereinbrach, waren die Menschen bestürzt und bereiteten den kava gemäß den Instruktionen des Demiurgen. Er beruhigte die ängstlichen Menschen und bedeutete ihnen dann die Aufgaben, die sie während der Nacht auszuführen hätten: kava trinken und schlafen. Dann wird der Hahn wieder die Rückkehr des Lichts ankündigen (Guiart, 250-251). In der anderen Version durchbohrte der Demiurg die Sonne und spießte sie auf einen Stab, um sie zum Weggehen zu zwingen. Der Schluß daraus klingt so: "die Nacht brach herein und ängstigte die Menschen. Der Demiurg beruhigte sie, und erklärte ihnen, daß er gerade Tag und Nacht geschaffen habe, und wenn die Nacht gekommen sei, müßten sie von da ab, um ihr entgegenzutreten, Zusammenkünfte des kava abhalten" (Guiart, 250). Hier beschränken wir uns darauf, die signifikantesten Gesichtspunkte der eben vorgetragenen mythologischen Ausschnitte aufzuzeigen. Die erste Interpretationsebene betrifft die Identifizierung zwischen dem Ursprung der Nacht und dem Ursprung des Getränkes kava: diese Übereinstimmung unterstreicht den nächtlich-finsteren Charakter des Kavarithus. Hier fragt man sich nach dem Warum einer so bestimmten "Wahlverwandtschaft" mit der Nacht. Um bei den eben dargelegten Gesichtspunkten und Erörterungen zu bleiben, kann man weiterhin sagen, daß die Nacht, d.h. die Abwesenheit des Sonnenlichtes (man denke an das Motiv der "Verletzung" der Sonne) in tiefem Einklang mit der Orientierungsart steht, die die Subjektivität der Erfahrung privilegiert, dergestalt daß über die von der realen Außenwelt gestellten Bedingungen hinausgegangen wird. Diese Geisteshaltung dominiert im Ritus des Kavatrinkens. Wir glauben, einem der eigenartigsten Züge der ekstatischen Erscheinungen gegenüberzustehen. Um es anders auszudrücken und den Schwerpunkt anders zu setzen, sagen wir abschließend, daß je mehr die gewöhnliche Sicht durch die Abwesenheit des Sonnenlichts begrenzt wird, desto mehr Raum hat das "zweite Sehen" um Ausdruck zu finden. Eine andere Ebene den Mythos von Grund auf zu verstehen betrifft die Wertung des Kavatrinkens als Mittel der menschlichen Angst zu begegnen, und zwar angesichts des ersten Übergangs vom Licht zur Finsternis. In einem anderen Zusammenhang zeigt sich somit die Fähigkeit Probleme zu lösen und kosmische Krisen zu überwinden, was die Tannakultur dem Kavarithus zuschreiben wollte. Schließlich, wie der Kavarithus den gewöhnlichen Lauf des kosmischen Lebens bestätigt, ist er vom Mythos als unentbehrliche Einrichtung zur Bewahrung des kulturellen Gleichgewichts stillschweigend angenommen worden.

◊

N.B. Der Text des J. Guiart, Un siècle et demi de contacts culturels à Tanna, Paris 1956, ist in dieser Abhandlung zitiert mit Name des Autors und Seitenangabe in Klammern.

Anmerkungen

- 1 - Bezüglich der kulturellen Konditionierung der Sinne, cf. V. Lanternari, s.v. Sensi, in: "Enciclopedia Einaudi" XII, 1981, pp. 730 - 765.
- 2 - Bezüglich der Notwendigkeit zwischen den Ausdrucksmöglichkeiten eines Phänomens und seines eigentlichen Ziels zu unterscheiden, cf. D. Sabbatucci, Saggio sul misticismo greco, Rom 1979, (1. Ausgabe: 1965), S. 17 ff.
- 3 - E. de Martino, il mondo magico, Turin 1973 (1. Ausgabe 1948). Durch die Systematik des oben genannten Werkes ist der vorliegende Beitrag teilweise inspiriert worden; wir beziehen uns insbesondere auf die Entwicklungen des umfassenden Begriffs "dramma storico del mondo magico" (S. 91 - 198) der zwei zusammenhängende Elemente verbindet: 1) die kulturelle Beschäftigung, die die Gegenwart des Menschen in der Welt garantieren soll, gegen die Risiken ihrer Auflösung; 2) die kulturelle Beschäftigung, die die Existenz der Wirklichkeit als Welt, in der man menschlich handeln kann, garantieren soll.
- 4 - Bezüglich des Problems des Ritus als Instrument der aktiven Wiederaufnahme und Reintegration der existentiellen Risiken, ist auf de Martinos Buch zurückzugreifen: E. de Martino, Morte e pianto rituale, Turin 1975 (1. Ausgabe 1958), S. 83 ff.
- 5 - Cf. J. Guiart, op. cit., S. 151 - 221.
P. Worsley, The trumpet shall sound London 1970 (1. Ausgabe 1957) S. 162 - 171.
V. Lanternari, Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi, Mailand 1974 (1. Ausgabe 1960), S. 202 f.

DIE KULTURELLE DOPPELSEITIGKEIT DER EKSTASE

Gilberto Mazzoleni

Rationalität und Ekstase: eine erste Betrachtung zum Thema der Zusammenkunft. Die beiden genannten Termini bieten sich in dem, was wir das 'öffentliche Bewußtsein' nennen, das innerhalb unserer Kultur herangereift ist, im wesentlichen als Alternative und gegensätzliche Extreme an. Ist auch die gemeinsame Behandlung beider Begriffe gestattet, da der eine dem Sinn des anderen Klarheit gibt und (wenn auch in der Gegenüberstellung) dessen Besonderheit hervorhebt, so kann der Sinn der vorgeschlagenen Gegenüberstellung Rationalität/Ekstase doch nur innerhalb der westlichen Kultur gänzlich zu verstehen sein. Tatsächlich gibt es dort, wo Rationalität herrscht, keine Ekstase (und umgekehrt), nachdem die eine - ich möchte sagen, seit dem Beginn der griechisch-römischen Kultur - nicht auf die andere zurückgeführt werden kann. Nicht nur dies, die "Rationalität" (genau wie andere Werte, die unsere Kultur hervorgebracht hat, wie beispielsweise "Rechtsperson", "Gemeinwohl", "bürgerliches Recht", usw.) steht für Werte, die das menschliche Zusammenleben charakterisieren, sie ist ein bewußt verwendetes Mittel zum Ordnen der Wirklichkeit, ein Kriterium für die als positiv bezeichneten Erkenntnisse (1); dort, wo Ekstase in der westlichen Welt wieder - im Range von Erkenntnis und Wertvorstellung - aufgenommen wurde, geschah dies nicht ohne Verlegenheit und Vorbehalte. Auch für jene, die zu gläubigen Bekennern der Ekstase wurden, ist sie nur positiv, soweit sie ihnen innere Erleuchtung verschafft, und zwar unter geschichtlich definierbaren Umständen und als persönliches Erlebnis ungewöhnlicher Einzelmenschen in besonderen Situationen. Die Ekstase ist also ein sicher existentes, positives Faktum, vor allem in einem bestimmten Bereich der westlichen Gesellschaft (in der Gemeinschaft der Gläubigen), aber nur dann, wenn sie eine Reihe von Bedingungen erfüllt: auf jeden Fall ist sie - selbst in diesem Fall - zwar ein intensives Instrument, jedoch "diskontinuierlich" und in ein System integriert, das sich an der Rationalität inspiriert. Wollen wir nicht behaupten, daß alles, was sich innerhalb eines bestimmten geographischen Horizontes entwickelt hat, der westlichen Kultur angehört (oder für diese sogar charakteristisch ist), betrachten wir die mittelalterliche Mystik und Askese nicht als Werte, die unsere kulturelle Identität bestimmen. Damit nicht genug: wenn es auch in der westlichen Welt ekstatische Erfahrungen gibt, die von den Kirchen wohlwollend betrachtet werden, wenn sie präzisen "theologischen" Kriterien folgen (zumindest in der Gemeinschaft der Gläubigen), werden diese doch häufig als das willkürliche Ergebnis krankhafter Halluzinationen (oder auch als die bössartige Falle teuflischer Fälschung) angesehen.

Es gibt also Ekstase und Ekstase: dagegen gibt es ein konstantes und objektivierbares Merkmal, das den Westen qualifiziert: eben die Rationalität. Das heißt, daß in den "traditionellen Gesellschaften", in denen eine derartige Gegenüberstellung (= in westlichen Begriffen) nicht erkennbar ist und in denen Formen von Besessenheit und ekstatischen Zuständen ein beabsichtigtes, mit Hilfe besonderer Operatoren erreichbares Ergebnis darstellen, herrschen ganz andere Voraussetzungen für den Verkehr mit dem, was als "Anderssein" konzeptualisiert wird; folglich werden so Begriffe für ein radikales Unverständnis mit dem Westen geschaffen.

Die Mißbilligung der ekstatischen Praktiken, die von "anderen" Kulturen verfolgt werden, wiederholt sich im Westen in jenem größeren Kampf, der gegen jeden Glauben und gegen jegliche Annahme einer durch "magische" Visionen angeregten Macht. Dabei versteht man unter Magie normalerweise alles, was nicht auf

die Formel der geschichtlichen Wahrheit, der wissenschaftlichen Forschung, der vernünftigen religiösen Regel, der gerechten gesetzlichen und sozialen Bestrebungen gebracht werden kann ... in einem Wort, was sich der westlichen Kultur entgegenstellt.

Zauberei, Hexerei und all das, was als Zeichen für einen Mangel (an Rationalität, an Verantwortungsbewußtsein) empfunden wird, wird in unserer Kultur so energisch zurückgewiesen, daß beispielsweise behauptet wird, die offizielle römische Kultur habe sich in den gegen die Zauberspraktiken gerichteten Gesetzen geäußert und die Geschichte der Hexerei in Europa sei zum größten Teil mit der Geschichte ihrer Verfolgung gleichzusetzen (2).

Die Ekstase stellt sich also im Westen hauptsächlich als ein Gefahrenmoment für die "Person" dar, die als solche zurückgewiesen wird, zusammen mit jenen Überzeugungen und Praktiken, für die sie das eindrucksvollste Zeugnis gibt.

Gilt dies für eine faktisch-geschichtliche und operativ-verantwortungsbewußte Kultur, so ist die Haltung der "traditionellen Gesellschaften" gegenüber der ekstatischen Existenz gibt, sie befinden sich jedoch nicht, daß es Lösungen für bestimmte Probleme der menschlichen Existenz gibt und sind deshalb dem Menschen noch in einer außer- oder übermenschlichen und schwer erreichbaren Realität und sind deshalb dem Menschen noch zu geben; deshalb muß die Gemeinschaft mit ad hoc-Operatoren (zum Beispiel den Schamanen) rechnen können, denen es gegeben ist, die menschlichen Grenzen zu überschreiten und zwischen den beiden Realitäten zum Vorteil der Gruppe (oder des menschlichen Auftraggebers) zu vermitteln (3). Innerhalb des mythisch-rituellen Gesichtskreises, der von den nicht-abendländischen Kulturen bevorzugt wird, erweist sich also die Ekstase als ein besonderes Moment innerhalb einer spezifischen und spezialisierten Technik des Transzendentismus.

Ich möchte nun das Untersuchungsfeld eingrenzen und werde versuchen, von der bis jetzt verfolgten allgemeinen Behandlung des Themas abzukommen. Ich werde daher die aufgestellten Thesen im Lichte einer besonderen Art von Ekstase betrachten, die einer bestimmten Institution und Kultur eigen war: gemeint ist der Schamanismus der Samen (oder Lappen) von Finnmark (4).

Ich möchte gleich betonen, daß die schamanische Institution - von den skandinavischen Behörden und Missionaren rücksichtslos bekämpft - in Finnmark offiziell seit Jahrzehnten erloschen ist, sodaß die uns vorliegenden Informationen natürlich auf indirekter Übermittlung beruhen. Für die unserer Kultur eigene Magie-feindliche Einstellung war der Schamane (oder noai'de) der hauptsächlich Gegenstand der Verfolgung: im Laufe des 17. Jahrhunderts fehlte es nicht an Fällen, in denen Schamanen zusammen mit ihren Trommeln auf dem Scheiterhaufen endeten (5). Der Schamane als Opfer der teuflischen Verführung war damals ein ständiges Motiv für Reisende und Missionare. "Es gibt einige - vermerkt Johan Tornaeus im 17. Jahrhundert -, die von der Natur selbst die Fähigkeit für die Ausübung der Zauberkünste erhalten haben, was grauenerregend ist. Tatsächlich schlägt der Teufel bereits in der Kindheit mit einer Krankheit zu, die Einbildungen und Visionen hervorruft, die zur Kunst jener gehören, die er als seine zukünftigen und geeigneten Diener ausgewählt hat" (6). Nebenbei bemerkt, die Verfolgungen der noai'de führten zu einer latenten Krise im empfindlichen Gepräge der Samekultur, da der Schamane - im Mittelpunkt eines gutstrukturierten Netzes von Wechselbeziehungen stehend - ein bevorzugter Faktor der kulturellen Kohesion war. Verschiedene Gelehrte erblickten aber den Höhepunkt der schamanischen Tätigkeit

in der Trance (herbeigeführt durch die ständige Wiederholung eines akustischen Inhaltes und gesteigert durch berausende Getränke). Sie haben folglich aufgrund des Bestandes dieser Technik eine biologisch-anthropologische Neudefinierung der Samen (und der subarktischen Populationen) vorgeschlagen: die Ekstase habe sich verbreitet und werde praktiziert dank einer bei ihnen vorhandenen psychischen (oder natürlichen) Prädisposition zu pathologischer Erregbarkeit. In den Augen eines 'Historikers' bedarf diese These keines Kommentars.

Wenn wir nun das Mittel der Ekstase "von Seiten der Samen" betrachten, erhalten wir die Bestätigung dafür, wie unterschiedlich die von "uns" und von "ihnen" bezüglich der menschlichen Operativität gewählten Wege sind.

Der noai'de war ein Vermittler, der vorzugsweise in Trance (da er sich gänzlich außerhalb des Menschlichen stellen mußte) tätig war und daher war die Ekstasetechnik die Regel; außerdem flügte sich die Rolle des Schamanen in jenen besonderen - in mehrere Ebenen, Anwesenheiten und Wirklichkeiten gegliederten - kosmologischen Gesichtskreis ein, mit dessen Hilfe die Gemeinschaft die Kanäle der Kommunikation aufrechterhalten wollte, um die Verluste zu ersetzen und die Hoffnung auf die Möglichkeit dauernder Reintegration nicht zu verlieren (7). Von da ergibt sich die Notwendigkeit, auch die westliche Realität einzufangen (oder den christlichen Horizont in den mythisch-rituellen der Samen zu verwandeln), indem man sie in das traditionelle kosmologische Weltbild integriert und sie dadurch für die Tätigkeit der noai'de verfügbar macht. So wissen wir von einer Zeugenaussage vor Gericht aus dem Jahre 1692, daß auf der oberen Seite der Schamanentrommel, auf der die verschiedenen kosmischen Schichten der Samen und die dazugehörigen Wesenheiten (zum Zwecke der Weissagung) abgebildet waren, sich auch aus der christlichen Religion übernommene "Gottheiten", darunter die Dreifaltigkeit, befanden. "Interessant an diesen Darstellungen ist, daß die Lappen offensichtlich glaubten, über die Trommeln auch auf die christlichen Gottheiten Einfluß nehmen zu können" (8). Inwieweit den Samen der grundlegende Unterschied zwischen schamanistischen und christlichen Ideen bewußt war, kann man einer in unserem Jahrhundert gemachten Aussage entnehmen. "Die Kunst des noai'de - schreibt der Lappe Johan Turi - vervollkommt sich auf folgende Weise: er legt sich eine umgedrehte Bibel unter die Knie und schwört, sich von Gott fernzuhalten; er verspricht seine Seele nach dem Tod dem Teufel, wenn dieser alles tue, was er von ihm verlange. So wird er ein vollendeter noai'de; aber auf diese Weise kann er nie mehr ein Christ werden, ebensowenig wie jener, der mit Hilfe eines noai'de Zauberhandlungen durchführt" (9).

Was wurde, nach der endgültigen Verbannung des Schamanismus aus der Ekstase, diesem einstmals in der Kultur der Samen bevorzugten Mittel für die Beziehungen zum Außermenschlichen? Ich werde das Wenige, das wir darüber wissen, berichten.

Zustände intensiver Konzentration, telepathische Erscheinungen und Bewußtseinsstörungen werden heute noch von jenen bezeugt, die an therapeutischen Sitzungen der "traditionellen" Heiler teilnehmen, während Zustände "religiöser" Ekstase nicht selten während der Begehung der Feiern der laestadianischen Christen vorkommen. Trotzdem kann man aus diesen Vorkommnissen weder den Schluß ziehen, daß in Finnmark die schamanische Ekstase weiterlebt, noch, daß das Christentum - wenn auch nur in der besonderen laestadianischen Erscheinungsform - der magiefeindlichen Einstellung entsagt hat (10). Aber ehe ich fortfahre und abschließe, möchte ich einige kurze erläuternde Anmerkungen machen: wer war Laestadius und was ist das laestadianische Christentum?

Lars Levi Laestadius, geboren 1800 in Nordschweden, jedoch in einem infolge der starken Präsenz der Samen zweisprachigen Gebiet, ersann - nachdem er Pfarrer von Karesuando geworden war - den "pietistischen" Impuls, seine Gemeindeglieder (in der Hauptsache Samen) auf dem Wege der Wiedererweckung ihres Wissens zum Heil zu führen. Die von ihm geförderte "Moralisierung" gab den Weg frei für eine Bewegung, die das Problem der individuellen Erlösung verschärfte: die Errettung ist die Frucht einer freiwilligen persönlichen Anstrengung, die durch die aktive Teilnahme an den kirchlichen Handlungen verwirklicht wird (deren Höhepunkt ist eine weise Predigt und deren - auch psychische - Auswirkungen auf die Gläubigen). Es ist nach dem Urteil vieler Forscher nicht anzuzweifeln, daß sich ekstatische Phänomene während des laestadianischen Gottesdienstes abspielen. Bereits Laestadius - nach Aussage von Collinder - provozierte künstlich solche Phänomene oder ermutigte sie. "Während einer Predigt kann man selbst in der Luft das Herannahen der Ekstase fühlen. Nicht im Verhalten der Zuhörerschaft, sondern im Benehmen des Zelebranten. Wenn er anfängt, vom Garten Gethsemane zu sprechen, weiß man, daß er dorthin blickt. Mit der Behauptung, daß die Ekstase unvorhergesehen eintritt, will ich nicht sagen, daß alle Zuhörer im gleichen Augenblick davon erfaßt werden. Ich glaube im Gegenteil, daß es meistens eine Frau ist, die vor den anderen "losgeht"; die übrigen folgen ihr dann einer nach dem anderen ... Die Verzückung der Gläubigen ist so stark, daß sie auch einen Fremden, Nichtgläubigen, beeinflussen kann. Der Zelebrant bleibt jedoch unerschütterlich ruhig und drückt die Sünder, einen nach dem anderen, an die Brust. Frei und völlig offen gestehen diese Ehebruch und Rentierdiebstahl in Gegenwart der gesamten Gemeinde, aber niemand kann in dem allgemeinen Stimmengewirr hören was sie sagen ..." (11).

Trotzdem, wie ich bereits sagte, steht weder die Technik der traditionellen Heiler, noch das Verhalten der laestadianischen Gläubigen, für die mechanische Fortführung der schamanistischen Ekstase. Was die Wunderheiler und folk-doctors betrifft, so üben sie ihre Rolle bei besonderen therapeutischen Gelegenheiten aus, in privater Form und auf individueller Ebene; sie beanspruchen nicht die gesamte Rolle der noai'de für sich, sondern integrieren sich vollständig in die christliche laestadianische Hierarchie (12). Was den zweiten Punkt betrifft, erinnere ich daran, daß die Ekstase dem alten Christentum und den jüngeren Sekten, die sich auf es berufen, nicht fremd ist (13), deshalb braucht der ekstatische Zustand der laestadianischen Eiferer nicht notwendigerweise auf die schamanische Trance zurückzugehen. Diese Hypothese erscheint besonders unhaltbar, wenn wir folgendes berücksichtigen: jeder Gläubige, auch wenn er vom Priester "angetrieben" wird, erreicht den ekstatischen Zustand für sich selbst (und jeder Gläubige kann "sehen"); außerdem bleibt der Prediger selbst, im Gegensatz zum noai'de, vollkommen bewußt (14); schließlich sind auch Sinn und Inhalt der Ekstase unterschiedlich: sie besteht für die laestadianischen Gläubigen hauptsächlich in einer befreienden Selbstanklage und verlangt vom Zelebranten kein Wegführen in ein Anderssein oder die Beeinflussung des Willens. Ich erinnere außerdem daran, daß die Ekstase keine Bedingung für religiöse Funktionen ist (15).

Mir scheint, daß dies ausreicht um festzuhalten, daß jene Wissenschaftler (wie Pehrson, Gjessing, Vorren und Manker) nicht nur zu sehr vereinfachen, wenn sie in diesen ekstatischen Erscheinungen unbedingt die Fortsetzung eines den noai'de eigentümlichen Instrumentes sehen, sondern sie übersehen auch den sozusagen doppelten Sinn der Ekstase: und damit übersehen sie auch die unterschiedliche Art der Problematisierung dieses "Phänomens" durch das Abendland und durch die traditionellen Kulturen. Die Ekstase stellt tatsächlich eine "doppelseitige" kulturelle Tatsache dar: Sie ist das Ergebnis der Forderung nach vollständigem, vermitteltem Kontakt mit dem Anderssein, um die zyklischen Abbrüche festzustellen und zu heilen, und die Garantie für das dichte Netz der gegenseitigen Beziehungen wird einem geeigneten Mittelsmann (zum Bei-

- 10 - "Das Christentum erbt das römische Konzept der Magie und die darin enthaltene Negativität: entweder handelte es sich um Aberglauben oder um den Gebrauch von Kräften, die vom Teufel ausgingen. Und so wie Rom die Magie als abträglich für die Errichtung des Staates empfand und sie daher legal bekämpfte, so führte das Christentum, das die Magie ebenfalls als schädlich für den Aufbau der Kirche oder einer christlichen Gemeinschaft befand, die von den Römern begonnene Verfolgung weiter und förderte die Prozesse wegen Zauberei, wo und wann immer es möglich war". Lo stato come conquista culturale, cit. Seite 123.
- 11 - Collinder B., The Lapps, Princeton 1949, Seite 152 - 153.
- 12 - Siehe Same, Band II, cit. Seite 644 und 655.
- 13 - Cfr. dazu: Collinder, op.cit., Seite 152; Lanternari V., Occidente e terzo mondo, Dedalo Libri, Bari 1967; de Martino E., La fine del mondo, ediz. postuma, Einaudi, Turin 1977; Same, Band II, cit. Seite 646 n. 110, 637, n. 93.
- 14 - Zur Zeit des Verkünders der Bewegung war dies allerdings nicht notwendigerweise so: Laestadius hatte sehr oft Visionen und glaubte, daß es sich um Gnadenbeweise handelte.
- 15 - Tatsächlich habe ich 1980 zwischen Kautokeino, Karasjok und Karesuando an verschiedenen laestadianischen Festen teilgenommen, dabei jedoch niemals ekstatische Phänomene miterlebt.
- 16 - Dies sind - meiner Meinung nach - die wiederaufkommenden folkloristischen revivals und das derzeitige Interesse für die "traditionelle" Heilkunde. Zu diesem Problem siehe L'emblema e la storia, (von A. Santemma), La Goliardica Editrice, Rom 1983.
- 17 - Für andere diesbezügliche Anmerkungen siehe Same, Band II, cit. Seite 656 - 658.

RITUELLE RATIONALITÄT UND EKSTATISCHE BEFRIEDIGUNG

Dario Sabbatucci

Die Veröffentlichung des Werkes Divination et Rationalité (1974) bildete den Abschluß der unter der Leitung von J.-P. Vernant unternommenen Untersuchung der Wahrsagerei. Der Titel sollte zum Ausdruck bringen, daß die Divination "keineswegs der Gegensatz zum positiven Denken und zur entstehenden Wissenschaft war, sondern vielmehr ein wichtiger Ansatz dazu".

Das "et" im Titel des Buches war also verbindend und nicht adversativ wie das "und" im Titel unserer Tagung, das die Begriffe "Rationalität" und "Ekstase" einander gegenüberstellt. Aber das "et" konnte Divination und Rationalität nur deshalb verbinden, weil die inspirierte oder ekstatische Mantik ausgeschlossen blieb. Diese Trennung scheint mir nützlich, wenn man sich mit der Geschichte jener Auffassung beschäftigt, nach denen Rationalität und Ekstase Gegensätze bilden. So können wir das Feld der Untersuchung zunächst auf die Divination beschränken, wo wir die großen Themen, die mit der ekstatischen Tendenz in deren Beziehung zum systematischen Denken verbunden sind, wenigstens in beschränktem Maße (und ohne philosophische Implikation) überprüfen können. Tatsächlich haben im divinatorischen Bereich sowohl die Wissenschaftler als auch die Repräsentanten der untersuchten Kulturen einen Unterschied gemacht: die erste gelangt durch Induktion und Deduktion zu bestimmten Schlußfolgerungen, während die zweite nicht Schlußfolgerungen zieht, sondern "einbricht" oder "wütet".

Die Positivität (die "pensée positive"), auf die man sich bezieht, um die Annäherung zwischen divination und rationalité im erwähnten Werk zu rechtfertigen, ist keine Entwicklungsstufe im evolutionistischen Sinne, als hätte ein Weg von dem in der Divination nachweisbaren rationalen Denken zu den gegenwärtigen positiven Wissenschaften geführt. Ganz im Gegenteil: die Positivität stand am Beginn des rationalen Denkens; C. Ginzburg schreibt darüber wie folgt: "Jahrtausendlang war der Mensch Jäger. Im Laufe unzähliger Verfolgungsjagden lernte er, aus Fußspuren im Schlamm, von abgebrochenen Zweigen, aus Kotbällen, Haarbüscheln, einzelnen verlorenen Federn, dem noch spürbaren Geruch auf die Formen und Bewegungen der Tiere zu schließen, bevor er diese erblickt hat... Er lernte recht komplexe mentale Handlungen mit blitzartiger Geschwindigkeit zu vollziehen, selbst im Gestrüpp des Waldes oder inmitten einer gefährlichen Lichtung". Wird also die Suche / ricerca / nach Nahrung mit der wissenschaftlichen Forschung / ricerca / gleichgesetzt?

Warum nicht? Wenn man unsere Kultur, die historisch betrachtet u.a. durch die Ablehnung der Divination gekennzeichnet ist, durch Enthistorisierung "anthropologisiert", dann bleibt ja eine "Suche" / ricerca / die alles bedeuten kann: eine "Suche" ohne Objekt, gemeinsam für Jäger, Wahrsager und Wissenschaftler; eine "Suche" als Grundlage für jeglichen (jägerischen, divinatorischen, wissenschaftlichen - ohne Unterschied) Vernunftschluß. Es ist keine adäquate Historisierung, wenn man die Ablehnung der divinatorischen Vernunft durch das Auftreten verschiedener konkurrierender Arten der Vernunft / ragione / erklärt, wie z.B. Vernant, der das Auftreten der philosophischen Vernunft und der "politischen Vernunft" / ragione di stato / als Gründe nennt. Es hilft auch nicht, wenn man dies durch Daten und Namen zu präzisieren versucht (nach Vernant: 4. Jahrhundert v.Chr., Plato; 4. Jahrh. n.Chr., Theodosios).

zwischen der Ebene des beobachtenden Subjekts und derjenigen des beobachteten Objekts: Die Erfahrung des Beobachters darf nicht aufhören rational zu sein, während die des Beobachteten qualitativ ekstatisch ist; ich sage: qualitativ, denn der Grad (oder die Form) der Ekstase ist für unsere Diskussion irrelevant.

Im Endeffekt wäre eine bedeutungsvolle Gegenüberstellung von Rationalität und Ekstase nur dann möglich, wenn der Beobachter (gleichgültig ob Wissenschaftler oder Führer des Ritus) selbst über zweierlei Arten der Erkenntnis - einer rationalen und einer ekstatischen - verfügte; dies kommt aber nicht vor, auch wenn eine religionshistorische Richtung, die wir "irrationalistisch" nennen, den rationalen Vorschlag gemacht hat, das Erlebnis als Forschungsmethode zu verwenden. Andererseits kann derjenige, der eine ekstatische Erfahrung macht, davon nicht in rationaler Formulierung berichten, da er, als er sie hatte, nicht bei sich war (er war entweder entzückt oder besessen); versucht er doch, sie zu beschreiben, so verwandelt er sich in einen "Beobachter" (von sich selbst), und die von ihm vollführte Rationalisierung ist nicht durch seine ekstatische Erfahrung bestimmt, sondern durch die Kultur, der er angehört. In der Tat gibt es keine ekstatische Erfahrung, sondern nur rituelle Instrumentierung.

Denn der Ekstatiker wird vom Beobachter - auch wenn es anders erscheint - nicht als Subjekt der Handlung, sondern als ein rituelles Instrument gesehen. Der Beobachter benützt ihn als Instrument zu seinem eigenen Gedankengang / *costrutto* / : Der Ekstatiker dient ihm als Zeichen für die Wirksamkeit des Ritus in der Evokation einer Gottheit, eines Geistes etc., bei der Transhumanation oder bei irgendeiner anderen Sache, die von einem bestimmten religiösen System "rational" (nicht "ekstatisch") angeordnet wird, so z.B. - um auf die Divination zurückzukommen - in der schamanistischen Iatromantik.

Die Rückkehr zum Thema "Divination" hilft uns, der Gefahr der Abstraktion vorzubeugen. Die Instrumentierung des Ekstatikers, die ich abstrakt, gleichsam wie die "Verdinglichung" eines menschlichen Wesens zu schildern versuchte, ist klar zu erkennen in der Praxis der inspirierten Divination, für die der ekstatische Wahrsager ein medium ist; und die "Verdinglichung" wird - noch immer im Bereich der Mantik - ausgeglichen dadurch, daß die Instrumente der Divination sehr oft "vermenschlicht" werden, indem man sie anredet, ihnen Gebete und Opfer zukommen läßt, sie zum Essen und Trinken auffordert, und dergleichen mehr.

Rituelle Fiktion? Einverstanden, aber dann gilt dies auch für die "Vermenschlichung" der Ekstatiker (die ja in diesem Zustand nicht Subjekte, sondern Objekte der Handlung sind), wie es von jenen Wissenschaftlern getan wird, die die Psychosen und bestimmte religiöse Tatsachen mit Ursache und Wirkung in Beziehung bringen.

RATIONALITÄT UND EKSTASE

Horst W. Bürkle

Wir erleben heute im Umkreis des westlichen Christentums eine eigentümliche divergierende Entwicklung: Auf der einen Seite eine starke Dominanz des rationalen Elementes in der Kirche und Verkündigung. Auf der anderen Seite kommt es zu einer neuen Entdeckung des charismatisch-emotionalen Elements in bestimmten Kreisen der Kirche und zu einer neuen Hochschätzung des gefühlsbezogenen Erlebens. Daneben erfreuen sich diejenigen Kreise und Bewegungen außerhalb der Kirche regen Zuspruchs, die jene Dimensionen unseres Menschseins ansprechen, die sich der rein rationalen und verbalen Kommunikationsebene entziehen. Ich denke hier besonders an die zahlreichen von östlichen religiösen Praktiken beeinflussten Zentren und Therapiegemeinschaften. In ihnen spielt das ins Unbewußte, aber eben auch in die psychosomatischen Bedingungsbeziehungen hinein wirkende 'ekstatische' Element eine wichtige Rolle.

Schauen wir über den unmittelbaren Kontext unserer religiösen 'Landschaft' hinaus, so begegnen uns außerhalb desselben noch sehr viele elementare Aufbrüche aus einer Dimension, die wir durchaus mit dem Begriff des Ekstatischen belegen können. Mir stehen dabei vor allem zwei Phänomene vor Augen, die mit Fug und Recht als neureligiöse Massenbewegungen bezeichnet werden können.

In Brasilien gehört heute - Zahlen lassen sich hier schwer statistisch erheben - vermutlich jeder Fünfte zu einer der dort in den letzten Jahrzehnten rapide um sich greifenden synkretistischen Kultgemeinschaften. Bezeichnungen wie Umbanda, Makumba, Candomblé oder auch andere sind Sammelnamen für eine unüberschaubare Zahl von örtlichen Kultzentren, den sog. 'Terreiros'. Der (oder die) jeweilige 'Chef de terreiro' ist Zauberpriester im klassischen Sinne des Wortes. Er verfügt über magische Kräfte, vollzieht übernatürliche Heilungen, versetzt seine Medien in ekstatische Zustände, läßt Geister einwohnen und anderes mehr. Die jüngste Dissertation in meinem Institut ist der genauen Untersuchung einer solchen Bewegung im Raume der Hauptstadt Brasilia gewidmet. Dabei zeigt es sich, daß sich die Anhängerschaft keineswegs aus den Kreisen rekrutiert, in denen ursprünglich die afrikanischen Orichas (Ahnengeister) oder die indianischen Kultgottheiten zuhause sind. In Verbindung mit Elementen des europäischen Kardezismus unter bewußter Umdeutung christlicher Heiligengestalten, aber auch der Person Jesu Christi, der Mutter Gottes u.a., zieht eine solche Bewegung Adepten aus den höchsten sozialen Schichten des Landes an.

Eine andere Entwicklung der Rückkehr des Ekstatischen zeichnet sich in den zahlreichen Sonderentwicklungen im südlichen und westlichen Afrika ab. Hier brechen ursprünglich afrikanische Phänomene der Stammesreligion wieder auf mit dem Anspruch, die eigentliche und ursprüngliche Gestalt des Christentums darzustellen. Im Mittelpunkt einer solchen nativistischen Separationsbewegung steht - durchaus vergleichbar dem aus Brasilien Berichteten - die charismatische Gestalt des Stifters. Er hat unmittelbare Geisteserlebnisse, hat Auditionen und erlebt Visionen, vollzieht Glaubensheilungen. Dies alles ist begleitet von den typischen ekstatischen Begleiterscheinungen. In ihnen liegen für den afrikanischen Menschen geradezu die Kriterien für die Echtheit des religiösen Erlebens. Die Gottesdienste dieser Gemeinschaften zeichnen sich durch ein starkes emotionales Element aus, das ekstatische Formen annehmen kann. Wenn der Geist über die versammelte Gemeinde kommt, sind Phänomene wie Lallen, Umsichschlagen, zu Boden werfen, Schaum vor dem Mund, aber auch tierische Laute durchaus zu beobachten. Dem charismatischen 'Propheten' kommt es dann zu, diese Geistererfahrungen zu zügeln und die Ekstase im Zaum zu halten.

Zumindest in Bezug auf die Stifterperson ist im Zusammenhang unseres Themas noch an eine jüngere Entwicklung zu denken, die sich im heutigen Japan abzeichnet. Zunehmend seit dem Ende des letzten Weltkriegs - beginnend aber schon vorher - lösen innerhalb des japanischen Buddhismus und Shintoismus einzelne charismatische Gestalten neue Kultbewegungen aus. Die größten von ihnen sind unter dem Namen Sokagakkai und Rissho Kosei-kai bekannt. Aber es gibt deren eine ganze Anzahl kleinerer, weniger bekannt gewordene. Auch hier begegnet uns im Umkreis des Stifters ein starkes ekstatisches Erleben, das sich aber alsbald umsetzt in rationale Kommunikation. Der Gründer kann eine ganze Fülle heiligen Schrifttums verfassen, das das von ihm unter besonderen - eben ekstatischen Umständen - Geschaute oder Vernommene anderen zugänglich macht.

Sowohl im Falle der lateinamerikanischen als auch bei den japanischen neobuddhistischen Bewegungen befinden wir uns im neuzeitlichen Milieu einer entwickelten, technisierten und in allen sonstigen Lebensbezügen 'aufgeklärten' Welt. Unter den Anhängern finden sich Ärzte, Naturwissenschaftler, Politiker und Militärs. Menschen, die sich sonst durchaus rational zu verhalten wissen, werden hier im Bereich der Religion elementar vom Charakter des Außerordentlichen, des schlechthin Irrationalen und Numinosen erfaßt. Rudolf Otto hat in seinen religionswissenschaftlichen Untersuchungen mit Nachdruck auf diese Seite im religiösen Erleben hingewiesen (1). Für ihn war die rationalisierbare Ebene dessen, was sich für den Menschen in der Religion ereignet, soz. nur die 'Tagseite' einer sich darin und dahinter verbergenden mächtigen, für die ratio aber eben dunklen Tiefe. Diese Tiefendimension in der Religion - auch in der christlichen - wollte er wieder ernst genommen sehen. Diesem Bemühen um das Verständnis der realen Erscheinungsform dessen, was er das tremendum oder auch das fascinans nannte, galten seine Untersuchungen in den ekstatischen und mystischen Erlebnisweisen in den verschiedenen Religionen. Die Theologie seiner und der nachfolgenden Zeit ist mit wenigen Ausnahmen an ihm vorbeigegangen. Sie hatte sich anderen Themen verschrieben, die sich ganz in der lichten Rationalität der 'Tagseite' erschöpften. Die historisch-kritische Forschungsmethode, das Thema der Entmythologisierung, die dialektische Theologie der Barth-Schule - sie und andere Zeitrichtungen drängten die Theologie und ihr zufolge die kirchliche Praxis immer mehr an die Oberfläche rationaler Betrachtung. Was nicht verbalisierbar und auf den Begriff zu bringen war, das sollte und konnte für die theologische Aufgabe außer Betracht bleiben. Von hier aus war dann der Schritt nicht mehr weit in die thematische Einführung der Theologie und kirchlichen Verkündigung durch politische Tagesparolen - soz. der Schritt von der 'Tagseite' zur 'Schlagseite'! Aber 'politische Theologie' in welcher Zuspitzung immer (als Theologie der Revolution, der Befreiung oder des Feminismus, der Emanzipation oder der Armut etc.) signalisiert als Endprodukt den Verlust der Religion. Er beginnt jedoch mit der Trennung des Rationalen vom Erlebnisgrund und damit von dem, was i.S. unseres Themas das 'ekstatische' Element in aller lebendigen Religion ausmacht.

Wir wollen uns im folgenden spezifische Formen des Ekstatischen an Beispielen aus dem Hinduismus, aus dem Buddhismus und aus China ansehen und dabei nach dem Verhältnis zum Rationalen fragen. Auf diesem Hintergrund soll uns abschließend die Frage beschäftigen, inwiefern im Christentum die Einheit von Ekstatischem und Rationalem in Gestalt des fleischgewordenen Gotteswortes ihre abschließende Erfüllung findet. (2)

Für den Yoga gilt, daß er elementar auf unmittelbare Erfahrung und Praxis angelegt ist. Nicht das Bescheidwissen etwa über die bei Patanjali hochreflektierten mikro- und makrokosmischen Systeme, in die der klassische Yoga als eine Art Initiationsvorgang integriert, nicht die Kenntnis der verschiedenen

Modalitäten der Bewußtseinszustände oder andere der indischen spekulativen Weltanschauungstheorie eigenen Betrachtungsweisen sind hier ausschlaggebend. Worauf es entscheidend ankommt, ist der Vollzug selber. Er erst verleiht dem Adepten die Möglichkeit des Verwandeltwerdens. Alles kommt hier i.S. unseres Themas auf das 'Heraustreten' aus der vordergründigen Dimension normalen Verhaltens an. Dabei liegt das echt Ekstatische der Yogin-Erfahrung gerade in der Verkoppelung von aktiver Hingabe an die auszuführende Übung und passiver Widerfahrnis der sich darin erschließenden neuen Selbsterfahrung. Beides kommt im ekstatischen Erleben zusammen: Der Mensch unterzieht sich bestimmten religiösen Verrichtungen, aber ihm widerfährt darin auch etwas. Auf letzteres kommt es entscheidend an. Hier liegt soz. das 'Fremderlebnis' im machbaren Praxisvorgang. Das Rationale tritt hier zunächst völlig zurück. Es kann sogar in Spannung und Widerspruch treten und damit zum Störfaktor werden. Immer wieder sprechen die klassischen indischen Texte von diesem Vorrang auszuführender Praxis. "Frauensache ist es, die Überlegenheit einer Wahrheit durch diskursive Argumente begründen zu wollen, Männersache, die Welt zu erobern durch eigene Macht" (Tantratattva, I, 125). "Durch den abhyāsa (= Praxis, Übung, Anstrengung) erlangt man den Erfolg, durch die Praxis gewinnt man die Befreiung. Das vollkommene Bewußtsein erlangt man durch die Tat. Den Yoga erlangt man durch Handeln (abhyāsa)... Man kann den Tod überlisten durch den abhyāsa ... Durch die Praxis gewinnt man die Kraft der Prophezeiung (vāc) und die Fähigkeit, durch einfache Willensübungen überall hin zu gelangen, wo man will..." (3)

Inwiefern der Yoga eine klassische Form ekstatischen Erlebens ist, braucht hier im einzelnen nicht mehr dargelegt zu werden. Was dem Yogi widerfährt, was er 'erlebt', welche Verwandlungen er an sich erfährt, all dies ist hinreichend beschrieben und untersucht worden. Für unsere Fragenstellung nach dem Verhältnis von Ekstase und Rationalität dagegen ist es wichtig zu sehen, wie in diesem Fall zu den Praxis- und Erlebnisweisen die Theorie hinzukommt, sie begründet und erklärt. Worum es im Durchmessen des Außerordentlichen geht, soll durchaus rational dargelegt werden. Die Theorie des Yoga nimmt deshalb einen breiten Raum ein. An Reflexion über die erlösende Praxis hat es nicht gefehlt. Die Theorien erheben durchaus Anspruch auf rationale Schlüssigkeit und Beweiskraft.

Schaut man auf die Ekstasetechniken in den Ländern des mahayanistischen Buddhismus, des Tantrismus oder Lamaismus, so zeigt sich auch hier eine enge Verflechtung des Ekstatischen mit dem die Religionen insgesamt umschreibenden jeweiligen System. Das Einzelerleben bleibt eingeordnet in einen ihn begründenden, sinnvollen Zusammenhang. Erst aus ihm heraus vermag es seine 'soteriologische' Bedeutung zu gewinnen. Mag der einzelne ekstatische Vorgang in seiner Besonderheit auf sich zu bestehen scheinen, gewinnend, so ist er nur und damit deutbar, insofern er in Beziehung steht zu den das Ganze von Welt und Mensch in der jeweiligen Religion beantwortenden Anschauungen. Hier hat das 'rationale' Element seinen unabdingbaren Platz, mag es im Einzelfall bewußt sein oder nicht. Dabei ist unbestritten, daß dieses Element im Hintergrund bleibt. Im Vordergrund steht das elementare Erleben selber, das den Menschen "Tod und Wiedergeburt" an sich erfahren, das ihn die Unterwelt durchmessen läßt oder die Toten zur Sprache bringt. Zweifellos steht hier das Rationale ganz im Dienst des eigentlichen religiösen Erlebens. Es ist soz. das Sekundäre, das ihm seinen 'Sitz im Leben', in diesem Fall im übergreifenden Zusammenhang der betreffenden Religion zuweist, zu der es gehört (5).

Wir halten als Fazit unseres mehr als kurzen Exkurses in die Welt der östlichen Religionen fest: Das für die religiöse Erfahrung grundlegende ekstatische Element führt zwar nicht in sich bereits, aber in seiner integralen Verklammerung mit der Religion als ganzer immer auch ein rationales Element mit sich.

Wie verhält es sich in dieser Hinsicht nun - das sei unsere abschließende Überlegung - im Christentum selber.

Es ist nicht zu übersehen, daß das ekstatische Element wesentlich zur Glaubenserfahrung des Christen dazugehört. Faßt man den Begriff nicht zu eng, so gehören hierher alle im biblischen Bereich uns begegnenden visuellen und auditiven Begebenheiten, aber auch Traumerfahrungen und andere, die Möglichkeiten des Bewußtseins transzendierenden Widerfahrungen. Wenn der Apostel Paulus davon spricht, daß er "Entrückung im Geiste" erfahren habe, die ihn in himmlische Sphären versetzt hat (6), so haben wir es hier mit einem ausgesprochen ekstatischen Erleben zu tun. Aber auch in der frühen christlichen Gemeinde gehören ekstatische Erlebnis- und Ausdrucksweisen zur gängigen kirchlichen Praxis. Die Glossolalie, die gewiß nicht nur in der Gemeinde von Korinth zu Hause war, aber auch andere Charismen wie das der Prophetie, des Heilens u.a.m. weisen in diese Richtung (7). Alle diese im rationalen Bereich nicht 'aufklärbaren' Ereignisse, tragen ekstatische Züge. Sie sind nicht auf die Zeit der Urkirche begrenzt, sondern setzen sich in und durch die Geschichte der Kirche hindurch - wenn auch in veränderter Weise - fort. Die Hagiographien sind Zeugen dieses bleibend bedeutenden ekstatischen Elementes für den christlichen Glauben.

Vom Wesen der christlichen Offenbarung her erfährt nun das Verhältnis von Ekstase und Rationalität seine spezifische und religionsgeschichtlich erfüllende Bestimmung. Das rationale Element tritt nicht nur soz. sekundär zum Zwecke der integralen Verankerung des ekstatischen Einzelerlebnisses in den religiösen Kontext hinzu. Für den christlichen Glauben ist das Rationale dem Ekstatischen gleichwertig und notwendig zugeordnet. Es ist die eine Seite derselben Offenbarungswirklichkeit. Was im Geist erfahren wird, bleibt Teil des geschichtlich in die Erscheinung getretenen trinitarischen Geheimnisses im Sohn. Mit anderen Worten, es kann sich auch in der unmittelbaren Geistererfahrung nichts anderes ereignen als was in Leben und Werk Jesu von Nazareth worthaft wurde. Aber im Logos ist zugleich auch die der vernehmenden Vernunft eigene Rationalität mit beteiligt. Der Logos, von dem Johannes (1,1) sagt, daß er en archä war, ist zugleich der, der im Wort in der Zeit kerygmatisch wird und damit den Bedingungen der ratio sich unterwirft. Damit aber verliert er nie das ihm eigene, aller Vernunft überlegene (8) ekstatische Element. Es wieder zurückzugewinnen und ihm den ihm zukommenden Platz in der kirchlichen Praxis und im Glauben des einzelnen wieder einzuräumen, bleibt eine theologische Aufgabe.

- (1) In seinem grundlegenden Werk über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen hat er die für das "Mysterium tremendum" bezeichnenden Momente des Übermächtigen, Energischen, Schauervollen und des 'Ganz Anderen' näher ausgeführt (Das Heilige, München 1963, S. 13-37).
- (2) M. Eliade in seiner grundlegenden Arbeit über YOGA- Unsterblichkeit und Freiheit (Stuttgart 1960) hat verdeutlicht, wie in den indischen Religionen beide Elemente unseres Themas ineinander liegen.
- (3) Siva-Samhita IV, 9-11. Zit. nach Eliade, op.cit., S. 47.

- (4) "Die große Bedeutung, welche alle indischen Metaphysiken bis zu der Askesetechnik und Kontemplationmethode des Yoga der 'Erkenntnis' beimessen, erklärt sich leicht aus den Gründen des menschlichen Leidens. Das Elend des menschlichen Lebens rührt nicht von einer göttlichen Strafe oder Ursünde, sondern von der 'Unwissenheit' her (Eliade, op.cit., S. 22)".
- (5) "Nach diesen wenigen Auszügen macht man sich einen Begriff von der Umwandlung, die ein schamanisches Schema erfahren kann, wenn es einem komplexen philosophischen System wie dem Tantrismus eingefügt wird" (M. Eliade, Schamanismus und archaische Ekstasetechnik, Zürich und Stuttgart 1956, S. 409).
- (6) 2. Kor. 12, 1-4
- (7) 1. Kor. 14, 1 ff.; Apg. 2,18 u.a.
- (8) P. Tillich zeigt in seiner Systematischen Theologie (Bd. I, Stuttgart 1956, S. 135-42) den Zusammenhang von Offenbarung und Ekstase auf und erinnert an den Charakter der "ekstatischen Partizipation an Christus", wie sie in der paulinischen Formel des "in Christus sein" zum Ausdruck kommt. "Wie Paulus in diesen Kapiteln zeigt, handelt es sich hier nicht um eine Erkenntnis, die als Resultat der aufnehmenden Funktion des menschlichen Geistes gewonnen wurde, sondern um eine Erkenntnis von ekstatischem Charakter. Schon die von ihm gebrauchte Sprache macht den ekstatischen Charakter von agape und gnosis deutlich. In beiden ist die rationale Form - einmal des Moralischen, dann des Kognitiven - mit der ekstatischen Erfahrung des Geistes geeint" (op.cit., Bd. III, Stuttgart 1966, S. 140 f.).

FIGUR UND FUNKTION DES LIBER PATER IN DER ZEIT DER REPUBLIK

Enrico Montanari

Die vorgetragenen Betrachtungen sind Teil einer umfassenden Untersuchung über die ursprünglichen Merkmale der Figur des Liber Pater, hauptsächlich in Beziehung auf die Art seiner Eingliederung in das polytheistische römische System und seiner Differenzierung gegenüber dem älteren und gleichzeitig dionysischen Modell, das sich im römischen Kontext hauptsächlich durch die rituelle Praxis der Bacchanalie belegen läßt.

Betrachten wir zuerst das Verhältnis Liber/Juppiter. Ein erstes Problem entsteht aus der Tatsache, daß die Bezeichnung liber, im religiösen Sinn, sowohl eine besondere Gottheit bezeichnet, als auch eine ausschließlich Juppiter zugesprochene Epiklese ist. Diese Situation hat keine genaue Entsprechung in der griechischen Welt. Die Existenz eines Zeus Eleutherios ist vom Beginn des VI. Jahrhunderts v.Chr. an in Griechenland bezeugt, aber, abgesehen von den Unterschieden der Bedeutung, wird das göttliche Attribut eleútheros nie ein unabhängiges Theonym: die griechische Religion kennt keinen Gott mit Namen Eleúther. Auf der mythologischen Ebene kennen wir nur Heroen mit diesem Namen: auf jeden Fall handelt es sich dabei nicht um Personen die mit Dionysos oder einem seiner Aspekte zu identifizieren wären. Der zweite fundamentale Unterschied gegenüber der römischen Situation ist, daß das Epithet eleutherios (oder eleútheros) in Griechenland nicht nur Zeus zukommt: unter anderem steht sie auch Dionysos zu: aber trotzdem, im griechischen Kontext, definiert diese Bezeichnung eigentlich nur eine besondere Eigenschaft und verselbständigt sich nie bis zur Bildung eines "anderen Namens" des Gottes (im Gegensatz zu Bacchos, der zunächst einfache Epiklese war, schließlich aber den Namen Dionysos selbst beinahe verdrängt hat). Eine Autonomisierung von eleuther (-os) als Epiklese des Dionysos könnte eigentlich nur im italienischen Rom stattgefunden haben und zwar in sehr früher Zeit, wie eine faliskische Inschrift des VI. Jahrhunderts v. Chr. es zeigt, in welcher man Ceres um Spelt (fame(n)tom) und Loufir (d.h. Liber) um Wein bittet (CIE 8079); es bleibt jedenfalls zu klären, warum ausgerechnet diese Epiklese plötzlich einen derartigen Wandlungsprozeß durchgemacht hat und unter welchen Verhältnissen sich dieser Wandel auf den lokalen Polytheismus, besonders auf den italischen und römischen Juppiter bezog, denn es steht fest, daß ausgerechnet und nur Juppiter mit dem Epithet liber assoziiert erscheint. Eine Tatsache ist sicher: falls die Bezeichnung liber als eigenständiger göttlicher Name bekannt und gegen Ende der Zeit der Königsherrschaft in Rom gebräuchlich war, dann ist die von Wissowa angenommene Entstehung von Liber aus Juppiter Liber infolge einer selbständigen Entwicklung nicht möglich. Aus demselben Grund scheint uns der Zweifel am Kultcharakter der Liberalia eine Übung an Hyper-Kritik zu sein. Abgesehen von den Indikationen des Varro (L.L.6,14) und des Ovid (F.3,763-770), die das Fest des 17. März ganz klar dem Liber zuschreiben, bestätigen zwei Kalender der frühen Kaiserzeit, daß genau an diesem Tag das Jahresfest eines dem Liber gewidmeten Tempels gefeiert wurde. Wir kennen nicht das Gründungsdatum dieser aedes Liberi: deshalb kann nicht ganz ausgeschlossen werden, daß die Liberalia erst später die Funktion des Festes des Gottes Liber annahmen. Man muß es sich jedoch vor Augen halten, daß die Gedächtnisfeier eines Liber-Tempels ausschließlich auf den Festtag der Liberalia fällt: Liber figuriert sonst nur am Fest des Tempels der "trias plebea", dieses ist aber in dem nach Ceres benannten Festtag, den Cerialien, (19. April) inbegriffen. Nun zweifelt aber niemand z.B. daran, daß die Quirinalia das

Fest des Quirinus und nicht der quirites waren, wenn auch der Quirinus -Tempel "auf dem (Quirinal-) Hügel" erst nach der Einbeziehung der Quirinalia in den römischen Kalender erbaut wurde; ebenso wenig ist einzusehen, warum die Liberalia ursprünglich das Fest der (Kinder) liberi als novi togati sein sollten, und nicht das des Liber. Dies zuzugeben, setzt unter anderem voraus, daß in der Entstehungszeit des Festkalenders nach allgemeiner Meinung im VI. und V. Jahrhundert v.Chr. - die Idee der libertas schon vor der Einführung des Liber ins römische feriale mit dem Liberalia identifiziert wurde; dies wiederum verträgt sich nicht mit der Tatsache, daß als man libertas (nicht vor dem III. Jahrhundert v.Chr.) zu vergöttlichen anfang, keine Jahresfeier der ihr bestimmten Kulte eine Beziehung zum Fest der Liberalia aufweist.

Die bis jetzt formulierten Erwägungen bringen uns dazu, jeden Zweifel über das ursprüngliche Patronat des Liber Pater im Zusammenhang mit dem Weinbau und dem Fest der Liberalia auszuschließen. Eine derartige zweifache Beziehung führe aber zu einem weiteren Problem: wenn diese Beziehung ab origine gegeben war, wie ist dann zu erklären, daß Wein bei den Liberalia bzw. Liber bei den Vinalia (23. April und 19. August) einander gegenseitig ausschließen? Die Antwort könnte dieselbe antiquarische Quelle liefern, die über die genannte doppelte Trennung berichtet, nämlich Varro (L.1. 6, 16); an einer anderen Stelle verbindet er Ceres mit Liber innerhalb einer Gruppe von zwölf Göttern "qui maxime agrorum duces sunt"; diese Gruppe unterscheidet sich von derjenigen der zwölf dei urbani deren vergoldete imagines am Forum standen. Freilich tritt Ceres - die Göttin, die dem Agrarschen eine Transzendenz verleiht, im Sinne ihrer einzigen "öffentlichen" Objektivation in bezug auf den Bereich des Schutzes (und der Personifikation des Getreidebaus - zusammen mit den Göttern der kapitulinischen Dreierheit, schon bei Ennius (Ann. 60-I) auch in der Liste der dei urbani auf; dies bedeutet nicht, daß Liber nicht seinen Ausdruck im öffentlichen Kult findet, sondern nur soviel, daß Liber im agrarischen Bereich dem Primat der Ceres unterworfen ist; und dies ist der Aspekt, in welchem der Gott mit dem Wein - wie Ceres mit dem Getreide - assoziiert erscheint, wie dies schon die bereits erwähnte faliskische Inschrift bezeugt.

Dies hat nicht verhindert, daß das öffentliche feriale den Weinfesten eine wichtige Rolle zuließ, da der Kalender sogar zwei Vinalia zählt: das hat zur Folge, daß dem Wein - außer seiner Bedeutung als res in commercio - ein religiöser, "transzendierender" Status in bezug auf das agrarische auch erteilt wurde. In der ideologischen Dimension des sacer-publicus dissoziiert sich die Beziehung Liber - Wein: und genau da wird die Rolle des Liber von einer anderen Gottheit angenommen und zwar von Juppiter. Der Beziehung zwischen Juppiter und dem Wein, wohlverstanden ihrem "sakralen" Aspekt, haben wir einen selbständigen Aufsatz gewidmet: diesmal möchten wir, unter anderem, die Unvereinbarkeit mit dem rituellen Gebrauch des Weines ergründen, wie sie in der nicht-landwirtschaftlichen Dimension des Liber-Kultes geregelt ist.

Einen ersten Annäherungsversuch dem Problem gegenüber können wir aus einigen linguistischen Betrachtungen entnehmen. Wenn, wie wir gesehen haben, das entsprechende Wort von Liber im Griechischen, eleútheros, auf religiöser Ebene hauptsächlich als Attribut der Göttlichkeit - anstatt als Theonym - vorkommt, so ist die Lage im etruskischen und italischen Raum anders. Die etruskische Entsprechung von Dionysos, Fufluns, zeigt in der Tat ein Radikalwort *fufl -, in dem das labiodentale Spirans mit dem labialen Verschlusslaut des Radikalwortes *pupl - alterniert werden kann. Dies bringt, wie Devoto bemerkt hat, eine linguistische Affinität

zwischen Fufluns und einigen Ableitungen aus dem Radikalwort *pupl - mit sich; sie treten im Etruskischen hauptsächlich in Toponymen auf, wie Pupluna (Populonia), und in Vornamen, wie Puplie, gefolgt, vom Gentilnamen, der das Zeichen für die volle rechtliche Zugehörigkeit zu einer Gruppe ist. Das etruskische Toponym hat in Rom nur in der göttlichen Epiklese Populon(i)e eine Entsprechung gefunden, die ein weiteres Attribut der Juno Regina zu sein scheint; was den Vornamen anbelangt, so entspricht ihm der verbreitete Puplius, und im weiteren läßt sich auch eine garnicht entfernte Verwandtschaft mit dem Wort populus feststellen. Dem ersten Eindruck zufolge scheinen also Liber und Fufluns nur auf der Ebene der Bedeutung verbunden zu sein, indem sie lateinische bzw. etruskische "Entsprechungen" von Dionysos sind. Die Lage ändert sich, wenn man den zweiten Fall betrachtet, nämlich den letzten Gott der "Trias Grabovia" (Iguvium) von Gubbio, Vofionus. Wie Benveniste erkannt hat, hat diese Bezeichnung eine volle phonetische Entsprechung mit dem indoeuropäischen Radikalwort *leudh - vgl. *leudhyon-, aus dem auch Liber, deutsch Leute, etc. abzuleiten sind. In diesem Fall wäre Liber mit Vofionus nur im Hinblick auf das Signifikat verwandt; was das Signifikat betrifft, so hält Benveniste in Übereinstimmung mit Dumézil den Vofionus für die Entsprechung von Quirinius in der römischen "archaischen Trias" Jupiter - Mars - Quirinus. Die Zusammenstellung hat eine hohe Wahrscheinlichkeit, da die ersten zwei Bezeichnungen, Jupiter und Mars, in beiden göttlichen Dreieiten vorkommen und dieselben funktionalen Bestimmungen aufweisen. Wenn also die Daten des linguistischen Vergleichs zuverlässig sind, folgt daraus, daß der römische Liber Pater nicht als ein einfacher Gott der "Zeugung" und des "Wachstums", mit einer speziellen Beziehung zu Rebenbau und Weinproduktion anzusehen ist, sondern als ein Gott, der anderen Gottheiten des an das römische angrenzende Areal entspricht, dessen Name oder dessen Funktion die Totalität der aktiven Mitglieder einer Gemeinde einbezieht: diese Erkenntnis wäre nicht zu gewinnen gewesen, hätten wir uns ausschließlich auf die Gegenüberstellung mit der griechischen Komponente jener Koinè beschränkt, aus der die römische Kultur hervorgeht.

Eine weitere, sich aus dem linguistischen Vergleich ergebende Schlußfolgerung besagt, daß es in Rom möglicherweise eine funktionale Verknüpfung zwischen Liber und Quirinus gab, denn es steht fest, daß Quirinus in der römischen Dreieit jenen Platz einnimmt, den in der etruskischen Vofionus innehatte, phonetisches Homologon des Radikalwortes von Liber. Wenn wir von der linguistischen Hypothese auf den inneren Vergleich im römischen polytheistischen System übergehen, können wir einige weitere Elemente der Bestätigung finden. Vor allem sind Quirinus und Liber die einzigen Gottheiten, die in sich die Qualität der ganzen oder partiellen Repräsentation der agrarischen Funktion vereinen mit der Repräsentation der Gesamtheit der Bürger, unter verschiedenen Aspekten, die dennoch komplementär sind: Quirinus ist der Gott der organisierten Menge, der aktiven quirites; Liber ist der Ausdruck für die Reproduktionsfähigkeit der quirites, für die potentiellen cives. Mehr als die abstrakte, individuelle Beziehung der Abstammung scheint Rom die kollektive Kategorie der Abkömmlinge vor Augen zu haben: nicht von ungefähr ist die Bezeichnung liberi, "Söhne", als ein plurale tantum verwendet, auch wenn es nur einen einzigen Sohn gibt. Aus diesem Grunde galten Liber und Quirinus, die mit Recht das Epitheton pater erhielten, als die den Menschen am nächsten stehenden Gottheiten, sodaß beide in ihrer parallel verlaufenden Entwicklung dazu tendieren, eher als "Heroen" denn als Götter betrachtet zu werden (Quirinus durch die Identifizierung mit Romulus nach dessen Himmelfahrt, Liber durch das mythische Lehngut von der Geburt durch Semele). Auch die kalendarische Position der Liberalia offenbart eine Verbindung mit Quirinus, da einige Kalender und nach einer Überlieferung selbst die libri pontificales am selben 17. März auch ein anderes Fest registrieren, nämlich das Agonium Martiale, bei dem

jene Hälfte des Salier-Kollegiums, die sich dem Quirinus-Kult widmete, auftrat.

Die Erklärung der morphologischen Affinitäten zwischen den zwei Gottheiten aufgrund der entsprechenden Feste (und umgekehrt, schließt das Risiko einer petitio principii ein. Dennoch scheint auch die Hypothese einer gelegentlichen Gegenüberstellung der Liberalia und der Agonium Martiale vertretbar zu sein angesichts der möglichen Elemente erkennbarer Komplementaritäten in beiden Festen. Im Rahmen der Liberalia zeigt der Übergangsritus der liberi ("Söhne") zu den quirites, (den "freien Männern") Aspekte, die in verschiedenen Zusammenhängen den typischen Merkmalen der Stammesinitiationen entsprechen: Feier im ersten Monat des Jahres, gleich nach der ersten Feier der obersten Gottheit der Stadt (die Iolen des März, welche - wie auch alle anderen - dem Jupiter gewidmet sind); Gewandwechsel und weiße Farbe des neuen Kleides; Vervollständigung der tria nomina mit Verleihung des Praenomen; feierliche Prozession der von Verwandten und Freunden begleiteten novi togati zum Forum - zwecks Eintragung in die Listen der Bürger - und schließlich auf dem Kapitol ein typischer Ritus der Wiederaufnahme, mit einem neuen Status, in die Gemeinde. Was beim rituellen Komplex der Verleihung der libertas verwundert, ist das Fehlen von Bezugspunkten einer kriegerischen Dimension: der Zug der deductio in forum repräsentiert den anfänglichen Akt des tirocinium fori und überhaupt jeglicher Ausübung der iura seitens des neuen Bürgers. Die Bekleidung mit der toga virilis befähigte zu allen typischen Tätigkeiten des civis im Status des quiris, in der Zeit also, in der er nicht miles war: die Quellen erwähnen oft die Unterscheidung von toga und dem sagum, der Militärkleidung, die wiederum den Zustand als Krieger symbolisierte. Nun kann man einem Ritus, der - wie noch gezeigt wird - ganz nach Jupiter orientiert war, sicher einen "nicht-martialischen" Charakter zuschreiben; offensichtlich war aber der Eintritt in die libertas außer dem tirocinium fori auch das tirocinium militiae; unter anderem fand das Fest der Liberalia in dem nach Mars benannten Monat statt, am Vorabend der Kriegszeit, so wie es in der frühen republikanischen Epoche verstanden wurde. Wenn also das Fest der Liberalia keine kriegerische Komponente enthielt, so läßt sich das auf die Tatsache zurückführen, daß diese in einem anderen und gleichzeitigen rituellen Kontext ohnehin vorhanden war. Es ist kein Zufall, daß die Priester-schaft der Salier dem ganzen Zyklus der Mars gewidmeten Feiern im Laufe dieses Monats beiwohnte, mitinbegriffen das Agonium des 17. März, das ohne Zweifel den kriegerischen Charakter, der den Liberalia fehlt, aufweist: von diesem Standpunkt aus, scheint es ebensowenig ein Zufall zu sein, daß die Salier des Quirinus (oder des Mars Quirinus) gerade an dem Tag aktiv waren, an dem der Staat, durch die Aufnahme der novi togati, die gesamte Zahl der wehrpflichtigen quirites bestimmte. Wie man bemerken kann, scheint der Feier-Komplex des 17. März sich auf die gesamte archaische Dreieit Jupiter- Mars - Quirinus zu beziehen (unter anderem soll selbst das Kollegium der Salier in tutela Jovis, Martis, Quirini gewesen sein): weiters verwundert es nicht, daß die Götter der die staatlichen Funktionen "personifizierenden" Dreieit der Ausführung jener Riten, welche am Anfang jedes Jahres der civitas ihre organische Ordnung verliehen, gewissenmaßen beiwohnten.

Die erwähnten Einzelheiten der bis jetzt behandelten Riten ermöglichen uns ein Gesamtbild zu entwerfen, das zu einem Vergleich von Liberalia und Bacchanalia sowie zum Erfassen der tieferen Gründe ihrer strukturellen Unvereinbarkeit ausreicht. Wenn man die von Livius stammende Version der "Bacchanalien-Affäre" des Jahres 186 v. Chr. überprüft, kann man erkennen, wie der Geschichtsschreiber diesen Ritus als eine wahrhaftige "Gegen-Initiation" darstellt. Das entscheidende Element, das den Konsul Sp. Postumius zum Verbot der Bacchanalia veranlasst, ist die Zunahme des männlichen Anteils unter den Personen, die an den Riten teilnehmen: außerdem wurden in den zwei Jahren vor dem Einschreiten des

Konsuls, Jugendliche, die nicht älter als zwanzig waren, den initia in den Ritus unterzogen (39, 43, 14; vgl. 18,6); das Alter des Initianden (wie das des Anklägers, der adulescentis P. Aebutius) entsprach also dem der Annahme der toga virilis.

Noch dazu ergab sich eine tiefgreifende Veränderung des Mannes, die sich im Ritus der Liberalia äußerte. In den Bacchanalia erschienen die Männer, auch die ingenui, das heißt die diejenigen, die volles Recht auf die Annahme der toga virilis halten, als simillimi feminis (39, 15, 9; vgl. 8,7) und sie wandten sich der Sodomie; weiters galt der Schwur, der sie an die rituelle Praxis band, als im Gegensatz zum sacramentum militiae stehend (39, 15, 13). Es handelte sich also um eine Verpflichtung, die sowohl mit dem Zustand der quirites als auch mit dem der militis unvereinbar war: eine Verpflichtung, die weiters selbst dem Eintritt in die civitas ersetzen konnte, da die Zahl der Adepten der nova religio so weit wuchs, daß sie eine ingens multitudo wurde (39, 13,14).

Deshalb kein enger Kreis von Anhängern einer Gottheit, sondern eine richtig organisierte Menge von Individuen, der sich nicht einfach außerhalb der Menge der quirites, sondern ihr gegenüber gestellt hat. Es ist bereichnend, daß Livius, um diese neue Menge zu berechnen, den Ausdruck alter populus (nicht alius populus) verwendet (39,13,14), und damit wird der Unterschied zwei anderen gegenüber betont: es handelt sich um ein gegen-Volk, im Gegensatz sowohl zu dem quirites als auch deren liberi.

Abgesehen davon äußert sich der Charakter als "Gegen-Initiation" der Bacchanalia im Gegensatz zu den Liberalia, in der Erzählung des Livius, nicht nur durch die Vermassung, sondern auch durch die vulgariisierte Degeneration eines exoterischen Ritus, der ursprünglich nur den Frauen vorbehalten war (39,13,8): dies trug auch auf religiöser Ebene dazu bei, den Bereich der Gemeinschaft der cives und der regulären Riten des Eintritts in diese Gemeinschaft zu unterwandern.

Es ist wahr, wie schon Pettazzoni feststellte, daß Livius (und/oder seine Quelle einige ausschließlich symbolische Elemente der Initiation zu den Bacchanalia mißverstanden hat: unter anderem das Töten von Junglingen und das folgende Verschwinden der Leichen 39,8,8; vgl. 13,13,), was nichts anderes bedeutete als den "initiatorischen Tod" der Adepten; die von ihnen angenommene "falsche" Persönlichkeit (39,8,7), mit der ihre neue Geburt gemeint ist; den Schwur des Schweigens (39,13,5), der ein Aspekt des "initiatorischen Geheimnisses" ist, etc. weiters ist festzustellen, daß die Verdrehung des Livius nicht auf einfacher Unkenntnis der Bedeutung geheimnisvoller (oder exoterischer) Riten beruht: er bekennt sich nicht zu einem allgemeinen Moralismus, sondern zum Wissen von der Unvereinbarkeit dieser Riten mit dem mores maiorum: er formalisiert diese Unvereinbarkeit, in dem er eine Terminologie und deren Begriffskategorien, die von der Tradition auch weitgehend geändert wurden, verwendet, um das "Diverse" gegenüber dem Parameter der republikanischen Werte auszugleichen. In diesem Sinne wird z.B. der Initiationschwur der breiteren Kategorie der coniuratio angeglichen: in dieser Kategorie strömen die alten "Bluteide" unter Patrizien ein (vgl. für alle, denjenigen der Fabier zum Cremera), einige Krieger-Initiationen (vgl. den samnitischen ritus sacramenti: Liv. 10,38), die nächtlichen Komplote der Plebs etc. Im gleichen Abschnitt wird der oberste Leiter der Initiationen in die Bacchanalia in Etrurien angeführt unter den sacrificuli ac vates (39,8,4) religiösen Operatoren also, deren Tätigkeit nach dem Konsul Postumius (39,15,8), meistens mos romanus überschreitet. Die Initiierten Junglinge werden im Augenblick ihrer Teilnahme an den Bacchanalia den fanatici gleichgesetzt (39,15,9,): eine Kategorie, zu der man Menschen, Mythische Persönlichkeiten und sogar die Gegenstände rechnete, deren Identität infolge der Besitznahme durch einen Gott "verändert" wurde. Die Bacchanten scheinen vaticinari mit obses-

siven Konvulsionen, die Livius als iactatio fanatica corporis bereichnert (39,13,12), diese Fähigkeit führt aber zu einem Zustand der dem Wahnsinn ähnelt: Livius spricht übrigens über die Bacchanten als capti mente (39,15,3, vgl. 13,12). In seiner Rede unterstreicht der Konsul Postumius, daß jeder Bürger eine bona mens zu wünschen hätte, fügt hinzu, daß der furor (der Zustand der Besessenheit) sich einigen seiner Familienangehörigen bemächtigt hätte, die nun der Menfe der coniurati angehören und für die der quirites verloren sind (39,16,5).

Wie man sieht, kennt Livius die ekstatischen und orakelhaften Effekte, die mit dem rituellen Gebrauch des Weins, der Zimbel und der Pauke verbunden sind (39,8,8; vgl. 10,7): aber der Bereichendste Effekt bleibt für ihn, daß einer Verdunkelung der mens hervorgerufen wird. Dieser schädlicher Effekt wird hauptsächlich durch den Wein verursacht, der entweder als liederliche zutat, angesehen wird, oder aber - wie schon gesagt - als eine fördernde Komponente des Ritus, die für die inspierierende oder sogar eindringende Gottheit den Zugang verschafft. Auch Livius kennt und gebraucht, um den Wein zu definieren, den Ausdruck temetum, dessen Bedeutung die alten Kommentatoren von "temptare mentem" ableiteten.

Wie jedes andere Element des orgiastischen Ritus, erscheint der Wein als ein Zeichen der Unvereinbarkeit zwischen ratio (als ordnender Ausdruck der res seitens der persönlichen mens voluntas) und "Ekstase" (als Ausdruck einer überpersönlichen mens voluntas, die ihre Aktivität durch die Vermittlung menschlicher Wesen entfaltet). Es ist deshalb kein Zufall, daß die offizielle Religion Roms Prophetismus, Mantik, und inspirierte Poesie ignoriert, lauter religiöse Formen, die in den negativen Bereich der Aktionssphären der vates und der fanatici gleichsam verbannt werden. Wenn wir die Sachen aus dieser Perspektive betrachten, scheint es nicht verwunderlich, daß Livius vorbürgerliche, außerbürgerliche und bürgerfeindliche Verhaltensmuster in einheitlichen Kategorien gruppiert, oder besser gesagt, in Kategorien, deren Elemente nur dadurch vereint sind, daß sie unvereinbar sind mit dem vollendeten und in großem Maße wiederhergestellten Modell der res publica, der Mann dienen und Ansehen verschaffen will. Möglicherweise ist die Bissigkeit von Livius bei der Darstellung der längst vergangenen Ereignisse des Jahres 186 v.-Chr. auf politischer Ebene durch die noch frische Erinnerung an Oktavians Konflikt mit dem "Dionysismus" des Antonius beeinflusst wurde; dies schließt auf keinen Fall aus, daß die Haltung des Geschichtsschreibers konform ist mit einer für die römische Kultur typische strukturelle Tendenz.

Der strukturelle, und nicht nur politisch-propagandistische Charakter der Unvereinbarkeit von Liberalia und Bacchanalia erhöt eine weitere Bestätigung durch die Art, wie sich der Kult der Liberalia in den Bereich der kapitolinischen Kulte, mit Jupiter Optimus Maximus im Mittelpunkt, einfügte. Vor allem ist auf den schon erwähnten Kalender aus dem I. Jahrhundert n. Chr. (die Fasti Farnesiani) hinzuweisen, der von einem Gedenktag (Libero in Capitolio) berichtet. Es ist also zu vermuten, daß es eine aedes liberi gab, und daß es am Tag der Liberalia auf dem Kapitol ein offizielles Kultfest veranstaltet wurde; bewiesen ist auf jeden Fall die Existenz eines signum liberi gegenüber dem Altar der gens Julia. Wir wollen jetzt nicht auf den schon besprochenen Kulturcharakter der Liberalia zurückkommen, sondern beschränken uns auf die Feststellung, daß die Lokalisierung auf dem Kapitol einen gemeinsamen Zug zwischen dem Liber-Kult und dem Ritus der Annahme der toga virilis darstellt. Wenn wir nun annehmen, daß ein solcher Ritus sich auf einen vom Liber Pater besetzten Aspekt des Kultes bezog, dann ist noch hinzuzufügen, daß dies nicht die einzige Verbindung der Liberalia mit der göttlichen Sphäre ist.

Dionysios von Halikarnassos(4,15) berichtet nach den Aufzeichnungen des Annalisten L. Piso, daß Servius Tullius eine Summe festgelegt hatte, die in drei Kassen eingezahlt werden mußte: in die der Juno Lucina für jeden Neugeborenen in die der Venus Libitina für jeden Verstorbenen und in die der Juventas für jedes Individuum, daß volljährig wurde: auf diese Weise "konnte er Jahr für Jahr feststellen, wieviel Personen er im Ganzen zur Verfügung hatte und wieviele davon im Alter des Militärdienstes waren". Diese Stelle des Dionysios bestätigt nicht nur die enge Solidarität zwischen der Gesamtheit der liberi und der Gesamtheit der quirites: sie zeigt auch die Wichtigkeit der Göttin Juventas beim Übergang von einer Gesamtheit zur anderen: nicht ohne Grund Juventas noch zur Zeit des Tertullianus (Ad nat. 2,11) als der "novorum togatorum" berechnet. Jetzt muß man die enge Verbindung dieser Göttin mit Juppiter berücksichtigen. Es ist wiederum Dionysios(3,69,5) - dessen Zeugnis in diesem Fall auch von Livius (5,54,7) und Florus (1,7) gebilligt wird - der uns den Mythos des Terminus und der Juventas übermittelt, die sich weigerten, jenen Platz des Kapitols zu verlassen, auf dem Tarquinius Superbus den Tempel von Juppiter-Juno-Minerva zu bauen beabsichtigte. Andererseits steht Juventas dem Juppiter näher als Venus Libitina und Juno Lucina: in einige Hinschriften erscheint der Name sogar als Epiklese Jupiters. All dies vermittelt uns die Idee, daß die Beziehung der novi togatizi Juventas nicht nur eine Buchung der Volkszählung impliziert, sondern vor allem einen Religiösen Akt, der jeden der neuen juvenes - fast in der Art eines Phänomenischen Auftritts der Juventas - in die juventus Roms integrierte, und der sich von Jahr zu Jahr mit der Einführung der novi togati in die Sphäre der libertas (oder, was fast synonym in die civitas) wiederholt.

Die Anwesenheit Jupiters im Hintergrund des Ritus der Annahme der toga virilis besiegt die komplexen Überschneidungen der religiösen Aufforderungen, die mit diesem Übergangsritus verbunden sind. In der Liberalia münden-oder sozusagen "reifen"- die zwei Wertigkeiten "Legitimität" und "Wachstum", die, auch linguistisch, mit dem Ausdruck liberi (legitime Söhne) verknüpft sind, in der neuen Kondition der libertas: die res publica (metahistorisch personifiziert im Juppiter capitolinus) "fixiert" einerseits die sonst als "unanständig" geltende Ausübung der vitalen individuellen Kräfte innerhalb gesetzlicher Grenzen, andererseits überträgt sie sie in eine über-persönliche Dimension, in dem sie sie in die Dauer Roms selbst integriert als Schutz gegen dessen Vergreisung sind doch die jungen Leute "Beweglichen" und "Fruchtbaren". Ein Vergil - Scholiast (Serv, auct ad Ecl. 4, 49) betont Jupiters Eingreifen in diesem Integrationsprozess, in dem er dem Gott die Sorge um das Wachsen der Kinder zuschreibt und diese weitere Kompetenz von der Tatsache ableitet, daß "cum pueri togam virilem sumpserint, ad Capitolium eunt".

Dem Juppiter auch noch den Schutz des incrementum puerorum zuzuschreiben, könnte als ein Eindringen in die Wirkungssphäre des Liber erscheinen. In Wirklichkeit dürften eben die komplexen Beziehungen zwischen verschiedenen Gottheiten innerhalb eines einheitlichen festlichen Kerns die Idee einer ursprünglichen Unabhängigkeit der Liberalia vom Liber Pater hervorgerufen haben: in diesem Fest sowohl in Folge einer polemischen Reaktion gegen zentrifugalen und personalistische Tendenzen, als auch in Folge der zunehmenden Betonung der Wirklichkeit der Figur Jupiters, die auch durch die Einflüsse des Stoizismus auf die nobilitas gefördert wurde, kam der ursprünglich selbstständige und bestimmende Einfluß des Liber oder der Juventas in solchem Maße geschwächt worden sein, daß diese Gottheiten schließlich fast nur zu qualifizierenden sprachlichen Ausdrücken ja einer "Macht" Juppiter degradiert wurden. In diesem Sinne könnte die Bildung "Juppiter Liber" ein Übergangsstadium jener Entwicklung darstellen, die zur Gestaltung und zum Kult des Juppiter Libertas führen sollte. Zugunsten dieser Hypothese kann man feststellen,

daß Augustus, der auch in der Einhaltung der Nomenklatur der wiederbelebten Kulte peinlich genau war, den wiedererbauten Tempel des Juppiter Liber unter Verwendung des Namens Juppiter Libertas erwähnt. Erwägungen sprechen aber gegen einen so klaren Transformationsprozeß. Vor allem, der Kult des Juppiter Liber findet nicht auf dem Kapitolium statt, sondern auf dem dialektisch antithetischen Hügel den Aventinus: welche auch immer die Gründe eines solchen Standortes sein sollten - sie können nicht mit dem "kapitolini" Schema der Beziehungen Liber/Juppiter zu tun haben. Zweitens unterließen die Träger der republikanischen religiösen Ideologie keine Anstrengung, die Identität des Liber als figura divina trotz Abstrahierungs- und Euhemerisierungstendenzen, trotz der Anziehungskraft von Jupiters Sphäre zu erhalten, ohne dabei die Vereinarkeit dieser "Figur" mit der öffentlichen "Funktion", die mit ihr verbunden wurde, zu vernachlässigen. Dies wird hauptsächlich durch zwei Fakten bestätigt: 1.) das Bild des Liber als eines mit der libertas verknüpften Gottes war nicht auf den Ritus der Annahme der toga virilis beschränkt (zusammen mit anderen Gottheiten opferte man auch ihm in seiner Eigenschaft als libertatis deus bei der Gründung neuer Städte; vgl. Myth. Vat. 3, 12. 1): in allen civitates liberae sowie vor allem in Forum Romanum stand eine Statue des Marsyas, begriffen als signum libertatis, dann dieser Satyr galt als minister oder sogar als in tutela des Liber Pater stehend. Von Römischer Seite her spürte man die Notwendigkeit, die öffentliche Ausübung der libertas religiös zu "personifizieren", wenn auch nicht direkt durch die Gestalt des Liber - der nach der Bacchanalien-Affäre" vielleicht zu sehr kompromittiert war - dann durch eine mythische Gestalt, die ihm sehr nahe war. So wurde Marsyas, der in der griechischen Welt noch zum Thiasos des Dionysos gehört hatte, zur Personifikation der städtischen römischen libertas, ent weder durch eine mythisch-genealogische "Italisierung", in dem er ein phrygischer König wird, der sich in die Gegend des Fucino angesiedelt hat, wo er den Volk der Marsi seinen Namen gab, wurde er sogar (wenigstens auf der Ebene des "Gentilkultes" zu einem Römer gemacht, indem er im Eponimat der gens Marcia ein Rivale des Königs Ancus wurde; 2.) hauptsächlich nach der Unterdrückung der Bacchanalia mußte auch die lateinische Bühnendichtung auf politischer Ebene irgendwie mitwirken, die Gestalt des Dionysos an die des römischen deus libertatis anzupassen; so verhinderte man, daß der Gott in seiner Funktion ganz auf ging. Einige Horaz-Scholiasten berichten von einer Tragödie Bacchis - die gegenwärtige Kritik identifizierte sie mit dem Bacchae des Accius -, dessen Inhalt sich wie folgt zusammenfassen läßt: dem Antagonisten Pentheus gegenübergestellt, läßt sich Liber in dem Gewand eines Boten seiner selbst, fesseln und einsperren, um sich dann ohne Schwierigkeit zu befreien und Pentheus und sein Haus mit einem Blitz zu bestrafen. Der Text zeigt, auch in seiner großen Vereinfachung, verschiedene bedeutungsvolle Unterschiede gegenüber dem des Euripides. Erstens erscheint Dionysos - Liber nicht als der erste mainómenos, sondern ist ausdrücklich dargestellt als Prototyp des vir bonus et sapiens, Modell von virtus civica im stoischen Sinne, dem weder Furcht vor dem Tod, noch Gefängnis überwältigen kann; dementsprechend wird Pentheus nicht deshalb bestraft, weil er sich weigert, die orgiastischen Kulte zu genehmigen, sondern wegen seiner freiheitsfeindlichen Tyrannei. Außerdem zeigt diese "Figur" des Liber eine bemerkenswerte Auswechselbarkeit mit der des Juppiter: wie auch der oberste Gott, genehmigt er keine Bänder (man denkt dabei an die spezifischen Verbote des flamen Dialis!) und bedient sich, wie jener, des Blitzes (Emblem und Instrument, welches dem griechischen Dionysos fremd ist), um seine Gegner zu bestrafen.

Diese Unterschiede gegenüber den Bacchanten des Euripides erklären wenigstens teilweise den scheinbaren Widerspruch zwischen Repression der Bacchanalia und gleichzeitig stattgefundenen autorisierten Auffüh-

rungen von Tragödien, welche den Sieg des Dionysos über seine Feinde inszenierten. Die spätrepublikanischen Quellen scheinen insgesamt in der Indikation übereinzustimmen, daß die Konvergenz Liber /Jupiter einen Versuch, auf der Ebene der "offiziellen" Kultur darstellt, jede - auch religiöse- Form, der libertas, mit Annahme der von der res publica anerkannten, einzudämmen (man denke an die "auführerischen" Kulte der Göttin Libertas, welche von Ti. Grachus und Clodius gefährdet wurden): um so mehr als die Verbindung Liber-Jupiter auf individueller Ebene auch jene Synthese der "Souverenität" (über sich selbst) und "Freiheit" garantierte, die dem Konzept der stoischen hegemonikōn vollkommen entsprach.

Diese Konvergenz beider Gottheiten mußte sich erhalten auch nach dem aufkommendes Prinzipats und mit der entsprechenden "Idealisierung" der res publica: in diesem Sinne scheint die Libation von Seneca vor dem Suizid, an Jupiter Liberator etwas anderes als ein gleichsam literarisches Geschenk an eine Gottheit ausschließlich griechischen Gepräges.

✓ DER MITTELALTERLICHE RITTER
ZWISCHEN
FUROR UND MESURE

Franco Cardini

Von einem anthropologisch-historischen Gesichtspunkt aus kann der Krieger innerhalb einer präzisen und spezifischen disciplina militaris handeln, die ethisch festgelegt und mit eigenen ethogenetischen Merkmalen ausgestattet ist, oder auch außerhalb der gewohnten Normen und vertikalen Beziehungen der kriegerischen Gefolgschaft, kann "Daimon - Held" nach einem Vorbild sein, das in der Ilias Diomedes ist. Diese Merkmale eines augenscheinlich Sichäusserns kriegerischen Gewaltpotentials sind in Wahrheit eng gebunden an einen besonderen Initialritus, der den Krieger in Beziehung zu einem Tier bringt (Diomedes ist "Löwe"), ihn magisch sich in jenes Raubtier verwandeln lässt, dem er symbiotisch inne-wohnt.

In der germanischen Praxis bleiben die "Raubtierkrieger" am Rande der Gesellschaft, werden aber nicht als außerhalb der Gesellschaft befindlich und ebenso wenig als gesellschaftsfeindlich angesehen; ganz im Gegenteil: sie können eng mit ihr verbunden und mit einer besonderen Aufgabe zu ihrer Verteidigung betraut sein. durch die Historia Langobardorum des Palo Diacono haben wir Kenntnis, daß es hier Cynocephali gibt (Träger von Hundsmasken?), die im Kampf so furchtbar sind, daß sie für gewöhnlich nicht hinzugerufen ("evoziert" ?) werden, es sei denn bei extremer Gefahr für die Gemeinschaft. In den altnordischen Sagen haben wir Berserkirs und Ulfhednars, "Mannbären" und "Mannwölfe", die anscheinend präzisen militärischen Vereinigungen angehören: in der Völsungasaga oder der Jomsvikingasaga haben diese Kriegerraubtiere, offensichtlich durch die zunehmende Christianisierung, bereits dämonische Züge, doch bewahren sie noch ihren alten sakralen Charakter, der sie in die Nähe des indischen Gandharva und des römischen Luperci gerückt hat.

Die eigentlich militärischen Charakteristiken dieser Raubtier-Krieger liegen im wesentlichen in einer Art Enthousiasmos, weshalb sie in schamanenhafter Ekstase kämpfen: so sind sie beispielweise für Verletzungen unempfindlich und fast unverwundbar (bezüglich magisch bewirkter Unverwundbarkeit denke man an die mit Hannibal verbündeten Gallier in der Schlacht am Trasimenischen See; doch gibt es formal viele Entsprechungen, auch neueren Datums, in den traditionellen Gesellschaften: so die Lumumbalese Krieger im Kongo, die durch einen besonderen Gesang die feindlichen Kugeln in Wassertropfen verwandelten).

Der Furor, die Wut, von der die germanischen Krieger erfüllt sind, sie ist etwas Göttliches (Wotan kommt von Wut) und wird rituell erworben und bewahrt auch durch das Tragen bestimmter Dinge (vergleiche dazu im Mittelalter das "Pfand" beim ritterlichen Gelöbnis).

Mit dem XI. Jahrhundert werden durch das Aufkommen einer immer strenger werdenden christlichen Ritterethik derlei Ausbrüche von Furor rigoros eingeschränkt, und diese entwickeln sich - einmal herausgerissen aus ihrem ursprünglichen mystisch-sakralen Kontext - zu Exzessen einer nicht mehr raubtierhaften, sondern bestialischen, nicht mehr metanthropischen, sondern unmenschlichen Wut. Man siehe dazu viele Beispiele in den Chansons de geste, nun regulär als frevlerisch, teuflisch und unritterlich verurteilt. In einem Fabliau wird ein wütender Ritter mit dem Begriff Lykanthropie in

Zusammenhang gebracht. Auch in dem von Franziskus gezähmten "Wolf von Gubbio" wollte man einen Antiritter (Raubritter, Strassenräuber) sehen, von dämonischer Macht besessen, den der Heilige einem Exorzismus unterwirft.

So modifiziert, bewahrt das Status des zum Ritter gewordenen Krieger die Beziehung zum Raubtier, die jedoch keine symbiotische mehr ist, sondern eine Beziehung von Compagnonnage-Unterordnung. Die Templer durften nur Löwen jagen, die teutonischen Ritter sind Bären oder Eber: für sie war die Jagd kein herrschaftlicher Sport noch Nahrungsbeschaffung, sondern Kriegsübung und zudem Psychomachia, Pugna spiritualis; indem sie das Raubtier jagten und umbrachten, töteten sie nach dem Vorbild des Erzengels Michael und des heiligen Georg die Sünde in sich selber. Deswegen verzichteten die Ordensritter bei ihrem Ordenseintritt auf die ritterliche Waffe, die häufig eine Projektion des Totem-Tieres ist. Nur in Ausnahmefällen und mit den Ungläubigen kehrt die Symbiose Krieger-Tier zurück, wie im Falle der Tafuren im ersten Kreuzzug. Aber die "Tafuren" sind eher eine Gemeinschaft von Aussenseitern, wenn gleich geführt von "armen Rittern".

Abgewiesen von der Welt christlicher Ritter-Ethik verlagert sich demnach der Raubtier-Krieger unter die Raubritter; und jedweder gelegentliche Rückfall von Rittern in die Wildheit wird verdrängt und jener Art jungschen Schattenrittertums zugeschrieben, das eben "Antirittertum" ist. Wir befinden uns wohl gemerkt auf der Ebene der literarischen Ausdrücke und des Eigenbewusstseins, also der ideologischen Rechtfertigung für das Fortbestehen kriegerischer Praktiken, die bekanntermassen der christlichen Ethik widersprechen. Genau besehen ist derjenige, der in der Literatur ein "Fahrender Ritter" ist, häufig ein Raubritter. Und auf dieser Ebene haben wir wieder das "Compagnonnage" mit dem Raubtier, wie dies in dem Roman Yvain, ou le Chevalier au lion von Chrétien de Troyes erkennbar ist. Heraldik und Ideologie der Rache sind mit diesem Kulturbild eng verknüpft.

Kurzbibliographie:

- F. Barbarani, L'espansione dei Vichinghi, Verona 1979
 A. Barbero, La corte dei marchesi di Monferrato allo specchio della poesia trobadorica: ambizioni signorili e ideologia cavalleresca tra XII e XIII secolo, "Bollettino storico-bibliografico subalpino", LXXVII, 1983, S. 641-703
 C.W. Bowra, La poesia eroica, ital. Übers., 2 Bde., Firenze 1979
 F. Cardini, Alle radici della cavalleria medievale, Firenze 1981
 G. Dumézil, Ventura e sventura del guerriero, ital. Übers., Torino 1974
 J. Fiori, L'idéologie du glaive, Genève 1983
 S. Gasparri, La cultura tradizionale dei Longobardi, Spoleto 1983
 E. Köhler, L'aventure chevaleresque, ital. Übers. Paris 1974
 Idem, Sociologia della Fin'Amor, Padova 1976
 M. Mancini, Cortigiani e cavalieri-predoni: intorno a un motivo trobadorice, "Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte", 4, 1980, S. 125-60
 M. Polia, "Furor". Guerra poesia e profezia, Padova 1983
Robert le Diable et autres récits, Paris 1981

EKSTASE ALS KULTURELLE ERSCHEINUNG

László Vajda

1.

Das Referat soll - soweit die Zeit erlaubt, anhand möglichst zahlreicher, verschiedenen Kulturen entnommenen Paradigmen - einige vielversprochene, aber keineswegs "erledigte" Fragen rekapitulieren.

Die systematische kritische Auseinandersetzung mit der Forschungstradition gilt zwar in allen Disziplinen als eine Notwendigkeit, die kaum je ernst bezweifelt worden ist, in der Praxis wird sie aber oft vernachlässigt oder verdrängt. Unüberlegtes Umgehen mit vorgefundenen Ansichten und Begriffen führt aber früher oder später unvermeidlich dazu, daß selbst die fruchtbarsten Ideen unserer Meister (und der Meister unserer Meister) zu hemmenden, sterilen Konventionen erstarren.

Dies gilt nicht nur für die Lehrmeinungen innerhalb der einzelnen Fachdisziplinen, sondern - in viel höherem Maße sogar - auch für die allgemeinen ideologischen Grundlagen und Hintergründe des Lebens in jenen Gesellschaften (Klassen, Parteien, Konfessionen etc.), durch die auch der selbstständigste Denker weitgehend geprägt ist. Es handelt sich dabei z.T. um verifizierbare Erfahrungen, die im Laufe der Zeit geistiges Gemeingut geworden sind, z.T. aber um echte Vor-Urteile bzw. nur scheinbar (d.h. falsch) begründete Pseudo-Urteile. Es ist äußerst schwer, sie zu kontrollieren, weil sie oft nur dürftig artikuliert sind, in gleichsam diffusen Zustand existieren und sich dadurch der methodischen Prüfung entziehen; und es liegt in ihrem Wesen, daß sie von den Trägern der von ihnen geprägten Kultur oder Subkultur als "selbstverständlich", "normal", "natürlich" empfunden werden.

Eine der wichtigsten sozialen Funktionen der Kulturwissenschaften, nicht zuletzt der Ethnologie, besteht gerade darin, die unreflektierten Ideen der eigenen Gesellschaft auf dem Umweg über fremde Ideen durchzuleuchten. Dies führt nicht eo ipso zu einer (nicht nur von erzkonservativen Kreisen gefürchteten) Schwächung aller traditionellen Wertbegriffe - ganz im Gegenteil: das geschilderte Verfahren soll nicht nur die begründete Ablehnung nachgewiesenermaßen überholter Prinzipien ermöglichen, sondern auch die bewußte, in allen Phasen kontrollierbare Befürwortung dessen, was an den herrschenden, sondern auch die bestimmten, klar definierbaren Gesichtspunkten als richtig oder nützlich erkannt worden ist.

2.

Ethnologische Handbücher, Stammesmonographien, auch viele populäre Veröffentlichungen enthalten zahlreiche Beispiele zur Veranschaulichung des sogenannten Ethnozentrismus. Unter dieser Bezeichnung handelt man eine weltweit diagnostizierte, hauptsächlich für das vor- und außerwissenschaftliche Denken charakteristische Tendenz, den Einrichtungen der eigenen Gruppe eine absolute Gültigkeit zuschreiben. Dies soll (nach der Aussage einer Reihe immer wieder zitierter Belege) oft so weit gehen, daß man sogar den Begriff des "Menschlichen" mit dem "Wir" - Begriff gleichsetzt, d.h., die Fremden nicht als Menschen erkennt oder anerkennt. Noch viel verbreiteter, ja geradezu ubiquitär scheint die aus der naiv-spontanen Bejahung der eigenen Kultur resultierende Herabsetzung aller anderen Kulturen zu sein.

Die Beispiele für das Phänomen sind (trotz mancher bedenklicher Interpretationen) echt, aber die Thesen, die auf sie gegründet worden sind, können wir schwerlich akzeptieren. So ist z.B., die von Buch zu Buch sorglos tradierte Behauptung, Ethnozentrismus sei eine Folge des engen räumlichen und zeitlichen Horizonts "primitiver Naturvölker", ist nicht nur unbewiesen, sondern auch unhaltbar. Nicht weniger abwegig sind die Versuche, den Ethnozentrismus als den mächtigsten, wenn nicht als einzigen, überzeitlichen (!) Faktor in der Regelung interethnischer/interkultureller Kontakte zu werten, d.h., die gleichzeitig und in keineswegs geringerem Maße wirksamen Gegenkräfte zu ignorieren.

3.

Der "naive" Ethnozentrismus ist immer eine Wertung: Wir sind gut (schön, klug, natürlich), Fremde sind schlecht (häßlich, dumm, naturwidrig). Ein viel komplizierteres Phänomen ist jene Art kultureller Subjektivismus (in unserem Fall: Europäozentrismus), der in seiner Erscheinungsform gar nicht naiv, sondern oft ausgesprochen wissenschaftlich ist und auf vordergründige Werturteile konsequent verzichtet. Gelehrsamkeit und ehrlich angestrebte Sachlichkeit ändern nichts daran, daß der Kultursubjektivismus, gegen den keine Fachdisziplin immun ist, den Ausbau eines adäquaten Geschichtsbildes ("Geschichte" im weitesten Sinne des Begriffs) verhindert. Wer die Dynamik der Beziehungen zwischen den asiatischen Steppenvölkern und dem T'ang-zeitlichen China im Lichte "nationalistischer" Motive erklären will oder Begriffe der christlichen Theologie in die Religionen der Ureinwohner Australiens "hineinsieht", begeht allzu offensichtliche subjektivistische Fehler; in den meisten Fällen sind sie viel subtiler. Die Überwindung der Schwierigkeiten, die sich aus dieser Fehlerquelle ergeben - ja die Frage, ob wir uns von Subjektivismen überhaupt befreien können - ist bekanntlich das fundamentale erkenntnistheoretische Problem der Kulturwissenschaften.

In diesem Zusammenhang und unter Berücksichtigung des Hauptthema unserer Diskussion ist es naheliegend, auf die Gegenüberstellung von zweierlei Kulturen, die angeblich durch besondere "Mentalitäten" gekennzeichnet seien, hinzuweisen. Diese Dichotomie ist in der Forschungsgeschichte mit dem Namen Lévy-Bruhl verbunden, sie hat aber ihren Urheber überlebt, und sie tritt - mit gewissen inhaltlichen und terminologischen Modifikationen - immer wieder auf. Das Verfahren bei dieser pervertierten Typologie ist einfach genug: auf der einen Seite stehen Kulturen, deren geistiges Fundament das rationale Denken (im westeuropäischen Sinne) bildet; ihnen gegenüber stehen Kulturen, die eine radikal verschiedene, eben "nicht-rationale" Struktur aufweisen. Es läßt sich zeigen: ermöglicht werden solche simplen Konstruktionen durch willkürliche Gegenüberstellungen von Kulturerscheinungen, die in Wirklichkeit an beiden Seiten der angeblichen Trennungslinie - ohne erhebliche Differenzen an Intensität - vorhanden sind.

4.

"Reine" Rationalität weisen nur Roboter auf, und "reine" Ekstase - wenn es sie gibt - ließe sich nicht mitteilen, könnte keine Tradition bilden und wäre dementsprechend kulturell fast ohne Belang. Die Analyse eines griechischen und eines sibirischen Beispiels soll zeigen, daß die Kombination ekstatischer und rationaler Komponenten keine sekundäre Erscheinung ist, sondern zu den bestimmenden Merkmalen des Phänomens gehört.

5.

Um übereilten Vereinfachungen vorzubeugen, müssen wir mit unserem Begriffsapparat möglichst sorgfältig umzugehen. "Rationalität und Ekstase" können nur dann als konsequente Gegensätze aufgefaßt werden, wenn wir alle Arten des nicht-Rationalen unter dem Stichwort "Ekstase" zusammenfassen. Dies ist in der Tat - auch in der Wissenschaft - nicht unüblich. In der ethnologischen Religionsforschung gibt es aber Bemühungen um eine etwas feinere Typologie und Terminologie, soweit dies im gegenwärtigen Stand unserer Kenntnisse möglich ist. Es scheint jedenfalls heuristisch nützlich zu sein, Ekstase (im engeren Sinne) von Besessenheit (Entase), von mystischer "Union" etc. phänomenologisch und - als Arbeitshypothese - auch geschichtlich zu unterscheiden.

6.

In manchen Kulturen gelten ekstatische und ähnliche Erscheinungen als Symptome einer Krankheit oder als lächerliche, individuelle Marotten; Ekstatiker werden vielerorts mehr oder weniger radikal beiseite geschoben. In bestimmten anderen Kulturen hat die Ekstase dagegen eine institutionalisierte Rolle, sie erhält soziale Resonanz und ist traditionbildend. In solchen Fällen können wir die kulturelle - vor allem religiöse - Relevanz der Ekstase nachweisen.

In diesen Kulturen werden die Ekstatiker in bestimmten - nicht immer nur religiösen - Sektoren zu anerkannten Spezialisten. Sie verleihen den von ihnen verwalteten Tätigkeitskreisen einen eigenartigen "Stil", der u.a. durch besondere Traditionen geprägt ist. Die fraglichen Traditionen sind oft nur den approbierten Ekstatikern bekannt.

Die Ekstatiker sind oft - wenn sie keine simplen Betrüger sind - durch besondere geistige Veranlagungen gekennzeichnet. Ihre besondere Emotionalität, Phantasie Reichum, Neigung zu nicht dem Alltagsleben dienenden Grübeleien etc. können u.U. das religiöse Leben der Gruppe "aufheizen" und die religiöse Tradition von der Gefahr eines leeren Ritualismus bewahren.

BESESSENHEIT, EKSTASE, SOZIALISIERUNG
in West - Afrika

Vittorio Lanternari

Trance, Besessenheit und mystische Ekstase sind typische Elemente traditioneller Religionen und man kann sie auch in neuen synkretistischen Kulturen in West-Afrika beobachten. Die Trance in den traditionellen Kulturen wird als geistig-göttliche Besessenheit (*obosom*) erfahren und interpretiert. Hingegen wird sie in neuen synkretistischen Kulturen auch mit dem christlichen Begriff des "Heiligen Geistes" übersetzt, welcher in das Individuum einfährt, oder weiterhin als Erfahrung "pentecostaler Sekten", welche sich exakt auf die Lehre der Bibel begründen. "Pentecostalische" Einflüsse, direkt oder indirekt, befinden sich am Anfang neuer Kulturen und neuer "Spiritualer Kirchen", besonders in der Nachkriegszeit verschiedentlich gegründet in diesem afrikanischen Teilgebiet. Insofern wird die Trance als charismatische "Niederkunft" oder "Gabe" des Geistes verstanden, welche äußerst sensiblen Individuen widerfährt. Aber man muß die Kontinuität zwischen der traditionellen Phase der Trance-Besessenheit und jener Trance-Ekstase in christianisierten Kulturen auf der Ebene psychisch individueller Reaktionen betonen. Zahlreiche Elemente indizieren, daß trotz des Übergangs von der ersten zur zweiten Phase Elemente der herkömmlichen Besessenheit überliefert werden.

Außerdem, zwischen den Unterschieden zweier kultischen Komplexe sind jene äußerst wichtig, welche die Struktur der Beziehungen zwischen charismatischem Führer und den Gläubigen betreffen. In den traditionellen Kulturen ist der inspirierte Priester die Hauptfigur, welche im Zuge einer öffentlichen "Performance" in Trance verfällt. Dies impliziert eine Serie von individuellen Tänzen mit zeremonieller Bekleidung (Ausdruck symbolischer Bedeutung), begleitet von traditioneller Musik und Chören vor einem Publikum, das sich versammelt hat, um dieser rituellen "Veranstaltung" beizuwohnen. Einige Zuschauer, inspiriert durch die vorherrschende Atmosphäre, schließen sich dem tanzenden Priester an und verfallen ebenfalls in eine Trance-Besessenheit. Im Gegensatz zu den Anhängern ist der Priester immer fähig seinen Trancezustand zu kontrollieren, d.h. es ist schwierig zu beurteilen, ob er sich tatsächlich in Trance befindet. Von Zeit zu Zeit verläßt er diesen einen Trancezustand, um einen anderen Tanz in neuer Kleidung zu beginnen und einen neuen Trancezustand zu erleben, d.h. er wird von einer anderen Gottheit besessen usw. Hingegen verlieren die meisten der Zuschauer im Trancezustand ihre Selbstkontrolle: sie müssen deshalb von Assistenten beaufsichtigt werden, damit sie sich nicht durch Sturz verletzen.

In den neuen Kulturen, welche durch christliche Einflüsse geschaffen wurden, variiert die Führerrolle des "Leaders". Vorallem wird er als "Prophet" gemäß der biblisch-christlichen Gestalt definiert. Dies impliziert den Gedanken, daß er von Gott durch Träume und Visionen inspiriert wird. Deswegen verfällt er selbst nicht in Trance, sondern von ihm geht ein Charisma und eine besondere Stimulanz aus, so daß viele Gläubige in einen Zustand der Ekstase und der Besessenheit verfallen. Während in traditionellen Kulturen der "Leader" selbst Vorbild, bzw. Beispiel der Besessenheit für das Publikum personifiziert, schafft in den neuen Kulturen der "Leader" eine Atmosphäre, welche dazu dient, die Gläubigen in einen Zustand der Ekstase zu versetzen.

An diesem Punkt müssen Analogien und Unterschiede zwischen den beiden Religionssystemen eingeführt werden. Einige Analogien weisen eine gewisse Kontinuität auf. Sei es in den traditionellen oder in

den neuen Kulturen, die Beziehung zwischen "Leader" und Gläubige ist immer charismatisch. Der herkömmliche Priester sowie der Prophet beziehen ihre Macht aus übermenschlichen Kräften und stellen eine Art Schlüsselfigur in den Kulturen dar. Jedoch fehlt dem traditionellen Ritus, welcher im Freien stattfindet, sei es auf dem Lande oder in der Stadt, die starke Atmosphäre, um ein ebenso intensives Gemeinschaftsgefühl zu erreichen, wie man es in neuen Kulturen findet, die in Hallen stattfinden. Diese Unterschiede rühren nicht nur von oberflächlichen Aspekten her. Die neuen Riten sind Antwort auf christliche Traditionen und auf Modernisierungsprozesse, welche soziale, ökonomische, kulturelle und familiäre Strukturen zerstört haben. Der Komunitarismus ist die meistbedeutende Komponente, welche die neuen Kulturen voneinander trennt: er ist die Antwort auf diese Krisensituation, gegen welche er neue Werte und Formen sozialer Beziehungen anbietet.

Neben dem Faktor der Heilung von Geisteskrankheiten und anderen - in traditionellen Kulturen geschieht dies mit Hilfe der Besessenheit - spielt die Trance-Ekstase in diesem Sinn eine soziale Rolle. Sie vermittelt Solidarität innerhalb der Gruppe und opponiert somit der bestehenden Krisensituation, welche ein Produkt der Modernisierung ist.

Ich bespreche nun eine der neuen Religionen aus Ghana, die "spirituelle Kirche" gegründet von dem Propheten Francis Abeka Mills unter dem Namen "Faith Brotherhood Praying Circle". Ich werde ihre ekstatischen Aspekte und ihre soziale Bedeutungen herausstellen. Während meiner Nachforschungen in den Jahren 1974 und 1977 habe ich mehrmals den Propheten Mills interviewt und an verschiedenen Riten teilgenommen; ich habe außerdem mit einigen Gläubigen gesprochen. Der Prophet (Interview vom November 1977) empfängt mich herzlich, und macht einen sympatischen, jungen, intelligenten Eindruck. Er ist 41 Jahre alt; eingeladen von verschiedenen Kirchen - hat er schon Vorträge in den USA und England gehalten; spricht gutes Englisch - auch während der Riten. Seine Anhänger treffen sich an bestimmten Tagen in einem Gebäude, welches er gemäß seinem Traum in der Peripherie von Accra direkt am Meer erbauen ließ. Er empfängt mich in seinem kleinen Büro im Gotteshaus. Träume und Visionen haben sein Schicksal und seine Entscheidungen beeinflusst. Er sagt mir, daß die Träume seiner Anhänger ihn als Propheten bestätigten ("anointed as a prophet"). Danach hatte er selbst einen Traum: er träumte, auf einer Plattform vor einer Menschenmenge zu stehen, welche ihm zurief: "Sieh, dies ist unser Mann". Somit verstand er, daß er von diesen Menschen erwartet wurde. Seine "Berufung" ging also vom Glauben seiner Anhänger aus. Nach dieser Berufung besaß er die Fähigkeit, Träume und Visionen zu erleben, indem er ein, zwei oder drei Tage fastete. Falls der "göttliche" Traum den Propheten qualifiziert, ist es der Prophet, welcher behauptet, daß seine Träume göttlich sind. Generell kann gesagt werden, daß nur die öffentliche Zustimmung wichtig ist.

Mills benützte seinen prophetischen Traum als Handlungsmodell, indem er ihn verwirklichte: er zeigte sich seinen Anhängern auf seiner Plattform und vollzog dort den religiösen Ritus.

Dieser Ritus beginnt immer mit dem "adoration service", welcher darin besteht, langsame Chorlieder, voll von Pathos mit methodistischen Texten zu singen. Dies ist der musikalische Rahmen einer Atmosphäre, in welcher einige Gläubige in Trance verfallen. Der Trancezustand vollzieht sich in der Schlußphase des Ritus: "healing-service". Gesang wechselt mit Gebeten ab, mit Textstellen aus der Bibel und Anrufung an die Kultfiguren (Jesus Christus, die Engel Michael, Gabriel, Raffael, Nathaniel, Sachiel etc.). Der Kult für die Engel stammt von Mills vorhergegangener Mitgliedschaft in der Kirche der Cherubini und Serafini von denen er sich aber distanzierte. Tatsächlich geschieht ein solcher Wechsel von einer zur anderen spirituellen Kirche sehr häufig.

Die Gläubigen (ca. 120) in weiße Tuniken gekleidet, singen stehend; der Prophet steht auf der zentralen Plattform, wo – einem Altar ähnlich – ein kleiner Tisch mit einem Kreuz und angezündeten Kerzen aufgebaut ist. Die Präsenz von fremden Gästen – ein junger Soziologe und ich – ist Anlaß zu einem öffentlichen Ritus. Der Prophet hält eine Begrüßungsrede und ein Dankgebet an Gott und nach meiner Vorstellung wird ein Choral gesungen. Diese Choräle, erfüllt von Lieblichkeit ekstatischer Freude, werden von Tanzbewegungen des weiblichen und Schreie des männlichen Publikums begleitet.

Eine weitere Besonderheit geht dem Ritus "healing" voran. Eine junge Mutter bringt ein Neugeborenes zur Taufe. Der Prophet nimmt das Kind in den Arm, segnet es, trägt es zum Altar und benetzt dessen Stirn mit Olivenöl und Salz, während die Gläubigen dieses Geschehen feiern. Dies stellt einen Sozialisierungsritus für das Neugeborene dar. Die Mutter bietet den Anwesenden als Dankgeschenk frisches Obst (Bananen und Zuckerrüben) und Kuchen an, welche erst am Ende des Ritus gegessen werden! Hierbei beobachten wir, den Wert der mütterlichen Fruchtbarkeit, welcher typisch für die herkömmliche afrikanische Gesellschaft ist. Die gemeinsame Freude bedeutet, daß dieser Wert von allen geteilt wird.

Zum Schluß offenbart sich der tatsächliche "healing-ritus". Der Prophet ruft Therapiebedürftige zu sich (sei es körperlich oder geistig Bedürftige). Nun geben Musik, Choräle, Rhythmusklatschen und die laute Stimme des "Leaders" dem Ritus eine äußerst starke mystische Exaltation. Deshalb verfällt ein Teil der Anwesenden in Trance während der Prophet und seine Assistenten die knieenden Kranken mustern. Sie legen jedem die Hände auf, sprechen ein Gebet und bespritzen sie mit Weihwasser. Eine junge Frau (Man sagt mir eine Geisteskrankte) tritt aus der Reihe der Kranken, wankt langsam mit geschlossenen Augen, von einer zur anderen Seite. Sie nähert sich den Anwesenden – unter ihnen auch ich – hält vor jedem inne, verneigt sich, und veranlaßt sie sich hinzuknieen, um ihnen die Hand auf den Kopf zu legen. Offensichtlich wiederholt sie, ohne sich dessen bewußt zu sein, die Gesten und Aufgaben des Propheten. Danach verfällt eine andere Frau in Trance und nach ihr wieder eine andere. Sie fallen auf den Boden und winden sich in Krämpfen, überwacht von den Assistenten, bis sie sich beruhigen, die Augen öffnen und aufstehen.

Es werden ebenso andere hilfsbedürftige Personen gerufen: schwangere Frauen (man bittet um Wohlergehen und Fruchtbarkeit), Studenten (man bittet um erfolgreiche Studien), und zuletzt Arbeiter, Arbeitslose und Tempeldiener. Der Prophet wiederholt die Zeremonie des Handauflegens und des Betens während alle applaudieren und Freudenhymnen singen. Es folgt das Gemeinschaftssessen und abschließend geben sich alle die Hände als Zeichen der Brüderlichkeit und Gemeinschaft.

Somit vereinigt sich das ekstatische Klima des Ritus mit seinen sozialen Aspekten.

Die religiöse Bewegung des Propheten Mills ist eine der "Heilkirchen durch Gebete" weit verbreitet in Nigeria, Ghana und an der Elfenbeinküste usw. Die therapeutische Funktion wiegt dabei vor, entwickelt sich aber in einem soteriologischen Zusammenhang viel allgemeiner. Der Prophet meint, daß er jede Art von Krankheit nur mit Gebeten und dem Glauben heilen kann. Er lehnt gewöhnliche Medikamente nicht ab, jedoch benützt er selbst die spirituelle Medizin als Hilfe. Er besitzt eine therapeutische Fähigkeit besonders bei Geisteskranken, sei es bei schwierigen oder leichten Fällen. Alle können geheilt werden, auch für längere Zeiträume. Außerdem hilft der Prophet bei verschiedenartigen Problemen und Schwierigkeiten persönlicher oder familiärer Art. Er legt bestimmte Tage für diese private Hilfe fest. Die Anhänger dieser Sekten gehören verschiedenen Gesellschaftsschichten an: Personen aus ärmlichen Verhältnissen sowie Reiche und Gebildete; und alle nehmen ausnahmslos an der Besessenheit teil. Ein Beispiel für die Wichtigkeit des Mystizismus in Afrika wird durch mein Treffen mit einem

Dozenten der "Legon University" in Accra deutlich. Es ist Dr. Anquandah, Dozent der Archäologie, der in Oxford studiert hat. Er scheint geteilt in eine moderne wissenschaftliche und in eine mystische traditionelle Einstellung. Anquandah hat eine äußerst wichtige Position in der spirituellen Kirche inne. Er ist Prediger in vieler dieser Kirchen und selbst Anhänger der "Christ Apostolic Church". Vorher war er Sekretär der Eden Church" des Propheten Yeboa Koree (eine der bekanntesten und reichsten "Kirchen" der Gegend), von der er sich distanzierte aufgrund von Problemen mit dem "Leader". Er behauptet von sich, daß er vom Geist berufen und immer von Gott inspiriert sei.

Ich bin der Meinung, daß die Phänomene Trance-Besessenheit und Glossolie Effekte komplexer Techniken sind: Musik, Choräle, Tänze, rhythmische Händeklatschen und die Stimme der Propheten. Im Gegensatz dazu erleichtert und intensiviert die individuelle Ekstase die Sozialisierung. In dieser Atmosphäre wird jede individuelle Erfahrung in eine soziale transformiert und die Gemeinde wird zu einem einzigen Körper.

Mein Interview mit Anquandah zeigt, daß die Trance in einigen Fällen jedoch eine individuelle Erfahrung bleibt. Der Interviewte verfiel vor mir in Trance und erlebte Krisen der Glossolie, während er von seiner starken spirituellen Erfahrung erzählt. Das ganze Interview verlief auf mystischer Ebene. Anquandah interpretiert verschiedene Geschehnisse in seinem Leben als "Symbole" geheimer Kräfte (vor allem des "heiligen Geistes"). Diese Kräfte sind Ausdruck antiker Hexerei übersetzt in die biblische Sprache, wie es bei Paulus geschrieben steht (Briefe an Epheser, Kap. VI). Sie heißen "Principati und Potestates" und sind negative Kräfte gegen dieman im Namen Gottes kämpfen muß. Anquandah gibt meist Satan die Schuld für jegliche Art des Bösen. Der Tod Erwachsener ist Produkt der Hexen, welche den Familien der jeweiligen Opfer angehören, so sagte er im Interview. Anhand der Aussagen dieses Propheten wird die Ambivalenz zwischen Tradition und Moderne durch seine wissenschaftlichen Erziehung (zwei Jahre in Oxford) sehr deutlich. Gemäß der Beziehung zwischen Bibel und Darwinismus sagt er: "Die Bibel muß nicht "ad litteram" (wortwörtlich) verstanden werden". Seitdem er in seiner Jugend an einem gastritischen Geschwür erkrankt war, verstand er durch Erfahrung, daß Schmerzen von negativen Kräften abstammen; er konnte deshalb nur genesen, weil er der katholischen Religion entsagte, um der neuen spirituellen "Edenkirche" beizutreten. Weitere Eingebungen brachten ihm die Erkenntnis, daß er "Edenchurch" verlassen mußte, um in die "Christ Apostolic Church" einzutreten. Diese Enthüllungen offenbaren sich immer in Träumen und Visionen. Er träumte beispielweise unter einen Bulldozer zu geraten und sich ohne Verletzung zu befreien. Dies bedeutete: Du mußt den alten religiösen Weg verlassen, um einen neuen, für den Du "berufen" bist, zu folgen. Diese "Berufung" wird in einem anderen Traum näher beschrieben. Anquandah erzählt: "Ich war in Oxford (1966) und träumte, daß ich mit meiner Frau und einem Freund am Flughafen von Accra war und auf das Flugzeug nach Oxford wartete. Plötzlich begann ein schreckliches Gewitter. Ich sah in den Himmel und dort erschien Jesus Christus. Er hatte den Arm erhoben und machte mit zwei Fingern das Kreuzzeichen. Danach verschwand er. Halleluja!"

In diesem Moment fällt Anquandah in eine ekstatische Krise. Er erhebt sich vom Stuhl mir erhobenen Armen und geschlossenen Augen und spricht verschiedene Sprachen: eine gebrochene Sprache mit sehr lauter Stimme, in offensichtlicher Ekstase. Nach der Krise nimmt er stumm sein Gesicht zwischen die Hände und kehrt zu seinem Platz zurück und entschuldigt sich bei mir. Als ich ihn nach dem Geschehen frage, antwortete er mir: wenn die Vision eine Enthüllung ist, dann verstehe ich ihre Bedeutung, sobald sie verschwunden ist. Ich verstand, daß Jesus mich rief. Das Gewitter symbolisierte die Kräfte des Bösen, aber Jesus befreite mich".

Ein Psychiater, welcher dem Interview beiwohnte, (Prof. Frighi), definierte Anquandah als irredende Persönlichkeit. Aber Dr. Assimeng, Soziologe an der "Legon University" in Accra, Experte in Ghana's Religiösität war damit nicht einverstanden. Anquandah ist nur ein Spieglein der afrikanischen Kultur. In diesem einheimischen Milieu ist es normal, dem traditionellen Glauben zu folgen, sei es Besessenheit, Hexerei, Glossolie und andere Erscheinungen, welche im Westen zu den Bereichen der Parapsychologie und Psychiatrie gehören.

Der Fall um die Person von Anquandah zeigt in Wirklichkeit die ausdauernden Verewigung eines kulturellen System - jenes einer traditionellen einheimischen Religion - in welchem die Erfahrung der Besessenheit ein fundamentales Element darstellt. Der gewöhnliche Priester (fetisch-Priester), welcher an den Götterkult oder Geisterkult (Obosom) gebunden ist, beherrscht noch heute das religiöse Leben der Dörfer und ist sogar neben lokalen Propheten, in den Städten gegenwart. In diesen Städten heißt er obosumfo. Er zeigt die selbe Erscheinungsform mit den typische Krisen der Besessenheit sowohl in der Stadt, als auch in den Dörfern. Die Figur des traditionellen inspirierten Priesters erscheint noch von jener des Propheten, den wir heute in den neuen sinkretistischen Kirchen finden. Der Prophet verherb das kulturelle und psychisch-religiöse System der alten Besessenheitskulte, wenn diese auch modifiziert auftreten, nämlich durch Einflüsse des christlichen Pantheons und der biblischen Theologie. Der Prophet kontrolliert seine eigene Besessenheit und schafft mit seinem Charisma die Besessenheit der Gläubigen. In einem historischen und komparativen Zusammenhang präsentiert sich Anquandah nicht als Prophet (er ist nicht der Begründer einer Sekte), sondern als ein Charismatiker, der in vielen spirituellen Kirchen prädigt. Während Prädigten verfällt er oftmals in Krisen der Besessenheit, Ekstase und Glossolie. Er synthetisiert die Eigenheiten der "sinkretistischen" afrikanischen Kultur: Glaube an die Hexerei, praktizierte Besessenheit im Rahmen eines mystischen Christentums, welche sich gegen die Tradition wendet.

Nd1.BERLIN: D-1000 Berlin-30 Luitpoldstr.14 Tel.: 030 / 2 13 20 31
Nd1.MÜNCHEN: D-8011 Grasbrunn-1 Winterstr.5 Tel.: 089 / 46 99 68

Planung, Entwicklung, Fertigung, Vertrieb und Vermietung von Kongreßtechnik.
Planing, engineering, manufacturing, sales and rental of congress systems.

BRÄHLER KONFERENZTECHNIK - das Medium für ein- und mehrsprachige Kommunikation - die gesamte Ausrüstung - vom Mikrofon bis zum Kopfhörer - alles aus einer Hand.
BRÄHLER KONFERENZTECHNIK - Systems for communication in one or several languages - complete from microphones to headsets - all from one source.
— made in Germany —



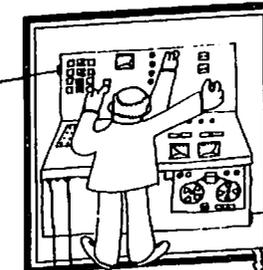
AUTOMIC® - das automatisch gesteuerte Diskussionsystem in Einkabeltechnik
- a fully automatic communication system in single-cable technology

DIGIMIC® - das computergesteuerte Diskussionsystem in Einkabeltechnik
- a communication system in single-cable technology with computer-controlled microphones

DIGIVOTE® - das computergesteuerte Abstimmungssystem
- computer-controlled voting system



MULTICOM - das drahtgebundene 8-Kanal-Übertragungssystem in einem Kabel kombiniert mit AUTOMIC und DIGIMIC
- 8-channel communication system, in single-cable technology, combined with AUTOMIC or DIGIMIC



INDUCOM® - das induktive 12-Kanal-Übertragungssystem
- a wireless 12-channel communication system based on inductive reception



MODULE '80 - transportable Dolmetscherkabinen gemäß ISO 4043 3
- mobile interpreter booths according to ISO 4043 3



INFRACOM® - das 9-Kanal-Übertragungssystem mit infrarotem Licht
- a wireless 9-channel communication system based on infrared light reception

EKSTASE UND RATIONALITÄT IN SIBIRISCHEN SCHAMANISMUS
(resumé)

Romano Mastromattei

Dieser Beitrag behandelt die Antithese "Rationalität-Ekstase" im Hinblick auf den mittelasiatischen und sibirischen Schamanismus. Soweit uns bekannt ist, hat bisher kein Forscher diese Antithese explizit und ausführlich behandelt, vielleicht mit Ausnahme von Shirokogoroff. Wir möchten unsere Schlußfolgerungen nicht vorwegnehmen, aber es darf behauptet werden, daß - wie auch immer die Plausibilität dieser Antithese im Rahmen des Schamanismus eingeschätzt werde - eine einschlägige Behandlung dieses Themas bisher recht unwahrscheinlich ist, da der sibirische Schamanismus entschieden häufiger unter dem Gesichtspunkt des äußeren und sichtbaren Verhaltens der Schamanen als unter dem des Weltbildes und der damit verknüpften Spekulation der Schamanen betrachtet worden ist. Es handelt sich darum, diese Weltanschauung so weit als möglich auf Grund einer eingehenden und vergleichenden Analyse der vorliegenden Beobachtungen und der schamanistischen Texte selbst zu erklären, wobei zu berücksichtigen ist, daß diese Texte in keinsten Weise lediglich als ein Bestandteil des schamanistischen Rituals aufzufassen sind, sondern mit diesem eins sind. Ebenso ist die Ekstase, die wir in ihren spezifischen Aspekten erklären möchten, eins mit der schamanistischen Weltanschauung und der schamanistischen Praxis. Das äußerst reichliche dokumentarische Material, das uns - wenn auch sehr unterschiedlich im Wert und in der Zuverlässigkeit - zum Schamanismus vorliegt, erlaubt die Aufstellung eines annehmbaren Idealtyps dieses Phänomens. Nun steht aber die Rationalität keineswegs antithetisch uns äußerlich dem schamanischen Ganzen gegenüber, sondern sie verläuft gänzlich in seinem Inneren. Bei dem ekstatischen Zustand, dem ekstatischen Moment, handelt es sich zum einen um unvorhersehbare und spontane Ereignisse, zum andern um das absehbare Ergebnis eines sorgfältigen Aufbaus - unter Einbeziehung bildlicher, handgreiflicher Elemente - das schamanistische séance ist rational; rational ist ihr Ziel; aber der Schamanismus entzieht sich als Ganzes jeglicher Rationalisierung. Die schamanistische Ausbildung betrifft durchaus ein Wissen, aber nicht ein Forschen: es ist ein umbildender, pragmatische Vorgang, es ist ekstatische Magie. Die wesentlichen Elemente des Wissens werden nicht gesucht oder vorgefunden, sondern sie werden dem Subjekt auf geheimnisvolle Weise geoffenbart. Das Untersprechen, der Irrtum, sind keineswegs eine vorübergehende Verdunkelung der Vernunft, ein Hindernis auf dem Weg des Rationalen; es geht viel weiter, es kann absolutes Versagen sein, Unheil. Es ist eine Tragödie, die - keineswegs zufällig - an den Fall, die Verdammung der Seele in der großen theistischen Religionen erinnert, und nicht den menschlichen, kontingenten Irrtum der Philosophen. Die Rationalität ist immer dem totalen Risiko eines über-menschlichen und über-rationalen Dramas ausgesetzt.

DIE SCHAMANISCHES EKSTASE ALS MYSTISCHES VERBUNDENSEIN

Ugo Marazzi

Die Gewähr der ekstatischen Fähigkeit - sei diese technisch nun als visionärer Traum oder als Zustand der Besessenheit auszulegen - ergibt sich für den Schamanen aus der "Gunst", aus der "Gnade" der Geister, wobei es sich je nachdem um schamanische Vorfahren, um heilige Tiere oder auch um übernatürliche Wesen handeln kann. Jene "Gunst", jene "Gnade" (in den südsibirischen türkischen Schriften heißt sie qayran, vgl. Testi dello sciamanesimo siberiano e centroasiatico, herausgegeben von U. Marazzi, Turin 1984, s.176) bildet zusammen mit der "Weisheit", d. h. mit dem schamanischen Wissen in seiner Gesamtheit (Kosmologie, "heilige Zoologie", "Geheimsprache", usw. - diese "Weisheit" heißt in den Schriften pildi, ebenda), die unentbehrliche Grundlage für die Ekstase im Sinne des "operativen" Moments des schamanischen Wirkens. In seiner Ekstase reiht sich der Schaman in eine bestimmte schamanische Stammlinie ein. Seine "Berufung" erfolgt nur selten auf spontane Weise. Auf Grund jener Stammlinie und der übernatürlichen Kraft (d.h. die Fähigkeit, den Kontakt zwischen der menschlichen und der übernatürlichen Welt herzustellen), die sich daraus ergibt, wird der Schaman jedesmal, wenn er für die Gruppe, zugunsten derer er handelt, als notwendig erachtet (ein privat praktizierender Schaman ist un- denkbar!), "erfaßt" (der Fachausdruck in den türkischen Schriften Südsibiriens lautet qabil, vgl. Testi dello sciamanesimo ..., S.231) und einbezogen in die Tradition, in die Stetigkeit des bevorzugten Umgangs mit der übernatürlichen Welt. Ein Synonym für qam, "Schaman", in der schamanischen "Geheimsprache" im südsibirischen türkischen Raum ist udul (vgl. Testi dello sciamanesimo ..., ebenda), ein Ausdruck, der zur altaisch-mongolischen Wortfamilie udqa, "schamanische Stammlinie", gehört: der Schaman ist derjenige, der "gerufen" wird, die Fähigkeit des Wirkens auf ekstatische Weise zu erben (ürän, "Erbe", heißt es in den Schriften, ebenda); jene Fähigkeit ermöglicht sich gerade aus dem Verbundensein der udqa.

Die schamanische Ekstase unterscheidet sich von allen anderen Formen der Ekstase (der christlichen oder muslimischen mystischen Ekstase, oder anderen) auf Grund dieses bestimmenden Aspektes des mystischen Verbundenseins (mystisch in einem von der christlichen oder muslimischen Auffassung gänzlich verschiedenen Sinn), welche das konkrete Ziel anstrebt, das Wohl der jeweiligen Gruppe zu sichern.

DIONYSOS 1933

W.F. Otto als Religionswissenschaftler und Theologe am Ende der Weimarer Republik

Hubert Cancik

1. Der Autor: Walter Friedrich Otto

geb.: 22.6.1874 in Hechingen (Hohenzollern / Baden Württemberg)

gest.: 23.9.1958 in Tübingen

1822-1892: Gymnasium in Stuttgart

1892-1893: Studium der evangelischen Theologie in Tübingen (Stift)

1897: Promotion in klassischer Philologie in Bonn bei Buecheler, über lateinische Eigennamen

1905: Habilitation in München, Arbeit am Onomastikon des Thesaurus linguae latinae

1911: a.O. Professor in Wien

1913: a.O. Prof. in Basel

1914: O. Professor in Frankfurt/Main;

1934: O. Prof. in Königsberg

1946-1958: Gastprofessor und Emeritus in Tübingen.

2. Das Buch: Dionysos, Mythos und Kultus, 1933 (4¹⁹⁸⁰)

Das Buch erschien ursprünglich in den "Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike".

Diese Reihe spiegelt das Programm der "Frankfurter Schule" schon in den Namen der Autoren und Adressaten von Widmungen, sowie in den Titeln:

Carl Koch, Franz Altheim, Karl Kerényi, Kurt Riezler und Karl Schlechta;

Widmungen gehen an Raffaele Pettazzoni, Otto Regenbogen, Leo Frobenius und Max Kommerell; in den Titeln erscheinen Tanaquil, Parmenides, Goethe. Bis 1938 konnte die Reihe sich halten. W.

F. Otto ist als Herausgeber und mit dem "Dionysos", als einer Fortsetzung seiner "Götter Griechenlands" von 1929, das Zentrum dieser "Schule" und ihrer Reihe.

3. Die Konzeption in München

Die geistige Grundlage des Buches ist eine Natur und Lebensphilosophie, die sich auf Hegel, Schelling und Nietzsche beruht. Sie ist sehr wahrscheinlich in Ottos Münchner Jahren und durch seine Bekanntschaft mit Ludwig Klages u. a. entwickelt worden. Schon in den frühesten Vorlesungen, die der junge Dozent Otto 1906 in München hält, ist diese Philosophie nachweisbar.

4. Von dionysischen Mythos zum Kult

Das "todumrauschte Leben" und der "wahnsinnige Gott" werden dem Leser nicht (nur) als religionsgeschichtliche Phänomene vorgelegt, sondern in zitiergehörter und appellierender Redeweise nahegebracht: "Wo ist diese Welt? Läßt sie sich auch von uns noch finden und anerkennen? (S. 124) - Lebensphilosophie, Naturmystik und dionysische Mythologie drängten in den konservativen und rechtsradikalen Kreisen um das Weimar Nietzsche-Archiv zu architektonischer und kultischer Realisierung. Otto war dem Archiv und seinen Leitern lange verbunden. Aus den Plänen für eine monumentale Nietzsche-Gedenkstätte ist der Plan zu einem Tempel mit Statuen von Apoll und Dionysos im Hinblick auf die deutsche Religionsgeschichte wichtig. Trotz vieler Änderungen wurden diese Pläne bis in die späten Kriegsjahre hinein weiter betrieben.



Filiali all'estero: Amsterdam, Francoforte, Londra, Los Angeles, Monaco, New York.
Rappresentanze: Parigi, Zurigo.
Consociate estere: First Los Angeles Bank, Los Angeles - Sanpaolo Bank (Bahamas) Ltd Nassau - Sanpaolo-Lanano Bank S.A., Lussemburgo.

SANPAOLO BANK
ISTITUTO BANCARIO
SAN PAOLO DI TORINO

Sede Centrale: Torino, Italia.
Uno dei più antichi Istituti di Credito italiani fondato nel 1563.
Fondi patrimoniali: 2.051 miliardi di Lire.
Raccolta fiduciaria (depositi azienda bancaria più cartelle fondiane e OO.PP.): 28.552,3 miliardi di Lire.
Costituito come Istituto di Credito di Diritto Pubblico.
Autorizzato ad effettuare tutte le operazioni bancarie, nonché prestare servizi speciali attraverso società controllate o affiliate.
• operazioni di leasing interno ed estero
• attività fiduciaria - consulenza manageriale
• revisione
• servizi finanziari nel commercio interno ed estero
• analisi e ricerche economiche
Oltre 360 filiali in Italia.



F
□