

**cyrill**

**von korvin krasinski**

**mikro  
kosmos  
und  
makro  
kosmos**



**mikrokosmos  
und  
makrokosmos**

Das Werk des Religionswissenschaftlers und Benediktinermönchs der Abtei Maria-Laach vereinigt sechs Studien religionsgeschichtlicher, religionsphänomenologischer und theologischer Thematik, die in dem Bemühen konvergieren, den Zusammenhang des Menschen mit dem kosmischen Geschehen herauszustellen.

Die Darlegungen dieses Buches lassen ahnen, wie in jenen fernen Zeiten, wo das gesamte menschliche Wissen in einigen wunderbar vielschichtigen – und für uns daher vieldeutigen – Symbolen zusammengeballt gewesen ist, die Bildung dieser Symbole keinem billigen Einfall einer ungehemmten Phantasie zu verdanken war, sondern einer Jahrtausende währenden Koordination aller Gebiete unseres Wissens und Glaubens in wenigen, wahrhaft monumentalen, die Erde und den

Cyrril v. Korvin-Krasinski

*MIKROKOSMOS UND MAKROKOSMOS*  
*IN RELIGIONSGESCHICHTLICHER SICHT*



PATMOS-VERLAG DÜSSELDORF

Imprimatur. Coloniae, die 10. m. Augusti 1960

Jr. Nr. 29 307 I/60 Teusch, vic. glis.

Imprimi potest, ex Abbatia S. Mariae ad Lacum,

die 1. m. Aprilis 1960 Basilius, Abbas.



1988, 3325

(65447)

© Copyright 1960 by Patmos-Verlag Düsseldorf

Alle Rechte vorbehalten · 1. Auflage 1960

Umschlaggestaltung Helmut Arts

Gesamtherstellung Schwann Düsseldorf

*Zum Andenken*

*an*

ADOLF FRIEDRICH

*Professor für*

*Völkerkunde an der Universität Mainz*

† 25. April 1956

auf Forschungsreise in Pakistan

## INHALT

Vorwort .....	9
Einleitung .....	11

### I. KAPITEL

Der Mensch als Mikrokosmos in der symbolischen Anthropologie des tibetischen Lamaismus .....	31
---	----

### II. KAPITEL

Die mikrokosmische Symbolik des altbabylonischen Tierkreises und die drei-prinzipielle, indisch-tibetische Anatomie .....	55
--	----

### III. KAPITEL

Die rituelle Begehung des Urzeitgeschehens im Kultus der Primitiven .....	87
I. Der Mikrokosmosgedanke in statisch-räumlicher und dynamisch-zeitlicher Sicht .....	87
II. Das antike Mysterienwesen und der agrarisch- mutterrechtliche Kulturkreis .....	94
III. Die afrikanischen Jägerriten .....	102
IV. Die Dema-Gottheiten Neuguineas .....	113
V. Die Urzeitwesen Australiens .....	116
VI. Mythos und Kult bei den Urvölkern Südamerikas und Südafrikas .....	123
1. Südamerikanische Selknam .....	123
2. Südafrikanische Buschmänner .....	127

VII. Mythos und Kult bei den nordamerikanischen Waldindianern .....	134
1. Methodische Vorbemerkung .....	134
2. Gegensatz von Norden und Süden .....	136
3. Die mythische Stammesstruktur der Sioux-Osagen .....	142
4. Die Großhausfeier der Ostalgonkin .....	154
5. Die Neulebenshütte der Westalgonkin .....	161
6. Die Medizinhütte der Zentralalgonkin .....	184
VIII. Die mythische Urzeit in den Kulturen Altasiens .....	186
1. Altindien und die Arktis .....	186
2. Der sakrale Turnus und die Weltschöpfungsfeier .....	189
3. Die mythischen Heilbringer und der Heiland der Welt .....	194
IV. KAPITEL	
Recapitulatio mundi .....	199
1. Die Person Christi .....	200
2. Die Akte Christi .....	219
V. KAPITEL	
Kosmos - Anthropos - Angelos .....	232
VI. KAPITEL	
Kyrios praesens .....	258
I. Die Menschheit Christi als Ur-Sakrament .....	258
II. Die operativ-werkzeugliche Gegenwart Christi .....	262
III. Allgegenwart - Abwesenheit - Entfernung .....	264
IV. Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Erhebung der verklärten Menschheit Christi über alle Himmel .....	265
V. Das Problem der Teilnahme am gottmenschlichen Leben Jesu Christi .....	273
1. Thomas von Aquin .....	274
2. Gregor von Nyssa und die Alexandriner .....	276
VI. Teilhabe - Gegenwart .....	279
VII. Abbild - Vorbild - Urbild .....	280
VIII. Das mystische Band .....	282

Die Widmungsseite dieses Buches trägt den Namen von *Dr. Adolf Friedrich*, Professor für Völkerkunde an der Universität Mainz, dessen unerwarteter und jäher Tod auf einer Forschungsreise nach Pakistan alle seine Freunde zutiefst erschüttert hat. Seine opferfreudige Hilfsbereitschaft bei der Herausgabe meiner „Tibetischen Medizinphilosophie“ und sein freundschaftliches Wohlwollen waren unerschöpflich und stets erfinderisch. Seinen Arbeiten, Vorträgen und Vorlesungen über die alten Jägerkulturen sowie dem religiösen Ernst, mit dem er sich diesem schwierigen Forschungsgebiet widmete, verdanke ich reichhaltige und fruchtbare Anregungen. Mögen die mit ihm noch durchgesprochenen Gedanken dieses Buches Zeugen dafür sein, daß die Erinnerung an seine Persönlichkeit als Mann der Wissenschaft und als Christ bei denen, die ihn kannten und schätzten, stets lebendig bleibt und daß seine unermüdliche Wirksamkeit weiter Früchte bringt.

Meinen aufrichtigsten Dank möchte ich auch allen jenen aussprechen, die mir durch Literaturhinweise, briefliche Mitteilungen aus ihrem unveröffentlichten Forschungsmaterial und durch ihren selbstlosen Beistand bei den stilistischen und technischen Korrekturen vorzügliche Hilfe am Zustandekommen dieses Bandes geleistet haben.

Zu ganz besonderer Dankbarkeit bin ich nicht zuletzt verpflichtet *Fr. Theodora* und *Fr. Mathilde Reiff* für die unschätzbaren Dienste bei der endgültigen Herstellung meines Manuskriptes.

## EINLEITUNG

Die Themen dieses Bandes, dem weitere Untersuchungen systematischen Charakters folgen sollen, kreisen alle um die Probleme des *Mikro-* und des *Makrokosmos*, letztlich um die Gestalt des *Menschen als einer „Kleinen Welt“*, d. i. um jenes geheimnisvolle Wesen, dessen einmalige Bedeutung und Würde darin besteht, daß es – vielleicht gerade weil es nach dem Bilde Gottes geschaffen worden ist – die gesamte sichtbare und unsichtbare Schöpfung in sich zusammenfaßt. Ursprünglich war hier beabsichtigt, das Thema auf die Form einzuschränken, die es im Christentum und in der sogenannten „altheidnischen Welt“ erhalten hat; von hier aus ergab sich bald die weitere Problemstellung, wie sie unserem Thema im christlichen Abendland und im vorchristlichen Morgenland eigen ist. Da jedoch die klassische Einteilung der Völker in „Griechen“ und „Barbaren“ für uns heute zu eng geworden ist, meldeten sich notwendig die Ergebnisse der vergleichenden Religions- und Völkerkunde zum Wort, welche dem rapiden Zusammenschrumpfen der menschlichen Ökumene erfolgreich den Schritt halten. Es handelte sich dabei keineswegs um eine irgendwie „zusammenfassende“ oder popularisierende Darstellung des gesamten religionsgeschichtlichen Materials, das für die Mikrokosmosproblematik von Bedeutung ist. Ein solches Vorhaben hätte eine viel umfangreichere Monographie erheischt.

Unsere Aufgabe war, zunächst klarzumachen, daß der mit dem Namen „Mikrokosmos“ bezeichnete eigentliche Fragenkomplex mit einer naiv-anthropomorphen Weltanschauung wenig zu tun

hat. Er hängt eher mit jenem von Grund aus philosophischen – ja zuletzt kontemplativen – Anliegen jeder wahrhaft geistigen Erkenntnis zusammen: die Vielfalt der erkannten Weltelemente in einer großen Ganzheit zusammenzuschmelzen. Die moderne Naturwissenschaft versucht dies – von ihrem „haptisch-messenden“ Standpunkt aus – in einer abstrakten mathematischen Formel zu verwirklichen, die wohl genügt, um die Welt zu beherrschen, nicht aber, um sie als einen Kosmos zu schauen. Die harmonikalen Forschungen eines Hans Kayser haben aufs neue für uns wiederentdeckt, was die großen Alten schon wußten, daß es nämlich innerhalb der verschiedenen Weisen intuitiver Sinnenerkenntnis eine objektive Seins- und Werthierarchie gibt, je nach dem Vollkommenheitsgrad der einzelnen Sinne. Was für die tastende und messende Hand lediglich eine unendliche Zahl von Punkten oder höchstens eine in sich geschlossene Linie bzw. Fläche darstellt, kann das Auge als einen Kreis bzw. eine Kugel schauen und das Ohr – wohltransponiert auf seine Erfahrungsebene – als einen harmonischen Zusammenklang hören. Die einzelnen intuitiven Wahrnehmungen werden dann – dank dem diskursiven Abstraktionsvermögen – in der sie wesentlich übersteigenden geistigen Erkenntnis integriert. Der ganzheitlich erkennende menschliche Geist vermag jedoch auch die den einzelnen Sinnen zugeordneten Wirklichkeitsbereiche – nach der ebengenannten, ihnen immanenten und objektiven Seinshierarchie geordnet – in immer weniger und universaleren Gestalten zu fassen, bis er den Himmel und die Erde, die Geistform und die Materie, die Körperwelt und ihr lebendiges Maß in dem leibgeistigen Symbolon der Krone der Schöpfung – dem *Menschen* – zusammenschaut und erfährt. Dieses, dem diskursiv-analytischen Zergliedern der Wirklichkeit entgegengesetzte, ganzheitliche Denken ist dem ursprünglichen und „primitiven“, von der Last der Spezialforschung noch unbeschwerten Menschen in viel höherem Grade eigen gewesen als uns heute, die es mühsam wieder zu erlernen versuchen. Es setzt ein einheitliches Weltbild und eine einheitliche Weltanschauung voraus. Daher ist es vor allem in jenen Kulturen, die durch religiöse

oder sonstige transempirische, mythische Überzeugungen einheitlich geformt sind, am stärksten entwickelt. Im V. Kapitel dieses Buches wird darzulegen versucht, wie dieses Denken seine extreme Verwirklichung oder seinen idealen Grenzpunkt in der scholastischen Lehre von der Engelerkenntnis erreicht, wonach der reine Geist seine gesamte „Außenwelt“ (Gott, Mensch und Kosmos inbegriffen) nur im Spiegelbild seiner intuitiv erkannten angelischen Species schaut. „Vergreift“ sich nun der ganzheitlich schauende, kontemplative Mensch in Augenblicken ekstatischer Erlebnisse und übermenschlicher Intuition an dieser rein geistigen Art, das Äußere im Lichte des Inneren und das Andere in Analogie des eigenen Selbstverständnisses zu erschließen, dann ahmt er die aionische Weltschau der himmlischen Geister nach, indem er die Sinnhaftigkeit der gesamten geistigen und körperlichen Kreatur im Bilde der unmittelbar erfahrenen eigenen leibgeistigen Ganzheit begreift. Der ontische Kontakt mit jener höheren, geistigen Welt wird jedoch ebenso subjektiv – in Kontemplation und Ergriffenheit – wie objektiv – in Akten des Ergriffen-werdens durch eine kultische Weihe – vollzogen. In jenen Akten wird ein rein geistiges Geschehen nach menschlicher Art und nach Menschenbild begangen und „wiederholt“. Die sich selbst stets gegenwärtige „aionische Weltschau“ der reinen Geister wird dann im kultischen Geschehen durch die rituelle Darstellung und „Vergegenwärtigung“ des ganzen sichtbaren und unsichtbaren Alls am heiligen Orte – der dadurch zum Mikrokosmos und zur sakralen „Weltmitte“ erhoben wird – symbolisch wiedergegeben. Der Mensch wird aber erst dadurch aktuell zu einer „Kleinen Welt“, daß er durch eine jenseitige Macht zur kultischen Vertretung der Schöpfung vor ihrem Schöpfer geweiht und ergriffen wird. Selbst ein Bild und ein lebendiger „Auszug“ des Ganzen, nimmt er im Kult teil an der ihn berührenden und ergreifenden „spirituellen“ Ganzheit des jenseitigen, geistigen Kosmos. Eine weitere Aufgabe unserer stichwortartig vorgehenden Darlegungen war, in einigen charakteristischen Beispielen zu zeigen, wie uns die Vorstellung vom Mikrokosmos ebenso an den Gipfel-

punkten universaler Hochkulturen wie im kultischen Weltbilde einiger der ältesten und unberührtesten Völker der Erde mit erstaunlicher Konsequenz und Monumentalität der Durchführung begegnet. Die vedische und brahmanische Altar-Ritualistik, die astrologische Spekulation Altmesopotamiens, die buddhistische Stupa-Architektur und die lamaistischen „Tschorten“-Kultbauten Tibets, das monumentale Himmelsopfer der chinesischen Kaiser wie das der chinesisch-tibetischen Na-Khi-Nomaden, das primitive Kultzelt der sibirischen Schamanen, das zeremonielle Zeltlager der Sioux- oder die Schöpfungsmysterien der Algonkin-Indianer sind alle lauter verschiedene Abwandlungen des einen und selben Themas von der inneren Entsprechung („Korrespondenz“) des in den Mikrokosmos des kultischen Geschehens hineingestellten Menschen zu der ihn umgebenden „Großen Welt“.

Um die spekulativ-symbolische Ausarbeitung dieses dem Abendländer heute fremd gewordenen Mythologems nicht nur im allgemeinen, sondern in seiner konkreten Dialektik kennenzulernen, behandeln das I. und das II. Kapitel dieses Buches die Mikrokosmosvorstellungen der *indisch-tibetischen* spekulativen Kosmologie und Anthropologie und vergleichen sie mit denen des *sumerisch-babylonischen* Kulturkreises.

Im III. Kapitel wird die mehr statisch geprägte Mikrokosmos-spekulation der beiden ersten Kapitel über den *Menschen* als eine „Kleine Welt“ durch ihr verwandte Beispiele aus dem Kulte primitiver Altvölker aller fünf Kontinente ergänzt. Die adäquate Erschließung des Problems erheischt nämlich die Berücksichtigung von zwei anderen, inhaltlich verschiedenen, jedoch mitgegebenen Vorstellungen: Die *erste* von ihnen ist die des kultischen *Ortes* (Altar, Tempel, Zelt, sogar einzelne kultische Geräte) als eines Mikrokosmos. Verwandt mit ihr ist der durch Mircea Eliade ausgearbeitete „Symbolisme du centre“. Das Kulthaus befindet sich danach in der (nicht geographischen, sondern mystischen) „Mitte“ der Welt, weil es eben selbst diese Welt darstellt.

In den kosmologisch-theologischen Spekulationen des VI. Kapitels werden wir aber hören, daß es außerhalb der als Ganzheit auf-

gefaßten „*tota machina mundi*“ keine materiellen Partikel und daher auch keinen realen Raum mehr geben kann. Die Welt als Ganzes ist zwar ausgedehnt, sie ist jedoch nicht mehr im „Orte“. Außerhalb jeglichen kosmischen Ortes ist auch die selbst zwar ausgedehnte, durch Gottes Allmacht jedoch „über alle Himmel erhobene“ verklärte Menschheit des Gottmenschen Jesus Christus. Aus diesem Grunde stellt sie den analogen Fall einer – diesmal übernatürlichen – „Kleinen Welt“ dar. Beide – der Kosmos und der verklärte Christus – sind, obschon ausgedehnt, nicht mehr „im Orte“ (*in loco*), da es um sie (in beiden Fällen aus zwei verschiedenen Gründen) keinen realen Raum mehr gibt. Ist nun der Altar oder der Tempel eine sakrale „Welt“, ein wirklicher Mikrokosmos, dann ist es selbstverständlich, daß er im Ritus mit metaphysischer Konsequenz aus diesem *κόσμος οὗτος* herausgenommen wird, weil diese „Kleine Welt“ – das All darstellend – nicht mehr *in ihm* oder *in irgendeinem* seiner Teile enthalten sein kann. Da dies aber innerhalb dieser geschaffenen Welt nur durch Gottes Allmacht geschieht, wie dies bei der verklärten und aus dem Kosmos emporgehobenen Menschheit Christi tatsächlich der Fall ist, wird auch der kultische Mikrokosmos und seine sakrale „Weltmitte“ (Altar, Mittelposten) stets in direkte Beziehung zum Schöpfergott selbst gesetzt als der Ort, in dem er – der zeit- und raumlose Gott – in scheinbarem Widerspruch doch *hic et nunc* auf übernatürliche Weise tatsächlich wohnt oder thront.

Diese symbolische „Herausnahme“ aus dem kosmischen Raum und gleichzeitige „Zusammenballung“ der gesamten Schöpfung an dem kultischen Orte wird oft in etwas einseitig statisch-räumlichen Kategorien und Bildern dargelegt. Zu ihrer Vervollständigung muß berücksichtigt werden, daß dem kultischen Orte seine mikrokosmische Qualität, wie oben schon angedeutet, nicht an sich und naturhaft zukommt, sondern erst auf Grund des an ihm in Gottes Kraft vollzogenen Kultaktes, der Weihe oder sonstigen heiligen Kulthandlung. Der Myste steht am Opferaltar als der „mystischen Weltmitte“ erst dann, wenn er dort die kultische Handlung vollzieht. Nicht nur der Ort, sondern auch der Zeit-

punkt des kultischen Geschehens nimmt also an seiner mikrokosmisch-symbolischen Eigenschaft teil.

Die zweite der obengenannten Grundvorstellungen, die in den ältesten „universalistischen“, d. i. das Universum und seine Erschaffung durch Gott schildernden Riten stets vorkommt, besteht daher in der Überzeugung, daß auch die kultische, in der Zeit verlaufende Handlung – *proportione servata* – einen „Mikrokosmos“ darstellt. Die Kategorien von Raum und Zeit bedingen sich ja gegenseitig und lassen sich voneinander nicht *realiter* trennen. Die Schöpfung „wächst“ und „dehnt“ sich ebenso räumlich wie zeitlich aus. Ist sie im Mikrokosmos einmal symbolisch ganz gegenwärtig, dann „schrumpft“ in ihm nicht allein der ganze Weltraum, sondern auch die gesamte *Weltzeit* auf geheimnisvolle Weise zusammen. Der kultische Ort, etwa das Kulthaus, kann aus dem Grunde den astronomischen Kosmos mit all seinen Bewohnern im Vollzug des Ritus der „Weltmitte“ real-symbolisch darstellen, weil die gesamte Weltgeschichte, die Ur- wie die Endzeit, im kultischen Drama der „Zeitmitte“ mystisch vergegenwärtigt ist. Wie der „Symbolisme du centre“ nicht geographisch aufzufassen ist, so läßt sich auch die kultische Zusammenfassung (Rekapitulation) des Weltgeschehens nicht in zeitlich-geschichtlichen Kategorien widerspruchslos erschließen.

Der kultische Mikrokosmos sprengt auf diese Weise unsere raumzeitlichen Vorstellungen und versetzt die überzeitliche, ewig gültige Seins-Mitte von der Ebene der irdischen Geschichte auf die des Mythos. Sollten jedoch auch geschichtliche Heilstatsachen rituell begangen und in die geschichtslose „Zeitmitte“ aufgenommen werden, dann nur, weil sie zeitliche Manifestationen eines zeitlosen göttlichen Ratschlusses sind und als solche an der Ewigkeit Gottes ihren Anteil haben. Bildhaft ausgedrückt, können wir sagen: Sie bleiben Geschichte und „Urzeit“ in einem.<sup>1</sup> Die Be-

<sup>1</sup> Obwohl die am kultischen Paschamahl teilnehmenden Hebräer verpflichtet waren, „sich selbst so anzusehen, wie wenn jeder von ihnen aus Ägypten gezogen wäre“ und daher das Kulteidos des „Gedächtnisses“ und der „Begehung“ gekannt haben, meint Odo Casel der hier im Ritus begangenen oder „vergegenwärtigten“ Heilstatsache den Charakter des eigentlichen „Mysterium“ abspre-

grenztheit der menschlichen Sprache bringt es mit sich, daß der transhistorische und jenseitige Charakter des Mythos oft als in „grauer Vorzeit“ oder an einem weit entfernten Orte stattfindend umschrieben wird. Das ewige, alles Irdische normierende Geschehen wird so zum Urgeschehen und sein Vorbild zum Urbild (oder Märchen). Seine kultische Begehung ist infolgedessen mit einer wörtlich aufgefaßten „Wiederholung“ nicht identisch. Daraus erklärt sich endlich auch der prophetische und eschatologische Charakter vieler kultischer Handlungen, die in symbolischer Sprache das objektiv darstellen, was der von höherer Macht ergriffene Myste subjektiv in der Trance der Ekstase erlebt. Ontisch wird jedoch ein solches kultisches Erlebnis erst durch seine objektive Teilnahme am zeitlosen Geschehen der Urzeit bzw. des Mythos begründet.

Die Aufgabe dieser Einführung, den Plan des Ganzen und den Sinn der Aneinanderreihung einzelner Kapitel dem Leser darzulegen, hat uns bewogen, einige Hauptgedanken des schwierigen III. Kapitels schon hier in etwa voranzunehmen. Es handelte sich ja um den Aufweis, daß das in diesem III. Kapitel behandelte Problem der *rituellen Begehung* oder „Wiederholung“ des Urgeschehens in der *Kulthandlung* eigentlich kein neues Thema darstellt, weil es sich organisch aus der dynamischen Anwendung des Mikrokosmosgedankens auf das gesamte, nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich sich entfaltende Weltgeschehen ergibt. Die

chen zu müssen, weil sich dieser Brauch nicht direkt auf die Taten Gottes, sondern zunächst auf Irdisches und auf irdisches Heil bezogen haben sollte (vgl. O. Casel, Das christliche Kultmysterium, Regensburg 1960, 4. Aufl., S. 51f., wie dazu die Bemerkung des Herausgebers S. 240). Wir dagegen glauben heute, auch den alttestamentlichen kultischen Begehungen die Eigenschaften eines wahren, wenn auch weiter aufgefaßten Kulteidos-„Mysterium“ zuerkennen zu dürfen, und zwar nicht nur weil (wie der Herausgeber der 4. Auflage des gen. Werkes es in seiner Anmerkung S. 240 richtig feststellt) das irdische Heil, auf das das alttestamentliche Gedächtnis bezogen war, offenbar als „Transparent und Symbol überirdischer Güter, als deren Verheißung und Grundlegung“ gesehen werden muß, sondern weil das auserwählte Volk der Hebräer eben ein „Volk Gottes“ gewesen ist und seine Geschichte in der Heilsgeschichte der gesamten Menschheit das Heilswerk Gottes selber, die „gesta Dei per hebraeos“ darstellen. Diese „Gesta“ sind ebenso auf das kommende messianische Heil ausgerichtet, wie sie zugleich zeitliche Manifestation des zeitlosen göttlichen Ratschlusses sind und als solche an der göttlichen Ewigkeit Anteil haben.

Tatsache dagegen, daß ein bestimmtes Mythologem, und zwar das vom Sterben und vom Wiederaufstehen einer Gottheit, immer wieder in den orgiastischen Kulturen der mütterrechtlich beeinflussten Kulturkreise auftaucht, brachte den Einwand mit sich, der den Riten dieser Religionen eigene orgiastische Charakter sei für das „Eidos“ der rituellen Vergegenwärtigung der Urzeit oder das „Mysterium“ als solches wesentlich. Daher haben wir zunächst im Kulteidos „Mysterium“ die Form vom jeweiligen Inhalt der kultisch begangenen göttlichen Tat unterschieden und dieses Kulteidos so weit bestimmt, daß es sich auch auf ältere religiöse Kultphänomene anwenden ließ. Auf diese Weise gelang es uns, das Kulteidos der rituellen Vergegenwärtigung bis in die sogenannten Urkulturen zu verfolgen.

Das Ergebnis lautet nun, daß die Inhalte der ethnologisch jüngeren kultischen Feiern sich in einem Punkte stets von denen der Urkulturen unterscheiden: Sie umfassen nämlich das Leben und die Taten eines „Heilbringers“, eines „Kulturheros“, bzw. einiger mehr oder weniger als „göttlich“ zu bezeichnenden mythischen Gestalten, deren Taten von größter Bedeutung für das Heil, das Wohl und sogar für den materiellen Nutzen des Menschen sind. Die älteste erreichbare Kultform der rituellen Erneuerung des göttlichen Urgeschehens beschäftigt sich dagegen bei den Urvölkern vornehmlich mit der Person des Schöpfergottes selbst und mit seiner wichtigsten schöpferischen Tat, der Erschaffung der Welt, wie sich das am deutlichsten in den monumentalen Schöpfungsmysterien einiger archaischer Stämme Nordamerikas verfolgen läßt. Nicht der Mensch allein, sondern das Universum und sein Schicksal (der Mensch einbegriffen), bilden hier das Hauptthema der Riten. Während der himmlische Hochgott und Schöpfer der ältesten Überlieferung wegen seines *wirkursächlichen* Einflusses auf die Schöpfung einen durchaus „gegenwärtigen“ Charakter besitzt, sind die jüngeren, jägerischen wie altpflanzerischen Urzeitwesen mehr *urbildlicher* Art, und ihre Tätigkeit ist mit dem Beginn der heutigen Weltepoche endgültig beendet. Schon in der frühesten Periode der feststellbaren religiösen Entwicklung der Menschheit

können wir also eine gewisse Spannung zwischen dem Typ des effizient wirkenden Hochgottes und dem der vor- und urbildlich aufgefaßten niederen „göttlichen“ Urwesen beobachten, die im Laufe der Zeit den Schöpfergott meistens in den Hintergrund drängen. Diese Polarität der dynamischen *Effizienz* und der statischen *Exemplarität* göttlicher Gestalten ist mit einer anderen gleich feststellbaren Spannung nicht identisch, nämlich mit der Spannung zwischen dem einseitigen Vorherrschen des mythischen *Wortes* und dem der kultischen *Handlung*, die sich manchmal gegenseitig auszuschließen scheinen. Beide Tendenzen lassen sich auf weiten Gebieten der Erde bis in die Gegenwart verfolgen und neigen sogar dazu, sich innerhalb verschiedener christlicher Bekenntnisse jeweils auf verschiedene Weise auszuwirken.

Die letzten drei Kapitel dieses Buches versuchen endlich, den Mikrokosmosgedanken, insofern er für die *christliche* Theologie von Bedeutung ist, in einigen seiner Aspekte zu umschreiben.

Der jeweilige Charakter der wissenschaftlichen *Anlässe*, für die diese Kapitel als in sich abgeschlossene Abhandlungen ursprünglich bestimmt waren, hat jedesmal die besondere Ausrichtung der Ausführungen geprägt; mit Absicht hier zusammengefaßt, ergänzen sie sich gegenseitig. Durch die unmittelbare Gegenüberstellung des ersten, vorchristlichen Teiles (I., II. und III. Kapitel) mit der theologischen Gedankenführung des zweiten (IV., V. und VI. Kapitel) hat das Ganze an Dichte und Straffheit gewonnen. Gewisse, für uns durch gewohnheitsmäßigen Gebrauch meistens abgeschliffene und zu inhaltslosen Formen gewordene Gebilde philosophischer Spekulation – wie Idee, Urbild, Vorbild, Norm, Gestalt, Wesenheit, Wirklichkeit, Urzeit, Ursache – gewinnen an Relief und fruchtbarer Sinnhaftigkeit, wenn sie vor dem unerwarteten Hintergrund ihrer sehr konkreten Züge tragenden kulturgeschichtlichen bzw. mythischen Ahnen erscheinen; auch wenn wir es in den meisten Fällen für nicht zweckmäßig gehalten haben, auf die unzähligen und manchmal beunruhigenden Zusammenhänge näher einzugehen. Das Schicksal unserer modernen Spezialforschung ist ja, daß die sich wesentlich ergänzenden Einzeldiszi-

plinen – wegen der geistigen Babelverwirrung der allen Menschen gemeinsamen Voraussetzungen – sich immer weiter voneinander entfernen, anstatt bewußt zueinander zu streben. Nicht selten weiß der Vertreter der einen Fakultät ungefähr all das, was erforderlich wäre, um dem in willkürlichen Antinomien befangenen Repräsentanten der anderen aus der Sackgasse zu verhelfen. Solange Ethnologie, Religionsgeschichte, Philosophie und Theologie keine gemeinsame Sprache als Werkzeug gegenseitiger Verständigung besitzen, scheint es uns dringender zu sein, die innerlich zueinander gehörenden Forschungsgebiete in ihren Ergebnissen aneinanderzurücken und die sich daraus ergebenden Horizonte für sich selber sprechen zu lassen, als die von vielen geahnte, aber noch unfertige geistige Synthese durch den in diesem Tränentale unvermeidlichen „Ballast“ analytischer Überlegungen und Entscheidungen frühzeitig erzwingen zu wollen. Die Diskussion kann erst dann wahrhaft fruchtbar sein, wenn zunächst die weiteren Kontakte hergestellt und die unerläßlichen Fundamente der Verständigung grundgelegt werden.

Der Kosmos der menschlichen Weisheit bedarf nämlich zu seiner Entfaltung in gleichem Maße eines ihm eigenen Raumes wie einer ihm entsprechenden – d. i. reifen – Zeit. Ein chinesisches Sprichwort sagt dazu: „Was der Himmel will, geschieht stets – von selbst.“

Den Ausgangspunkt unserer theologischen Betrachtung bildet im IV. Kapitel das paulinische Theologumenon von Christus als der „Rekapitulation“ des Alls (Eph 1, 10), und zwar nicht nur in dynamisch-effizientem Sinn als von dem in der Zeit erschienenen Gottmenschen, auf den die gesamte Weltgeschichte hingeeordnet ist und zu dem sie hinführt. Christus ist auch der „Erstgeborene vor aller Kreatur“ (Kol 1, 15) und das seit aller Ewigkeit in Gott verborgene, ungeschaffene Urbild jeglicher geschöpflichen Sinnhaftigkeit, das all seine in Raum und Zeit zerstreuten Abbilder in sich zusammenfaßt. Das V. Kapitel knüpft an diese Gedanken weiter an, um die einzigartige Stellung, die der Mensch als Mikrokosmos in der Schöpfung einnimmt, auf das Mysterium des gött-

lichen Ratschlusses zurückzuführen, wonach die Person des Logos sich mit der Natur des Menschen *tempore novissimo* vereinigen sollte. Die ganzheitliche Erschließung des göttlichen Heilswerkes, verwirklicht in der übernatürlichen Kontemplation, wird dann mit der eigenartigen „symbolischen Schau“ der reinen Geister verglichen. Die Thematik dieses Kapitels berührt sich mit der des letzten, VI., insofern sich beide mit der näheren Bestimmung und Bedeutung der urbildlichen und kultischen *Gegenwart* befassen. Dies Problem ist eigentlich schon in der (im Kapitel III erwähnten) Definition der kultischen Handlung gegeben, und zwar als eines die Welt auch in ihrer Zeitlichkeit zusammenfassenden „dynamischen Mikrokosmos“. In der kultischen „Welt- und Zeitmitte“ ist ja nicht bloß das räumlich Abwesende (das All) ganzheitlich da, sondern auch das zeitlich Entfernte (die göttliche Urtat) im Ritus „erneuert“ und wirksam dargestellt. Weil die im christlichen Kulte begangene Heilstat ein Werk des menschengewordenen Logos ist, versucht das letzte Kapitel mit Hilfe scholastischer Begrifflichkeit und patristischer Überlieferung das *Wie* der mystischen Gegenwart des „über alle Himmel erhobenen“ Kyrios in etwa zu klären. Manchen Leser wird die Verschiedenheit der Sprache und Terminologie – die in den kultur- und religionsgeschichtlichen, ethnologischen und spekulativ-scholastischen Erörterungen dieser wenigen Kapitel jeweils angewandt werden mußte – vielleicht befremden. Sie zeigt jedoch besser als die verwickelte Gedankenführung der behandelten Inhalte die Schwierigkeiten, die zu meistern sind, wollte man in den den Theologen, den Religionswissenschaftler wie den Ethnologen gemeinsam angehenden Fragen auch gemeinsam einen Schritt weiter machen, anstatt sich mit dem Verweilen innerhalb der eigenen Spezialdisziplin zu begnügen. Die Aufgabe einer wahrhaft „ökumenischen“ *Philosophia Perennis* ist heute schwieriger denn je geworden. Gedankliche Gebilde verschiedener Kulturen und Epochen lassen sich, trotz ihrer oft verblüffenden Analogien, ohnehin nicht gegenseitig austauschen, eine universale Synthese bedarf heute aber weiter eines differenzierten und gemeinsamen begrifflichen „Instrumenta-

riums“, will man nicht unnötig an den eigentlichen Problemen vorbeireden.

Und doch: Bei aller Verschiedenheit der jeweiligen Verwirklichungsweise wird jeder aufmerksame Leser durch die Zähigkeit beeindruckt sein müssen, mit der sich bestimmte wohlbekannte „Stile“ des religiösen und spekulativen Ausdrucks, sogar in den archaischen Schichten menschlicher Kultur, zu behaupten wissen. Weil die Gnade die Natur voraussetzt, sind eben auch die kulturgeschichtlichen Analogien rein menschlicher Bereiche für das tiefere Verständnis der Formen und der Sprache, welcher sich die „vergöttlichte Kreatur“ in religiösen Bereichen bedient, nicht ohne Belang. Wer z. B. die paulinischen Worte von der Kirche als einem „Leibe“, d. i. einer wahrhaft übernatürlichen und doch „organischen“ Ganzheit, für eine reine Metapher hält – trotz der real-gnadenhaften Bande, welche die Glieder mit ihrem gottmenschlichen Haupte verbinden –, dem möchte ich den religiösen Ernst und die unerhörte Konsequenz in Erinnerung bringen, mit denen manche im III. Kapitel geschilderten Indianerstämme ihrer Überzeugung von der Zugehörigkeit ihres Stammes zu einem mythisch begründeten Ganzen einen erstaunlichen Ausdruck geben. Die irdische Stammesganzheit, in der jedes Individuum einer konkreten tierischen, pflanzlichen oder kosmischen Species entspricht, hat demnach im himmlischen Jenseits ihren geistigen Doppelgänger, dessen körperliche Manifestation sie darstellt. Die zeremonielle Stammesstruktur bestimmt die Funktion und den konkreten Alltag aller ihrer Mitglieder; sie ist dabei durch und durch von ihrem mythischen Urbild abhängig und durch dieses jenseitige Bild und sein mythisches Schicksal bis in die kleinsten Details geprägt, ja wörtlich „geformt“. Die sie alle einheitlich prägende „Form“ gründet letztlich in der gemeinsamen geistigen Überzeugung und wird daher von uns als bloß moralischer, d. h. „akzidenteller“ Natur bezeichnet; doch sind jene religionsgeschichtlichen Tatsachen ein Beweis mehr für uns, daß wir den schablonenmäßig verbrauchten Ausdruck „geistige Form“ nicht auf gleich metaphorische Weise und undifferenziert überall dort

anwenden dürfen, wo eine „substantielle Form“ wohl nicht mehr in Frage kommt. Zwischen „personaler Einheit“ und „unpersönerlicher Vielheit“ kann es ja noch mannigfaltige Schattierungen einer „quasi-personalen Ganzheit“ geben.

Die Erweiterung unserer Aufnahmefähigkeitsüberlieferung käme wohl auch einer „ökumenischen“ Annäherung der verschiedenen christlichen Bekenntnisse zugute. Denn obwohl das uns bis jetzt beschäftigende Überlieferungsgut zunächst ganz andere Gebiete betraf als die wegen der Ankündigung des allgemeinen Römischen Kirchenkonzils aktuell gewordenen konfessionellen Probleme der Christenheit, so bleiben dem Schreiber dieser Zeilen doch unvergeßlich die Worte eines eminenten katholischen Kirchenfürsten und Vorkämpfers der kirchlichen Einheit;<sup>2</sup> auf die geographische und konfessionelle Karte Europas hinweisend, meinte er, daß „die eigentliche Triebfeder – die *causa efficiens* – der schmerzlichen religiösen Spaltung der Christenheit letztlich durch die naturhaft auseinandertreibenden Kräfte der Völker bedingt war, durch die Verschiedenheit ihres gesamten Lebensstiles und ihres Empfindens, ihrer Kultur, ihrer Frömmigkeit und ihrer geschichtlich-politischen Entwicklung. Die oft erst nachträglich sich vertiefenden Glaubensdifferenzen – die *causa formalis* der Spaltung – hat es leider wohl schon von Anfang an gegeben; allein ohne die oft leidenschaftliche Effizienz jener erstgenannten verborgenen und doch mächtigen *Wirkursachen* des Schismas hätten die durch die Zerrissenheit der Herzen genährten *formalen* Gründe der Häresie die ursprüngliche Einheit der Liebe nicht zu sprengen vermocht. Eine Klarlegung der nicht immer bewußten und lautereren, aber tatsächlichen Beweggründe und rassistischen Antipathien würde so manche, scheinbar unversöhnliche prinzipielle Gegensätze in hohem Grade entkräften; und von den uns trennenden Mauern blieben dann nur ... Vorwände übrig.“

<sup>2</sup> Gemeint ist hier der verstorbene griech.-katholische Metropolit von Lemberg (Lwow), Andreas Gf. Szeptyckij, dessen ganzes Lebenswerk und dessen Tod ein unerschrockenes Bekenntnis eines wahrhaft katholischen und ökumenischen Glaubensethos gewesen sind.

Diese weisen und unser christliches Gewissen beschämenden Worte möchten wir zu dem im III. Kapitel über die kulturgeschichtlichen Analogien gewisser religiöser Phänomene der Neuzeit Gesagten in Beziehung setzen. Wir denken dabei z. B. an den sogenannten „protestantischen“ und „katholischen“ Frömmigkeitsstil einiger höchst urtümlicher Indianerreligionen Nordamerikas (deren eventuelle Beeinflussung von seiten irgendeines der christlichen Bekenntnisse einwandfrei ausgeschlossen bleibt), wo im Norden das mythische *Wort*, im Süden dagegen der religiöse *Kult* souverän herrschen. Mag dieser terminologische Ausdruck eines Ethnologen von Rang vielleicht nicht jedem als passend erscheinen, so will er hier bloß als *Analogie* einer bestimmten, völkisch und klimatisch bedingten inneren Haltung verstanden sein.

Wir verweisen weiter auf die in vielen Kontinenten festgestellten ethnologischen Ahnen „platonischer“ Urbilder alles Irdischen und auf die Neigung primitiver Naturreligionen, die Wirksamkeit ihrer Gottheiten auf eine urzeitlich-*quasiformale* (oder exemplare) Kausalität einzuschränken, im Gegensatz zu der *effizienten* Wirk- und Gegenwartsweise des himmlischen Hochgottes noch älterer Urvölker. Einer ähnlichen Tendenz – wenn auch ohne jede exklusive Einseitigkeit – begegnen wir aber im VI. Kapitel bei der Herausstellung der charakteristischen Merkmale der griechisch-patristischen und der mittelalterlich-scholastischen Spekulation über die übernatürliche Wirk- und Gegenwartsweise des fleischgewordenen Logos. Nicht Kult und Wort stehen sich diesmal gegenüber, sondern der aktiv-diskursive Westen und der passiv-beschauliche Osten behaupten jeweils ihre Eigenart. Im Verlaufe dieser Betrachtungen über den „Mikrokosmos“ glauben wir wenigstens nachgewiesen zu haben, daß das, ethnologisch gesehen, spätere Auftreten gewisser vorherrschender religiöser Vorstellungen und Kultformen allein noch kein Beweis für die „Neuheit“ der in ihnen enthaltenen Themen zu sein braucht. Nicht wenige von ihnen wurzeln keimhaft in den ältesten Überlieferungen der Urkulturen, und das langsame Schwinden der

alten Formen, wie auch die veränderten Lebensbedingungen haben erst nach und nach die bis jetzt unentwickelt gebliebenen Ansätze zur neuen Entfaltung gebracht. Sogar die zweifellos negative Weiterentwicklung gewisser alter Traditionselemente, wie z. B. die des ersten Stammvaters, der im pflanzerisch-lunaren Kulturkreis als Kulturheros und Heilbringer (oder in einer den letzteren verwandten Rolle) den alten Schöpfergott verdrängt hat, bzw. selbst zum Hochgott wurde, darf uns nicht verleiten, die sittlich-religiös mißlungene Verwirklichung der Gestalt des „Heilbringers“ mit dem eigentlichen Sinn dieses religionsgeschichtlichen Phänomens und mit den Aufgaben gleichzusetzen, die es im göttlichen Heilsplan zu erfüllen hatte. Trotz aller grotesken Taten, z. B. des mythischen „Großrabens“ oder des „Mondhasen“ in Asien und Amerika, bereitete dieses Mythologem vom heilbringenden Heros in weiten Teilen der Menschheit langsam den Boden für das Auftreten der sogenannten Erlösungsreligionen, in denen das natürliche religiöse Bedürfnis der Rettung aus sittlicher Not sich zu der seit Jahrtausenden aufgestauten Sehnsucht nach dem den Patriarchen versprochenen Messias gesellen sollte. Weit davon entfernt, den alten Schöpfergott entthronen zu wollen, war die Aufgabe des wahren Heilands der Welt – als „zweiter Adam“ und Gottessohn in einem –, die der Erinnerung an ihren Ursprung und ihr Ziel verlustig gegangene Menschheit zum Vater heimzuholen und sie aus der Verstrickung falscher Heilbringer zu retten, „damit alle eins seien“.

Wir schließen diesen gedanklichen Ring, der – wie in ein monumentales „Mandala“ – die Geister der vier Weltteile in den Mikrokosmos des sie umfangenden Kreuzes zu bannen versucht hat, mit dem Bekenntnis eines ostasiatischen Mönches; im Fernen Osten geboren, im katholischen Glauben erzogen und zum Priester geweiht, rang er sein Leben lang um eine der mehrtausendjährigen Kultur seines Volkes kongeniale Form in der Verkündigung der christlichen Offenbarung. Mit allen Fibern seines Herzens und Geistes an dem gekreuzigten Gottessohn hängend, der dem Weltgeschehen allein den endgültigen Sinn verleiht, litt er an der

Inadäquatheit des – von landesfremden Glaubensboten geschaffenen – sprachlichen und spekulativen Gewandes, durch welches das Gotteswort seiner Heimat verhüllt zu bleiben pflegte. Eine wohl verständliche Vorsicht, irreführende Verwechslungen und Simplifikationen zu vermeiden, ließ dort die Missionare alle jene ehrwürdigen Symbole ignorieren, die nach der persönlichen Erfahrung der Besten unzähligen Geschlechtern den religiösen und sittlichen Halt geboten haben. Der göttliche „Sinn“ des ewigen „Tao“ war nun nach der Meinung des genannten Mönches nicht „kosmischer“ oder heidnischer als der ursprünglich „stoische“ Logos des Evangelisten Johannes; jenes Tao, das als erster Anfang – Principium – nach Lao-tse „die Einheit erzeugte; die Einheit aber erzeugte die Zweiheit; die Zweiheit erzeugte die Dreiheit, und die *Dreiheit* erzeugte alle Geschöpfe“<sup>3</sup>.

Die asiatischen Christen wissen, daß diese Dreiheit naturhaften, metaphysisch-kosmogonischen Ursprungs ist; trotzdem sehen sie in ihr ein Zeichen, das – dreifaltig umgewandelt – die ewige Weisheit göttlich zu vollenden und zu heiligen vermag. Selbst in der Scheu vor zweideutigen Metaphern erzogen, entdeckte mein Gesprächspartner mit der Zeit, daß die Heilige Schrift, von dem Genesisbericht über das Hohe Lied bis zu der Geheimen Offenbarung viele seiner Bedenken nicht teilt. Wie einem Echo ureigenster Überlieferung begegnete er in den unzähligen auf Christus und seine Kirche bezogenen Bildreihen liturgischen Symbolen, wo Himmel und Erde, Sonne und Mond, Tag und Nacht, Bräutigam und Braut im heiligen Reigen das Mysterium der Menschwerdung künden. Und doch war in den Gebeten und Formeln, die den Glauben an Christus den Völkern des Ostens einprägen sollten, von diesen monumentalen und so vertrauten Klängen so gut wie nichts zu spüren. So denken auch Millionen und Abermillionen – durch unverständene Form irreführt –, daß dieser Glaube stets „fremde Ware“ bleiben muß.

Es würde jedoch eine Verharmlosung dieses Problems darstellen, wollte man meinen, es handle sich hier ausschließlich um ein

<sup>3</sup> Lao-tse, Tao-te-King 42. Kap.

pädagogisches und ästhetisches Anliegen. Mein ostasiatischer Mitbruder wußte aus seelsorglicher Erfahrung, daß auch die in diesen Symbolen enthaltenen naturhaften *Inhalte* in ihrem innersten mystischen Kern auf den hingeordnet waren, der allein – als Herr der Natur – ihren ewigen Sinn erst offenbaren kann; er wußte, wie die – für uns pantheistische – „kosmische Frömmigkeit“ der Asiaten oft den Herrn des Kosmos spontan dort erahnt, wo wir bloß profane Naturgesetzmäßigkeit festzustellen gewöhnt sind. Ja, er meinte, daß wir Christen dieses Gespür für das Religiöse heute eher noch im Osten als im Westen finden können; und als letztes Beispiel dafür, wie abendländische Missionare an jenen „Argumenten“ leicht vorbeigehen, die seine heidnischen Brüder mit bestürzender Gewalt vor dem gekreuzigten Gottessohn in die Knie zwingen, verwies er auf gewisse – für uns vielleicht belanglose – „kosmische“ Begleitumstände des Kreuzestodes Christi.

Dieser Tod schien ihm zunächst in einem Gegensatz zu dem Mythologem vom Sterben des Vegetationsgottes zu stehen, das unzähligen Pflanzervölkern gemeinsam ist. Der lunare Gott stirbt dort stets beim „dunklen“ *Neumond*; seine Wiederbelebung wird nach *drei* Tagen gefeiert, wenn die „verschlungene“ silberne Mondsichel aus dem „Rachen“ des „Tao-tieh“-Dämons empor kommt. Verfinstern kann sich in jenen drei Tagen astronomisch allein die Sonne (deren Finsternis den Idealfall des allmonatlichen Neumondes darstellt). Als aber Christus an jenem Freitag vor dem jüdischen Paschafest starb – in der gleichen Stunde, zu der in jeder hebräischen Familie das Osterlamm in Erinnerung an den Auszug aus Ägypten geschlachtet wurde –, war österliche Vollmondperiode; wiederum in kultischer Erinnerung an die Vollmondnacht des Durchgangs durch das Rote Meer. Der „Erstgeborene vor aller Kreatur“ sollte also vor dem Paschafest ausdrücklich beim *Vollmond* sterben und seine Grabesruhe nicht in die Klagezeit und die kultischen Rasereien um den verstorbenen Adonis geraten. Ungeachtet dieses Gegensatzes zum elementaren Mondgott sollte Jesus jedoch „*drei* Tage und *drei* Nächte im Her-

zen der Erde sein“ (Mt 12, 40); „denn gleichwie Jonas ein Zeichen war den Niniviten, so wird es auch der Menschensohn diesem Geschlechte sein“ (Lk 11, 30).<sup>4</sup> Astronomisch war während dieser österlichen Vollmondperiode nur die Mondfinsternis möglich (in der wiederum die Erde den Vollmond beschattet).

Und nun geschah das Unmögliche: Beim Vollmond verfinsterte sich nicht das Nachtgestirn, sondern die Sonne, als ob beim Sterben Christi doch der vom Tode verschlungene Neumond – wunderbar! – am Himmel kreiste, damit der trauernde Kosmos und die naturhaften Kulte den als Herrn erkannten, dem allein die Allmacht des Schöpfers zur Verfügung stand. Die Wirklichkeit übertraf den Traum, und der *Logos* – den Mythos.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Es ist noch zu beachten, daß Christus in Wirklichkeit bloß von Freitag nachmittag bis zu den Morgenstunden des Sonntags, d. i. nur zwei Nächte und anderthalb Tage, im Grabe gelegen ist. Die „drei Tage“ können wohl für die Zeitspanne von Freitag bis Sonntag verstanden werden, die Berufung dagegen auf die hier eher symbolischen „drei Nächte“ läßt sich nur als eine gewollte Angleichung an das ausdrücklich genannte Zeichen des Jonas, als Symbol der Auferstehung deuten. Dieses Zeichen ist nun unzähligen Völkern, die von der biblischen Jonaserzählung keine Ahnung haben, wohl bekannt, und zwar in dem mythischen Motiv des Verschlungen-seins und Ausgespiewendens durch ein die Unterwelt darstellendes Ungetüm, das bewußt die drei Nächte während Verdunkelung des Neumondes nachahmt. Durch die ausdrückliche In-Beziehung-Setzung zum Zeichen des Jonas ist also die Grabesruhe Christi für seine Umwelt indirekt auch mit der damit verbundenen, drei Nächte dauernden Verdunkelung des Neumondes verglichen, als ob der nicht am Neu-, sondern am Vollmond gestorbene Heiland und Erlöser der Welt durch die ausdrücklich erwähnte symbolische, weil dreinächtliche, Zeitspanne seines Todesschlafes absichtlich von der rein kosmischen Grabesruhe des Neumondes und seiner mythischen Personifikationen abgehoben werden sollte. Die reiche exegetische Literatur zum „Jonaszeichen“ beschränkt sich leider auf das Problem des „dritten Tages“ (Mt 12, 40), ohne auf die sonst nicht leicht erklärlie Discrepanz zwischen den „drei Nächten“ der Voraussage und der tatsächlichen zweinächtlichen Grabesruhe näher einzugehen; dadurch wird aber die ganze Frage wie die Sinndeutung des Problems unseres Erachtens ungebührlich simplifiziert (vgl. die sonst sehr gründlichen Aufsätze von Anton Vögtle, Der Spruch vom Jonaszeichen, in: Synoptische Studien (Festschrift A. Wikenhauser), München 1953, 230–277 und von Jacques Dupont, Ressuscité le troisième jour, in: Biblica, Vol. 40 (1959), Roma, 742–761).

<sup>5</sup> Damit wird hier nicht behauptet, daß die genannte wunderbare Verfinsternung der Sonne eine astronomische, d. i. durch den Mond verursachte Finsternis gewesen ist. Für die antike Umwelt genügte es ja festzustellen, daß sie in einer Zeit geschah, wo sie astronomisch (für Ptolemäus wie für Kopernikus) unmöglich gewesen war, um mit jenem zeitgenössischen Astronomen auszurufen: „Ist denn ein Gott gestorben, daß die Sonne beim Vollmond ihr Gesicht verfinstert hat?“

Die mageren Erfolge des Apostolats so vieler christlicher Generationen haben meinen Gesprächspartner weder entmutigt noch verwirrt. Hoffnung zum Durchhalten am menschlich gesehen „verlorenen Posten“ gaben ihm die beiden evangelischen Szenen vom wunderbaren Fischfang (Lk 5, 5f.; Jo 21, 6). Auch dort mühten sich Petrus und die Apostel umsonst, bis das Machtwort des Herrn die Netze dann wunderbar füllte, als sie die Arbeit und Hoffnung schon aufgegeben hatten. „Am Ende unserer Prüfungsnacht“, schloß der asiatische Priestermonch seinen Bericht, „wird einmal die göttliche Allmacht über Menschenwerk siegen. Der Herr selbst wird eines Tages seinem Petrus die Richtung angeben, damit dieser das letztmal das Wunder dort versucht, wo sich zu mühen bis jetzt zwecklos zu sein schien: ‚Werfet das Netz zur Rechten des Schiffes aus, so werdet ihr etwas finden.‘ Und die Zahl der hereinströmenden ‚Fische‘ wird so überwältigend sein, daß dem Schiffelein der Kirche noch das Schiff jener anderen zur Hilfe eilen wird, die bis jetzt von Petrus getrennt – erfolglos wie er – die Nacht hindurch geschafft haben. Das Netz der Kirche wird aber nicht zerreißen.“

Abtei Maria Laach. Am Feste St. Benedikts, des Vaters des christlichen Abendlandes, 21. März 1960.

## I. KAPITEL

### Der Mensch als Mikrokosmos in der symbolischen Anthropologie des tibetischen Lamaismus

Es ist nicht leicht, auf wenigen Seiten über ein Thema zu schreiben, das prinzipiell nicht weniger und nicht mehr als das gesamte Weltall umfaßt; denn das ist eben der Gegenstand der aus Indien sich herleitenden und im naturphilosophischen Menschenbild des tibetischen Lamaismus bewahrten Lehre von der gegenseitigen Mensch-Welt-Entsprechung. Sie wird symbolisch in dem tibetisch „Namdschuwangdan“ genannten Zeichen dargestellt, das auf den äußeren Wänden lamaistischer Tempel als Monogramm des Mikrokosmos, d. h. des die ganze Welt „prinzipiell“ zusammenfassenden Menschen, abgebildet wird. Ein vertieftes Verständnis dieses nicht ganz zutreffend „mystisch“ genannten Monogramms setzt die Kenntnis der lamaistischen Anthropologie und Mikrokosmoslehre voraus, die ich in meiner „Tibetischen Medizinphilosophie“ zu schildern versucht habe. Da ich aber die Kenntnis dieses nicht leicht und nicht schnell zu bewältigenden Buches nicht voraussetzen darf, andererseits aber auf die Einzelheiten seines Inhaltes hier nicht eingehen kann, bin ich genötigt, mich mit der Schilderung nur weniger, die ganze lamaistische Mikrokosmoslehre tragender Gedanken zu begnügen und die Wißbegierigen im übrigen auf die diesbezügliche Fachliteratur zu verweisen. Diese die genannte Mikrokosmoslehre tragenden Gedanken bestehen zunächst aus drei das gesamte All durchwaltenden metaphysischen Prinzipien, die wir am besten mit den Namen der *Weltidee*, der *Weltkraft* und der *Weltsubstanz* oder mit dem statischen, dem dynamischen und dem „materialen“ Aspekt jedes Seienden

8  
3  
wiedergeben können. Weil sie sich jedoch von der altindischen Philosophie der Medizin herleiten, tragen diese Prinzipien im tibetisch-mongolischen Lamaismus (von dessen letzten Vertretern ich lange Jahre hindurch einen der vornehmsten zum Lehrer haben durfte) die symbolischen Namen von Luft (mongolisch *Chi*), Galle (mongolisch *Schara*) und Schleim (mongolisch *Badgan*). Sie weisen eine unleugbare, aber kulturgeschichtlich vorläufig schwer aufzuhellende Ähnlichkeit auf mit den dem Abendlande bekannten drei alchemistischen Prinzipien, die bei einem Jakob Böhme „Mercur“ (Quecksilber), „Sulfur“ (Schwefel) und „Sal“ (Salz) hießen. Diese drei physiologischen Elemente sind jedoch für den Lamaismus nur eine der unzähligen Manifestationen jener schon genannten, wahrhaft letzten drei metaphysischen Prinzipien, welche *einerseits* die drei sogenannten „Faden“ (skr. *guna's*) darstellen, aus denen jedes Seiende letztlich zusammengesetzt ist, *andererseits* die gesamte Seinshierarchie des Kosmos sozusagen vertikal gestalten. Sie manifestieren sich dort in den drei großen Reichen des *Geistes*, des *Lebens* und der *Materie*. In der Mythologie werden sie oft umgewandelt in die Vertreter der Oberwelt (oder des Himmels), der Welt (eigentlich der Menschenwelt) und der Unterwelt (eigentlich des gesamten untermenschlichen Kosmos). In China begegnen sie uns in der mythisch geprägten Gestalt des Himmels, des Kaisers (als Menschheitsvertreter) und der Erde; im indischen Samkhya-System in den kosmologischen Prinzipien des geistigen Purusha, des lebendigen, nach immer neuen Wiedergeburt drängenden Karma und der erdhaften Prakriti. In der „alchemistischen“ Physik des Lamaismus haben sie endlich ihre Vertreter in den drei Bereichen des gasigen (oder luftigen), des festen (körperlichen) und des flüssigen (wässerigen) Aggregatzustandes.

Jedes der drei großen kosmischen, hierarchisch aufeinander aufgebauten Reiche des Geistes, des Lebens und der Materie gliedert sich nun – nach dieser eigenartigen triadischen Dialektik – in drei weitere Bereiche oder Seinsstufen, deren es also insgesamt  $3 \times 3 = 9$  gibt. Wir werden jedoch sogleich erfahren, daß die

niederste und die höchste dieser Seinsstufen nicht zu der eigentlichen Welt gehören, so daß es nach Abzug dieser 2 nur  $9 - 2 = 7$  wahrhaft kosmische Stufen gibt. Auf welche Weise gelangt man bei der vertikal-kosmologischen Anwendung dieses *Dreierprinzips* zu der – mathematisch gesehen unerwarteten – Zahl *Sieben*? Das Reich des *Geistes* gliedert sich danach zunächst in die überweltliche Stufe der höchsten drei Prinzipien, so wie sie in sich, d. h. in absoluter Vollkommenheit, verwirklicht sind; diese höchste Dreiprinzipienstufe beherrscht nicht nur den gesamten Kosmos und die Menschen, sondern auch die Welt der Geister und Götter. Unter ihr befinden sich die beiden anderen geistigen Seinsstufen der Geister und der Menschenwelt; insgesamt sind es also drei. Das Reich des *Lebens* gliedert sich in die Stufen der Tiere, der Pflanzen und die dazwischen sich befindende Stufe des Geschlechtes (Sexus), insgesamt drei. Das Reich der *Materie* teilt sich endlich in den Bereich der Körper, zu dem alle drei Aggregatzustände gezählt werden; unter ihm befindet sich die Stufe der kosmischen Energie, oder der Strahlen, und – als letzte dieser Neunerpypyramide – die „vorweltliche“, weil nur mögliche Stufe des leeren Raumes, der leeren Zeit und der geometrischen Gebilde; wieder insgesamt drei. Von diesen  $3 \times 3 = 9$  Seinsstufen existiert die nur mögliche, weil leere, Raum-Zeit-Stufe nicht real; sie wird deswegen nicht mit der Zahl 1, sondern mit 0 bezeichnet, so daß die eigentlich zweite materielle Stufe der Strahlen als erste real existierende Seinsstufe gilt und somit auch die höchste Stufe der drei überweltlichen Prinzipien nicht die neunte, sondern die achte heißt. Diese himmlische Acht schwebt nicht nur über allen anderen Stufen, sondern hält sie „prinzipiell“ zusammen, so daß die sieben real existierenden Weltstufen sich geordnet aufeinander aufbauen, ohne in das physische Nichts der unter ihnen sich ausbreitenden 0-Stufe der physischen Leere zu stürzen. Dieses physische Nichts ist jedoch kein Chaos, kein verschlingender Schlund, weil es durch die höchsten drei Prinzipien geordnet ist, und zwar in den dreidimensionalen Raum der Länge, der Höhe und der Breite, in die vergangene, gegenwärtige und zukünftige Zeit und in die

geometrischen Gebilde des Körpers, der Fläche und der Linie. Und zwischen der vorweltlichen Null und der überweltlichen Acht schwebt die im prinzipiellen Dreierhythmus wohlgestaltete kosmische Sieben der real existierenden weltlichen Seinsstufen. Auf diese Weise klärt sich die nur scheinbare, weil aus der Unkenntnis des konkreten Gehaltes dieser Stufenwelt entstandene Paradoxie, daß es in dem altindisch-tibetischen wie auch schamanistisch-sibirischen Weltbild zwar neun Welten oder Himmel gibt, die höchste von ihnen aber immer die *achte* bleibt. Sie ist überweltlich und ewig, wir würden sagen „göttlich“, wenn auch der buddhistische Lamaismus einen solchen Ausdruck in diesem Zusammenhang nicht kennt.

Nach dieser skizzenhaften Schilderung der vertikal aufgebauten Stufenhierarchie bleibt noch die sogenannte *horizontale* Struktur jeder einzelnen Stufe zu erwähnen. Wie die leere Null-Stufe sind nämlich alle acht realen Seinsstufen durch die anfangs genannten drei höchsten Prinzipien innerlich triadisch gegliedert. Jede von ihnen enthält je drei Organe, welche die physiologischen Manifestationen der drei Prinzipien darstellen. Das eine erzeugt das charakteristische *materielle* Produkt der jeweiligen Stufe (z. B. Lymphe, Plasma oder Mutterstoff, Schweiß, Milch oder andere Sekrete), das zweite liefert die für die Stufe charakteristische *Energie*; das dritte – als Manifestation des geistigen („luftigen“) *Chi*-Prinzips – ist ein jeweils bestimmtes *Sinnesorgan*, dessen sich das für diese Stufe charakteristische analoge Erkenntnisvermögen bedient und in dem es sich manifestiert. Es würde uns leider zu weit führen, alle diese Organe zu schildern oder auch nur zu nennen. Es ist jedoch für das Verständnis der lamaistischen Anthropologie von besonderer Bedeutung, die eigenartige Zuordnung der sogenannten drei höheren Sinne zu den drei geistigen Stufen: der Menschen, der Geister und der drei höchsten Prinzipien, kennenzulernen.

Danach ist der erste der höheren Sinne – der *Gehörsinn* – eine Manifestation des geistigen (*Chi*-)Prinzips der höchsten (8.) Dreiprinzipienstufe. Andere Organe derselben Stufe erzeugen den

melodischen Klang als Gegenstand des Gehörsinnes und die Worte als Ausdruck rein geistiger Erkenntnis. Der Ruf ist danach eine Manifestation des Befehlswillens und der Gesang eine solche der geistigen Liebe. Diese Stufe ist also eine Manifestation des absoluten Geistes, aber nicht im Klagesschen Sinn, denn sie umfaßt nicht nur die Erkenntnis und den Befehlswillen, sondern auch die Liebe (oder den Liebeswillen).

Der zweite der höheren Sinne – der *Gesichtssinn* – ist wiederum zugeordnet der nächstfolgenden, d. h. der 7. Stufe der *Geister*. Die Organe dieser Stufe haben unter anderem die Aufgabe, die Hautpigmentation und ein geheimnisvolles „psychisches“ Licht zu erzeugen, beides als Gegenstand des Gesichtssinnes (*Schara*). Diese Stufe ist besonders entwickelt bei medial oder zu ekstatischen Erlebnissen veranlagten Menschen, bei Künstlern, Dichtern usw. Sie äußert sich in dem Drang nach Gestaltung, nach seelischem Ausdruck und nach sinnhafter Liebe. Sie ist ungefähr jener psychische Bereich, den Klages „Seele“ nannte. Medizinisch interessant ist ihre Beziehung zur normalen Pigmentation und zur Bildung der sogenannten „Aura“ (oder des „Doppelgängers“) wie auch zur wirksamen Betätigung der in jedem Menschen mehr oder weniger vorhandenen Heilkraft. Nach lamaistischer Auffassung sind ja die meisten Götter des tibetischen Pantheons nichts anderes als eine Art vom Menschen selbst psycho-physisch erzeugter „Spukerscheinungen“. Man kann sich von ihnen nur freimachen durch die Überwindung der Stufe der Geister vermöge der umwandelnden Kraft der absoluten drei Prinzipien der 8. Seinsstufe.

Der dritte der höheren Sinne – der *Geschmackssinn* – ist endlich der Stufe des Menschen zugeordnet. Ein anderes Organ dieser Stufe – die mütterliche Brust – erzeugt die menschliche Nahrung *kat'exochen*, d. h. die Muttermilch, die der Geschmackssinn dieser Menschenstufe auf die ihm gemäße Weise „erkennt“. Die Mutterbrust und die Zunge sind somit das reale Symbol der menschlichen „Güte“ oder Gutheit, d. h. der höchsten Manifestation des dritten, „materialen“ (*Badgan*-)Prinzips. Danach besteht das typisch

menschliche Wissen zunächst in der Kenntnis und objektiven Unterscheidung der dem Menschen gemäßen Nahrung und ihrer Ergänzung: der Medizin. Ähnlich wie in der klassischen Antike stammt also auch auf dem „Dach der Welt“ die „Sapientia“ oder Lebensweisheit letztlich von *sapere*, d. h. vom Schmecken.

Auf ähnliche Weise sind auch die niederen Sinne einer der übrigen niederen Seinstufen zugeordnet, wobei jedes einzelne Organ des menschlichen Mikrokosmos ein außermenschliches, makrokosmisches Korrelat besitzt. Der Mensch faßt nach dieser eigenartigen Naturphilosophie durch die sinnvolle, hierarchisch gegliederte Struktur seines Organismus die ganze Welt in sich zusammen, und es ist die Aufgabe des in die Geheimnisse dieser mikro- und makrokosmischen Symbolik eingeweihten Weisen, in leibgeistigen Übungen und Meditationen die Ganzheit des Seienden zu schauen und sie zu genießen und auf diese Weise auch den eigenen Leib zu „vergeistigen“.

Diese eigenartige Vergeistigung, die keineswegs mit Entkörperlichung gleichzusetzen ist, betrifft auch die Bedeutung und die Eigenschaften einzelner Sinnesqualitäten. Für den lamaistischen Medizinphilosophen kommen hier in erster Linie in Betracht die einzelnen Geschmacksarten. Sie werden in Gruppen eingeteilt, die zu je einem der drei Prinzipien sich positiv bzw. negativ verhalten. So neigt z. B. der intellektualistische *Chi*-Mensch zum salzigen Geschmack und ist in seinem ganzen, etwas ironisch-sarkastischen Wesen irgendwie „salzig“ (wir erinnern uns dabei, daß die Griechen auch vom „attischen Salz“ großer Redner gesprochen haben). Der voluntaristische *Schara*-Typ neigt dagegen zum bitteren Geschmack, der seinen kräftigen Appetit nur aufstachelt, legt aber dabei mehr Wert auf die Quantität als auf die Qualität und bleibt in seinem Wesen immer etwas „barbarisch“. Der seelisch-gemütvolle *Badgan*-Mensch wieder hat eine Vorliebe für den süßen Geschmack, ist jedoch mehr wählerisch im Essen, bei dem er, im Gegensatz zum *Schara*-Typ, mehr nach Qualität als nach Quantität strebt. Ganz von selbst gleiten in dieser konkreten und zugleich allegorischen Betrachtungsweise die Bezeichnungen

einzelner Sinneseindrücke von der materiell-sinnlichen zur geistig-seelischen Ebene, wo Ausdrücke wie süß und götig, bitter und zornig, salzig und geistvoll auch im wissenschaftlichen Sprachgebrauch oft als gleichwertig auftreten. Die Gesundheit im geistigen wie im leiblichen Sinne besteht letztlich in der Harmonie zwischen den drei real aufgefaßten Grundprinzipien und in der gleichmäßigen Beherrschung aller Gebiete menschlicher Physis durch sie; jede Einseitigkeit gleicht somit einer Art Krankheit, und die Aufgabe des weisen Arztes ist es, der einseitigen Überwucherung bzw. Verkümmern einer der drei genannten letzten Grundaspekte des menschlichen Wesens durch die ihnen entgegengesetzten oder sie ergänzenden Eigenschaften der beiden anderen entgegenzuwirken.

Charakteristisch dabei ist, daß der wahre lamaistische Arzt ebenso Philosoph sein muß, um die Drei-Prinzipien-Dialektik seines Fachwissens zu verstehen und zu beherrschen, wie auch umgekehrt jeder wahre lamaistische Weise viele uns recht medizinisch anmutende Kenntnisse haben muß, um die jeweils richtige Verhaltensweise des täglichen Lebens bestimmen zu können. Besonders interessant ist die Berücksichtigung der mannigfaltigen mikro- und makrokosmischen Entsprechungen, die den Menschen mit seiner Umgebung, vor allem aber mit der Pflanzenwelt, verbinden. Ihre Kenntnis weist den Arzt – neben der schon genannten hochentwickelten Wissenschaft von den Geschmacksarten – auf jene Pflanzen bzw. Pflanzenteile hin, die zu dem erkrankten Organ in einer geheimnisvoll „sympathischen“, deswegen aber noch keineswegs magischen Beziehung stehen. Nur einige der wichtigsten und am leichtesten verständlichen Korrespondenzen seien hier genannt: Dem menschlichen Skelett entspricht danach im Baume das Holzgerüst; es gibt dabei „menschenähnliche“ Pflanzen, die wie der Mensch gerade in die Höhe schießen, z. B. Zeder, Eiche, Linde usw., und andere, dem Menschen unähnliche, die in alle Weltrichtungen zu wachsen scheinen, wie die vielen unheimlich wirkenden Kaktusarten, gestrüppartigen Sträucher, Lianen usw. Der menschlichen Leber entspricht das flache Laubblatt,

der Galle das grüne Chlorophyll (und im Kosmos die Sonne). Der ausgespreizten Hand entspricht die fingerartige Blattstruktur mancher Baumarten, wie der Kastanie, der Palme, des Rhododendrons; den Eingeweiden die aus der Erde die Säfte ziehenden Wurzeln, den Nägeln die bunten Petallen der Blüte, den Fingerspitzen die tastenden Fühler mancher Kletterpflanzen (wie der Erbse, der Weinrebe, des Efeus usw.). Die mit Milch gefüllte Mutterbrust findet ihre Entsprechung in jenen Früchten, deren Saft sich um den harten, meistens nichteßbaren Kern sammelt (z. B. Trauben, Apfelsinen, Kirschen usw.); dagegen stellt der harte Fruchtkern, welcher bei den Hülsenfrüchten, Nüssen, Mandeln, Reis und Korn die eigentlich nahrhaften Teile der Frucht enthält, die Entsprechung zum Gehirn dar. Die beim Keimen dieser Kernfrüchte noch eine Zeitlang wie kleine Flügel aussehenden Keimblätter entsprechen den beiden Gehirnhälften. Sie sind bei den Erbsen und Bohnen besonders sichtbar. Wegen ihrer „Ähnlichkeit“ mit dem Gehirn werden sie bei intellektueller Arbeit als Nahrung empfohlen, obschon die Tibeter wohl keine Ahnung davon haben, daß sie Phosphor enthalten. Die formal-analoge Gestaltanalyse scheint hier die materielle Analyse der stofflichen Beschaffenheit zu ersetzen. Diese Ähnlichkeit des Kopfes mit dem Kern ist auch der Grund für den kultischen Brauch in Tibet, in menschlichen Hirnschalen den Göttern Erbsen und Körner zu opfern, wohl als Ersatz für die früheren blutigen Opfer, bei denen das Gehirn die Opfergabe darstellte und wovon die in China noch erhaltenen, um die alten Tempel herumliegenden Schädelfriedhöfe ein klares Zeugnis ablegen.<sup>1</sup>

Die Gehirnähnlichkeit der Kernfrucht brachte noch eine andere bedeutsame Vorstellung hervor. Demnach steht der aus der Kokosnuß herauswachsende Palmenbaum, der selbst aus einem in die Erde eingesenkten kopfgleichen Kern sich entwickelt hat und Stamm, Äste und Blüte zum Himmel streckt, mit dem „Kopf nach unten“, seine dem Kopf entgegengesetzte Extremität samt

<sup>1</sup> Vgl. dazu C. Henze, Zur ursprünglichen Bedeutung des chinesischen Zeichens *t'ou* = Kopf. In: Anthropos, B. XLV (1950), 801-820.

den in der Blüte enthaltenen pflanzlichen Geschlechtsorganen nach oben richtend. Sein „Gehirn“ ist schon längst verwest bzw. von der keimenden Pflanze aufgesaugt. Dies gilt für alle sich aus einem den „Kopf“ der künftigen Pflanze symbolisierenden Samenkorn entwickelnden Baum- und Pflanzenarten. Nicht so der Mensch. Auch sein Kopf stellt die Analogie einer Kernfrucht dar, die in dem Mutterleibe – wo sie im Verhältnis zur Größe des Fötus gewaltige Proportionen annimmt – wie in dem Schoße der Mutter-Erde zu „keimen“, d. h. sich zu entwickeln, beginnt, so daß sie in dem Augenblick der Geburt ein halbentwickeltes, selbständig essendes „Bäumchen“ ist. Im Gegensatz zu den wirklichen Bäumen steht jedoch der Mensch nicht wie sie mit dem Kopf nach unten, sondern trägt sein menschliches Haupt nach oben gerichtet. Seine Extremitäten und seine Sexussphäre sind der entgegengesetzten Richtung wie bei den Pflanzen, d. h. der Erde, zugewandt. Der Kopf des Baumes stirbt in der Erde, wenn die junge Pflanze aus ihm herausgewachsen ist; auch der Kopf des Menschen beginnt „abzusterben“, kleiner zu werden, sobald der ganze fötale Organismus sich aus ihm zu „entwickeln“ beginnt. Der charakteristische Unterschied zwischen dem geistbegabten Menschen und einer Pflanze oder einem Baume besteht aber, wie gesagt, darin, daß ihre „Köpfe“ jeweils einander entgegengesetzt sind; im Falle des Menschen dem Himmel und im Falle des Baumes der Erde zugewandt. Vielleicht sind in keinem Lande der Erde die weltanschaulichen Konsequenzen dieses Gegensatzes zwischen Geist und Fleisch so radikal gezogen worden wie in Tibet, wo fast ein Fünftel der Bevölkerung in den Klöstern lebt. Ein asketischer Mönch gleicht danach einem lebenden tibetischen Deva, der, den König der gestürzten Vertreter der früheren Welt – der Asuras – mit den Füßen tretend, sein schädelgekröntes Haupt zum Himmel erhebt.

Wir haben bis jetzt die vielstufige Weltstruktur ausschließlich in sich selbst betrachtet. Weil aber dieses gestufte Weltbild aus Indien stammt und die ältesten archäologischen Funde im Industale (*Harappa, Mohenjo-Daro*) wiederum kulturelle Beziehungen zu

Sumer im Zweistromlande aufweisen, wäre es für die Frage nach Alter und Herkunft dieses Weltbildes von hoher Bedeutung, wenn sich bei dem Vergleich der altindischen Weltstufensymbolik mit den kosmologischen und kosmogonischen Vorstellungen Mittel- und Vorderasiens gemeinsame Züge herausstellen sollten. Ich wage dieses weite und schwierige Forschungsgebiet im Rahmen dieser Darstellung wenigstens zu berühren, weil der soeben gegebene Überblick der acht realen Seinsstufen des altindischen und lamaistischen Weltbildes uns erlaubt, einige kaum zufällige Analogien mit dem formalen Aufbau des uns allen wohlbekannten biblischen Schöpfungsberichtes festzustellen. Ich muß hervorheben, daß es sich hier nur um eine *formale* Ähnlichkeit in den Vorstellungen vom hierarchischen Aufbau der Welt handelt und nicht um den eigentlichen Inhalt des Genesisberichtes; denn von einer Schöpfung der Welt aus dem Nichts ist in der indischen und in der lamaistischen Kosmogonie keine Rede. Der Buddhismus, der Hinduismus und die Veden kennen ja keinen Schöpfer, obwohl sich ebenso in Indien wie in Tibet Spuren des viel älteren Glaubens an den über die Welt und die übrigen Götter herrschenden höchsten Himmelsgott erhalten haben.<sup>2</sup> Dagegen weist die siebenfach gegliederte biblische Schöpfungsgeschichte als Ganzheit einen formalen Aufbau auf, welcher der Reihenfolge der im lamaistischen Namdschuwangdan-Monogramm symbolisierten Seinsstufen recht unerwartet entspricht.

Denn dem *ersten* Schöpfungstage mit der Erschaffung zunächst des Himmels, der leeren, abgründig dunkeln Erde und erst darauf des Lichtes, das von der Finsternis getrennt wird, entsprechen die uns schon bekannte Null-Stufe des leeren Weltraumes und der leeren Zeit und die darauffolgende erste real existierende Stufe der Strahlen. Die lamaistische Kosmogonie spricht davon, daß gerade auf dieser ersten Seinsstufe die Trennung der gestürzten Geister – der Asuras – von den himmlisch leuchtenden Devas stattgefunden hat. Dem *zweiten* Schöpfungstag, d. h. der Erschaffung des

<sup>2</sup> Vgl. Wilhelm Koppers, Der Urmensch und sein Weltbild. Wien 1949. Das Schicksal des Gottesgedankens in den Religionen Indiens 154–185.

Firmaments und der Trennung der oberen und unteren Gewässer, entspricht die 2. Seinsstufe der Körper, die im Makrokosmos durch die sogenannten kristallinen Himmelskörper, die Wolken und die von ihnen getrennte Erde mit den irdischen Gewässern vertreten wird. Was die darauffolgenden drei nächsten Schöpfungstage betrifft, so ist es nicht ohne Analogie zu der altindischen Seinsstufenhierarchie, daß im biblischen Bericht nach dem Entstehen der *Pflanzenwelt* nicht sofort die *Tiere* geschaffen werden, sondern daß zwischen die beiden Reiche der Pflanzen und der Tiere (d. h. zwischen dem dritten und dem fünften Tag) sich am *vierten* Schöpfungstage noch die etwas unerwartete Erschaffung der Sonne und des Mondes hineinschiebt, obwohl ja das Licht schon am ersten Tage entstanden ist. Ähnlich folgen auch in der altindischen Weltstufenordnung die Tiere nicht unmittelbar auf die 3. Seinsstufe der Pflanzen, sondern erscheinen erst auf der 5. Stufe. Dazwischen liegt als 4. Stufe der Bereich des Sexus. Dieser scheint zwar wenig mit den beiden großen Tages- und Nachtgestirnen zu tun zu haben. Der innere Zusammenhang ist nichtsdestoweniger vorhanden, denn eine der wichtigsten makrokosmischen Entsprechungen des männlichen und weiblichen Geschlechtes stellen gerade die Sonne und der Mond dar – als das große kosmische „Paar“. Die Ähnlichkeit der beiden Vorstellungen wird also erst erkenntlich, wenn man die makrokosmische Korrespondenz der 4. Stufe hinzuzieht. Der sechste Schöpfungstag wie die 6. lamaistische Seinsstufe sind beide dem *Menschen* zugeordnet, wobei im biblischen Bericht außer dem Menschen wieder unerwartet auch die Landtiere erschaffen werden. Nun ist für den Vergleich der beiden Systeme nicht ohne Bedeutung, daß die mikrokosmische Entsprechung dieser 6. lamaistischen Menschenstufe im Geschmackorgan und der milcherzeugenden Mutterbrust besteht. Deswegen nehmen alle Säugtiere für einen Lamaisten an einer typisch „menschlichen“ Eigenschaft teil und stehen dem Menschen viel näher als die (am fünften Schöpfungstage erschaffenen) Fische und Vögel. Diese für den Abendländer wenig verständliche innere Beziehung der

Ernährungsart der säugenden Lebewesen gerade zum Menschen war jedoch für die alten Inder so selbstverständlich, daß sie das die Ernährung normierende heilkundliche Wissen für *die menschliche Weisheit* kat'exochen gehalten und die milchspendende Kuh als *die Wohltäterin der Menschheit* zum Symbol einer göttlich-wohlthätigen Macht erhoben haben. Zugleich ist es auch auffallend, daß im biblischen Schöpfungsbericht gerade auf dieser (dem Geschmackssinn im Lamaismus zugeordneten) Schöpfungsphase besonders hervorgehoben wird, Gott habe die – am dritten Tage schon genannten – Pflanzen dem Menschen und den Tieren zur Nahrung bestimmt. Das Essen wird somit, wie in einem Atemzug, sofort nach der Erschaffung des Menschen miterwähnt. Und das erste Verbot, das der Mensch im Paradies aus Gottes Munde zu hören bekommt, betrifft wiederum das Essen der verbotenen *Frucht*. Der siebente Schöpfungstag ist nach der Genesis endlich ein Tag der Vollendung und Ruhe, den Gott gesegnet und geheiligt hat. Von einer Erschaffung von Geistern erfahren wir im Siebentagewerk so gut wie nichts. Ihre Existenz ist jedoch durch andere *Bibelstellen* gesichert. Sollen nun die sieben „Tage“ nicht chronologisch, sondern kosmologisch – als eine Aufzählung wesentlich verschiedener Seinsvollkommenheiten – verstanden werden, dann gehören die reinen Geister wohl zu der auf den Menschen folgenden Stufe und „Zeit“. Diese ihre Zugehörigkeit zur 7. Seinsstufe bedeutet aber für den Lamaismus keineswegs, daß sie erst nach den anderen Stufen in die Existenz treten. Es ist dies vielmehr eine Bezeichnung ihres „ontologischen Ortes“ innerhalb der *Seinshierarchie*. Die Bezeichnung des biblischen siebenten Tages als eines Tages der Ruhe, des Segens und der Heiligung paßt gut zu den lamaistischen Vorstellungen der 7. Geisterstufe. Alle psychischen Yoga-Praktiken bezwecken ja das Erreichen der inneren (wir würden vielleicht sagen: hesychastischen) Ruhe, als einer Bedingung für das Zustandekommen des psychischen Sicherheits- und Freudegefühls, das wiederum eine Voraussetzung ist für die Erzeugung der schon genannten „psychischen Heils substanz“, eines Produktes gerade dieser 7. Geisterstufe. Eine

durch Konzentration erreichte „Kondensation“ dieser psychischen Heils substanz macht das Individuum zu einem heilenden, „gesegneten“ Menschen, wobei aber die Segnungen der tibetischen Lamas ausschließlich durch Berührung oder Anhauchen von Gegenständen geschehen; sie haben also einen durchaus physischen Charakter. Diese psychische Heils substanz soll von den Kleidern, Zeptern und Kronen der lamaistischen Gottheiten ausstrahlen, merkwürdigerweise aber bleibt sie – wie das gesamte tibetische Pantheon – ein Erzeugnis des Menschen. Das Siebentagewerk hört mit dem siebenten Tage auf, weil der biblische Bericht die Aufgabe hatte, die Schöpfung und nicht die gesamte Hierarchie des Seienden zu schildern. In der lamaistischen Stufenhierarchie folgt dagegen auf die Geisterstufe noch die 8. Stufe der drei höchsten Seinsprinzipien, die – mögen sie auch einen metaphysisch-pantheistischen Charakter haben – in Wahrheit dem entsprechen, was wir das göttliche Absolute nennen.

Dieser Vergleich des Siebentagewerks der Genesis mit den sieben realen Seinsstufen des lamaistischen Weltbildes will keine dilettantische Verwischung des sonst grundverschiedenen Charakters der beiden Schilderungen sein. Er wollte nur zeigen, wie wir neben dem wesentlichen Inhalt der Genesis, d. h. der Schöpfung der Welt aus dem Nichts, in der akzidentellen Form ihrer Darstellung noch gewissen kosmologischen Vorstellungen begegnen, die der moderne Mensch meistens als rein allegorisch und für wert- und bedeutungslos erachtet, die wir aber in völlig veränderter Form in so entfernten kosmologischen Spekulationen wie dem aus Indien sich herleitenden lamaistischen Weltbild wiederfinden können. Damit ist dasselbe uns und unseren abendländischen Denkkategorien wohl näher gerückt. Aus diesem Grund schien mir die Abschweifung ins „Biblische“ hier nicht überflüssig zu sein.

Nicht zuletzt müssen wir noch einen Punkt berühren, der uns allen am Herzen liegt, und zwar das Problem, wie und wo diese mittel- und ostasiatische Gedankenwelt an die unsrige überhaupt angeschlossen werden könnte, ohne daß wir – um es mit C. G. Jung

auszudrücken – wie der Student im „Faust“ der Wissenschaft und unserer eigenen besten Tradition den Rücken kehren müßten und andere durch ihre Fremdheit geistig unassimilierbare Denksysteme uns künstlich aufzupropfen hätten. Dazu ist es notwendig, daß wir die einseitige Auffassung von dem, was zum westlich-wissenschaftlichen Weltbild wesentlich gehören soll, revidieren. Ich denke hier vor allem an das so oft mißbrauchte Schlagwort von der abendländischen wissenschaftlich-*kausalistischen* Weltanschauung. Diejenigen, die so reden, verstehen ja unter *Ursache* – in den meisten Fällen – nur die für die technische Beherrschung des Universums recht brauchbare *Wirkursache* – die *causa efficiens* – bzw. die *Materialursache*, d. h. den durch die Naturgesetze bestimmten und geformten Stoff. Sie verschließen sich jedoch den Weg zum Verständnis jeglicher andersgearteten naturphilosophischen Spekulation durch die oft auffallende Unkenntnis der Gesamtheit der vier aristotelischen Ursacharten, die doch das ureigenste Gut unserer westlichen Überlieferung darstellen, d. h. der *causa efficiens, finalis, materialis und formalis*. Die zweite von ihnen, die Zweckursache, wird zwar bei der Erwähnung gewisser finalistisch orientierter Disziplinen, wie z. B. in der Biologie eines Hans Driesch, noch genannt. Sie scheint aber dann eine der mechanistisch-effizienten Erklärung der Phänomene entgegengesetzte Betrachtungsweise zu sein. Was die *Form* angeht, so ist dieselbe zwar bekannt; die Einengung des Ursache-Begriffes ist jedoch schuld daran, daß diese *Form* praktisch kaum für eine *causa* – Ursache – gehalten wird. Weil die Formalursache immer mit einer Wirkursache verbunden bleibt, faßt man sie auch in philosophischen Kreisen fast ausschließlich als eine Kraft auf und meint oft, sie durch die Messung ihrer Wirkungen restlos erschlossen zu haben. Noch weniger berücksichtigt wird in dem einseitig naturwissenschaftlich-dynamisch orientierten Weltbild die sogenannte getrennte Formalursache, d. h. die *causa exemplaris* oder die *vorbildliche* Kausalität. Sie hat für uns einen fast mythischen Charakter, obwohl sie wiederum zu unserer besten abendländischen Tradition gehört. Zugleich ist sie aber urwesentlich für das

Verständnis der hochasiatischen Spekulationen über den Menschen und die Welt, über den Mikro- und den Makrokosmos. Die Suche nach den letzten *Urbildern* jeglichen irdischen Geschehens ist ja gerade gemeinsam für so weit voneinander entfernte Systeme, wie die chinesische und abendländische Alchimie, die östliche und westliche Gnosis, die tibetisch-indische Naturphilosophie und die von Hans Kayser in neuester Zeit wieder zu Ehren gebrachte harmonikale Symbolik usw. In diesem Lichte betrachtet, sind die drei kosmischen und zugleich metaphysischen Prinzipien der indisch-tibetischen Naturphilosophie (oder wie wir eher sagen würden: Alchimie) keine rein abstrakten Gebilde, sondern – allein schon durch ihre konkreten Namen: *Chi, Schara, Badgan* = Luft, Galle, Schleim und durch ihre unzähligen Manifestationen auf allen Stufen des Seins – drei vielseitige Gestaltungsprinzipien, die den statischen, den dynamischen und den „materialen“ (wohl im Gegensatz zum univok „materiellen“) Aspekt jedes Seienden vorbildlich darstellen und normieren. In ihren konkreten Manifestationen werden sie zu Symbolen; in ihrem von jeglicher Erscheinung losgelösten Wesen sind sie jedoch Urbilder jeglicher Ordnung und Struktur (*Chi*), jeglichen sich zeitlich entfaltenden Geschehens (*Schara*) und jeglichen in sich ruhenden Seins (*Badgan*).

Die Achtstufigkeit der Seinshierarchie, die sich wie ein Regenbogen auseinanderfaltet, gibt der lamaistischen Spekulation den Schlüssel zur Erschließung der geheimnisvollen Entsprechung oder, anders gesagt, des Parallelismus von Mikro- und Makrokosmos. Damit stellt sie aber meiner Ansicht nach eine Art spekulativer Begründung jenes rätselhaften und doch wenigstens bei den Psychologen sich empirisch bewährenden *Synchronizitäts*prinzips dar, das C. G. Jung als eine Denkvoraussetzung gewisser merkwürdiger Erscheinungen unbewußter psychischer Vorgänge, die sich durch die wirkursächliche Betrachtungsweise des modernen Forschers nicht erklären lassen, hypothetisch aufgestellt hat. In seiner Ansprache zum Gedächtnis von Richard Wilhelm spricht er – in Anknüpfung an die divinitorische Praxis mit den I-Ging-

Hexagrammen – von psychologischen Parallelerscheinungen, „die sich kausal“ (womit hier wirkursächlich gemeint ist) „schlechterdings nicht aufeinanderbeziehen lassen, sondern in einem anderen Geschehenszusammenhang stehen müssen“. Dieser Zusammenhang erscheint ihm „wesentlich in der Tatsache der relativen Gleichzeitigkeit gegeben. Es scheint nämlich, als ob die Zeit nichts weniger als ein Abstraktum, sondern vielmehr ein konkretes Kontinuum sei, welches Qualitäten oder Grundbedingungen enthält, die sich in relativer Gleichzeitigkeit an verschiedenen Orten in kausal (wirkursächlich) nicht zu erklärendem Parallelismus manifestieren können, wie z. B. in Fällen von gleichzeitigem Erscheinen von identischen Gedanken, Symbolen oder psychischen Zuständen. Ein anderes Beispiel wäre die von Richard Wilhelm hervorgehobene Gleichzeitigkeit chinesischer und europäischer Stilperioden, die kausal (wirkursächlich) nicht aufeinanderbezogen werden können. Ein Beispiel für Synchronismus größten Formats wäre die Astrologie, wenn sie über durchgängig gesicherte Resultate verfügte.“<sup>3</sup> Soweit C. G. Jung.

Die Tatsache einer solchen symbolisch-formalen Gleichzeitigkeit mehrerer voneinander unabhängiger Seinsentfaltungen muß jenen rätselhaft erscheinen, die jegliches Geschehen entweder abstrakt als etwas „Dauerndes“ betrachten oder es bloß für ein Akzidens des – jenseits jeder dynamischen Selbstentfaltung schon irgendwie fertigen – Seienden halten. Dennoch gibt es „Geschehen“, die nicht akzidentell, sondern wesentlich sind, wie z. B. die Erfassung und Bestimmung des Stoffes durch die substantielle Form, die sogenannte „informatio“ des Leibes durch die Seele. Wenn nun in der lamaistischen Spekulation das Wesen jeder wahren Ganzheit, weil in sich immer achtstufig, sich notwendig in einer Reihe von Phasen innerlich entfalten muß, ist es für dieselbe Spekulation selbstverständlich, daß jene Selbstentfaltung verschiedenster, immer jedoch innerlich achtstufig strukturierter Systeme – formal gesehen – parallel verläuft und damit analoge Phasen aufweist.

<sup>3</sup> Zit. nach: *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*. Übersetzt von R. Wilhelm, mit Kommentar von C. G. Jung. 2. Aufl. Berlin 1929, S. XI f.

Damit ist aber in keiner Weise dem wirkursächlichen Determinismus Vorschub geleistet. Denn nach den Prinzipien der lamaistischen Mantik bleibt jede Voraussage immer analog-vorbildlich und symbolisch. Mag sie sich im Einzelfall auf eine einmalig-bestimmte Weise verwirklicht haben, sie würde dennoch auch bei einem gegensätzlichen Ergebnis gleich gut zutreffen können, wenn nur jene andere Verwirklichungsweise dem geheimnisvollen Gestaltungsgesetz des Kosmos gehorcht, und zwar dem Gestaltungsgesetz des von der Voraussage allein getroffenen und gemeinten Phasentrhythmus einer individuellen und doch seinsmäßig geprägten Geschichte. Als Beispiel sei das Schicksal jenes napoleonischen Marschalls genannt, der sich nach der Voraussage vor Elstern hüten sollte, sie tatsächlich lebenslang sorgfältig mied, um endlich bei der Völkerschlacht bei Leipzig in der – Elster zu ertrinken! Die wahre Divination ist danach immer mehrdeutig; sie unterscheidet sich jedoch von dem Zigeunerschwindel eben durch die objektiv-symbolische Vielschichtigkeit ihrer Aussagen, die den noch inhaltlosen und unbestimmten, aber formal schon gegliederten Rhythmus des zukünftigen Geschehens gültig wiedergeben. Die Tat des freien, selbstbeherrschten und vollkommenen Weisen entgeht also dem Fatum und bleibt unberechenbar, auch wenn sie *post factum* in den formalen Rahmen des gleichzeitigen mikro- und makrokosmischen Geschehens – jener Jungschen „Synchronizität“ – geheimnisvoll „paßt“. Ein Christ meint ungefähr dasselbe und noch mehr, wenn er sagt, daß die göttliche Vorsehung – trotz der Freiheit des Menschen – nie fehlgeht: *Deus, cuius providentia in sua dispositione non fallitur*. Diese wenigen Sätze mögen eine recht ergänzungsbedürftige Andeutung jener Möglichkeiten sein, die sich dem spekulativen Westen aus der vielstufigen Seinsstruktur und der mikro- und makrokosmischen Analogie des indisch-tibetischen Menschen- und Weltbildes ergeben.

Damit könnte ich meine Darlegungen schließen und mich jeglicher weiteren Anknüpfung an mehr oder weniger zeitgemäße Erwägungen enthalten. Das war auch die Haltung, die ich in meinem Buche über die „Tibetische Medizinphilosophie“ einge-

nommen habe, wofür ich manches recht ermutigende Lob erfahren durfte, was mir aber von Menschen, die jede Theorie, zwar nicht immer kritisch, fürs Leben – oder wie sie sagen: weltanschaulich – auswerten möchten, ein souverän-selbstsicheres Abtun eingebracht hat. Ich erwähne dies hier, nicht um Polemik zu treiben, sondern allein, um den von mir behandelten Fragenkomplex ins rechte Licht zu stellen und Mißdeutungen zu vermeiden. In einer zunächst sehr lobenden Kritik wurde mir nämlich ernst vorgeworfen, daß ich nirgendwo in meinem Buche den Christusnamen erwähnt habe. Jedermann kann einsehen, daß dies durch das wissenschaftlich eng umgrenzte Thema meines systematischen Berichtes über diese naturphilosophische Geheimlehre des Lamaismus bedingt war. Hinzukam noch aus technisch-verlegerischen Gründen die Notwendigkeit, mich möglichst knapp zu fassen. Hätte ich aber meiner christlich-religiösen Überzeugung Ausdruck geben oder vom christlichen Standpunkt aus die von mir möglichst objektiv dargestellte Lehre irgendwie bewerten und beleuchten wollen, dann hätte ich wegen der Vielfalt der sich stellenden Fragen ein zweites Buch schreiben müssen, das vielleicht für manchen meiner Kritiker interessanter als das eben herausgegebene sein würde, das aber notwendig in jedem Leser die Kenntnis dieser bis jetzt nirgendwo im Westen in solcher Vollständigkeit wiedergegebenen tibetischen Medizinphilosophie schon voraussetzen müßte. Mein Schweigen bedeutete also nicht, daß ich von der Möglichkeit einer fruchtbaren Auseinandersetzung mit manchen mehr weltanschaulichen als wissenschaftlichen Systemen unserer Gegenwart selbst nicht überzeugt war, dieser Gegenwart, die mehr von geistigen und religiösen denn von materiellen Krisen geplagt zu sein scheint. In der genannten Kritik wird weiter gesagt, es sei nachgerade ein offenes Geheimnis, „daß die Anerkennung des Christus als eines *kosmischen* Wesens die Zeitforderung des Christentums ist“, und es wird mir übelgenommen, daß ich mein anthropologisches Studium von thematisch äußerlich ähnlichen anthroposophischen Glaubenssätzen – vielleicht wenig irenisch! – abgehoben habe. „Das Erscheinen dieses Buches

– lautet das genannte Urteil – mag noch so geistesbrüderlich wirken; es atmet doch den Geist der Unterdrückung dessen, was dem Abendlande einzig nottut: die Auferstehung des untergegangenen Götterweltalls in Christus und durch ihn im eigenen Ich zu erleben.“ Um die Freiheit des Geistes walten zu lassen, wollen wir die Wahrheitsperle, die in diesen nicht immer durchsichtigen Sätzen enthalten ist und die uns heute allen am Herzen liegt, von der trüben Lauge trennen.

Es ist also kein offenes Geheimnis, sondern einfach eine christliche Glaubenswahrheit, daß unsere Beziehung zu Christus dem Gott-Menschen nicht ausschließlich individuell-moralischer und auch nicht restlos privat-religiöser Natur sein kann, wie dies heute nur allzuoft der Fall ist, sondern daß wir Christus den Gott-Menschen vor allem als das Haupt der durch ihn erlösten und begnadeten Menschheit und als jenen Erstgeborenen jeglicher Kreatur anerkennen, von dem der Apostel Paulus (Eph 1, 10) sagt, daß er das gesamte All in sich *zusammenfaßt*, also nicht nur Vertreter, sondern ein reales *Symbolon* des von Gott für ihn geschaffenen Kosmos ist. Und der Evangelist Johannes berichtet in seiner Geheimen Offenbarung, wie dieser menschgewordene eingeborene Gottessohn einmal kommen wird, nicht nur um die Menschheit zu richten, sondern um den neuen Himmel und die neue Erde herzustellen. Wenn also irgendein Wesen den Namen Mikrokosmos verdient, dann wohl in erster Linie eben Christus. Damit ist aber schon auch seine Beziehung zu jener asiatischen Lehre gegeben, die gerade im Menschen die intentionale Zusammenfassung des Alls sieht. Daher konnte kein Gnostiker, sondern der griechische Kirchenvater Gregor v. Nyssa behaupten, der kosmische Raum entfalte aus diesem Grunde seine vier Weltrichtungen zum Norden und Süden, Osten und Westen hin, weil er vom Schöpfer schon vor der Erschaffung der Welten dahin bestimmt worden ist, dieselben mit dem Zeichen des Menschensohnes, d. h. mit dem einmal auf dem Golgathaberg aufzurichtenden Kreuze Christi, zu bezeichnen und sie auf ihn vorzubereiten. Nach derselben ziel- und exemplarursächlichen Weiterklärung stellt auch der ganze

Entwicklungsgang der Lebewesen, von den kriechenden Würmern und Schlangen über die Säugetiere bis zum geradeschreitenden Menschen – jenem „König der Schöpfung“ – hin, nichts anderes dar als ein ihnen vom Schöpfer bestimmtes Hingeordnet- und Gerichtetsein auf die seit aller Ewigkeit als sinngebendes Ziel des Alls und der Weltgeschichte gottgedachte Menschheit des kommenden Gottessohnes, die sie alle und jedes in der ihm gemäßen Art vorbereiten sollten. Außerhalb der christlichen Weltdeutung begegnen wir analogen, d. h. rein philosophischen, urbildlichen Gedankengängen öfter in der Geschichte abendländischer Spekulation, von Plato beginnend bis zu den mythisch-biologischen Theorien eines Edgar Daqué und der harmonikalen Symbolik von Hans Kaiser in seinem „Hörenden Menschen“ als dem Ur- und Vorbild jeglicher organischen Ganzheit (s. unten Kap. V). Es ist also wohl verständlich, daß wir sie in jenen mittel- und ostasiatischen Mikrokosmospekulationen wiederfinden, die auch in der Antike – und bis in das Mittelalter hinein – ihr Echo gefunden haben, wie dies z. B. in den Mikrokosmosarbeiten von Rudolf Allers und Anders Olerud zur Genüge herausgestellt ist (s. Kap. III). Weniger erklärlich ist aber das, worauf ich als Antwort auf den genannten Vorwurf meines Unverständnisses für die kosmischen Bezüge christlicher Weltanschauung wenigstens zum Schluß nur hindeuten möchte.

Und zwar, daß für einen Menschen, der sich die zunächst fremde und verwickelte Mikrokosmossymbolik Altindiens angeeignet hat, eine stets wachsende Zahl von uns unbeachteter und für belanglos gehaltener Einzelheiten und Tatsachen aus dem Leben Christi plötzlich einen tiefen Sinn bekommt und das bis jetzt Bedeutungslose langsam zu einer wunderbar sinnvollen Ganzheit zusammenzuwachsen beginnt. Ja, man möchte fast bedauern, daß diese Zusammenhänge von den christlichen Apologeten nicht vor das Forum der heutigen menschlichen Ökumene gebracht werden, damit dieselbe mit den biblischen Magiern wieder ihre dreifache Gabe zu den Füßen des Herrn und Königs des Himmels, der Erde und der Unterwelt gläubig darbringen könne, jenes schwere Gold,

jene lebenerhaltende Myrrhe und jenen duftigen Weihrauch, die in der lamaistischen *Chi-Schara-Badgan*-Symbolik die drei Reiche der Materie, des Lebens und des Geistes selbstverständlich vertreten. Man möchte es wohl bedauern, wenn eine solche Deutung *biblischer* Geschehnisse mit Hilfe *indischer* oder *tibetischer* Vorstellungen zunächst nicht gleich unmethodisch und vielleicht objektiv irreführend sein könnte, wie die Erklärung der *Ichthus*-(Fisch)-Symbolik der Katakomben durch pazifische Vorstellungen, wo der Fisch oft obszöne Bedeutung hat, oder die der Geistestaube bei der Taufe Christi durch indische Sinndeutung, wonach die Taube für ein ausgesprochen unreines, ja unkeusches Tier gilt. Solange also objektiv nicht erwiesen ist, daß die Bildsprache der Heiligen Schrift tatsächlich innere Bezüge zu alten mittelasiatischen Vorstellungen besitzt oder wenigstens besitzen kann, bleiben für die nüchterne Wissenschaft die eben genannten Deutungsmöglichkeiten nur eine Art erbaulicher, aber sachlicher Begründung entbehrender, ja sogar gefährlicher Spielerei.

Da aber die Möglichkeit tatsächlicher genetischer Zusammenhänge formaler Art zwischen der Symbolik der Bibel und der des altindischen Kulturkreises auch nicht ausgeschlossen ist (s. im nächsten Kapitel über die Beziehungen Mesopotamiens zu Altindien), dürfen wir andererseits den aus Asien heute stets zahlreicher zur Krippe von Bethlehem kommenden Wahrheitssuchern nicht verwehren, daß sie mit ihren Augen und Ohren das Leben des seit Jahrtausenden durch die Propheten verkündeten Messias beschauen und belauschen, ja, daß sie sogar – was auch vorkommt – sich dabei auf ihre Sibyllen und ihre Balaamsterne berufen, um den labyrinthartigen Weg ihrer Mythen zu dem zurückzugehen, der das siebenfach versiegelte Buch des Lebens allein öffnet und schließt.

Kein Christ wird es aber dann der Kirche als Hüterin des ihr geoffenbarten Glaubensschatzes und ihrer eigenen Tradition übelnehmen, daß sie eine solche symbolische Deutung ihrer Heiligen Schrift sorgsam prüfen will, um festzustellen, ob die unantastbaren, weil geoffenbarten, Glaubenswahrheiten dabei nicht ge-

schwächt oder entstellt worden sind. Diejenigen, die mir den „Geist der Unterdrückung“ vorgeworfen haben, kann ich nun – nach diesen vielleicht arg nüchternen Erwägungen über das pro und contra symbolischer Hermeneutik – wohl versichern, daß mir während meiner langjährigen Beschäftigung mit diesem spannungsvollen Thema nicht nur kein Kontrast zwischen der traditionsgemäßen Schriftinterpretation und der Anwendung der in meinem Werke dargelegten Mikrokosmosymbolik an das geschichtliche Leben Jesu je begegnet ist, sondern gerade umgekehrt, daß diese Anwendung die orthodoxe Überlieferung oft recht unerwartet „bestätigt“ hat. Und mag diese Bestätigung für den nüchternen Abendländer meistens überflüssig sein, so bleibt sie doch für die heutigen Nachfolger der biblischen drei Magier eben jener Stern, dessen geheimnisvolle Sprache sie viel klarer verstehen als die unserer begrifflichen Dialektik. Ich durfte nichtsdestoweniger selbst erfahren, daß gerade solche für uns unerwartete Zusammenhänge einen lamaistisch ausgebildeten Menschen – dem bisher das Christentum stets fremd und unverständlich geblieben ist – wörtlich auf die Knie vor dem im „Hause des Brotes“ (Bethlehem) geborenen Logos Gottes niederzwingen konnten. „Was liegt daran?“, würde vielleicht der Völkerapostel sagen, „wenn nur auf alle Weise Christus verkündigt wird“ (Phil 1, 18), d. h. hier angewandt, sei es auf eine dem Westen oder dem Osten verständliche, immer aber wahrhaftige und ehrliche Weise.

Von der lamaistischen Astrologie ausgehend, spreche ich endlich in meinem Buch auch von der Theorie, wonach „der unermessliche und einzigartige, weil unwiederholbare Zyklus der gesamten Erd- und Menschheitsgeschichte nur einen und einzigartigen – absolut günstigsten – Zeitpunkt der idealen Vereinigung des Himmels und der Erde kenne; der in ihm gezeugte Mensch wäre der Mensch kat'exochen. Um ihn zu erschließen, müßte man den gesamten Mikro- und Makrokosmos im Raume und in der Zeit durchschauen. Er wäre das vollkommenste reale Symbol des Alls und zugleich der lebendige Schlüssel jeglichen menschlichen Wissens.“ So will es die lamaistische Schicksalskunde. An diese

Worte anknüpfend, fragte nun die genannte esoterische Rezension irritiert, warum ich weder hier noch sonst den Christusnamen erwähnt habe. Und gerade hier scheinen mir unsere Wege wirklich auseinanderzugehen. Ich habe – wie ich meine – in dem soeben Gesagten gezeigt, daß ich die, wie man sagt, kosmischen Bezüge der das All in sich geheimnisvoll zusammenfassenden Person und Menschheit Christi recht verstehe und sie – wohl im Rahmen der kirchlichen Überlieferung – voll bejahe. Wir Christen beten jedoch Christus an, nicht *weil* er ein „kosmisches Wesen“ sei, sondern umgekehrt, weil er der wahre Gottessohn ist, der allein in sich den Sinn des Alls und der Weltgeschichte zusammenzufassen imstande ist. Es wäre ein Wahnsinn zu glauben, daß das Hebräervolk die Auszeichnung, ein messianisches Volk zu sein, irgendwie verdient hätte oder daß der Augenblick der Geburt Christi der kosmisch günstigste sein sollte, um ihn mit den Gaben eines Übermenschen zu beschenken; denn, rein menschlich gesprochen, hat ja Jesus ja mit jenen biblischen Giganten wohl nicht konkurrieren können, die alle jedoch in der Sintflut jammervoll weggefegt worden sind. Sollte also wirklich oder hypothetisch ein Mensch im Stile jener Giganten einmal wiedererstehen, auf Grund rein natürlicher – technischer, biologischer, geschichtlich-politischer oder sogar astrologischer – Vorzüge alle jene kosmischen Eigenschaften und Zusammenhänge in sich wahrhaft übermenschlich zusammenfassen und sich *deswegen* auch „Gottessohn“ nennen, dann würde er wohl von allen jenen angebetet werden, die Christus preisen, *weil* er „kosmisches Wesen“ ist oder der „Mensch kat'exochen“; für uns Christen würde er aber jener „Sohn des Verderbens“ sein, der sich „über alles, was Gott heißt“, erhebt, „so daß er sich in den Tempel Gottes setzt und sich für Gott ausgibt“ (Thess 2, 4); er wird große Zeichen wirken, weil er – der Antichrist ist, und seine Zahl ist 666, eben die Zahl – eines Menschen!

Nach dieser mir aufgezwungenen weltanschaulichen Abschweifung kann ich diese Zeilen nicht besser schließen als mit den letzten Worten meines Tibetbuches<sup>4</sup>, in denen ich die Vielfalt der

<sup>4</sup> op. cit. Zürich (Origo-Verlag) 1954, S. 229.

in dieser Naturphilosophie enthaltenen Probleme in eine echt lamaistische Formel zusammenzufassen suchte: „Mit dem ... Problem des Menschen zum ‚Dach der Welt‘ zurückgekehrt, möchten wir – von dieser hohen Warte den zurückgelegten Weg überblickend – eine Formel finden, die, Geist, Leben und Stoff prinzipiell erschließend, den Anfang, die Mitte und den Untergang jedes Seienden erreicht. Wir stehen ja an der Stelle ... , die nach tibetischer Anschauung dem ‚Scheitel‘ des indischen Makrokosmos entspricht, d. h. dort, wo am Ursprung der Tage der mythische Urwirbel, wie die Krone der goldenen Padma-Blüte, in Selbstschauung unermüdlich kreiste ... Die Formel soll vollkommen sein, wie ihr ewiger Sinn, dem achtspeichigen Rade einer dreimalprinzipiellen Lehre oder einem goldenen Ringe gleich, der Himmel, Erde und den Abgrund umfaßt. Um das Geheimnis dieser Formel befragt, kann der in jener prinzipiellen Welt geborene Mensch – gleichviel, ob er ein weiser Lama des höchsten – achten! – Grades ist oder ein burjatischer Hirt, der zum Kloster pilgert, um die Gebetsmühle andächtig zu drehen und sich aus Heilkräutern hergestelltes ‚Lebenselixier‘ für jegliche irdische Not zu holen – keine anmaßendere und unbefangene selbstverständlichere, der alten Sphinx würdige, weil der Welt ein menschliches Antlitz aufprägende Antwort geben als *drei* wohlbekannte, letztlich unübersetzbare Namen; mit diesen Namen kehren auch wir, den Kreis schließend, aus dem Labyrinth unseres Rundganges um den Mikro- und Makrokosmos zum Ausgangspunkt, dieser raffinierten und primitiven, abstrakten und phantastischen, immer *acht-*gliedrigen ‚Summa‘ lamaistischer Weisheit – um eine dreifältige Welt reicher geworden – zurück:

CHI - SCHARA - BADGAN.

Die mikrokosmische Symbolik  
des altbabylonischen Tierkreises  
und die drei-prinzipielle indisch-tibetische Anatomie

Meine Aufgabe, die mikrokosmische, d. h. menschbezogene Symbolik der Tierkreiszeichen mit Hilfe der lamaistischen Anthropologie in etwa zu erhellen, soll hier vorerst näher umschrieben werden, um von vornherein manchen aus der Schwierigkeit des Themas sich ergebenden mißdeutenden Einwänden zu begegnen. Denn wir wollen uns hier ausschließlich mit dem sogenannten *babylonischen* Tierkreis, und zwar mit seinen ältesten, aus der sumerischen Zeit stammenden Elementen beschäftigen, die in der späteren – hellenistischen – Zeit oft beträchtlichen Gestaltwandel erfahren haben. Damit scheidet aber von selbst als Gegenstand unserer Erörterungen der ostasiatische Tierkreis aus, welcher durch die lamaistische Astrologie übernommen wurde und welcher gerade aus diesem Grunde von meinen Lesern als Ausgangspunkt der folgenden Gestaltanalyse vorausgesetzt werden könnte. Es ist uns nun selbstverständlich, daß es ein grober methodischer Fehler wäre, den altbabylonischen, den Tibetern fremden Tierkreis im Lichte einer Symbolik, die aus einem anderen Kulturkreis stammt, irgendetwie „interpretieren“ zu wollen. Die Symbole sind ja meistens an einen bestimmten Raum und eine bestimmte Zeit gebundene Gebilde des menschlichen Geistes, und daher können nicht wenige unter ihnen, z. B. der Fisch oder die Taube, bei verschiedenen Völkern verschiedene, ja entgegengesetzte Bedeutung haben. Wir wollen also diesen methodischen Fehler wohl nicht begehen, wenn wir trotzdem vorhaben, die konkrete Gestalt des ältesten babylonisch-sumerischen Tierkreises mit gewissen analogen Vor-

12  
1

stellungen des tibetischen Lamaismus über die kosmische Bedeutung einer Zwölferreihe tierischer bzw. menschlicher Organe zu vergleichen. Es handelt sich hier ja nicht um eine *Interpretation*, sondern um einen *Vergleich* ähnlicher Gebilde. Die folgende Darstellung soll erst entscheiden, ob die Ähnlichkeit derart ist und die Zahl der von beiden Seiten sich tatsächlich entsprechenden Gebilde so groß, daß es nicht mehr möglich wird, dies einem Zufall zuzuschreiben, und es aus diesem Grunde auch berechtigt ist, induktiv auf einen objektiven Zusammenhang der beiden Reihen zu schließen. Ist dieser Zusammenhang einmal festgestellt, so könnte er weiter entweder einer spontanen, d. i. in den beiden Fällen voneinander unabhängigen Schöpfung des menschlichen Geistes bzw. der menschlichen Seele – im Sinne der Jungschen Archetypen – zugeschrieben oder auch – wenn die verglichenen Gebilde zu speziell und auffallend sein sollten – auf einen gemeinsamen kulturgeschichtlichen Ursprung zurückgeführt werden. Eine gemeinsame geschichtliche Genesis wird um so wahrscheinlicher sein, wenn die beiderseitigen Vorstellungen, die bei der Entstehung der beiden Vergleichsreihen – in diesem Falle der der Tierkreiselemente und der kosmisch bezogenen Organe des menschlichen Mikrokosmos – Pate gestanden haben, in zwei benachbarten Kulturkreisen, d. i. in dem indisch-tibetischen und dem sumerisch-babylonischen, tatsächlich zu Hause sind.

Aus dem wenigen Gesagten ergibt sich schon, daß wir bei unserem Vergleich nicht jene mikrokosmische Bezogenheit einzelner Tierkreissymbole im Auge haben, welche der abendländischen Astrologie bekannt ist. Ich denke dabei an die recht einfache Verteilung der zwölf Sternbilder auf zwölf aufeinanderfolgende Teile des menschlichen Körpers, wobei der Widder, als das Zeichen des Frühlingsäquinoktiums (April) und damit als Beginn des astronomischen Jahres, dem Kopfe, d. i. dem „Anfang“, und die Fische, als Ende des astronomischen Jahres (März), den beiden Füßen, d. i. dem „Ende“ des menschlichen Körpers, entsprechen sollen. Da diese rein äußerliche Verteilung eines so komplizierten Ganzheitsbildes, wie es der menschliche Organismus ist, an die

einzelnen Abschnitte der Ekliptik für sich genommen wenig überzeugend wirkte, versuchte man diese Verteilung dadurch zu unterbauen, daß man die den einzelnen Sternzeichen zugeordneten Organe als irgendwie charakteristisch für die unter diesen Zeichen geborenen Menschen bzw. ihre körperliche Konstitution erklärte.

Nicht solche dem Lamaismus unbekannt makrokosmische Symbolik der einzelnen Körperteile ist also der Gegenstand unserer Untersuchung. Die kosmische Bezogenheit einzelner Teile des menschlichen wie des tierischen Organismus ist in der lamaistischen Mikrokosmoslehre ganz anderer Art. Ich habe in meinem Werk über die „Tibetische Medizinphilosophie“ versucht, sie im einzelnen zu schildern und systematisch darzustellen. Der Rahmen dieses Aufsatzes erlaubt mir nicht, das dort auf ein paar Hundert dichter Seiten Gesagte zu wiederholen, und dies um so mehr, als der allgemeine Plan dieser lamaistischen Mikrokosmoslehre und ihrer Entsprechungen im I. Kapitel dieses Buches zusammengefaßt sind. Die allgemeine Kenntnis der wichtigsten Grundsätze, auf denen die eigenartige „prinzipielle Anatomie“ und mikro-makrokosmische Entsprechungslehre des tibetischen Lamaismus aufgebaut sind, muß hier also notgedrungen vorausgesetzt werden. Zum Verständnis der folgenden Ausführungen genügt es, einerseits die Organe bzw. Körperteile zu kennen, die für die einzelnen altbabylonischen Tierkreissymbole charakteristisch sind, andererseits die Gründe dafür zu nennen, warum gerade diese Organe, bzw. Gruppen von Organen in der lamaistischen „prinzipiellen Anatomie“ eine ausgesprochene Beziehung zu dem astronomischen Makrokosmos und zu den „Weltelementen“ besitzen.

Die obengenannte lamaistische Anthropologie zeichnet sich bekanntlich durch die überragende Rolle aus, die in ihr drei ebenso als metaphysisch und kosmologisch wie physiologisch und psychologisch zu bezeichnende *Prinzipien* oder „Wurzeln“ spielen. Auf ihre genauere, schon anderswo geschehene Schilderung muß hier wenigstens verwiesen werden. Außerdem zeichnet sich dieselbe Anthropologie durch den *stufenmäßigen* Aufbau ihres

4  
Menschen- wie Weltbildes aus. Die Kenntnis dieser Stufen bietet die erste Voraussetzung zum Verständnis der darauf gebauten Mensch-Welt-Korrespondenzen. Unserem Thema entsprechend lassen wir aber die Aufzählung der drei Geist- und drei Lebensstufen beiseite und wenden uns den übriggebliebenen drei Stufen der Materie oder der „Weltelemente“ zu. Die erste von ihnen, welche als die Null-Stufe des leeren Raumes, der leeren Zeit und der bloß möglichen geometrischen Gebilde bezeichnet wird, beschäftigt uns nicht, weil sie eine Art „Vor-Stufe“ einer bloß möglichen Welt darstellt, der weder im Menschen noch im Kosmos irgend etwas Reales (Organ, Körper usw.) entspricht. Wichtig sind für unser Thema nur die zwei folgenden real existierenden Seinsstufen der kosmischen Kräfte und „Strahlen“, wie die der flüssigen, festen und „luftigen“ (oder gasigen) Körper. Sie werden als die I. und die II. reale Seinsstufe bezeichnet, wobei die zweite (II.), entsprechend den in ihr auftretenden drei Aggregatzuständen, eigentlich in drei „Schichten“ des flüssigen („wässrigen“), festen („erdigen“) und gasförmigen („luftigen“) Elementes zerfällt. Zusammen mit der Stufe der Kräfte oder Strahlen sind es also vier parallel aufgebaute Schichten bzw. Stufen. Jede von ihnen ist durch die oben erwähnten drei kosmischen Prinzipien gestaltet, bewegt und getragen, und zwar derart, daß jedem der drei Prinzipien in jedem der vier kosmischen Elemente bzw. in jeder der sie vertretenden vier Schichten (der „Strahlen“, des „Wassers“, der „Erde“ und der „Luft“) eine konkrete Manifestation entspricht.<sup>1</sup> Gemäß dem menschbezogenen Charakter der lamaistischen Naturphilosophie, die sich selbst „Philosophie der Medizin“ nennt, sind diese Manifestationen der das materielle All gestaltenden Prinzipien (oder „Wurzeln“) alle dem menschlichen Körper entnommen, der einen wahren *Mikrokosmos* darstellt; und zwar jenen Teilen des menschlichen Körpers, die den ebengenannten vier Elementen, bzw. vier kosmischen Schichten, mikrokosmisch entsprechen. (Andere, hier nicht zu schildernde menschliche Organe stellen Entsprechungen der

<sup>1</sup> Das Element „Luft“ erscheint nicht selten unter dem Namen „Wind“.

12  
hier übergangenen Stufen des Lebens und des Geistes dar.) Da es danach insgesamt vier „Elementenschichten“ gibt und in jeder von ihnen die drei Weltprinzipien je ihre besonderen Manifestationen haben, sind es zusammen  $4 \times 3 = 12$  körperliche Organgruppen als „prinzipielle“ Entsprechungen oder mikrokosmische Korrespondenzen der „großen“, wir würden sagen astronomischen Welt.

Diese zwölf Gruppen von Organen zu schildern, wird nun unsere nächste Aufgabe sein. Bevor dies aber geschieht, wollen wir noch darauf wenigstens hinweisen, daß auch die aus dem Zweistromlande stammenden zwölf Tierkreiszeichen – den vier Weltrichtungen gemäß – zunächst in vier Gruppen von je drei Zeichen eingeteilt wurden. Spätere Systematisation und genauere Bestimmung ihrer astrologischen Eigenschaften setzte sie in Beziehung zu den vier Weltelementen (Feuer, Wasser, Erde, Luft), und so entstanden die der abendländischen Astrologie bekannten vier Sternzeichengruppen: die drei feurigen (Widder, Löwe, Schütze), drei wässrigen (Fische, Krebs, Skorpion), drei luftigen (Wassermann, Zwillinge, Waage) und die drei erdigen (Steinbock, Stier, Jungfrau). Mag es sich hier um zwölf Stationen der Sonnenbahn handeln, bei den obenerwähnten Organen der lamaistischen „prinzipiellen Anatomie“ dagegen um zwölf mikrokosmische Entsprechungen des astronomischen Kosmos, den beiden Zwölferreihen ist jedenfalls ihre Einteilung in vier den vier Weltelementen entsprechende Dreiergruppen gemeinsam. Zunächst haben wir hier also eine rein formale Ähnlichkeit vor uns, welche aber in beiden Fällen die Kenntnis der vier Elemente voraussetzt. Hinzu kommt noch die weitere Unterteilung jeder der vier „elementaren“ Gruppen in je drei Sternzeichen bzw. drei Organe eines und desselben Elementes.<sup>2</sup> Da jedoch die Anwendung desselben formalen Einteilungsprinzips auf verschiedenen Zwölferreihen ein rein äußerliches Merkmal sein kann und über die inneren Beziehungen der respektiven Inhalte

<sup>2</sup> Zum besseren Verständnis der nun folgenden Ausführungen vgl. die am Ende des Buches beigefügte Tabelle.

noch nichts besagt, wollen wir nun die dem astronomischen Kosmos korrespondierenden zwölf Organgruppen der lamaistischen „prinzipiellen Anatomie“ kennenlernen, um sie dann mit den uns bekannten Gebilden des babylonischen Tierkreises zu vergleichen und über den möglichen genetischen Zusammenhang der beiden Symbolreihen ein Urteil zu fällen. Die Ergebnisse dieses Vergleiches werden jenen, die bloß an der astrologischen Praxis interessiert sind, vielleicht belanglos erscheinen, sie können jedoch für die Erhellung des kulturgeschichtlich wichtigen, bis jetzt aber ungeklärten Problems der *Genesis* jener geheimnisvollen Tierkreiszeichen von wahrhaft entscheidender Bedeutung sein.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Meine folgenden Darlegungen werden wohl allen jenen Lesern verständlicher sein, die mein Werk über die „Tibetische Medizinphilosophie“ und die dort geschilderten Tabellen mit den nach den Seinstufen und den „Drei Prinzipien“ schematisch geordneten Organen des menschlichen Körpers kennen. Für jene, denen die Ordnung von Organen nach Stufen und Schichten geläufig ist, möchte ich hier nur hinzufügen, daß es mir in den letzten Jahren gelungen ist, von meinem verehrten Gewährsmann Dr. W. N. Badmajeff, trotz seines hohen Alters und seiner durch die äußeren Umstände bedingten Weltabgeschiedenheit, gewisse Ergänzungen bzw. Korrekturen der „dreiprinzipiellen“ Körperanatomie zu erhalten. Die letzteren haben sich aus den stets mehrdeutigen mündlichen Ausführungen ergeben und der nicht systematischen, sondern topographischen Darstellungsweise. Als ich nach dem letzten Krieg mein Werk herausgab, war es mir leider nicht möglich, das Urteil meines Lehrers zu einzelnen fraglichen Ausdrücken und topographischen Hinweisen einzuholen. Auf diese nun erfolgten, klärenden Nachkorrekturen ist es also zurückzuführen, wenn die folgende „dreiprinzipielle“ Zuordnung einzelner Organe nicht in allem der Terminologie der betreffenden Kapitel meines Werkes entspricht. Mögen es lediglich Detailänderungen sein, so bringen sie doch viel klarer die Sinnhaftigkeit der Zuordnungen zum Ausdruck. Aus dem Gebrauch eines eigenartigen beweglichen Tabellenmodells während der Schilderung der drei Schichten der 2. Seinstufe der Körper – mit ihren aufeinander geschichteten neun Hauptfeldern ( $3 \times 3 = 9$ ) – und aus der Vieldeutigkeit der dabei gebrauchten stichwortartigen Termini hat sich z. B. ergeben, daß die vier „Eckfelder“ des aus den drei Schichten zusammengesetzten Quadrats samt ihren Organen um 90 Grad bewegt und umgetauscht werden müssen. Da es für die Zuordnungen der in diesem Kapitel hauptsächlich vorkommenden Organe von Bedeutung ist, will ich (für die „Kenner“ der alten Tabellen) bloß darauf hinweisen, daß durch diese „Umstellung“ die „talgige Haut“ (Ohrmuschel) aus der Chi-Manifestation der wasserigen Schicht in die Chi-Manifestation der luftigen Schicht umgewandert ist (was auch ihrem „Emporsteigen“ aus den Gewässern in die Luft viel besser entspricht). Die dadurch aus der Chi-Manifestation verdrängte „schwitzende Haut“ ist zur Badgan-Manifestation der luftigen Schicht geworden (was wiederum ihrem feuchten Charakter gemäßer ist). Die Eihäute samt dem Dottersack sind dadurch zur Badgan-Manifestation der wasserigen Schicht geworden,

Die drei Gruppen von Organen, die in der lamaistischen gestuften Körpersymbolik zu der sogenannten „erdigen“ Schicht der 2. Seinstufe der Körper gehören und dem Element „Erde“ entsprechen, bestehen alle aus den hornigen Gebilden der Epidermis (s. Tabelle). Die eine von diesen Gruppen, die einen „fraulichen“ Charakter hat, besteht aus Haaren, Schuppen (auch Fischeschuppen), dem Hymen und den membranartigen Gebilden, wie z. B. den dünnen Flügeln vieler Insekten (der Libelle oder „Wasserjungfrau“, der Fliegen, Ameisen usw.). In der Pflanzenwelt entsprechen ihnen die feinen „Flügelchen“ und Haare, die sich um den Fruchtkern vieler Baumarten und in der Ähre des Getreides bilden. Sie haben alle einen schützenden, umhüllenden oder „bekleidenden“ Charakter und erinnern an die Windeln und Kleider, mit denen die Mutter ihr Kind sorgsam umhüllt. Beim menschlichen und tierischen Organismus haben sie die Aufgabe, denselben vor der Kälte und dem Temperaturwechsel zu schützen. Sie tun es aber in einer passiven Art und Weise, durch Anpassung des Organismus an die sich ändernde Umgebung. Diese erste Gruppe von hornigen Gebilden gilt – innerhalb der „erdigen“ Schicht – als eine Manifestation jenes Prinzips der lamaistischen Medizinphilosophie, das ich mit meinem mongolischen Gewährsmann mit dem mongolischen Terminus *Badgan* (Schleim, Wasser) genannt habe und das einen „materialen“, passiven und irgendwie „weiblichen“ Charakter hat.

Die andere Gruppe derselben „erdigen“ Schicht der Körperstufe stellen Organe wie Nägel, Krallen, Hufe und Hörner dar,

und die Nasenmuschel samt dem Mastdarm und Blase zur Chi-Manifestation der wasserigen Schicht. Die Nasenmuschel, die Tasthaut und die Ohrmuschel gehören auf diese Weise alle drei zu den Chi-Manifestationen der wasserigen, körperlichen und luftigen Schicht. Gleichfalls hat die im mündlichen Unterricht übliche Bezeichnung sowohl der Devas wie der Asuras als „Geister“ zu einem Tausch der Schara-Manifestationen der 1. (Asuras-) und der 7. (Devas-) Stufe geführt. Nach der endgültigen Neuordnung stellen nun die Muskeln die Schara-Manifestation der 1. Stufe dar (die daher aus Skelett – Muskeln – lymphatischem System besteht); die Galle dagegen ist zur Schara-Manifestation der 7. Stufe und die Leber zu einem ausschließlich pigmenterzeugenden Badgan-Organ der Devasstufe geworden. Diese Bemerkungen waren nur für jene Leser bestimmt, die sich die C.S.B.-Terminologie der „Tibetischen Medizinphilosophie“ angeeignet haben, ohne die inzwischen eingetretenen Korrekturen zu kennen.

welche die Aufgabe haben, den Organismus auf mehr *aktive* Art zu schützen bzw. direkt dem Angriff zu dienen. Sie sind die Manifestation des zweiten Prinzips, gen. *Schara* (Gelbes, Galle, Sonne), das sich vor allem in Aktivität, Kraftentfaltung und geistiger Willensbetätigung kundgibt.

Die dritte und letzte Organgruppe der „erdigen“ Schicht besteht aus der hornigen Epidermis der gesamten Hautoberfläche, insofern sie mit dem *Tastgefühl* begabt ist. Ihre wichtigsten Vertreter sind beim Menschen die eigentlichen Tastorgane (Tasthaut der Finger); bei verschiedenen Tieren werden sie jedoch recht verschieden lokalisiert. Sie stellen – innerhalb der „erdigen“ Schicht – die Manifestation des sogenannten *Chi*-Prinzips dar (wörtlich: Luft, Wind, dann aber: Geist, Idee, Richtung, Struktur). Es ist das Prinzip der kosmischen Ordnung, der Rationalität und Erkenntnis, der innere Sinn jeglichen Geschöpfes. Der Tastsinn stellt die der festen Körperwelt gemäße „Erkenntnis“ dieser Seinsstufe dar. Alle diese drei Gruppen von hornigen Organen entsprechen der makrokosmischen Körperwelt, insofern sie dem festen Aggregatzustand angehört, bzw. – in den kosmogonischen Mythen – aus den Urgewässern der Vorzeit emporsteigt und im Lichte des aufbrechenden Tages aufleuchtet. Als ihre typischen Vertreter gelten auf Erden die Kristalle und Edelsteine und im Himmelsraum die Sterne und der Regenbogen, dessen strahlende Farben wir in dem schimmernden Glanz der Federbekleidung mancher Vögel bzw. in den bunten Schuppen der Schlangenhaut wiederfinden.

Wenn wir uns nun jenen drei Sternbildern des Tierkreises zuwenden, die durch die astrologische Spekulation dem Element „*Erde*“ zugeordnet wurden, so fällt es auf den ersten Blick schon auf, daß sie die obengenannten drei Gruppen von hornigen Gebilden jeweilig zur Geltung bringen. Das Sternbild der *Jungfrau* heißt im Sumerischen zunächst *AB.SIN*, d. i. Ähre, woraus später nach dem akkadischen Synonym die *Virgo* „*Subultu*“ oder *Sibylle* geworden ist.<sup>4</sup> Der Name des Hauptsterns dieser Konstellation

<sup>4</sup> *Subultu*: s. *Alfred Jeremias*, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, Berlin-Leipzig 1929 (2. Auflage), 220.

blieb auch später: „*Ähre*“ (lat. „*spica*“). Daher wird die himmlische Jungfrau mit einer Ähre in der Hand dargestellt. Das einzige, was diesen zwei so verschiedenen Bildern gemeinsam bleibt, sind die langen Haare der Jungfrau, wie die „*Haare*“ der Ähre. Wenn sich diese Frauengestalt in viel späterer Zeit in eine bis zur unteren Leibeshälfte mit Fischschuppen bedeckte *Sirene* umwandelt, dann vereinigt dieses künstliche „*frauliche*“ Symbol alle jene organischen Gebilde, die uns in der lamaistischen Anthropologie als die *Badgan*-Manifestationen der „erdigen“ Schicht begegnet sind. Dasselbe gilt für die beiden anderen „erdigen“ Sternbilder des Tierkreises: den *Stier* und den *Steinbock*. Wenn es irgend etwas augenfällig Typisches für das Bild des Stieres (sumerisch *GU.AN.NA* = Himmelsstier)<sup>5</sup> gibt, so sind es wohl seine Hörner, die viel mehr als die . . . Nägel des zivilisierten Menschen die „*agressiven*“ Schutzorgane dieser „erdigen“ Schicht darstellen und mit den Nägeln (Klauen, Hufen) zur *Schara*-Manifestation derselben Schicht gehören. Was aber den *Steinbock* als das dritte Sternzeichen dieser „erdigen“ Dreiergruppe betrifft, so könnte man auf den ersten Blick meinen, er sei wegen seiner Hörner mit dem Stier in diesem Aspekt seiner Symbolik gleichwertig. Seine wahre Bedeutung entnehmen wir aber erst seiner ältesten, aus der sumerischen Zeit stammenden Gestalt, und zwar der des sogenannten Ziegenfisches, sumerisch *SUHUR.MAS* (*SUHUR* = eine Fischart, *MAS* = Ziege).<sup>6</sup> Man hat sich bis jetzt begnügt, diese merkwürdige Koppelung zweier derart verschiedener Tierwesen nach den alten Darstellungen bloß wiederzugeben, ohne auf die eventuelle *Genesis* eines solchen willkürlichen Gebildes näher einzugehen. Der ursprüngliche Sinn dieses Symbols hat mir *unwillkürlich eingeleuchtet*, als ich nach den auffallenden Zusammenhängen der Jungfrau bzw. Ähre und des Stieres mit den Haaren und Hörnern den Ziegenfisch nach einer eventuellen Beziehung zum Tastsinn und seinen Organen als der *Chi*-Manifestation dieser erdigen Schicht untersucht habe. Es fällt bei den

<sup>5</sup> Stier: s. *A. Jeremias*, a. a. O., 216.

<sup>6</sup> Ziegenfisch: a. a. O., 224.

Darstellungen des Ziegenfisches auf, daß er zunächst vom Schwanz bis zum Kopf immer nur „im Profil“ abgebildet wird. Nun weiß jeder Fischzüchter, daß die Fische auf ihrer ganzen Längsseite, und zwar auf der mittleren Linie, die den Schwanz mit dem Kopf ideell verbindet, stark entwickelte Tastsinnorgane besitzen, die sogar bei manchen Arten als Punkte sichtbar sind. Sie sind besonders während der Laichzeit gegen Berührung empfindlich und müssen offenbar zu der erweiterten „erogenen“ Sphäre des Tieres gehören; denn das Streichen dieser Seitenstellen mit der Hand oder – wie dies in der Natur vorgeht – das gegenseitige Reiben der sich dicht nebeneinander im Wasser zusammendrängenden Fische genügt, um den Befruchtungsvorgang bei den Männchen auszulösen. Ein Zeichen, daß der Ziegenfisch gerade unter diesem Aspekt hier gedacht worden ist, bietet uns die sonst unerklärliche Koppelung eines Fisches mit dem Vorderteil eines Ziegenbocks, welcher seit je als ein ebenso zeugungsmächtiges, wie zeugungslustiges Tier galt. Ich gebe zu, daß die Gestalt jedes dieser drei Tierkreiszeichen, einzeln und für sich betrachtet, auch andere Deutungen zuläßt; zieht man jedoch alle drei in Betracht, d. i. die langhaarige und schuppenbedeckte Jungfrau, den gehörnten Stier und das eigenartige Mischwesen eines Bockes mit einem Fischleib, der seine empfindlichen „erogenen“ Tastflächen zur Schau trägt, so ist es kaum möglich, den Zusammenhang dieser drei „erdigen“ Tierkreiszeichen mit den drei anatomischen *Chi*-, *Schara*-, *Badgan*-Manifestationen der „erdigen“ Körperschicht zu leugnen. Dieser Eindruck wird noch bei der Betrachtung der übrigen neun Zeichen gesteigert.

Dem Element „Wasser“ entsprechen in der lamaistischen Medizinphilosophie drei Gruppen von Organen der sog. „wässerigen“ oder „schleimigen“ Haut, die vor allem für die im Wasser lebenden Tiere (Fische, Amphibien) charakteristisch sind. Die eine Gruppe, die als die Manifestation des *Badgan*-Prinzips gilt, besteht aus den Häuten der Eihülle, dem Nabelstrang und dem Dottersack, der jedoch nur in den Vogeleiern bzw. bei bestimmten niederen Tieren den Dotter enthält. Dieser Dotter wird als die „goldene

Nahrung“ der Natur gepriesen. Es wird hervorgehoben, daß er im Ei immer in der „Mitte“ schwebt, die hier wörtlich die „goldene Mitte“ des werdenden Lebewesens ist. Dem Dotter entspricht im Makrokosmos das Gold, das – wie der Dotter – von der goldenen „Urzeit“ kündet und sonst nur spärlich zu finden ist. Außer diesen drei Organen wird zu dieser „wässerigen“ Gruppe in einem weiteren, uneigentlichen Sinne die gesamte Oberfläche des im Ei schwimmenden Embryos zugerechnet, das – obwohl es selbst einen getrennten Organismus bildet – mit der es umschließenden Eihülle als eine Ganzheit betrachtet wird. Den Grund, warum der Fötus hier den „Wasserwesen“ zugerechnet wird, bieten die bei den späteren Entwicklungsstadien noch deutlich sichtbaren äußeren Schlundfurchen, welche samt den mit ihnen korrespondierenden inneren Schlundtaschen den Kiemen der im Wasser lebenden Wesen entsprechen. Typisch für diese „wässerigen“ Organe ist ihre Fähigkeit, sich umzuwandeln.

Die dem *Schara*-Prinzip zugeordnete Organgruppe der „wässerigen“ Schicht stellen allerlei stachelige und knochige Gebilde und Panzer auf der Körperoberfläche mancher Fische und anderer Wassertiere (z. B. der Krebse), beim Menschen aber die Zähne (wie auch die „gezahnten“ Ränder der Ohrmuschel) dar, weil die Schleimhaut der Mundhöhle hier als eine Einbuchtung der Hautoberfläche gilt. Diese Einbuchtung wird mit einer mythischen Bezeichnung vorzeitlicher, stacheliger Drachen und ihrem Sturz ins Erdinnere in Zusammenhang gebracht. Zu derselben Gruppe gehören weiter noch die Gelenke und die Nähte der erst langsam verknöchern, weichen „Schädelplatten“ (Schädelknochen). In diesen Organen manifestiert sich jene kosmische Macht, welche die aus den Urgewässern emporstehende Körperwelt „nach Maß“ teilt und gliedert. Sie stellt den „Architekten“ der Natur dar, der das Gerüst des Skeletts auf Gelenken gestützt aufrichtet und darüber mit Hilfe der Nähte die „Kuppel“ des Schädels wölbt.

Die letzte, dem *Chi*-Prinzip als seine Manifestation zugeordnete Organgruppe der „wässerigen“ Schicht besteht aus drei „schlei-

migen“ Leibesöffnungen oder besser wiederum „Einbuchtungen“ des Organismus, und zwar aus der äußeren Nasenmuschel, dem letzten Abschnitt des Dickdarms (Grimm- und Mastdarm) und der Harnblase; die letzten zwei gelten danach als eine zur Leibesoberfläche gehörende „Kloake“. Ihr charakteristischer „Akt“ besteht in dem Hinausschleudern und Streuen der „giftigen“ Ausscheidungen an der Peripherie des Organismus. Als Sitz dieser Gifte gilt der letzte breite Darmabschnitt. Die durch diese Gifte verursachten Autointoxikationen können je nach der Veranlagung zu psychischen Depressionen, aber auch zu Raserei und sexuellen Ausschweifungen führen. Die Entsprechung des gekerbten Dickdarms stellen in der Tierwelt unter anderem der gekerbte Schwanz des Skorpions und anderer stechender Insekten wie auch die „erdfressenden“ Larven und Raupen dar. Auch hier wird ihre Fähigkeit, sich zu verwandeln, hervorgehoben. Ihre mythischen Vorbilder sind die kLu-Schlangen, unterirdische, verwandlungsfähige Wasserwesen. Allen diesen drei Gruppen von „schleimigen“ Organen entsprechen im Makrokosmos die irdischen wie die chthonischen Gewässer, in ihrer heutigen wie vorzeitlichen und mythischen Gestalt.

Wir wollen nun der Reihe nach versuchen, die drei dem Element „Wasser“ zugeordneten Tierkreiszeichen, d. i. die *Fische*, den *Krebs* und den *Skorpion*, mit den eben geschilderten Organen der „wässerigen“ oder „schleimigen“ Hautschicht zu vergleichen. Für das erste von ihnen – die *Fische* – ist für die in Frage kommende Ähnlichkeit belanglos, ob die älteste Darstellung dieses Sternbildes in Babylon aus einem oder zwei Fischen bestanden hat. Die zwei Fische sind sicher für Ägypten bekundet; für Babylon streiten die Gelehrten noch darüber. Sicher ist jedenfalls, daß schon in der ältesten Zeit der südliche Teil als Fisch mit Schwalbenkopf (sumerisch: *SIM.MAH*) oder sogenannten „Schwalbenfisch“ gesehen wurde, womit eine Art fliegender Fische gemeint ist. Zum Bestandteil dieses ältesten Bildes gehört noch das lange „Band der Fische“ (*rikis nune*) mit einem Knoten in der

Mitte.<sup>63</sup> Die in späterer Zeit um die einzelnen Sternbilder entstandenen Mythen weisen bei den Fischen ausnahmsweise auf orientalische bzw. vorderasiatische Motive hin. Die Fische sollten als Sterne zum Himmel erhoben worden sein, weil sie im Euphrat ein großes Ei gefunden und es aufs trockene Land gebracht hatten, wo es von einer Taube ausgebrütet wurde. Daraus entschlüpfte die *Dea Syria*.<sup>7</sup> Nach anderen Legenden wurden sie am Himmel verewigt, weil sie andere Frauengottheiten vor dem Ertrinken gerettet hätten. Es läßt sich nun nicht leugnen, daß das im Ei eingehüllte Embryo mit seinen kiemenähnlichen Schlundfurchen und der es ernährenden Nabelschnur eine unerwartete Ähnlichkeit mit dem Fisch im Sternbild und seinem knotigen Band aufweist. Um so mehr, wenn es ausgerechnet ein fliegender Fisch sein soll, d. i. ein solcher, der auch außerhalb des Wassers lebensfähig ist. Die Kenntnis dieser physiologischen Zusammenhänge scheint zur Bildung der obengenannten späteren Legende geführt zu haben, in der die Fische das große Ei aufs Land bringen und von einem Vogel ausbrüten lassen, worauf dann eine Göttin daraus hervorgeht. Bei der Schilderung der „luftigen“ Organschicht werden wir erfahren, daß das äußere Ohr wegen der in ihm verborgenen Trommelfellmembrane für ein „frauliches“ Organ gilt. Dieses äußere Ohr hat sich jedoch in der fötalen Zeit aus einer jener kiemenähnlichen Schlundfurchen entwickelt, welche das Embryo „fischähnlich“ machen. Die Rettung der aus einem Ei hervorgegangenen Göttin durch einen Fisch weist unzweideutig auf die Kenntnis dieser Zusammenhänge zwischen dem Sternbild der Fische und dem „fischähnlichen“ menschlichen Embryo hin, dessen fötale Entwicklung (die man in Altindien sorgfältig beobachtete aber geheimhielt) Anlaß zu kosmogonischen Spekulationen gegeben hat. War nun diese mikrokosmische Symbolik des Tierkreises tatsächlich der Alten Welt bekannt, aber Geheimwissen, so verstehen wir wohl, daß die damaligen

<sup>63</sup> Schwalbenfisch: a. a. O., 226.

<sup>7</sup> *Dea Syria*: s. *Pauly-Wissowa*, Realencyklopedie der classischen Altertumswissenschaft, XX/2, „Pisces“, 1778 (*W. Gundel*).

Weisen und Sibyllen – beim Übergang des Frühlingspunktes (Ort des Sonnenstandes zur Frühlings-Tag- und -Nachtgleiche) vom Sternbild des Widders zu dem der Fische vor der Geburt Christi – von einer wirklichen „Adventsstimmung“ gepackt wurden. Es schien ja die „goldenen Mitte“ der Weltgeschichte erreicht worden zu sein, in der der Mensch, wie jene mythische Jungfrau, von den chthonischen Gewässern befreit und die kosmische Nabelschnur des „goldenen Geschlechtes“ der 4. Vergilischen Ekloge durchschnitten werden sollte: „*Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo.*“<sup>8</sup>

Noch eindeutiger mikrokosmisch bezogen sind die zwei folgenden Tierkreiszeichen des Elementes „Wasser“: Der Krebs und der Skorpion. Der Krebs faßt in sich die „gepanzerten und stacheligen“ Organe der zweiten obengeschilderten Organgruppe zusammen. Sein sumerischer Name war „Allul“, dessen Bedeutung leider unbekannt ist. Der akkadische Name „Nangaru“ haftete ursprünglich nur an der in diesem Sternbild befindlichen „Krippe“ (der in hellenistischer Zeit noch zwei Esel beigefügt wurden) und bezeichnete wörtlich „das Gestirn des Kunsthandwerkers“.<sup>9</sup> Dieser akkadische Name deckt sich zufällig mit der obenerwähnten Eigenschaft der „teilenden und zusammenfügenden“ Organe der Schara-Manifestation der wässerigen Schicht, welche ein Werkzeug jenes „Architekten“ sind, der mit Gelenken und verzahnten Nähten das kunstvolle Ganze der menschlichen Gestalt meistert. Das letzte „wässerige“ Zeichen, der Skorpion (sumerisch *GIR.TAB*), gibt mit seinem langen gekerbten Leib und dem giftigen Schwanz die Gestalt des wichtigsten Organs der Chi-Manifestation dieser Schicht, d. i. den letzten Abschnitt des Dickdarms, wieder. Auch die schon auf ältesten Darstellungen vermerkte Eigenschaft des Skorpions, wonach er die Genitalia angreift, entspricht ganz den obengenannten aufreizenden Eigenschaften der Toxine, die sich in diesem „giftigen“ Teil des Darms bilden. In ältester Zeit, als der Tierkreis noch nicht in zwölf Sternbilder aufgeteilt war, wurde

<sup>8</sup> Vgl. Eduard Norden, Die Geburt des Kindes, Leipzig 1924, 1–14.

<sup>9</sup> Krebs: Jeremias, a. a. O., 217 f.

der Skorpion am Himmel mit dem Schützen in ein Sternbild zusammengefaßt; deswegen wird auf alten babylonischen Grenzsteinen der Schütze als Kentaur mit einem Skorpionschwanz dargestellt.<sup>10</sup>

Dem Element „Luft“ entspricht im Lamaismus die sog. „schwitzende“ und „atmende“ Hautschicht. Die eine Gruppe dieser „luftigen“ Schicht bilden als Badgan-Manifestation die Tränen- und Schweißdrüsen mit ihren Sekreten – den Tränen und dem Schweiß –, wie die „schwitzende Haut der Mundhöhle“, insofern sie nicht Speichel, sondern „Wasser“, genauer gesagt, Mundschweiß absondert. Im Makrokosmos entspricht ihr die mit Tau bedeckte und mit Regen berieselte Erdoberfläche.

Die anderen Organe dieser luftigen Schicht stellen – als Schara-Manifestation – das „innere Fell“ der Pleurahöhle, welches bei Entzündungen Flüssigkeit (Exsudat) bildet, das Bauchfell und vor allem das die Brusthöhle von der Bauchhöhle trennende, beim Atmen vibrierende Zwerchfell dar.

Die letzte Gruppe – die Chi-Manifestation – dieser Hautschicht bildet die Talg erzeugende Haut, der wohl die ganze Leibesoberfläche zuzurechnen ist; als deren Hauptvertreter gelten jedoch die beiden das sogenannte Ohrschmalz erzeugenden Ohrmuscheln und das Präputium. Die innere Abgrenzung der Ohrmuschel vom eigentlichen inneren Hörorgan bildet die oben schon erwähnte, „jungfräulichen“ Charakter habende Membrane des Trommelfells. Eine makrokosmische Entsprechung der Ohrmuscheln und des Präputiums stellen die bei Wirbelstürmen entstehenden Luft- und Wasserhose dar. Der geraden oder sich neigenden Gestalt der Ohren entspricht das durch die Wirbelgeschwindigkeit bedingte Sich-Aufstrecken oder Sich-Neigen der Windhose. Diese ganze „luftige“ Hautschicht symbolisiert den Menschen, insofern er sich von den chthonischen Urgewässern aus einer „Wasserlarve“ zu einem atmenden, hörenden und sprechenden Wesen emporentwickelt. Vor allem aber gilt die sog. „schwitzende Haut“ dieser luftigen Schicht – im Gegensatz zur „unterweltlichen wässerigen

<sup>10</sup> Skorpion: a. a. O., 222 f.

Haut“ – als Symbol der geistigen Reife und des Sieges des Menschen über die mütterlich-materiellen Bande, die ihn während seiner embryonalen Entwicklung an das Reich des Stoffes und der „Unterwelt“ fesselten. Das Schwitzen-können bietet nach lamaistischer Auffassung die wichtigste somatische Voraussetzung für psychische Entspannung, Gelassenheit und geistiges Gleichgewicht. Daher die wahrhaft universale Anwendung allseitig abgewogener Schwitzmittel in der lamaistischen Heilkunde, wie auch vielleicht die außergewöhnliche – hygienische wie religiöse – Bedeutung der kultischen Schwitzhütte (altasiatischer Herkunft) auf dem nordamerikanischen Kontinent.

Wir wollen nun der Reihe nach die drei „luftigen“ Tierkreiszeichen: den *Wassermann*, die *Zwillinge* und die *Waage*, in ihrer bildhaften Darstellung mit den eben aufgezählten Gruppen der „luftigen“ Hautorgane vergleichen. Das Bild des „Großen Mannes“, der aus einem Gefäß Wasserströme ausgießt – wie seit je das Sternbild des *Wassermannes* (sumerisch: *YULA*) dargestellt wurde<sup>11</sup> – weist auf die den Menschen mit Wasser berieselnde „schwitzende Haut“ der Badgan-Manifestation dieser luftigen Schicht; dies um so mehr, als man diese physiologische Entsprechung des Wassermannes mit denen der beiden anderen Prinzipien-Manifestationen auf der „luftigen“ Schicht vergleicht. Es mag hier dahingestellt bleiben, ob es bloß ein Zufall ist, daß einer der wichtigsten Sterne des Wassermannes arabisch „Fomalhaut“ benannt wurde, was „Fischmaul“ bedeutet und uns an die Mundhöhle als eins der obengenannten Organe der „schwitzenden“ Haut erinnert.

Das Sternbild der *Zwillinge* (sumerisch *MAS.TAB*) wurde in Alt-babylon als zwei menschliche Gestalten gesehen, von denen die eine – auf den keilinschriftlichen Siegelzylindern –, mit dem Kopf nach oben dargestellt, nördlich von der Ekliptik stand, die andere dagegen, mit dem Kopf abwärts, südlich von der Ekliptik.<sup>12</sup> Im Astralmythos war die Gestalt der himmlischen Zwillinge mit dem

<sup>11</sup> Wassermann: a. a. O., 225.

<sup>12</sup> Zwillinge: a. a. O., 217.

Bilde von auf- und untergehenden Zwillingsgestirnen verbunden. Wir wissen aber, daß in der lamaistischen makro- und mikrokosmischen Entsprechungslehre das gleichmäßige Auf- und Untertauchen der Gestirne und ihre das gleichmäßige „Atmen“ der Erde – die Winde – regelnde rhythmische Bewegung mit dem mikrokosmischen „Zeitmesser“ des rhythmisch vibrierenden Zwerchfells verglichen ist. Seine atemregelnde Struktur und seine Funktion, die „Oberwelt“ im Menschen von seiner „Unterwelt“ zu trennen, erinnern an die am Firmament „Kopf aufwärts“ und „abwärts“ auf- und untergehenden Himmelskörper. Würde einmal dieses makrokosmische „Uhrwerk“ aufhören zu gehen oder begänne es zu rasen, dann müßte bald auch die Erde „ohnmächtig“ werden, wie ein von der ekstatischen Raserei ergriffener kultischer Tänzer, dessen Zwerchfell aufgehört hat, den lebenspendenden Rhythmus des Ganzen zu bestimmen und zu beherrschen.

Das letzte der drei „luftigen“ Tierkreisgestirne – die *Waage* – wurde am spätesten der Ekliptik als ihr zwölfter Teil beigelegt. In frühester Zeit bildete dieses Sternbild einen Teil des einen oder des anderen seiner beiden Nachbarn: des Skorpions und der Jungfrau. Die beiden Hauptsterne (sumerisch *ZI.BA.AN.NA*), die später zu den Schalen der *Waage* geworden sind, hießen assyrisch „Hörner des Skorpions“, sie wurden aber auch mit der Jungfrau, die eine Waage in ihrer Hand hielt, als ein Bild gesehen.<sup>13</sup> Die Annäherung der Waage an die Gestalt der beiden Ohrmuscheln, als der Chi-Manifestation dieser „luftigen“ Schicht, kann – wenn sie getrennt von den bis jetzt auf allen drei Schichten erörterten „Koinzidenzen“ betrachtet wird – vielleicht wenig überzeugend erscheinen. Nicht ohne Bedeutung für die sich hier von beiden Seiten wiederholenden Zusammenhänge ist jedoch der Umstand, daß in der lamaistischen „prinzipiellen“ Anatomie und Medizin der Gesundheitszustand des letzten, „skorpionähnlichen“ Darmabschnittes im wörtlichen Sinne ausschlaggebend ist für die Funktionen der „talgerzeugenden“ Haut; Toxine und eruptive

<sup>13</sup> Waage: a. a. O., 220 f.

8W  
18-22

Gebilde im Mastdarm sollen danach Entzündungen und Ekzeme an den beiden wichtigsten „talgigen“ Organen hervorrufen: der äußeren Ohrmuschel und dem *Präputium*. Die bei psychischen Depressionen und Erschöpfungszuständen oft vorkommenden Ekzeme der Ohrmuschel wie die juckenden Entzündungen am *Präputium*, beide verursacht durch Autointoxikationen, stellen danach nur eine empirische Bestätigung jener „prinzipiellen“ Zusammenhänge zwischen der „talgigen Haut“ der äußeren „Einbuchtungen“ der Körperoberfläche und der „Kloake“ im Mastdarm dar, welche Zusammenhänge am Sternhimmel nach dem oben Gesagten ihr Analogon finden in der Zugehörigkeit der beiden Schalen der himmlischen *Waage* zum Sternbild des Skorpions als seine beiden „Hörner“. Gleich relevant sind diese prinzipiell-anatomischen Zusammenhänge für die dem kosmischen Skorpion zugeschriebene Eigenschaft, die sexuelle Sphäre des Menschen zu reizen und anzugreifen. Wenn aber dasselbe Sternbild der *Waage* auch in direkte Beziehung zur kosmischen *Jungfrau* dadurch gesetzt worden ist, daß die letztere eine *Waage* in ihrer Hand hielt, so sehen wir darin – ähnlich wie in den Beziehungen der *Waage* zum Skorpion – nicht nur ein Ergebnis ihrer Nachbarschaft, sondern wir erinnern uns wiederum, daß die äußere Ohrmuschel wegen der in ihr verborgenen Trommelfellmembrane nach den Vorstellungen dieser „prinzipiellen“ Anatomie ein „jungfräuliches“ Organ darstellt. Die Stellung des Bildes der *Waage* zwischen *Jungfrau* und Skorpion bekommt daher im Lichte dieser prinzipiell-anatomischen Zusammenhänge eine unerwartet sinnvolle Bedeutung und bestätigt die mehrfach schon geäußerte Überzeugung vieler, daß die Wahl der einzelnen Tierkreiszeichen unmöglich auf die bloße äußere Gestalt der Sternbilder zurückzuführen ist.

Nach dem Abschluß der Schilderung aller drei luftigen Tierkreiszeichen und ihrer mikrokosmischen Bezüge würde sich noch manchem von uns die Frage aufdrängen, ob der sich nun langsam vor den Augen unserer Generation vollziehende Übergang des Frühlingspunktes der Sonne vom Sternbild der Fische zu dem

des Wassermannes im Lichte dieser lamaistischen Mikrokosmossymbolik irgendeine vorbildliche Bedeutung haben kann. Anknüpfend an das, was über die dem Wassermann mikrokosmisch entsprechende „schwitzende Haut“ und ihre Symbolik ausgeführt wurde, ist nun zu sagen, daß der makrokosmische Übergang vom Zeichen der fötalen Eihülle und der Nabelschnur zu dem der schwitzenden und atmenden Haut wohl ein Sinnbild weiterer Fortentwicklung des Menschen vom Stadium seiner „Geburt“ und Befreiung von den Banden einer „unmenschlichen“ Welt zu einer Periode der Freiheit und einer – wenigstens körperlich gesehen und bedingt – höheren Vergeistigung darstellt. (Boshafte werden vielleicht sagen, daß sich die Menschheit nach dieser lamaistischen Deutung einer universalen Schwitzperiode nähert!) Zum abschließenden Überblick fehlt uns noch die Analyse der letzten, „feurigen“ Gruppe der Tierkreiszeichen bzw. der dem Element „Feuer“ zugeordneten menschlichen Organe. Die systematische Aufzählung der letzteren wird etwas komplizierter ausfallen müssen als bei den anderen drei Elementen, weil die lamaistische Medizin- oder eher Naturphilosophie keine einheitliche Vorstellung vom Element „Feuer“ besitzt. Dem Prinzip „Schara“ zugeordnet, umfaßt dieses Element ebenso „dunkle“ wie „leuchtende“, wir würden sagen „chthonische“ wie „himmlische“ Strahlen. Die ersten sind im Mythos der Bereich der gestürzten Asura-Geister (1. Seinsstufe), die zweiten der der himmlischen Deva-Geister (7. Seinsstufe). Die Strahlen oder Kräfte der 1. Seinsstufe sind Träger des gesamten Kosmos und des auf der 7. Stufe der Geister aufleuchtenden Lichtes. Im alltäglichen Sprachgebrauch werden aber ebenso die Asuras wie die Devas einfach „Geister“ genannt. Das ihnen zugeordnete „Element“ ist eigentlich der Äther (sansk. *Akasha*), der auf der 1., 4. und 7. Seinsstufe einmal als „dunkler“, ein anderes Mal aber als „feuriger“ oder „leuchtender“ erscheint. Seine nach unseren Vorstellungen etwas unstete, je nach den Umständen wechselnde Bedeutung bedingt nun die Vielheit der Organe, die in jeder der drei Chi-, Schara- und Badgan-Manifestationen für ihn in Anspruch

genommen werden können. Aus diesen Gründen werden wir in der folgenden kurzen Aufzählung ebenso die Organe der Asuras- (1.) wie der Devas- (7.) Stufe verständlichkeitshalber zusammenlegen. Daß dies Vorgehen den lamaistischen Vorstellungen genau entspricht, kann dadurch gezeigt werden, daß die Tibeter in der Darstellung ihrer sogenannten sieben (die sieben Seinsstufen symbolisierenden) Juwelen, das Kanthaka-Roß, Symbol der die Welt tragenden 1. Strahlen-Stufe, meistens mit dem Cintamani-Juwel auf seinem Rücken darstellen, d. i. mit jenem leuchtenden Edelstein, der die 7. Stufe der Devas zusammenfaßt.<sup>14</sup> Die erste – dem *Badgan*-Prinzip zugeordnete – Gruppe „ätherisch-feuriger“ Organe bilden hauptsächlich die Milz, als Vertreterin der mannigfaltigen lymphatischen Gefäße, und die Leber, als Erzeugerin der Pigmente.<sup>15</sup> Der beim Fieber leicht anschwellenden Milz und ihrem sogenannten „Produkt“ – der Lymphe – entspricht im Weltraum der Urstoff, Träger der im ganzen Kosmos „anschwellenden“, d. h. sich ausbreitenden Wärme. In der Pflanzenwelt entsprechen den lymphatischen Gefäßen vor allem die jungen, unter dem Antrieb der Säfte (Lymphe) schnell schwellenden und im Frühling hochschießenden Triebe. Sie stellen im Mythos die Waffe der mit den Devas ununterbrochen kämpfenden Asuras dar, deren vornehmstes Organ das Gehirn ist. Der von den Asuras auf die „himmlische“ Welt der Devas ausgeübte Druck äußert sich im Mikrokosmos des Menschen im übermäßigen Sammeln der Lymphe als sogenannten Gehirnwasser im Kopfe und in der negativen Beeinflussung der im Gehirn befindlichen Zirbeldrüse. Beides führt zu psychischen Störungen und – je nach den Umständen – zu sexueller Aufregung, die der normalen Entfaltung der „psychischen“ Deva-Welt zuinnerst zuwider ist. Diesen Druck auf die höhere psychische Welt der Devas übt jedoch die Lymphe nur dann aus, wenn sie durch die im letzten Darmabschnitt erzeugten Toxine verunreinigt und „vergiftet“ ist. Da-

<sup>14</sup> C. v. K.-Krasinski, Tibetische Medizinphilosophie, 189f.

<sup>15</sup> Es wird auf die in der Anm. 1 geschilderten Umstellung der Schara-Manifestation der 1. und 7. Seinsstufe verwiesen.

her hängt der normale, d. h. gesunde Lymphhaushalt sowohl von dem Gesundheitszustand des Darmes ab als auch von den entgiftenden Funktionen der Leber. Die Leber gehört aber, wie anfangs schon hervorgehoben wurde, zu der gleichen ersten Gruppe von Organen, die dem Element „Feuer-Äther“ zugeordnet sind. Wegen der ihr zugeschriebenen pigmentbildenden Funktionen ist starke Leber von größter Bedeutung für die Schärfe des Gesichtsinnes (vgl. die Nachtblindheit). Die Kenntnis dieser der Milz und der Leber zugeschriebenen Funktionen und ihre Zuordnung zum Element „Feuer“ bieten die Voraussetzung zum Verständnis des ihnen entsprechenden „feurigen“ Tierkreiszeichens und mußten daher ausführlicher berücksichtigt werden.

Die zweite – dem Prinzip *Schara* zugeordnete – Gruppe von „feurigen“ Organen bildet das Muskelsystem und die Galle, als die wichtigsten Werkzeuge der mechanischen wie physiologischen Kraft. Die Galle gilt einerseits als das „verzehrende“ Sekret, andererseits als die organische Entsprechung der Sonne; daher ihre wahrhaft „königliche“ Rolle innerhalb des ganzen indisch-tibetischen medizinischen Systems.

Die dritte und letzte – dem Prinzip *Chi* zugeordnete – „feurige“ Organgruppe bilden das Skelett und das Gehirn samt seiner Verlängerung im Rückenmark und dem Nervensystem. Das Skelett gilt als die Entsprechung der unveränderlichen Struktur des Makro- und Mikrokosmos, als letzter Träger aller acht realen Seinsstufen und Symbol der gestürzten Asura-Geister. Die bei Neugeborenen noch sichtbaren fünf verzahnten „Schädelplatten“ des Hauptes sind die „Krone“ des menschlichen „Gerüsts“ und zugleich Symbol des Herrschaftsanspruchs der gestürzten Geister gegenüber ihren himmlischen Gegnern. Sie stellen den „Kerker“ dar, in den die Asuras das Gehirn zu sperren versuchen. Dem Rückgrat entspricht auch der Meruberg der Götter (oder die Weltsäule). Das Gehirn, als das *Licht* erzeugende Organ, wird als das vornehmste Werkzeug der himmlischen Devas angesehen. Seine pflanzliche Entsprechung ist die Kernfrucht. Ist der Äther (*Akasha*) das Element der Devas, so heißt der sogenannte „gestürzte“

Äther der Asurawelt in lamaistischer Terminologie „Holz“, das die pflanzliche Entsprechung der Knochen darstellt. Der Antagonismus dieser beiden in ständigem Streit befindlichen Geisterwelten und ihrer anatomischen Korrespondenzen ist gut zu sehen auf dem den Mikro- wie den Makrokosmos zusammenfassenden lamaistischen Namdschuwandan-Zeichen, das auf den äußeren Wänden tibetischer Tempel abgebildet wird.<sup>16</sup> (Das lange, schwarze, hoch bis zum Devahimmel ragende Zeichen in der Gestalt eines langen „Fußes“ versinnbildet das „Gerüst“ der Schöpfung, das von den gestürzten Asuras getragen wird. Seine kanalartige Gestalt weist zugleich auf die Lymphe, welche im Kampf gegen die „blauen“ Himmelsbewohner der 7. Stufe, die Devas, d. i. bis zum Gehirn, emporgeschleudert ist. Parallel zum schwarzen „Fuß“ erhebt sich bis zur Dewawelt das rote Zeichen der 4. Stufe des Sexus, so daß in diesen drei farbigen Zeichen, dem schwarzen, roten und blauen, die drei Manifestationen des „hölzernen“ oder gestürzten, des feurigen und des leuchtenden Äthers wiedergegeben sind.)

Wenden wir uns der letzten Dreiergruppe der „feurigen“ Tierkreiszeichen: dem *Widder*, dem *Löwen* und dem *Schützen*, zu, so müssen wir zunächst feststellen, daß der Widder in Altbabylon als Landarbeiter oder Mietling (sumerisch *KU.MAL*) gesehen wurde, der auf einem Ackerstück zu schaffen hat; oder eigentlich das in der Nähe des Widders befindliche Sternbild des Cetus wurde als „Ackerstück“ zum Sternbild des Widders als eines „Landarbeiters“ zugerechnet. Der König, der beim Fest am Jahresanfang die Weltherrschaft von neuem erhielt, galt als Abbild des „Himmlischen Ackerbauers“<sup>17</sup>. Wenn wir nun die Funktionen der drei oben geschilderten Gruppen von „ätherisch-feurigen“ Organen mit dem bekannten Charakter der drei feurigen Tierkreiszeichen betrachten, dann drängt sich wiederum unwiderstehlich der Vergleich des auf dem Feld schaffenden und die Korn-ernte tragenden „Mietlings“ oder Arbeiters mit den anatomischen

<sup>16</sup> Siehe Schilderung des Namdschuwandan in meiner „Tibet. Medizinphilosophie“, 337.

<sup>17</sup> Widder: *Jeremias*, a. a. O., 214.

Funktionen des Knochengerüsts auf, das nicht nur den ganzen Körper trägt, sondern unter der „Krone“ der Schädelknochen das Gehirn, als die „Kernfrucht“ des Organismus, emporhebt. Die mühselige Funktion des Mietlings und Landarbeiters entspricht außerdem ausgezeichnet der traurigen kosmischen Rolle des gestürzten Asuras als des mythischen „Sündenbocks“ der altindischen Mythologie. Obwohl besiegt, bestimmen sie doch die Struktur des Kosmos. Diese „strukturelle“ Bedeutung des himmlischen „Landarbeiters“ scheint dadurch hervorgehoben zu werden, daß er in vier kosmisch-geographische Quadranten geteilt wurde, in den Norden, Süden, Westen und Osten.<sup>18</sup> Was aber die hellenistische Gestalt dieses Sternbildes als eines *Widders* anbelangt, so streiten die Gelehrten, ob manche unabhängig vom Ziegenfisch auf den babylonischen Grenzsteinen abgebildete Widderdarstellungen auf das Sternbild des Landarbeiters Bezug nehmen oder anderen Konstellationen gelten. Auffallend ist jedoch, daß der Widder, als das Opfertier *kat'exochen*, das den himmlischen Göttern dargebracht wurde und durch seinen griechischen Namen „*tragos*“ der Tragödie ihre bleibende Bezeichnung aufgeprägt hat, in diesem seinem kultischen Aspekt die tragische Rolle der gestürzten Asuras (indischer Titanen) tatsächlich wiedergibt. Seine wie des Ziegenbocks charakteristische Eigenschaft, sich im Kampf auf die Hinterbeine zu stellen, hat in späterer Zeit dem „Holzbock“, als Symbol der „Stütze“ oder des „Trägers“, Pate gestanden. Seit uralter Zeit ist er auf Felsenbildern mit der Sonne zwischen den Hörnern zum Tagesgestirn in Beziehung gesetzt, wohl weil die Sonne im 2. und 1. Jahrtausend v. Chr. während der Tages- und Nachtgleiche des Frühlings in seinem Sternbild gestanden hat. Deswegen haben die Astrologen dem „Widder“ im menschlichen Körper den Kopf, als den „Anfang“ der Menschengestalt, zugeordnet. Dieser Kopf enthält jedoch das Gehirn, welches das wichtigste Organ dieser „feurig-ätherischen“ Gruppe darstellt. Um dieses Gehirn, als um die „Götterfrucht“, gilt im indisch-tibetischen Mythos der ständige Kampf der gestürzten

<sup>18</sup> Siehe „*Krion*“, in: *Pauly-Wissowa*, a. a. O., XI/2, 1877/80 (W. Gundel).

Geister mit den Herren des Himmels. Interessant ist in diesem Zusammenhang die astrologische Behauptung, daß die im Zeichen des Widders geborenen Menschen leicht mit Knochenbrüchen zu run haben. Würde sie den Tatsachen entsprechen, dann wäre sie eine empirische Bestätigung der „prinzipiellen“ Beziehung des Widderzeichens zum Knochensystem.

Der Charakter des *Löwen* (sumerisch *UR.GULA* = Löwin), als des zweiten „feurigen“ Tierkreiszeichens, weist eine unleugbare Ähnlichkeit mit den beiden „mächtigen“ und „verzehrenden“ Organen der „feurigen“ Schicht auf: den Muskeln und der Galle. Ohne die letztere – als organische Entsprechung der Sonne – gibt es in der altindischen Medizinphilosophie keine Kraft und keinen Mut, beides charakteristische Eigenschaften des „königlichen Sonnentieres“, des Löwen. Wie die nahrungverzehrende Galle sich in den Darm ergießt und ihn durchzieht, so schreitet auch im babylonischen Sternenhimmel der Löwe über das unter ihm befindliche Sternbild der Hydra oder Wasserschlange<sup>19</sup>, welche in der lamaistischen symbolischen Anatomie durch die „koterzeugenden“ Eingeweide vertreten ist.

Um endlich die „Funktionsähnlichkeit“ des letzten „feurigen“ Tierkreiszeichens – d. i. des *Schützen* – mit den beiden wichtigsten Organen der „feurig-ätherischen“ Schicht: der Milz und der Leber, entdecken und bestimmen zu können, müssen wir zunächst in der komplexen Gestalt dieses mythischen Mischwesens jene Elemente gedanklich von ihm entfernen, die nicht ihm, sondern den benachbarten Tierkreisgestirnen: dem Skorpion und der Waage, gelten. Anlässlich der Schilderung dieser beiden letzten Sternzeichen ist ja schon gesagt worden, daß auf den alten babylonischen Grenzsteinen die Sternbilder des Schützen, des Skorpions und der Waage, d. i. die Sonnenstationen der Ekliptik in der Zeit vom September bis Dezember, als *eine* Ganzheit gesehen wurden. Der Schütze (sumerisch *PA.BIL.SAG*) wird dort als ein vierbeiniger ithyphallischer *Kentaur* dargestellt, mit einem großen Skorpionschweif (dies manchmal trotz des Vorhandenseins des

<sup>19</sup> Löwe: *Jeremias*, a. a. O., 218.

üblichen Pferdeschwanzes) und einem großen gespannten Bogen, dessen beide Hälften am Himmel die beiden Schalen der Waage ursprünglich ersetzen.<sup>20</sup> Was also nach dem Ausscheiden der beiden letztgenannten Elemente als selbständiger Teile der Ekliptik von dem eigentlichen Schützen übrigbleibt, ist allein der ithyphallische Kentaur mit dem gespannten Pfeil. Dieser Pfeil erinnert uns an die jungen pflanzlichen Triebe, die – säfteschwellend – im Frühling in die Höhe „schießen“, als die pflanzliche Entsprechung der „schwellenden“ Milz und der lymphatischen Gefäße. Der ithyphallische Charakter des Mischwesens, der übrigens der in den Mythen begründeten Ausgelassenheit der Kentauren völlig gemäß ist, weist auf die sexuell aufreizenden Wirkungen der organischen Säfte, wenn sie durch die Toxine des „skorpionähnlichen“ Darmabschnittes vergiftet sind. Die Wahl der Pferdegestalt ist auf dieser „Strahlen- und Kräftestufe“ in zweifacher Hinsicht sinnvoll. Das Pferd, als das schnelle Reittier *kat'exochen*, ist zunächst – wie schon erwähnt wurde – in der Gestalt des indischen *Kanthak*-Rosses ein Symbol dieser 1. Seinsstufe, die den ganzen Kosmos trägt und bewegt. Außerdem ist es das einzige Haustier, bei dessen schnellem Lauf wir den eigenartigen „klatschenden“ Klang seiner Milz (*Badgan*-Manifestation der 1. Stufe) deutlich vernehmen können. Daß aber diese anatomischen Korrespondenzen des Tierkreises, in diesem Falle des Schützen, auch der hellenistischen Zeit nicht unbekannt blieben, wird uns wiederum dadurch nahegelegt, daß alexandrinische Astrologen dem himmlischen Schützen die Erfindung des Klatschens zugeeignet haben, was den modernen Forschern des Zodiaks – die an die antike *disciplina arcani* nicht gewöhnt sind – völlig unverständlich und unpassend zu sein scheint.<sup>21</sup> Die große Schnelligkeit und Kraft des Pferdes ist auch einer der Gründe dafür, warum die mit diesem Reittier so „verwachsenen“ mongolischen Völker die Stutenmilch, in der gegorenen Form des sog. „*Kumys*“, als den kräftigsten, Gesundheit und Vitalität spendenden Trank bis heute ansehen. Nach dem Urteil der lamaisti-

<sup>20</sup> Schütze: a. a. O., 224, 205, 211.

<sup>21</sup> Siehe „*Sagittarius*“, in: *Panly-Wissowa*, a. a. O., XI/1, col. 1750 (*Rehm*).

schen Ärzte soll seine fein emulgierte, ideal leicht assimilierende Konsistenz der menschlichen Lymphe in erstaunlichem Grade ähnlich sein. Umsonst ist jedoch die Spannkraft und blitzartige Beweglichkeit des Jägers, wenn sein Auge seine Schärfe verloren hat. In dieser Hinsicht ist die Leber nach indisch-tibetischen Vorstellungen, wegen ihrer grundlegenden Bedeutung für die Schärfe und Kraft unseres Gesichtssinnes, das unerlässlichste Organ jedes Schützen. Sie ist aber auch jenes Organ, von dem der weise Arzt – mit seiner *heilkundigen*, tastenden *Hand* – am leichtesten nicht nur auf den Gesundheitszustand, sondern auch auf den Charakter des Patienten schließen kann. In diesem Zusammenhang fällt es wiederum auf, daß der weise und heilkundige griechische Kentaur Chiron, Sohn von Chronos und einer Nymphe, die Philyra-Linde hieß, und Erzieher des Heilgottes Asklepios, seinen Namen der „kunstgewandten schmerzenlindernden *Hand*“ verdankte und neben der Jagd- und Heilkunst auch das Leierspiel liebte; das Geheimnis seines heilkundigen Wissens wurde aber bis in spätere Zeit in einem Geschlecht, das sich auf ihn zurückführte, vom Vater auf den Sohn – wie heute noch im asiatischen Osten – streng geheim vererbt.<sup>22</sup> Daß die Leber in Babylon und im alten Orient zu mantischen Zwecken gebraucht wurde, ist zu bekannt, als daß wir das hier besonders hervorheben müßten. Diese Bedeutung hatte sie auch bei den Etruskern, die so viel orientalisches Gut bewahrt haben, bei denen aber die Kentauren deutlich Wesen der Unterwelt sind.<sup>23</sup> Dieser „unterweltliche“ Charakter ist ihnen nun gemeinsam mit den gestürzten indischen, stets kampflustigen Asura-Titanen, deren Waffe im Mikrokosmos des Menschen die milde Lymphe ist – eine organische Entsprechung des kosmischen Urstoffes. Vielleicht ein weites Echo dieser altorientalischen Überlieferung bietet auch die griechische Erklärung des sogenannten südlichen Kranzes, der im Sternbild des Schützen zu seinen Füßen am Himmel liegt: Einmal sollte der Kentaur von diesem Sternenkranze gekrönt sein; leichtsinnig

<sup>22</sup> „Chiron“, in: *Pauly-Wissowa*, a. a. O., III/3, col. 2303.

<sup>23</sup> Vgl. E. Peterich, *Die Theologie der Hellenen*, Leipzig 1938, 95.

spielend hat er ihn jedoch weggeworfen und so für immer verloren – ein Sinnbild vergangener Herrlichkeit.<sup>24</sup>

Nachdem wir von der Jungfrau mit der Ähre ausgegangen und bei dem gekrönten Kentaur gelandet sind, haben wir nun den zwölfteiligen Kranz unserer analytischen Schilderung zu Ende gewunden. Ich muß gestehen, daß ich lange Zeit gezögert habe, die wirklich unerwarteten Ergebnisse dieses systematischen Vergleichs der beiden geschilderten Zwölferreihen der Öffentlichkeit vorzulegen. Die möglichen Einwände gegen die methodische Erlaubtheit eines solchen Vergleiches habe ich ja an den Anfang dieser Darlegungen gesetzt. Die festgestellte Strukturähnlichkeit der beiden Zwölferreihen – der altindischen „prinzipiell“ anatomischen und der sumerisch-babylonischen astronomischen – stellt einen typischen Fall der sogenannten proportionalen Ähnlichkeit dar:  $A : B : C : D = A^1 : B^1 : C^1 : D^1$ . Der Philosoph würde sagen, daß die beiden Reihen sich gegenseitig nach der Weise der *Proportionalitätsanalogie* entsprechen. Solange sie durch keinen kausalen Zusammenhang eines gemeinsamen genetischen Ursprungs verbunden sind, muß die von beiden Seiten festgestellte unleugbare „proportionale Ähnlichkeit“ entweder einem reinen Zufall, zufälliger Koinzidenz, zugeschrieben oder nach der Weise des Jungschen Synchronizitätsprinzips erklärt werden. Der bekannte und von mir anderswo geschilderte Umstand, daß die auf der Basis des Mikrokosmosgedankens entwickelte universale Korrespondenzenlehre wie die der Beobachtung des menschlichen Fötus und seiner Entwicklung sich bedienende „prinzipielle“ Anatomie und Kosmologie in Indien und Tibet nur mündlich vom Meister auf den eingeweihten Schüler überliefert und in den Schriften nur bruchstückhaft niedergelegt zu sein pflegte, macht einen literarisch belegten Aufweis ihrer geschichtlichen Entwicklung, ihrer Beziehungen zu anderen asiatischen Hochkulturen der Vergangenheit und damit auch ihrer eventuellen kausalen Abhängigkeit und Verwandtschaft außerordentlich schwierig. Angesichts der von uns tatsächlich festgestellten – auf dem gemeinsamen Hintergrund der Vier-

<sup>24</sup> Siehe *Pauly-Wissowa*, a. a. O., I A/2, col. 1751 (*Rehm*).

3  
11  
11  
Elementen-Lehre und der alldurchdringenden *Dreihheit* metaphysischer Formprinzipien letztlich verständlichen – analogen Struktur des anatomischen Mikrokosmos Altindiens, wie des astronomischen Weltbildes des alten Zweistromlandes, ist jedoch die Wahrscheinlichkeit eines gemeinsamen mittelasiatischen Ursprungs dieser eigenartigen Mikro- und Makrokosmoslehre nicht von der Hand zu weisen. Dies um so mehr, als einerseits die ältesten archäologischen Funde im Industale (*Harappa, Mohenjo-Daro*) ihre kulturellen Beziehungen zum (im weitesten Sinne aufgefaßten) „Westen“ aufgedeckt und andererseits die Ausgrabungen in Mesopotamien neben den bodenständigen Kulturen der Sumerer und Semiten noch ein starkes drittes Kulturelement ans Licht gebracht haben, das man nach seiner charakteristisch bemalten Töpferware zunächst als das der „Buntkeramiker“ bezeichnet hat. Die Diskussion um die Herkunft der Sumerer wie der mesopotamischen Buntkeramiker ließ alsbald Spuren in der östlichen Richtung, d. i. der der neu entdeckten Induskultur, aufzeigen.<sup>26</sup> Wichtiger als die spärlichen archäologischen und ethnologischen Funde scheinen mir noch andere, beiden Kreisen gemeinsame kulturelmorphologische Elemente zu sein, die im Rahmen dieses Aufsatzes nur angedeutet werden können.

In Indien wie im Zweistromlande begegnen wir nämlich dem Mythologem von der Entstehung der heutigen Welt aus der Zerstückelung eines mythischen Urwesens (*Purusha, Tiamat*). Ähnliche Vorstellungen von der Entstehung von Nutzpflanzen, Tieren oder sonstigen Geschöpfen aus einem vorzeitlichen Wesen sind uns – mehr oder weniger vollkommen entwickelt – in dem alle Hauptkontinente der Erde umspannenden Kulturkreis der mutterrechtlichen Pflanze wohl bekannt. Zu diesem Kulturkreis gehörten ebenso das vorarische Indien wie das alte Mesopotamien. Wie die einzelnen Weltteile aus den Organen des indischen *Purusha* entstanden sind, so sind auch umgekehrt der ganze Makrokosmos und einzelne Gottheiten des indischen Pantheons in den einzelnen Körperteilen des Organismus geheimnisvoll gegen-

<sup>26</sup> Vgl. *Heinz Mode*, Indische Frühkulturen, Basel 1944.

wärtig.<sup>26</sup> Dasselbe erfahren wir aber in den alten sumerischen Mythen, wo einzelne Körperteile zu bestimmten Gottheiten und Heilpflanzen in Beziehung gesetzt werden.<sup>27</sup> In einem sumerischen Hymnus an den Gott Ninurta, Sohn Ellils, lesen wir z. B.: Sein „Antlitz ist der Himmel“, seine „beiden Augen sind Ellil und Ninlil“, sein „Kinn ist die Göttin Istar“, „Anu und Antu sind seine Lippen“, seine „Zunge ist Pabilsag“, der „Himmel seines Mundes ist die Wölbung des Himmels und der Erde“, seine „Zähne sind die Siebenergottheit“, seine „Ohren sind Ea und Damkina“, sein „Schädel ist Adad“, seine „Stirn Gula“, sein „Nacken Marduk“, seine „Kehle Sarpanitu“, seine „Brust Nebo“ usw. durch das ganze Pantheon hindurch.<sup>28</sup> Wie entstellend jedoch unsere modernen Vorstellungen von dem Sinn dieser alten Gottheiten und von dem Mikrokosmos des menschlichen Leibes sind, können wir daraus entnehmen, daß einer der bedeutendsten neuzeitlichen Assyriologen diesen erstaunlichen Hymnus als eine in „geschmackloser Weise“ Gottheiten mit Körperteilen gleichsetzende Erfindung meinte abtun zu dürfen. Trotz der großen räumlichen und zeitlichen Entfernung glauben wir identische mystische Korrespondenzen zu vernehmen im Ayurveda, in der sogenannten „Indischen Elefantenmedizin“, wo es gelegentlich der Lehre vom Embryo heißt: „Brahma ist im Haupte, Indra im Halse, Vischnu im Rumpfe befindlich. Im Nabel der Feuergott, der Sonnengott in beiden Augen, Mitra in den Hinterbeinen. Dhatar und Vidhatar sind in den beiden Bauchseiten, im Zeugungsgliede ist Prajapati, in den Eingeweiden sind die Schlangengötter, in den Vorderfüßen sind die beiden reitenden Zwillingsgötter ... In den Ohren wohnen die Göttinnen der Raumrichtungen, der Walterinnen des Elementes Raum, das in der Muschel des Ohres sich als Schall einfängt“ usw.<sup>29</sup> Daß es sich

<sup>26</sup> Vgl. *Oldenbourg*, Weltanschauung der Brahmana-Texte, Göttingen 1919. *Heinrich Zimmer*, Spiel um den Elefanten, München-Berlin 1929.

*Wolfgang Weck*, Heilkunde und Volkstum auf Bali, Stuttgart 1937, 239.

<sup>27</sup> Vgl. *Maurus Witzel*, Ninchursag und Enki (Ein Dilmun-Mythus). *Orientalia* (Commentarii Periodici Pontif. Inst. Bibl.) Vol. 15, N. Series. Fasc. 3. Roma 1946.

<sup>28</sup> Vgl. *Bruno Meißner*, Babylonien und Assyrien, Heidelberg 1925, II, B. 160.

<sup>29</sup> *Ayurveda* III, 8; zitiert in: *H. Zimmer*, a. a. O., 136–147.

hier um keine Ausnahme innerhalb der altindischen Weltanschauung handelt, beweisen die vielen Yogapraktiken, wo während der Meditation einzelne Gottheiten in bestimmten Körperteilen der Meditierenden vorgestellt und „seelisch-göttliche“ Kräfte dort selbst erweckt werden. Der ganze Leib ist ja nach der altindischen Medizinphilosophie voll von „Göttern“, d. h. hypostasierten göttlich-metaphysischen Prinzipien. Ihre inneren Beziehungen zum Makrokosmos werden plastisch so ausgedrückt, daß z. B. die tibetischen Gottheiten in ihren *acht* Armpaaren die Attribute der *acht* kosmischen Seinsstufen tragen. Es bedürfte einer besonderen Arbeit, um die hier skizzierten analogen Vorstellungen von der kosmisch-religiösen Bezogenheit einzelner Organe des als eine „kleine Welt“ aufgefaßten menschlichen Organismus hüben und drüben, d. h. am Indus und am Euphrat, ausführlicher zu belegen. Die oben zitierten abwertenden Worte eines bedeutenden Assyriologen lassen uns jedoch erkennen, daß es heute für derartige, wahrhaft objektive Symbolforschung in der weiten Vergangenheit keineswegs an vorhandenem Material fehlt, sondern – leider – eher wohl an nicht vorgefaßten und nicht weginterpretierenden, die alte Welt wahrhaft und wesentlich erschließenden Urteilen und Untersuchungen.

Von der Auffassung einzelner körperlicher Organe als Manifestationen „göttlicher“ Prinzipien und Kräfte und der Lokalisation der letzteren im menschlichen Mikrokosmos bis zur symbolischen Verlegung derselben Organe in der Gestalt mythischer Gebilde an den gestirnten Himmel ist – in einer Zeit, wo Gestirne göttliche Wesenheiten darstellten (*Deva, Dei* von der Wurzel „div“ = leuchten) – nur ein, ja weniger als ein Schritt. Die obigen Darlegungen ließen uns ahnen, wie in jener fernen Zeit, wo das gesamte menschliche Wissen in einigen wunderbar vielschichtigen – und für uns daher vieldeutigen – Symbolen zusammengeballt gewesen ist, die Bildung dieser Symbole keinem billigen Einfall einer ungehemmten Phantasie zu verdanken war, sondern einer Jahrtausende währenden Koordination aller Gebiete unseres Wissens und Glaubens in wenigen, wahrhaft monumentalen,

die Erde und den Himmel, Stoff und Form zusammenfassenden Zeichen, letztlich in dem sie alle in sich vereinigenden und „rekapitulierenden“ *Menschen*. Diese Darlegungen mögen in unserem zwischen Gegensätzen schwebendem Geiste, der bei seiner Eroberung des Kosmos den Menschen heute so leicht „naturwissenschaftlich“ erniedrigt und verknechtet, jenen maßlosen und doch gerade uns – die wir die Schöpfung geistig, d. h. ganzheitlich und sinnbildlich darstellen und sie uns „untertan machen“ – zu einer existentiellen Verantwortung dieser Schöpfung gegenüber aufrüttelnden alten Satz in neuem Lichte aufgehen lassen, den Satz, daß der kleine Mensch – für den der große Kosmos geschaffen wurde, weil der ewige *Logos* seit je in ihm Fleisch werden sollte – das *Maß* aller Dinge ist.

Die rituelle Begehung des Urzeitgeschehens  
im Kultus der Primitiven

*Baumert-Horner*

I. Der Mikrokosmosgedanke

*in statisch-räumlicher und dynamisch-zeitlicher Sicht*

Die Vorstellung hochasiatischer Religionen, daß der Mensch in sich selbst die ganze Welt zusammenfaßt (rekapituliert) und objektiv versinnbildlicht, die uns bis jetzt beschäftigt hat, stellt nur einen – wenn auch vielleicht den vornehmsten – Teil der gesamten Mikrokosmosproblematik dar. Die letztere tritt uns nämlich oft auch in einer anderen Form entgegen, und zwar in der Gestalt menschlicher „Artefacta“, wie z. B. Tempel, sonstige Bauten, rituelle Gegenstände usw., die in ihrer Struktur und ihrer Bestimmung als kleine Mikrokosmen gedacht sind und als solche auch in symbolischen Riten gedeutet werden. Für das hohe kulturgeschichtliche Alter des Mikrokosmosgedankens spricht seine weltweite Verbreitung, die ebenso die klassische „Alte Welt“ und den ganzen eurasischen Kontinent wie auch z. B. älteste Völker Nordamerikas umfaßt. Die typischsten ihrer Vertreter werden wir im Laufe der folgenden Ausführungen kennenlernen. Um jedoch das eigentliche Thema dieses Kapitels eindeutig zu umschreiben, muß zunächst festgestellt werden, daß sowohl der Mensch als auch irgendein von ihm als „Kleine Welt“ gedachter und geschaffener Gegenstand nicht ausschließlich im statischen, räumlich-strukturellen Sinne Mikrokosmen genannt werden dürfen. Wollte man in ihnen bloß mehr oder weniger ähnliche Sinnbilder oder „intentionale“ Wiedergaben der Großen Welt erblicken, so gebe es dann zwischen der jeweiligen Kleinen und der Großen Welt nur ein *proportionelles Ähnlichkeitsverhältnis* im Sinne der sog. uneigentlichen Proportionalitätsanalogie, aber noch kein gegenseitiges

wirkursächliches Abhängigkeitsverhältnis. Man könnte also nur von einer „intentionalen Rekapitulation“ des Alls im Mikrokosmos reden.<sup>1</sup> Die beiden ersten Kapitel dieses Bandes sprechen auch tatsächlich von einer solchen *statisch-intentionalen* Zusammenfassung des Alls im Menschen als Mikrokosmos nach den Vorstellungen des altindischen wie des altbabylonischen Kulturkreises.

Die mannigfaltigen ethnologischen Vertreter des mikro- und makrokosmischen Weltbildes bleiben jedoch bei der eben genannten statisch-intentionalen Zusammenfassung der Schöpfung in einem Symbol nicht stehen; sie sind vielmehr überzeugt von der Möglichkeit und der Existenz einer effizient kausalen (wirkursächlichen) gegenseitigen Abhängigkeitsbeziehung zwischen der Kleinen und der Großen Welt. Die genannte Zusammenfassung des Alls in einem lebendigen oder künstlichen Symbol hat bei ihnen – in bestimmten noch zu umschreibenden Umständen – auch einen dynamisch-*realen* Charakter. Das gewählte Symbol „vertritt“ danach nicht bloß die transsubjektive Wirklichkeit – in diesem Falle die Schöpfung –, sondern die letztere ist mit ihm kausal mannigfaltig verbunden und daher in ihm irgendwie geheimnisvoll gegenwärtig. Das eine „ist“ in einem gewissen – analogen – Sinne das andere. Das soll jedoch, wie gesagt, nur in bestimmten Umständen geschehen. Dies muß hervorgehoben werden, um nicht abendländische, seit Plato uns wohlbekannte Spekulationen von der realen Mächtigkeit und Gegenwart des Abgebildeten im Bilde unterschiedslos in analoge Vorstellungen anderer Kulturen hineinzuprojizieren. Um den Hauptunterschied in wenigen Worten herauszustellen, können wir – die Ergebnisse vorwegnehmend – sagen, daß unsere moderne Denkweise vorwiegend profan ist, dagegen die der alten Weltkulturen immer sakral war und blieb. Denn für uns gehört das Problem der symbolischen Gegenwart in die Metaphysik und wird auch dementsprechend theoretisch behandelt. Für den Inder der vedischen Zeit vertrat aber der Altar das Universum mystisch-

<sup>1</sup> Näheres darüber im Kap. IV dieses Buches.

real;<sup>2</sup> dasselbe gilt heute noch für die Stupas (turmartige Grabbauten) der Inder und die Tschorten (mc'od rten) der Tibeter,<sup>3</sup> für den monumentalen Barabudur-Tempel der javanischen Buddhisten<sup>4</sup> wie für das kultische Zelt der sibirischen Schamanen<sup>5</sup> oder sogar für die kultischen Bauten der nordamerikanischen Indianer,<sup>6</sup> um nur einige der wichtigsten Beispiele sakraler Mikrokosmosarchitektur zu nennen. Der mystisch-reale Charakter ihrer Symbolik besteht nicht ausschließlich in dem sinnbildlichen Charakter ihrer Struktur, wo – je nach Umständen – die mit den sieben Himmelschichten bezeichnete Zeltbirke, der Mast, der Mittelposten oder der Mittelsturm den Weltenbaum, die Weltsäule oder die „heilige Weltmitte“, in der der höchste Himmelsgott thront, bedeuten und intentional nachahmen. Die mystische Realität ihrer dynamischen Vertretung ist ja im Glauben der vom mikro- und makrokosmischen Geschehen Ergriffenen erst durch die kultische Weihe der betreffenden Kunstgebilde gewährleistet.<sup>7</sup> Die obengenannten Umstände, von denen es abhängt, ob die sinnbildliche Wiedergabe durch eine dynamisch-ursächliche Beziehung ergänzt wird – oder anders ausgedrückt, ob sich die reale Zusammenfassung der bloß intentionalen zugesellt –, bestehen demnach in jenen kultischen Akten, durch die das von Menschenhand geschaffene Symbol von der Gottheit selbst ergriffen werden soll. In dem Augenblick der kultischen Weihe ist die makrokosmische Weltachse in dem sakralen Mittelposten nicht nur abgebildet, sondern es vereinigen sich dann nach dem Glauben der Teilnehmer auch tatsächlich die drei kosmischen Bereiche des Himmels, der Erde und der Unter-

<sup>2</sup> Vgl. *Mircea Eliade*, Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte, Salzburg 1954, 458, 421.

<sup>3</sup> Vgl. *Cyrril von K.-Krasinski*, Tibetische Medizinphilosophie, 235.

<sup>4</sup> Vgl. *P. Mus*, Barabudur (Bulletin de l'École Française de l'extrême Orient [1943/44]).

<sup>5</sup> Vgl. *Uno Harva*, Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker, Helsinki 1938 (FF Communications); besonders S. 480 f. *Mircea Eliade*, Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, Paris 1951.

<sup>6</sup> Vgl. *Wilhelm Schmidt*, Ursprung der Gottesidee, V. 482–485. Siehe unten die nähere Literatur bei der Schilderung der ost- und westalgonkinischen Stammesfeiern.

<sup>7</sup> Weiteres darüber im Kap. V: „Kosmos – Anthropos – Angelos“.

welt in diesem symbolisch-rituellen Zentrum der Welt, das eine reale Kommunikation dieser drei Bereiche sicherstellt.<sup>8</sup>

Es ist durch namhafte Untersuchungen und ein reiches religionsgeschichtliches Material erwiesen worden, daß diese rituelle „Weltmitte“ nicht geographisch – also wiederum nicht statisch – aufgefaßt werden darf, weil praktisch jeder beliebige konkrete Ort, ja sogar mehrere verschiedene Orte zugleich – durch eine Weihe –, zur Würde eines solchen kultischen Zentrums der Welt erhoben werden können;<sup>9</sup> und dies ohne jeglichen inneren Widerspruch, weil jede konkrete irdische Mitte nur eine Manifestation jener unsichtbaren, eigentlichen Mitte darstellt, die durch die Gegenwart – den „Thron“ oder „Sitz“ – des höchsten Gottes konstituiert und während der kultischen Handlung für uns realisiert wird. (Wir haben hier also eine ähnliche gedankliche Schwierigkeit vor uns, wie jene, der ein hl. Augustinus auf die Frage, wo befindet sich die „Rechte Gottes“, mit den Worten entgegnet: „In aeterna beatitudine omnis dextera est, quia nulla est ibi miseria“;<sup>10</sup> auch die „Rechte des Vaters“ darf nicht irdisch-lokal vorgestellt werden.) Da die Kategorien von Raum und Zeit stets miteinander verbunden bleiben, bedeutet dies zunächst, daß die Gottheit in einem beliebigen, durch den kultischen Akt herbeigeführten Zeitpunkt den betreffenden Ort durch ihre kultische Gegenwart zur Würde einer sakralen Weltmitte erheben kann; dies wurde durch andere Forscher wohl zur Genüge dargelegt.<sup>11</sup>

Auf die Mikrokosmosdialektik angewandt, bedeutet es aber viel mehr. Wir dürfen ja nicht vergessen, daß das kultische Zentrum nur deswegen auch ein Weltzentrum ist, weil es eben eine „Kleine Welt“ darstellt. Aus diesem Grunde begnügen sich die meisten kultischen Verwirklichungen des Weltmittegedankens nicht nur mit der Hervorhebung dieser seiner einen Eigenschaft, sondern ergänzen sie durch oft sehr mannigfaltige kosmische Attribute,

<sup>8</sup> Vgl. Mircea Eliade, *Die Religionen und das Heilige*, 424, 426 f.

<sup>9</sup> Ebd. 430.

<sup>10</sup> Augustinus, *Sermo de Symbolo*, lib. 1, 4, in: *Migne*, P. L. 40, 634c.

<sup>11</sup> Vgl. M. Eliade, a. a. O., 424, 429, 430. Ders., *Ewige Bilder und Sinnbilder*, Olten 1952, 44–69.

wodurch die ganze „Große Welt“ – Sonne, Mond, Milchstraße, einzelne Erdteile usw. –, aber auch die Gottheit, die Ahnen und die ganze soziale Struktur der Gesellschaft als gegenwärtig versinnbildlicht werden. Ist nun dieser konkrete Ort, dieser abgegrenzte und geheiligte „Ausschnitt“ des unendlichen Raumes, wirklich ein *Mikrokosmos*, d. h. faßt er intentional und dynamisch-real das gesamte geschaffene All zusammen, dann ergeben sich daraus – auf Grund der obengenannten Korrelativität der Raum- und Zeitkategorien – gewichtige, nicht immer genügend beachtete Konsequenzen für den konkreten Zeitpunkt, in dem durch den kultischen Akt die raumzeitlich entfaltete Schöpfung hier und jetzt „zusammengeballt“ wird. Wie nämlich der kultische Ort durch das rituelle Geschehen aus dem geographischen Raume herausgenommen und zu einer sakralen „Weltmitte“, in der Gott wohnt, erkoren wird, so ist auch analog die kultische Handlung im Ritus aus dem naturhaften Verlauf der geschichtlichen Zeit herausgegriffen und zu einer sakralen „Zeitmitte“, in der Gott wirkt, mystisch erhoben.

Für gewöhnlich wird dies so ausgedrückt, daß man sagt, die kultische Handlung transzendiere die Kategorien von Raum und Zeit und nehme symbolisch Teil an der jenseitigen und ewigen Gotteswelt; unter der äußeren Hülle des Ritus ist sie sozusagen „in den Himmel versetzt“. Da jedoch die „himmlische“ oder jenseitige und überzeitliche Welt der hier in Frage kommenden Religionen in mythischen Darstellungen vorbildlichen Charakters näher bestimmt wird, bekommt diese in Analogie zum „rituellen Zentrum“ als geheiligte „Zeitmitte“ aufgefaßte Kulthandlung meistens den Sinn eines zeitlosen, weil mythischen Geschehens, das sich zwar in der Zeit manifestiert, aber in jener ewig gültigen mythischen „Welt-Zeit“ ihren eigentlichen „Sitz“ oder metaphysischen „Ort“ hat. Wir müssen also den Begriff des mythischen „Himmels“ durch den der mythischen „Welt-Zeit“ ergänzen, soll nicht sein Raum und Zeit transzendierender Charakter einseitig statisch ausgelegt und entstellt werden. Jenes mythische Zentrum stellt ja – dank seiner ewig gültigen Vorbildlichkeit – die wahre

„Mitte“ jeglichen Raumes und jeglicher Zeit dar, deren kultische Stätten und Riten dieses zeitlose Urbild in immer neuen Abwandlungen versinnbildern und nachahmend begehen. Die Begrenztheit der menschlichen Sprache und ihre Bindung an die raumzeitlichen Kategorien bringen es mit sich, daß der „transhistorische“ und jenseitige Charakter mythischer Vorbilder oft durch ihre Verlegung in eine graue Vorzeit oder in einen weit entfernten „Ort“ symbolisch umschrieben wird. Das ewig gültige, alles Irdische normierende Geschehen wird so zum *Ur-geschehen* und das Vorbild zum *Urbild* (oder Märchen).

Diese in sich richtigen Ausdrücke werden irreführend, wenn ihre Zeitlosigkeit geschichtlich aufgefaßt und die unsere Gegenwart tragende und gestaltende mythische Urzeit bloß in eine logisch greifbarere Vergangenheit umgedeutet wird. Die kultische *Begehung* des mythischen Urgeschehens ist also mit einer wörtlich aufgefaßten „Wiederholung“ jener vorbildlichen Urhandlung nicht identisch. Der heute fast eingebürgerte Ausdruck „kultische Wiederholung des Urgeschehens“ ist demnach im Folgenden stets in diesem einschränkenden Sinne zu verstehen, denn wörtlich wiederholt kann nur das sein, was einmal in der Zeit erschienen ist. Das zeitlose mythische Geschehen – auch wenn es „*in illo tempore*“ bildhaft geschildert ist – wird dagegen eher dargestellt, nachgeahmt, begangen und vergegenwärtigt als „wiederholt“; das Ewige ist in jedem Augenblick irdischer Geschichte wohl ganz vorhanden, bleibt aber in sich trotzdem „einmalig“ und „unwiederholbar“. Im Sinne dieser „zeitlosen“ Dialektik stellt es daher keinen inneren Widerspruch dar, wenn die kultische *Begehung* des mythischen Urgeschehens in einem beliebigen Zeitpunkt den letzteren jeweils zur Würde einer „Zeitmitte“ erhebt; es bedeutet nämlich nichts anderes als den Einbruch der Ewigkeit in die Zeit (*καίρως*) und des stets „zentralen“ Mythos in die Mitte unseres Daseins.

Wie die „Große Welt“ in der „Kleinen Welt“ des kultischen Zentrums ganz, wenn auch symbolisch, zusammengefaßt ist, so ist nun auch die Zeitganzheit (oder der „Aion“) der kosmischen und

menschlichen Geschichte in der „kurzen Weile“ der rituellen Handlung ganz enthalten und geheimnisvoll zusammengeballt. Von der göttlichen Mitte her ganzheitlich geschaut, liegt diese Zeitganzheit – als die irdische Entfaltung des mythischen Vorbildes – wie ein Schemel zu den Füßen der Ewigkeit. Daher erklärt sich der *prophetische* und *eschatologische* Charakter so vieler kultischer Riten, die in symbolischer Sprache das objektiv darstellen, was der von einer höheren Macht ergriffene Myste subjektiv in der Trance der Ekstase erlebt.<sup>12</sup> Ontisch wird jedoch ein solches kultisches Erlebnis erst durch seine objektive Teilnahme an jenem zeitlosen „Lichte“ begründet, das all die einzelnen „Farben“ unserer irdischen Geschichte in sich zusammenfaßt, d. h. durch die Teilnahme am vorzeitlichen Mythos, die stets neue Formen annehmen kann und muß. Dieses innere Licht stellt hier ein subjektives Gegenstück der objektiven „Zusammenfaltung“ es gesamten Weltgeschehens in dem Mikrokosmos der kultisch begangenen „Zeit-Mitte“ dar.

Zum Schluß wollen wir in zwei Reihen die gegenseitig korrespondierenden Begriffe bzw. Kategorien aufzählen, welche uns im Laufe dieser Darstellung begegnet sind:

Raum	Zeit
Kultischer Ort	Kultische Feier
Mikrokosmische Ganzheit	Aion-Ganzheit
Zusammenfassung	Zusammenfaltung
Statisch-intentional	Dynamisch-real
Symbolische Konzentration	Prophetische Intensität

Beide Reihen werden aufgehoben in der Raum und Zeit transzendierenden Einheit der mythischen Welt- und Zeit-Mitte.

<sup>12</sup> Vgl. *Ake Ohlmarks*, Studien zum Problem des Schamanismus, Lund-Kopenhagen 1939.

## II. Das antike Mysterienwesen und der agrarisch-mutterrechtliche Kulturkreis

Die bisherigen Ausführungen waren ausschließlich der Problematik der kultischen Begehung gewidmet. Daher ihr allgemeiner Charakter, der uns nicht erlaubte, auf die konkreten Inhalte und die Eigenart einzelner Mythen und Kulte näher einzugehen. Ein solcher Überblick kann jedoch nur richtungweisend sein und dispensiert uns nicht von der Kenntnis jener individuellen Inhalte und ihrer Vielfalt, ohne die es unmöglich ist, das kulturgeschichtliche Alter einzelner Kultformen zu bestimmen und deren wahren Sinn zu erschließen. Die enge tatsächliche Verknüpfung des Mikrokosmosgedankens mit der kultischen Begehung der „mythischen Zeitmitte“, wie die weltweite Verbreitung des ersten sind von Bedeutung für die Erschließung des Alters dieser beiden wichtigen religionsgeschichtlichen Phänomene. Die Arbeiten eines R. Allers<sup>13</sup> und A. Olerud<sup>14</sup> zeigen uns die Verbreitung der Mikrokosmosvorstellung in der Alten Welt. Die Werke zahlreicher zeitgenössischer Forscher, deren Namen uns im Laufe dieser Darlegungen mehrmals begegnen werden, leisteten dasselbe für die übrigen Völker Asiens und Amerikas. Die Genesis derart spezifischer und doch gemeinsamer Vorstellungen muß also – sollten diese nicht alle auf eine psychologisch schwer vertretbare „Generatio aequivoca“ zurückgeführt werden – in der gemeinsamen prähistorischen Periode der so verschiedenartig entwickelten und weit voneinander entfernten Völker gesucht werden. Es erübrigt sich, besonders hervorzuheben, daß die Mikrokosmosvorstellungen der Antike und anderer Hochkulturen samt den mit ihnen verbundenen kultischen Begehungen oder „Wiederholungen“ mythischer Vorbilder und Taten nicht unmittelbar an analoge Mythologeme und Zeremonien sog. ethnologischer Altvölker angeschlossen werden dürfen. Ebenso wenig darf man tatsächliche Ähnlichkeit und Analogien in den Kulturen und Mytho-

<sup>13</sup> Rudolf Allers, *Microcosmos*, in: „*Traditio*“, 1944.

<sup>14</sup> Anders Olerud, *L'idée de Macrocosmos et de Microcosmos dans le Timée de Platon. Étude de Mythologie comparée*. Uppsala 1951.

logien verschiedener und voneinander unabhängiger Hochkulturen – sogar einer und derselben Epoche – auf gegenseitige Beeinflussung und Abhängigkeit zurückführen. In den meisten Fällen stellen auch diese bloß parallele Entwicklungen einer gemeinsamen Überlieferung dar, deren Ursprung in einer viel früheren kulturgeschichtlichen Periode zu suchen ist.

Diese kritischen Bemerkungen sind durch manche mehr oder weniger gelungenen Versuche veranlaßt worden, die kultischen Begehungen des heidnischen Mysterienwesens mit dem christlichen Kultmysterium einerseits und mit analogen Vorstellungen und Riten der ethnologischen Völker andererseits zu vergleichen bzw. sie voneinander eindeutig abzuheben. Von katholischer Seite hat vor allem W. Koppers – bei aller Dürftigkeit der heute dazu zur Verfügung stehenden ethnologischen Vorarbeiten – mit Recht darauf hingewiesen, daß es nicht angeht, aus dem Komplex des antiken, entwicklungsgeschichtlich bedeutend jüngeren Mysterienwesens heraus gültige Schlüsse auf die viel älteren Riten der Primitivkulturen, ja vielleicht sogar auf eine menschliche Urreligion zu ziehen.<sup>15</sup> Zugleich sah er sich gezwungen, irgendwelche besonderen und das Wesentliche betreffenden Beziehungen des Christentums und seiner ausgesprochen männlich gearteten, altwie neutestamentlichen Gottesauffassung zu den zweifellos mutterrechtlich beeinflussten (wenn nicht sogar wesentlich bestimmten) antiken Mysterienreligionen in Abrede zu stellen, ohne die Möglichkeit einer peripheren Ähnlichkeit (wie z. B. in Riten, Bräuchen, in der *disciplina arcani* usw.) im Akzidentellen zu leugnen. Die für die mutterrechtlichen Agrarvölker wie für die hellenistischen und vorderasiatischen Mysterienreligionen charakteristische weibliche (Erd-) Göttin mit lunar-mythologischen Zügen war zudem als Hochgottheit ursprünglich ebenso den ethnologischen Alt- und Urvölkern wie den vaterrechtlich orientierten Altindogermanen und den semitischen Hirtenvölkern fremd.

<sup>15</sup> Wilhelm Koppers, *Zum Ursprung des Mysterienwesens im Lichte von Völkerkunde und Indologie*, in: *Eranos-Jahrbuch 1944*, Bd. XI, Zürich 1945, 214–275.

Koppers sieht im antiken Mysterienwesen eine bereits jüngere Fortentwicklung und ein Mischgebilde älterer (vorarischer und vorsemitischer) Entwicklungsstadien, die sich erst auf dem weiteren Hintergrund viel primitiverer agrarisch-mutterrechtlicher Kulte voll erschließen lassen. Für die letzteren zählt er, neben der schon genannten weiblichen Hochgottheit, als typisch auf die Vegetations- und Fruchtbarkeitsriten, den Gedanken des Sterbens und des Wiederaufstehens, die geheimen Männerbünde und das Maskenwesen, Geister- und Totenkult, Magie und Zauberwesen, blutige Riten mit Körperverstümmelungen und den orgiastischen Charakter der nicht selten sexuell-obszön betonten Zeremonien. Bei einer solchen Verschiedenheit der für jede Religion wesentlichen Gottesauffassung, der der Gottheit zu Ehren veranstalteten Kulte wie der übrigen beiderseitigen Wesensbestimmungen nimmt die obengenannte Leugnung innerer Wesensbeziehungen zwischen dem Christentum und dem Mysterienwesen kein Wunder. Die zu lösende Aufgabe besteht nun in der Feststellung, inwieweit bei einer so umschriebenen grundsätzlichen Gegensätzlichkeit eine „akzidentelle“ Ähnlichkeit in der Form der Kulte hüben und drüben möglich und auch tatsächlich vorhanden bleibt; und bei der Behandlung dieser kultischen Formen in der Beantwortung der weiteren gewichtigen Frage, was hier und dort als zum Wesen des jeweiligen kultischen Geschehens gehörend anzusehen ist und was nur als akzidentelle oder fremden Einflüssen zuzuschreibende Ausgestaltung.

Diese Fragestellung ist bei aller gründlichen Kenntnis des vorhandenen religionsgeschichtlichen und völkerkundlichen Materials weder abwegig noch müßig. Dieselben Phänomene können ja unter verschiedensten Aspekten betrachtet und untersucht werden; wobei sich auch das jeweilig gesuchte Wesen nach der vorerst eingenommenen Problemstellung und dem ihr entsprechenden formalen Gegenstand der Untersuchung zu richten hat. Das gilt auch für die sich daraus ergebenden Ähnlichkeiten bzw. Differenzen. So können z. B. verschiedene Religionen (Christentum, Judentum, Islam) vom Standpunkt ihrer Gottes-

auffassung (Monotheismus, paternaler Gottesbegriff usw.) wesentlich ähnliche Züge aufweisen und von einem anderen Aspekt her (z. B. Bildlosigkeit bzw. Bildfreudigkeit des Kultes) grundsätzlich auseinandergehen. Nichts anderes ist über die Kultformen verschiedener Religionen und Kulturkreise zu sagen. Je nach der vorgängigen Bestimmung des als wesentlich für die gewählte Fragestellung angenommenen „gemeinsamen Nenners“ von sonst differierenden Kultphänomenen werden die letzteren jeweils verschiedenen Klassen und Gruppen formaler Verwandtschaft zugeteilt. So ist es auch möglich, daß äußerst gründliche und methodische Untersuchungen eines Forschers über eine und dieselbe Religion, bzw. ihren Kult, recht belanglos sind vom Standpunkt und für die Fragestellung eines anderen, der für sich reichste Fundgruben dort entdeckt, wo der erste nur unwesentliche Abwandlungen des ihn interessierenden Problems feststellen konnte. Jede Einseitigkeit in der Wahl des zu bestimmenden Formalgegenstandes rächt sich besonders empfindlich auf einem derart komplexen Arbeitsgebiet, wie das der adäquaten Erschließung der Formfülle und des unerschöpflichen Reichtums religiösen Erlebens und Schaffens. Nur die Mitarbeit zahlreicher Forscher, ja sogar vieler Generationen kann auf einem so schwierigen Arbeitsfeld die bei jedem Menschenwerk unvermeidlichen Einengungen auseinander tendierender Gesichtspunkte gegenseitig ergänzen und uns der ersehnten synthetisch-objektiven Gesamtschau des Problems näherbringen.

Im Lichte dieser Erörterungen ist die uns jedes Jahr mit neuen Ergebnissen bereichernde Tätigkeit der vergleichenden Religionswissenschaft und Völkerkunde um so begrüßenswerter. Mitglieder einer und derselben Schule oder Richtung zwingen sich mit ihren Entdeckungen oft innerhalb weniger Jahre zu gegenseitigen Korrekturen und teilweiser Umgestaltung ihrer bisherigen Positionen, und jede Generation baut weiter auf den Ergebnissen der Vorangehenden. So ist es uns auch heute möglich geworden, zu fragen, ob die zugegebenen, äußerlich formalen Ähnlichkeiten im Kult der Christen und in dem des antiken Mysterienwesens

eine direkte, wenn auch akzidentelle Entnahme seitens des Christentums aus der es umgebenden hellenistischen Heidenwelt darstellen (was bei der damaligen feindlichen Einstellung der Kirche zu diesen unsittlichen Kulturen gewiß beträchtliche Schwierigkeiten bereitet) oder ob auch diese formalen Analogien nicht vielleicht auf viel ältere kultische Muster zurückzuführen sind, die mehreren weit voneinander entfernten und im Laufe der Jahrtausende eine verschiedene Entwicklung annehmenden Kulturkreisen gemeinsam blieben. Sollte das letztere der Fall sein, dann wäre noch zu bestimmen, inwieweit – bei der erstaunlichen Hartnäckigkeit, mit der sich jene urtümlichen kultischen Züge durch Raum und Zeit fortzusetzen pflegen – das so verschiedenen Epochen und Religionen Gemeinsame als wesentliche oder bloß akzidentelle Form religiöser Gottesverehrung angesehen werden muß.

Odo Casel, der maßgebende Erneuerer der katholischen Mysterientheologie, definiert folgendermaßen den Begriff des Mysteriums: „Das Mysterium ist eine heilige kultische Handlung, in der eine Heilstatsache unter dem Ritus Gegenwart wird; indem die Kultgemeinde diesen Ritus vollzieht, nimmt sie an der Heilstat teil und erwirbt sich dadurch das Heil.“<sup>16</sup> „Das Mysterium umfaßt demnach den weiten Begriff des rituellen ‚Gedächtnisses‘, d. h. der rituellen Begehung und Gegenwärtigsetzung irgendeines göttlichen Werkes, auf dem das Dasein und Leben einer Gemeinschaft ruht. Zum ‚Mysterium‘ im *Vollsinne* wird die heilige Handlung dann, wenn es sich nicht bloß um diesseitige Bestrebungen, um die Erhaltung des Kultvolkes in Kraft und Leben, um das Blühen und Gedeihen der Natur handelt; wenn vielmehr das persönliche Einswerden mit der verehrten Gottheit und das selige Fortleben nach dem Tode im Mittelpunkt der religiösen Sehnsucht steht.“<sup>17</sup> Die obengenannten, im Ritus begangenen Heilstatsachen sind im christlichen Kult wohl geschichtliche Ereignisse, die aber ihr Ziel im Jenseits Gottes finden: Menschwerdung,

<sup>16</sup> Odo Casel, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg 1960, IV. Aufl., 79.  
<sup>17</sup> Ebd. 79.

Leben, Tod und Auferstehung, Verklärung und Erhöhung des Gottmenschen Jesus Christus. Was die antiken Mysterien anbetrifft, so gibt Casel zu, daß „der antike Kult in den meisten Fällen im Naturkult befangen blieb, weshalb auch gerade die Mysterien oft zu rein animalischen Riten kamen, die auf eine geläuterte Geistigkeit abstoßend wirken“.<sup>18</sup> Nichtsdestoweniger meinte Casel, im antiken Mysterienwesen reiner als in den übrigen alten heidnischen Religionsformen den oben definierten *Typus* des „Mysteriums“ verwirklicht zu sehen, das, heilsgeschichtlich betrachtet, die Aufgabe hatte, die Völker der damaligen Ökumene auf die göttliche Erfüllung der Mysteriensehnsucht und des Mysterientypus vorzubereiten. Dazu müssen wir aber wohl hinzufügen, daß es diese Aufgabe erfüllen konnte, unabhängig davon, ob das Christentum direkt und bewußt gewisse Züge seines Kultus gerade diesem Mysterientypus der Antike entnommen hat oder ob es – wie das noch zu untersuchen ist – diese formalen Züge mit einem viel weiteren und älteren Kreis von Altreligionen gemeinsam hat.

In der oben zitierten Caselschen allgemeinen Definition des Mysteriums werden die von Casel festgestellten gemeinsamen Formelemente darin gesehen, daß erstens in der kultischen Handlung eine *Heilstatsache* unter dem Ritus *Gegenwart* wird; darauf folgt zweitens der nachahmende rituelle Vollzug der gefeierten Heilstat durch die Kultgemeinde, die an ihr teilnimmt und sich dadurch das Heil erwirbt.

Würden wir beim ersten Element, d. i. bei der kultischen Gegenwärtigsetzung oder Begehung (wie sie auch im einzelnen genauer verstanden sein mag), stehenbleiben, dann brauchte man in der Religions- und Völkerkunde nicht lange Untersuchungen anzustellen, um den gemeinsamen formalen Zug der „kultischen Wiederholung“ – bei aller Einschränkung dieses zweideutigen Ausdrucks – in überreicher Fülle auch anderswo wiederzufinden. Und auch das zweite Element, d. i. die Teilnahme der Kultgemeinde an der begangenen Heilstat und das dadurch erworbene Heil, ist in

<sup>18</sup> Ebd. 80.

verschiedensten religiösen Kulturen wiederzufinden, wenn der Begriff des Heils in diesem Sinne eingeschränkt wird, daß es nicht ausschließlich jenseitig und übernatürlich aufgefaßt zu werden braucht. Wenn Casel trotzdem den antiken Mysterienreligionen so entschieden den Vorzug gab, so war noch für ihn – außer der ästhetischen Gediegenheit der hellenistischen Formwelt, in deren Umkreis das Christentum eintrat – eine weitere Analogie maßgebend, welche diesmal weniger die Form des Kulteidos als den Inhalt der hellenistischen Mysterien betrifft. Ihr göttlicher Held ist ja „ein Gott, der sich zu dem irdischen Elend und Kampf herabgelassen hat, auf Erden erschienen ist und hienieden gekämpft, gelitten hat, ja schließlich unterlegen ist. Die ganze Trauer der leidenden Menschheit ballt sich zusammen in der Klage um den Gott, der dahinsterven mußte. Dann aber folgt in irgendeiner Form die Wiederbelebung, durch die auch die Genossen des Gottes, ja die ganze Natur auf- und weiterleben. So war es nach dem frommen Glauben und der ‚heiligen Lehre‘ der Gemeinde in mythischer Urzeit.“<sup>19</sup> Es handelt sich hier also nicht nur um die mystische Wiederkehr oder Vergegenwärtigung im Kultus einer Heilstatsache, die im Christentum einen geschichtlichen, in den hier in Frage kommenden Religionen meistens einen mythischen Charakter besitzt, sondern vielmehr um den näheren Inhalt der gefeierten Heilstatsache selbst, und zwar um die Erscheinung eines Gottes auf Erden, um seinen Tod und seine Wiederbelebung. Die letztere trägt seltener den Charakter einer geschichtlichen Tatsache; sie wird aber von den Kultteilnehmern intendiert und erwartet.<sup>20</sup>

Dieses inhaltliche Moment des *Sterbens* und der *Wiederbelebung* ist nun den hellenistischen Mysterien – gerade in der Art seiner näheren Ausgestaltung und seiner naturhaft kosmischen Züge – mit jüngeren wie älteren Agrarreligionen mütterrechtlicher Prägung auffallend gemeinsam. Unabhängig von ihrem kultur-

<sup>19</sup> Ebd. 78. Vgl. noch: *Theodor Filzbaut*, Die Kontroverse über die Mysterienlehre, Warendorf 1947.

<sup>20</sup> Vgl. *Karl Primm*, Der christliche Glaube und die altheidnische Welt, Leipzig 1935, 430.

geschichtlichen Alter werden sie bekanntlich in ihren Vegetations- und Fruchtbarkeitsriten nie müde, die lunaren Themen des Lebens, des Todes und der Neubelebung oder mystischen Wiedergeburt kultisch zu feiern und zu begehen. Und eben der für sie typische, naturhafte und orgiastisch-ausgelassene Charakter dieser Riten war der Grund, warum die meisten katholischen Ethnologen und Religionswissenschaftler es ablehnten, in ihnen irgendwelche formalen „Vorläufer“ oder auch entfernter verwandte Spielarten des christlichen Kultus und seiner Mysterien zu erblicken. In unseren folgenden Ausführungen wollen wir daher: 1. das Problem des *Inhalts* der kultisch begangenen Heilstatsache von dem der oben definierten reinen *Form* des Kulteidos „Mysterium“ trennen; so werden wir imstande sein, mehrere andere Verwirklichungsweisen der „kultischen Wiederholung“ – auch wenn sie nicht den Tod und die Neubelebung betreffen – kennenzulernen. 2. Bevor dies letztere geschieht, wollen wir auf Grund der Forschung der letzten Jahre untersuchen, ob die rituelle Begehung des Todes als einer heilbringenden religiösen Tatsache wirklich auf den Kulturkreis der mütterrechtlich-agrarischen Religionen (oder Pflanzervölker) eingeschränkt bleibt und mit ihnen die oben aufgezählten, ethisch negativen charakteristischen Züge teilt oder ob sie nicht viel älteren Religionsformen, z. B. der alten Jäger, schon eigen ist und so – in Anbetracht ihres hohen religions- und kulturgeschichtlichen Alters – uns nicht neue gewichtige Probleme aufwirft.

Ad. E. Jensen, der sich in seinem „Religiösen Weltbild einer frühen Kultur“<sup>21</sup> und dem Werk „Mythos und Kult bei Naturvölkern“<sup>22</sup> mit dem Mythologem der Tötung eines Urzeitwesens göttlichen Charakters und mit der kultischen Begehung oder „Wiederholung“ dieses Urzeitgeschehens eingehend beschäftigt hat, will dieses seinem Forschungsgebiet entsprechend auf den Kulturkreis der (mütterrechtlichen) Pflanzervölker eingeschränkt wissen. Er denkt dabei an solche mit jedem Mythologem rituell verbundenen Erscheinungen wie Menschenjagd, Menschenopfer, Kannibalismus

<sup>21</sup> *Ad. E. Jensen*, op. cit., Stuttgart 1948.

<sup>22</sup> *Ders.*, op. cit., Wiesbaden 1951.

usw., die in ethnologisch älteren Kulturen nicht gegeben sind. Das Preisen des Tötens findet sich ja am ausgesprochensten bei primitiven Pflanzervölkern, die „nicht die ältesten in der Menschheitsgeschichte sind“.<sup>23</sup> Auch dort ist jedoch das Morden an sich ebenso strafbar wie bei uns. Das gepriesene Töten hat kultischen Charakter und ist durch den religiösen Ritus streng geregelt.<sup>24</sup> In diesem Zusammenhang weist Jensen auf die ältesten greifbaren Schichten menschlicher Kultur, die der Jäger und Sammler, hin, bei welchen eine kultische Menschentötung unbekannt ist. Und wenn die Jäger von Berufs wegen Tiere zu töten genötigt sind, dann wird dies als eine Art „Schuld“ empfunden und auf rituellem Wege sozusagen nichtig gemacht oder scheinbar auf andere abgewälzt, indem dem getöteten Tier eine entsprechende Geschichte erzählt und dadurch der göttliche Herr der betreffenden Tierart in seinem Zorn beschwichtigt wird.<sup>25</sup> Die Nichtberücksichtigung dieses Jagdzeremoniells würde als Strafe das Ausbleiben weiterer Jagderfolge nach sich ziehen. Das Auftreten von Tieren in den blutigen Kulthandlungen der genannten Pflanzermöchte Jensen jedoch als eine Entlehnung aus Kulturen älterer Menschheitsperioden erklären, wobei diese urtümlicheren Elemente nur auf eine ihnen entsprechende Weise in das Weltbild der Agrarvölker eingebaut würden.<sup>26</sup> Denn, um hier nur ein Beispiel zu geben, in den alten sibirischen Jägerkulturen wird der Gedanke der Wiederbelebung bzw. der Erhaltung der Spezies dadurch intendiert und ausgedrückt, daß das erjagte Wild zereemoniell bestattet wird und aus seinen Knochen besondere kultische Knochendepots hergerichtet werden.<sup>26a</sup>

### III. Die afrikanischen Jägerriten

Der Aufgabe einer Überprüfung dieses Problems unterzog sich nun in einer brillanten Weise Helmut Straube in seiner Untersuchung über „Die Tierverkleidungen der afrikanischen Natur-

<sup>23</sup> Ebd. 198.

<sup>24</sup> Ebd. 199.

<sup>25</sup> Ebd. 199.

<sup>26</sup> Ad. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, 157.

<sup>26a</sup> Karl Meuli, *Griechische Opferbräuche*, in: *Phyllobolia*, Basel 1946, 227.

völker“<sup>27</sup>, welche die schöpferischen Intuitionen und die Mythen- und Felsbilderforschung von L. Frobenius und seiner Nachfolger bestätigt, und zwar im Sinne des Weiterlebens steinzeitlichen Jägerturns neben und „unter“ der heutigen agrar-mutterrechtlichen Negerwelt.<sup>28</sup> Wegen der Bedeutung der Arbeit Straubes (welche das pflanzerische „Weltbild“ Jensens ergänzt und in etwa revidiert) für unseren Fragenkomplex, geben wir hier in aller Kürze ihre wichtigsten Ergebnisse – oft dem Wortlaut nach – wieder. Zunächst wird die Funktion der Fellverkleidung in den Initiationszeremonien und in den Geheimbünden festgestellt. Die Reifefeiern und die Einweihungsriten in die Geheimbünde sind jedoch „als kultische Wiederholungshandlungen“ Teile eines großen und geschlossenen Weltbildes, das von einem Grundmythologem beherrscht wird. Sein Inhalt bezieht sich auf ein Urzeitgeschehen, in dessen Mittelpunkt die Tötung der Gottheit steht. Dieses Urzeitschicksal müssen nun auch die „Reifeknaben“ und die Novizen der Geheimbünde in den Initiationszeremonien auf sich nehmen. Im Verlauf der häufig sehr realistischen und eindrucksvollen Kultpantomimen treten Kultfiguranten auf, die die „göttlichen“ Urwesen verkörpern, die einst der Gottheit den Tod gaben. Die Darsteller dieser Urwesen treten in diesen afrikanischen Beispielen durchgehend in Tierverkleidungen auf, und zwar vornehmlich in Felidenfellen, die den animalischen Charakter des Urwesens eindeutig erkennen lassen. Aber nicht nur dem mythischen Töterwesen ist die tierische Qualität zu eigen, sondern auch die „Reifeknaben“ bringen ihren tierischen und damit „göttlichen“ Wesenskern durch die von ihnen angelegten Tierverkleidungen zum Ausdruck. Initiationstier und Initiand, Töter und Opfer sind also wesensgleich. Die Geheimbünde, deren Einweihungsriten den Reifefeiern völlig entsprechen, stehen in enger Beziehung zu den Initiationszeremonien. Auch im Mittelpunkt ihrer Kulte steht das mythische Urwesen, dessen Schicksal im

<sup>27</sup> Helmut Straube, *op. cit.*, Wiesbaden 1955.

<sup>28</sup> Vgl. Hermann Baumann, *Nyama, die Rachemacht*, in: *Paideuma* IV, 1950, 191f., 220.

Ritual gestaltet wird.<sup>29</sup> Kulturgeschichtlich gesehen, stammen die hier zugezogenen Beispiele der Reife- und Geheimbünde feiern wohl von dem Weltbild der mutterrechtlichen Pflanzer. Nur drei Beispiele (Efe-Pygmäen, Buschmänner und westsudansische Sahel-Jäger) gehören älteren Jägerschichten an, die jene Pflanzerriten übernommen haben. Die Bedeutung der Feliden als Königstiere und die Übereinstimmung zwischen den Verkleidungen des Königs und denen der Initiations- und Geheimbundwesen lassen den besonderen Charakter des Königs als heute noch lebenden „Urwesens“ in den afrikanischen Königskulturen klar hervortreten. Auch diese weisen stets agrar-mutterrechtliche Züge auf.<sup>30</sup>

Ein neues Problem werfen die königlichen *Zeremonialjagden* auf, in deren Mittelpunkt wiederum „die Tötung des Königstieres durch den Herrscher steht, der sich an den Tierverkleidungen als wesenseins mit seinem Opfer zu erkennen“ gibt.<sup>31</sup> Das Mythologem der Urzeitötung ist diesmal mit der Zeremonialjagd vergesellschaftet, die – eng verknüpft mit dem rituellen Königsmord – zum Ganzbild des sakralen Königtums gehört. Zur Klärung der Frage nach der kulturgeschichtlichen Bedeutung dieser Vergesellschaftung der Zeremonialjagd mit dem Mythologem der Urzeitötung untersucht nun Straube ebenso die üblichen (d. h. keineswegs dem König reservierten) Ritualjagden wie die Haustieropferzeremonien überhaupt. Es ergibt sich daraus mit aller Evidenz, daß die kultische Begehung der Urzeitötung keine Einzelercheinung der ethnologisch wohl jüngeren Königskulturen sind. Sie ist immer verbunden mit den kultischen Tierverkleidungen. Die letzteren „werden von den Darstellern des Initiations-tieres und von den Initianten, von den Geheimbundmitgliedern, von den sakralen Königen, den Zeremonialjägern, den Teilnehmern an Opferschlachtungen, den Kriegern und auch von den Jägern der vorwiegend wirtschaftlich bestimmten Profanjagden zur Dokumentation ihrer mythischen Urtierqualität angelegt. Sie bringen in jedem Falle die Wesensgleichheit und Wesenseinheit

<sup>29</sup> H. Straube, a. a. O., 199.

<sup>30</sup> Ebd. 201.

<sup>31</sup> Ebd. 201 f.

von Töter und Opfer zum Ausdruck“.<sup>32</sup> Sie begegnen uns sogar als „Survival“ in ausgesprochen rudimentären Formen von Eingeweidebekleidung, Blutbestreichung und Anbringung von Fellringen bei rituellen Opferschlachtungen, in denen auf Grund der veränderten wirtschaftlichen Lebensweise an die Stelle des Wildtieres das Haustier als Zeremonialtier getreten ist.<sup>33</sup> Die Vergesellschaftung dieser Tierverkleidungen und der sie begleitenden „Jagdmotive mit den Haustieropfern deuten darauf hin, daß die rituellen Opferschlachtungen in ihrem Ursprung auf die Zeremonialjagden zurückzuführen sind und daß die rituelle Wildtier-tötung und die zeremonielle Haustierschlachtung wesensmäßig eine Einheit bilden und von den Eingeborenen auch noch lange als solche empfunden worden sind, denn sonst müßte es unverständlich bleiben, warum an Objekten ein Jagdvorgang zur Durchführung kommt, die ihrem Wesen nach mit einer Jagd in keine Verbindung gebracht werden können“<sup>34</sup>. Zur Beurteilung der kulturgeschichtlichen Herkunft des Mythologems der Urzeitötung, welche jene Zeremonialjagden wie die Haustieropfer kultisch nachahmen, ist nun ausschlaggebend, „daß die Zeremonialjagden bei Völkern verschiedenster kultureller Herkunft vertreten sind. Besonders nachdenklich macht aber die Feststellung, daß wir die Ritualjagden nicht nur bei Völkern des pflanzerischen Kulturkreises antreffen, sondern auch bei allen echten Jägervölkern des Kontinents und bei solchen Stämmen, deren Kulturbild überaus stark durch jägerische Züge geprägt ist“<sup>35</sup>, wie die in den Steppengebieten des Zentral- und Westsudans und in Ost- und Südostafrika. Die Anlässe zur Abhaltung von Zeremonialjagden (Ereignisse aus der Welt des Jägers), die bei reinen Pflanzervölkern nur ganz seltenen großen kultischen Gemeinschaftsjagden der Altjäger und die dabei verwendeten altertümlichen Zeremonialwaffen („Buschmannrevolver“) gehören alle zum geistigen Eigentum und zur materiellen Kultur der jägerischen Kulturschicht. „Einen untrüglichen Beweis dafür, daß schon in den jungpaläolithischen Jägerkulturen Europas die Zeremonialjagd geübt wurde, besitzen

<sup>32</sup> Ebd. 207.

<sup>33</sup> Ebd. 206.

<sup>34</sup> Ebd. 203.

<sup>35</sup> Ebd. 202 f.

wir in den vorgeschichtlichen Lehm-tierdarstellungen der südfranzösischen Höhlen, an denen nach Ausweis der vielen Speereinstichlöcher ein ritueller Jagdvorgang zur Durchführung gelangt sein muß. Entsprechende Parallelen aus rezenten afrikanischen Kulturen konnten in genügender Anzahl beigebracht werden.<sup>36</sup> Eine solche auffallende Parallele bieten z. B. die tierförmigen Lehmplastiken der Höhle von Montespan und zwei andere im Westsudan und bei den Konso: In allen drei Fällen fehlt nämlich der Kopf, was sich aus dem Ritus der Anlegung des Fells samt dem Kopf des erlegten Jagdtieres auf die Lehmplastik erklärt, worauf dann in einer Symboljagd mit Pfeilen geschossen wurde, wie heute noch in Afrika.<sup>37</sup>

Aus diesem überreichen Material zieht nun Straube die wichtigen Schlüsse: „Das im Mittelpunkt eines Weltbildes stehende Mythologem von der Urzeitötung der Gottheit war bereits im Jägertum ausgebildet und wurde auf Jagden kultisch gestaltet, indem der Jäger mit der Erlegung des Wildes die mythische Urzeitötung wiederholte und durch Anlegung des Tierfelles oder durch sonstige Tierdokumentationsformen seine Wesensgleichheit und Wesenseinheit mit dem getöteten Wild zum Ausdruck brachte ... (Es) konnte mit Hilfe der Jagdverkleidungen nachgewiesen werden, daß die sogenannten Profanjagden auch noch in der Gegenwart bei einigen ostafrikanischen Stämmen neben der wirtschaftlichen Zweckbestimmung einen kultischen Aspekt zeigen. Als sich nun kulturgeschichtlich jüngere Völker, wie die Pflanzler und die Viehzüchter, dieses Weltbild zu eigen machten, begannen sich die Kultformen zu wandeln, da sich den Feldbauern die mythische Wirklichkeit des Urzeitgeschehens nicht mehr in der Tier-, sondern in der Pflanzenwelt offenbarte und der Viehzüchter nicht mehr im Wildtier, sondern in seinen geliebten Haustieren das Transparent des Göttlichen erblickte. Dieser Umformungsprozeß ging unendlich langsam vor sich, so daß sich alte Kultformen, wie der Jagdvorgang, als sinnentleerte ‚Survivals‘ bis in die Gegenwart halten konnten, während besonders bei vielen Völkern Ostafrikas und

<sup>36</sup> Ebd. 202 f.

<sup>37</sup> Ebd. 205, 88–91.

des Sudans ... die Kultjagden noch weiterhin geübt wurden, oft z. B. vergesellschaftet mit der rituellen Haustierschlachtung, die sich in ihrem Sinngehalt mit der Zeremonialjagd deckt, wenn auch die äußeren Formen des Rituals auf Grund der verschiedenartigen Tierspezies der Opferwesen recht unterschiedlich sind.<sup>38</sup> Infolge dieser wichtigen Ergänzung des agrar-mutterrechtlichen Untersuchungsmaterials von Jensen durch die kultischen Jägerbräuche Afrikas läßt sich also heute feststellen, daß das bis in die Hochkulturen der Antike reichende und in den Mysterienreligionen entsprechend umgestaltete Motiv der kultischen Begehung des Todes einer Gottheit in mythischer Vorzeit bereits in der jägerischen Welt ausgebildet und in der rituellen Tötung einer dieser Gottheit heiligen und sie vertretenden Wildtierspezies ausgestaltet wurde.

Verglichen mit den zahlreichen Abwandlungen dieses zentralen Themas in dem mutterrechtlich-pflanzerischen Kulturkreis, zeigt das obige jägerische Kultmotiv auf afrikanischem Boden folgende Eigenart: Die kultische Handlung begeht auf rituelle Weise ein mythisches Urgeschehen, das im Ritus dramatisch dargestellt und für das gesamte Leben der Menschen von stets bleibender aktueller Bedeutung bleibt; darin sehen wir aber das wichtigste und allgemeinste formale Merkmal des Kult-Eidos-„Mysterium“ verwirklicht. Was nun seinen näheren Inhalt angeht, so wird bei den Jäger-völkern zunächst der Tod der Gottheit geschildert und begangen. Der Gedanke der Wiederauferstehung wird insofern ausgesprochen, als die Anlegung des Fells des Königstieres durch den Herrscher die kultische Gegenwart des getöteten Urwesens darstellt. Wir müssen in diesem Zusammenhang auf die eigenartige Gegenwartsweise der sogenannten „Dema-Urwesen“ hinweisen: Nach dem Abschluß ihrer urzeitlichen Wirksamkeit und ihrer Umwandlung in die entsprechenden Spezies bzw. Naturgegenstände haben sie nicht aufgehört zu existieren, nur die Art ihrer Gegenwart hat sich umgewandelt. Sie wesen weiter in den ihnen zugeordneten Geschöpfen. Während der rituellen Handlung wird diese ihre Gegen-

<sup>38</sup> Ebd. 203/4.

wart *kultisch aktualisiert*. Angewandt auf das in der Gestalt des Herrschers „wiedererscheinende“ getötete Urwesen, würde es keine Wiederbelebung im Sinne der Wiederherstellung der individuellen, urzeitlichen Seinsweise bedeuten, sondern eher eine Manifestation ihres heutigen dema-artigen Wesens in dem königlichen Hierarchen als ihrer kultischen „Vervielfältigung“.<sup>38a</sup> Das naturhafte, nicht selten von lunaren Motiven durchwobene Thema des Erwachens aus dem Todesschlaf oder der Rückkehr aus der Unterwelt bildet dagegen den Hauptgegenstand der Feier der späteren mütterrechtlichen Agrarreligionen. In den Initiationsriten<sup>39</sup> der

<sup>38a</sup> Auf meine persönliche Anfrage über das Problem der rituellen Wiederbelebung des getöteten Wildes im *Kulte* afrikanischer Jägervölker erhielt ich von Dr. H. Straube die folgende freundliche briefliche Erklärung (datiert in Frankfurt a. M., am 8. IX. 1959): „Einmal ist zu bedenken, daß das Mythologem von der Urzeitötung in den religiösen Vorstellungen der Jäger nicht das Gewicht besitzt wie bei den kulturgeschichtlich jüngeren Völkern – vornehmlich den alten Knollenbauern – und daß das ethnographische Material aus der Welt der afrikanischen Jäger recht dürftig und bruchstückhaft ist. Ein anderes Mal glaube ich, daß die Tötung der Gottheit nur dann sinnvoll ist, wenn dem Menschen und der Welt aus diesem Tötungsvorgang ein Heil erwächst – oder mit anderen Worten ausgedrückt, daß Tod und Wiederauferstehung zusammengehören und daß mir die Tötung als isolierter Vorgang nicht sinnvoll erscheint . . . Aus den vorliegenden Nachrichten, besonders aus den religiösen Sitten ist lediglich zu ersehen, daß die Vorstellungen von der Tötung einer Gottheit zwar bei den Jägern schon vorhanden sind, wir erfahren aber nicht, ob es sich dabei um die lebendige Mitte ihrer Vorstellungen handelt und ob dieses Mythologem die wesentliche und bestimmende Komponente ihrer Glaubensvorstellungen ist. Ich glaube eher, daß die von Prof. Jensen als Dema-Gottheiten bezeichneten Wesen im Jägertum noch im Hintergrund des Weltbildes stehen und daß sie erst in der Schicht der alten Pflanzer bestimmend in den Vordergrund treten und das religiöse Leben vollkommen beherrschen. In den Pflanzerkulturen ist das Tötungsmythologem aber so eng mit der Wiedergeburt von allem Lebendigen verknüpft, daß ich mir eine Trennung dieser beiden Vorgänge einfach nicht vorstellen kann, auch nicht in der jägerischen Geisteswelt, zumal auch dort der Wiederbelebung der Jagdtiere eine große Bedeutung zukommt. Im Kern gehen diese Wiederbelebungsvorstellungen der getöteten Jagdtiere zweifellos auf das erwähnte Mythologem zurück, es steht nur noch nicht im Mittelpunkt und ist auch nicht in so eindrucksvoller Art ausgestaltet wie in späteren Kulturschichten. Ich bin auch der Ansicht, daß die großartige und beklemmende Glaubensvorstellung von der sterbenden und wiederauferstehenden Gottheit im Laufe der Weltgeschichte mannigfaltige Wandlungen und Akzentverschiebungen durchgemacht hat und daß einmal mehr Betonung auf den Tötungsvorgang und ein anderes Mal mehr Gewicht auf die Wiederauferstehung gelegt wurden, daß aber die Grundkonzeption und der Zusammenhang von Sterben und Wiederauferstehung nie in Vergessenheit geraten sind, da beide Elemente unauf löslich zusammengehören.“

Reifezeit nimmt es dort oft die Gestalt einer mehr oder weniger mystischen „Neugeburt“ an.

Auch von anderswoher kann nicht behauptet werden, daß das Motiv der Wiederbelebung das erstmal in den Agrarreligionen aufgetreten sei. Die Arbeiten von W. Schmidt über die Urkulturen zeigen, daß es in einer viel einfacheren Form in den *Mythen* vom Ursprung des Todes dieser ältesten Völker der Erde anzutreffen ist. Es begegnet uns dort wiederholt – wie übrigens auch in den späteren Kulturen – die Vorstellung, daß der Tod nicht vom Anfang an vom Schöpfer den Erdbewohnern zugedacht war. Er tritt erst als Folge einer unglücklichen Wahl auf, die meistens mit dem Charakter einer gewissen Schuld an dieser unseligen Entscheidung behaftet ist, und wird vom Schöpfer auf das Drängen eines „Widerparts“ (z. B. der nordamerikanischen Coyote) – oder besser eines bössartigen Kulturheroen, in dem erst in späterer Zeit der „Teufel“ gesehen worden ist – nur zugestanden, wobei schon damals der auch den Pflanzermynthen bekannte Gedanke aufkommt, daß die Menschen sich erst von diesem Augenblick an auf geschlechtliche Weise zu vermehren begannen. Bis dahin sollten die Menschen zwar altern, sie wurden jedoch auf einem geheimnisvollen Wege – einer Lebensquelle, eines mehrtägigen erquickenden Schlafes usw. – immer wieder verjüngt.<sup>39</sup> Allerdings müssen wir hier zwischen dem die leibliche Unsterblichkeit sicherndem Bade und einem anderen „Lebenswasser“ unterscheiden, in dem sich (z. B. bei den südostaustralischen Süd-Wiradyuri<sup>40</sup>) die Seelen der Abgeschiedenen waschen und sich dadurch wieder erneuern, bevor sie zum Himmel aufsteigen. Das letztere gehört zu jener Epoche, in der nach den Mythen die Menschen wirklich sterben und nur ihre Seelen das Jenseits erreichen. Das Wiedererwachen des ganzen Menschen aus dem lebenerneuernden Schlaf oder das Aufsteigen aus dem verjüngenden Bade stellen dagegen das viel ältere Analogon zur Wiederbelebung aus der Todesentrückung

<sup>39</sup> W. Schmidt, a. a. O., II, 120, 127, 303 f., 1012; VI. s. Alphabet. Register: Tod, Ursprung.

<sup>40</sup> Ebd. VI. Alphabet. Register: Lebenswasser; III. 895.

der Agrarmythen und Vegetationskulte dar. In den letzteren ist der Tod, im Gegensatz zu dem vorübergehenden Schlaf bei den Urvölkern, ein wirkliches Sterben. Diese Wiederbelebung oder zweite, „sekundäre“, Unsterblichkeit wird dann nicht selten mit lunaren Zügen ausgezeichnet, entsprechend der kulturgeschichtlichen Zugehörigkeit der Mythen, in denen sie aufkommt. Die Erinnerung an die erste, *primäre*, Unsterblichkeit wird nun bei den Urvölkern bewahrt, sie wird jedoch im Kulte kaum dramatisch dargestellt. Man könnte z. B. der Rezitation dieser Mythen bei den einfachen Initiationsfeiern dieser Altstämme<sup>41</sup> einen kultischen Charakter zuschreiben, wenn ihr nicht in diesem ursprünglichen Stadium ein stark erzieherisch-lehrhafter Zug anhaften sollte.

Wir haben in den obigen Beispielen die mythische Überlieferung der sogenannten Urvölker herangezogen. Was aber die Vorstellung einer Wiederbelebung bei den alten Jägervölkern anbetrifft, so bezieht sie sich bei denen, gemäß ihrer jägerischen Lebensweise, nicht auf die Wiederherstellung des Menschen, sondern auf die der erjagten Tiere. K. Meuli hat auf Grund eines reichen Materials die echte Sinnbezogenheit der vielen, bei der Tötung des Wildes streng beachteten Riten aufgewiesen. Sie sollten die Regeneration der erjagten Tiere, oder wenigstens die der betreffenden Wildspezies, durch den Herrn der Tiere „bewirken“ oder versinnbildlichen.<sup>42</sup> Als solche gehören sie noch kaum zu dem von Straube in Afrika verfolgten Mythologem von der Tötung des Urzeitwesens. Wir ersehen daraus, wie schon in der *mythischen* Überlieferung ältester Völker die wichtigsten Motive späterer Kulturperioden auftauchen, um nach und nach mit entsprechender Umgestaltung in die Kulte jener Religionen aufgenommen zu werden, in deren Weltbild sie zu einer erst für diese typischen Bedeutung gelangen. Die Berücksichtigung dieser ältesten Überlieferungsformen ermöglicht uns eine einwandfreiere Interpretation der späteren Kulte und klarere Abhebung von den späteren Zutaten. Wenden daher Ad. E. Jen-

<sup>41</sup> Vgl. *W. Koppers*, a. a. O.

<sup>42</sup> *K. Meuli*, a. a. O.; *Ad. E. Jensen*, *Mythos und Kult*, 209. Über die Regeneration des erjagten Wildes in Afrika, vgl. *Adolf Friedrich*, *Afrikanische Priestertümer*, Stuttgart 1933, 184f.

sen in seinen Schilderungen des pflanzerischen Weltbildes die enge Verbindung des Todes mit der Zeugung in den Mythen hervorhebt, so muß man das tatsächliche Vorkommen dieses mythischen Zusammenhanges im Glauben der Eingeborenen von den dazu vorzuschlagenden Begründungen, und das uns in der Wirklichkeit Gegebene vom bloß Möglichen oder sogar Denkbaren, eindeutig unterscheiden. Nach Jensens Worten erscheint diese Verbindung von Tod und Zeugung „unverständlich, weil wir eine andere Auffassung vom Leben und vor allem vom Tode haben. In jener Kultur ist der Tod offenbar nicht das Ende und das Auslösen des Lebens, sondern er ist Bestandteil, ja sogar wesentlicher Bestandteil des Lebens, weil ohne den Tod diejenige Seinsform, die tatsächlich allem Lebendigen eignet, nicht denkbar wäre. In der Tat wäre die Zeugung neuen Lebens völlig sinnlos, wenn es den Tod nicht gäbe.“<sup>43</sup> Dazu ist zu bemerken, daß die enge Verbindung von Zeugung und Tod wohl geheimnisvoll ist, noch geheimnisvoller erscheint uns jedoch die schon bei den Urvölkern aufkommende Idee eines Zusammenhanges zwischen der ursprünglich den Menschen bestimmten Unsterblichkeit und einer ungeschlechtlichen Vermehrungsweise, so daß die Sterblichkeit und die geschlechtliche Fortpflanzung als Charakteristica der jetzigen, „unvollkommenen“ Weltordnung erscheinen. Diese beiden möglichen Existenzweisen bleiben also geheimnisvoll, und dies nicht gerade, „weil ohne den Tod diejenige Seinsform, die tatsächlich allem Lebendigen eignet, nicht denkbar wäre“. Daß sie denkbar ist und daß ohne den Tod die Zeugung neuen Lebens nicht völlig sinnlos wäre, beweist eben die Existenz jener *älteren* Mythen, nach denen die Menschen ursprünglich den Tod nicht kennen und trotzdem sich weiter (ungeschlechtlich) vermehren sollten. Ebenso gibt es heute noch Menschen, die – obwohl keine Pflanzer – überzeugt sind, daß „der Tod offenbar nicht das Ende und das Auslösen des Lebens“ ist.<sup>44</sup> Wir können also heute den Sinn der Kulte einer bestimmten Epoche – in diesem Falle der der mutterrecht-

<sup>43</sup> *Ad. E. Jensen*, *Das religiöse Weltbild*, 167.

<sup>44</sup> *Ebd.* 167.

lichen Pflanze – erschließen, ohne die Denkbarkeit anderer, älterer Mythologeme in Zweifel zu ziehen.

Uns scheint für die Eigenart der Pflanzervölker wesentlich zu sein, daß sie zum Gegenstand ihrer religiösen *Riten* jene ältesten mythologischen Elemente erhoben haben, die den Altvölkern in den wichtigsten Umrissen wohl bekannt, von ihnen jedoch kultisch noch nicht begangen waren, und zwar die gegenseitige Verbindung des Sterbenmüssens mit der nunmehr eingetretenen geschlechtlichen Zeugung wie auch die für die Vegetationskulte hochbedeutsame Idee der (sekundären) Wiederbelebung. Beides finden wir in den kultischen Begehungen des Todes einer Gottheit, vor allem in der Form, wie sie sich im mütterrechtlich-agraren Kulturkreis entwickelt hat. In einer urtümlicheren Gestalt begegnet sie uns in dem altjägerischen Mythologem der Urzeitötung einer Gottheit, mehr als Begründung und Rechtfertigung des jägerischen Tötenmüssens als des allmenschlichen Sterbenmüssens. Jene Präokkupation um die ethische Rechtfertigung des Tötens – ursprünglich wohl des Tötens des Wildes – ist ja ein charakteristischer Zug der alten Jägervölker, ebenso in Afrika wie in Asien und Amerika (vgl. die sibirische „Bärenzeremonie“). Ausschließlich mit dem Sterbenmüssen endlich beschäftigen sich nicht die Kulte, aber die ältesten Mythen vom Ursprung des Todes, nach denen er die Menschen erst dann erreicht hat, als der Schöpfer – dem Drängen des geheimnisvollen Todbringers nachgebend oder ihn bestrafend – seinen ursprünglichen Entschluß ändert und die Menschen von nun an sterben läßt. Dieses Faktum meldet den Einbruch des „jetzigen Menschen- und Weltzeitalters“ im Gegensatz zur früheren „Ursprungszeit“, in der die Menschen unsterblich bleiben und sich auf ungeschlechtliche Weise vermehren sollten. Die nähere Erörterung der letzteren Vorstellung gehört nicht zum Gegenstand der vorliegenden Untersuchung, ihrer Lösung müßte ja eine metaphysische Analyse des Todes und seines Wesens vorausgehen. Religionsgeschichtlich ist es jedenfalls nicht ohne Bedeutung, daß die Berücksichtigung der Menschheitsüberlieferung und ihrer verschiedenen Altersschichten zwei verschiedene Verwirk-

lichungsweisen ebenso des Todes wie der Artvermehrung zutage bringt, von denen die erste – als „vollkommene“ und von Gott ursprünglich der Menschheit zuge dachte – die ungeschlechtliche Zeugung mit der Umwandlung und Verjüngung des Menschen nach einem vorübergehenden *Scheintode* in kausalen Zusammenhang bringt, die zweite dagegen – vom Schöpfer nur tatsächlich zugelassene – den heutigen „Aion“ oder die Weltzeit der geschlechtlichen Vermischung und des schmerzlichen, unwiderruflichen Sterbens darstellt.

#### IV. Die *Dema-Gottheiten Neuguineas*

Wir haben in den bisherigen Ausführungen versucht, aufzuweisen, wie sich das Kulteidos-„Mysterium“ seiner allgemeinsten Fassung nach, d. h. als kultische Begehung und sogleich „Reaktualisation“, „Verlebendigung“ und „Wiederholung“ einer Heilstatsache formal bis in die Kulte jägerischer Altstämme Afrikas verfolgen läßt. Was den Inhalt jener kultisch begangenen Heilstatsache anbetrifft, so war das Mythologem der Urzeitötung eines göttlichen Wesens in tierischer Gestalt ohne die lunaren Züge agrarer Fruchtbarkeitsfeiern, wohl aber mit seiner intendierten Wiederkehr in dem symbolischen Erscheinen des mit dem Tierfell zeremoniell bekleideten Mysten eher altjägerischer als pflanzlicher Herkunft. Und *ohne kultisch-dramatische Wiedergabe* war die in den Riten der Pflanzervölker stets wiederkehrende Idee des inneren Zusammenhanges zwischen dem Sterbenmüssen und der geschlechtlichen Zeugung schon in den *Mythen* vom Ursprung des Todes der sogenannten Urkulturen zu finden. Wir wollen nun weiter fortsetzen und untersuchen, ob sich nicht noch andere Elemente des im Kult der Agrarvölker enthaltenen Weltbildes in, kulturgeschichtlich gesehen, primitivere Epochen zurückverlegen lassen. Auch in diesem Fall müßten sie einen entsprechenden Formwandel erfahren haben. Zu einem solchen, in mannigfaltigsten Abwandlungen auftretenden mythischen Element pflanzlicher wie jägerischer Kulte gehört die Vorstellung von vorweltlichen Urzeitwesen, die für die

endgültige Gestalt und Ordnung der heutigen Welt von entscheidender Bedeutung sind. Ad. E. Jensen hat für eine Gruppe von ihnen – nach dem Namen, den sie in Neuguinea tragen – die Bezeichnung von „Dema-Gottheiten“ geprägt. Ihre Eigenschaften werden im Zusammenhang mit anderen, theologischen Überlegungen im Kapitel IV dieses Buches nochmals behandelt. Für das hier uns interessierende Thema genügt es vorläufig, hervorzuheben, daß es eben eine jener Dema-Gottheiten gewesen ist, die in den Pflanzermynthen von anderen ihr ähnlichen Urzeitwesen getötet wurde oder sich sogar freiwillig von ihnen töten ließ, worauf aus ihrem Körper die wichtigsten Nutzpflanzen entstanden sind, die zur Hauptnahrung jener Völker gehören. Die getötete Dema-Gottheit tritt die erste Totenreise an und „verwandelt sich selbst ins Totenreich, dessen Abbild das Kulthaus auf Erden ist. Daneben kehrt fast überall die Angabe wieder, daß sie als *Mond* an den Himmel geht und durch das Vergehen und Wieder-neu-erstehen als ein Symbol des sich immer wieder erneuernden Lebens erscheint.“<sup>45</sup> Zwei Momente von besonderer Bedeutung sind dabei hervorzuheben: 1. Im Gegensatz zu den Gottheiten der Hochkulturen wie auch zu dem Schöpfergott der sogenannten Urkulturen scheinen die als Demas bezeichneten Urzeitwesen die gegenwärtige Welt auf keine *wirkursächliche* Weise zu beeinflussen; sie sind daher auch nicht effizient gegenwärtig. 2. Ihre einzige aktive Wirksamkeit wird in die mythische Urzeit verlegt, wobei die wichtigste Rolle der Augenblick der Tötung der genannten Dema-Gottheit spielt, in dem sie sich in Nutzpflanzen und die übrigen Demas in Geister, Tiere, Pflanzen und – in noch urtümlicherer Version – in einzelne Landschaftsgebilde und Gestirne umgewandelt haben. Bis dahin gab es keinen bleibenden Unterschied zwischen Menschen- und Geistwelt, Tier- und Pflanzenwelt; die jetzigen vernünftigen wie unvernünftigen Geschöpfe erschienen damals in Menschengestalt und handelten als solche. Erst die Tötung der Gottheit bedeutete das Ende jener mythischen Urzeit wie die eigentliche Neuschöpfung

<sup>45</sup> Jensen, Mythos und Kult, 117/18.

der gegenwärtigen, unwandelbaren Welt und ihrer kosmischen, sozialen und sittlichen Ordnung. Die Demas leben nun weiter in der Gestalt der einzelnen Wesen, in die sie sich umgewandelt haben. Sie üben daher keinen effizienten, sondern bloß formalen oder exemplaren (urbildlichen) Einfluß auf die Welt aus. Ihre Taten werden in den religiösen Riten nachgeahmt und kultisch begangen, die von ihnen festgelegte Ordnung genau beobachtet; man betet jedoch nicht zu ihnen, weil man von ihnen keine reale Hilfe erwarten darf.

Jensen wendet sich nun dagegen, daß der Name „Gottheit“ nur jenen jenseitigen Wesen vorbehalten bleibt, die auf die gegenwärtige Schöpfung effizient einwirken, die anderen dagegen, deren Wirksamkeit in mythischer Urzeit abgeschlossen wurde, bloß als Stammes- und Kulturheroen, Heilbringer oder „Transformer“ bezeichnet bleiben. Weil die erste, effizient wirkende Kategorie göttlicher Wesen dem von ihm erforschten Kulturkreis alter Pflanzler meist zu fehlen scheint und nur die zweite Kategorie das ganze religiöse Weltbild, die Kulte wie die Mythen, beherrscht, hat er sich genötigt gesehen, für jene – heute untätigen und doch unter uns zeichenhaft weilenden – Urzeitwesen den besonderen Namen von Dema-Gottheiten zu prägen.<sup>46</sup> Die von uns soeben getroffene philosophische Unterscheidung der jeweilig verschiedenen, eigenartigen Wirkungsweise der „eigentlichen“ Hochgötter und der Demas, und zwar ihrer wirkursächlichen bzw. urbildlichen (oder quasi-formalen) „Betätigung“, ist vielleicht bei den Ethnologen nicht üblich, sie schafft jedoch die nötige Klarheit überall dort, wo man – wie dies heute nur zu oft geschieht – unter Ursache ausschließlich die Wirkursache versteht, bei völliger Mißachtung der fundamentalen (aristotelischen) Unterscheidung der vier bzw. fünf verschiedenen Ursachsarten: *causa efficiens, finalis, formalis (und exemplaris) et materialis*.

Nur die Nichtbeachtung dieser Mannigfaltigkeit kausaler Beziehungen und ihrer verschiedenen Weisen konnte zu jener letztlich unphilosophischen Vereinseitigung des theoretischen Gottes-

<sup>46</sup> Ebd. 116 f.

bildes führen, in dem man in der Gottheit nur eine dieser vielen gemeinsam auftretenden Ursachen zu erblicken sich gewöhnte. Da die Gleichsetzung Gottes mit einer Material- oder (eigentlichen) Formularsache der Schöpfung den Pantheismus bedeutet, spricht man christlicherseits meistens nur von der wirk- und zweckursächlichen Wirksamkeit des Schöpfers, ohne jedoch dabei die Notwendigkeit einer Exemplarursache (der göttlichen „Ideenwelt“) irgendwie zu leugnen. Die Kenntnis der Religions- wie Kulturgeschichte zeigt uns nun konkret die Möglichkeiten einer Vereinseitigung des universalen Gottesbegriffes von Seiten einzelner Kulturen, Epochen und sogar ganzer Religionen. Das Verdienst Ad. E. Jensens besteht im Aufweis jener Neigung der Altpflanzer zur restlosen Mythisierung der Gottheit, d. h. zu ihrer Verlegung ins Reich der Urbilder, mit der gleichzeitigen Nicht-Beachtung jenes göttlichen „Künstlers“, der jene Urbilder formal „konzipierte“ und – in ihren realen Abbildern – schuf.

#### V. Die Urzeitwesen Australiens

Die Erweiterung der Dema-Bezeichnung auf andere, denen von Neuguinea nur analoge Urzeitwesen, die uns in Australien und sogar in Afrika und in Amerika begegnen, wird zeigen, wie die oben geschilderten vorbildlichen Eigenschaften der Demas sowie deren auf die mythische Vorzeit eingeschränkte Wirksamkeit selten in „Reinkultur“ erhalten sind und wie bei einzelnen zu besonderer Bedeutung gelangenden göttlichen Gestalten eine wirkursächliche Beeinflussung der Welt nicht zu leugnen ist. Schon bei den Pflanzern seines besonderen Forschungsgebietes mußte Jensen das gelegentliche Vorkommen von Hochgöttern feststellen, welche jedoch „für die Gesamtheit des religiösen Lebens auffällig bedeutungslos“ sind.<sup>47</sup> Noch mehr gilt das für Nord-, West-, Zentral- und Nordostaustralien, wo die Urzeitwesen das mythische Weltbild besonders altertümlicher, Knollenbau wie Jagd treibender Stämme beherrschen. Da ihr

<sup>47</sup> Ebd. 143.

Charakter als mythische Urzeitwesen, trotz nicht geringer Unterschiede in einzelnen Gebieten des australischen Kontinents, nach den Teiluntersuchungen solcher Forscher wie A. P. Elkin<sup>48</sup>, T. G. H. Strehlow<sup>49</sup> und H. Petri<sup>50</sup> im wesentlichen unverändert bleibt, wollen wir am konkreten Beispiel der Mythologie des durch H. Petri meisterhaft geschilderten nordwestaustralischen Stammes der *Ungarinyin* den Begriff der Dema-Gottheiten vervollständigen. Die Urzeitwesen dieser Nordweststämme tragen dort den Namen „Wondjina“. Wegen ihrer unleugbaren formalen Verwandtschaft mit den Urzeitwesen Neuguineas sind sie von Ad. E. Jensen als Dema-Gottheiten bezeichnet worden. Die mythische Urzeit, in der sie gelebt und gehandelt haben, trägt den Namen „Salan“ oder „Ungur“. Den Inhalt dieser mythischen Periode der Welt bilden die Taten der Wondjina, die jetzt in religiösen Feiern (sog. *Corroborees*) kultisch begangen und dramatisch „wiederholt“ werden. „Sie durchwanderten die damals formlose und flache Welt, gaben dem Landschaftsbild sein Gepräge, erfanden sämtliche Dinge des täglichen Gebrauches und riefen die kultischen und sozialen Einrichtungen des Stammes ins Leben. Um es kurz zu sagen, sie gestalteten die Welt und das Leben so, wie sich beides dem Schwarzen der Jetztzeit darbietet.“<sup>51</sup> Am Ende ihrer Lebenswanderung gingen sie geheimnisvoll in die Erde ein (wie sie auch aus ihr meistens hervorgegangen sind) und hinterließen an einer Felswand einen Abdruck oder „Schatten“, der noch weiter als ein von den Eingeborenen periodisch erneuertes Wandbild fortbesteht. Die Berührung oder „Reibung“ dieser Felsbilder mit Farben – vor der Regenzeit oder der Paarungszeit der dort dargestellten Tierart – stellt eine wichtige kultische Handlung dar, die für die Vermehrung der tierischen und pflanzlichen Spezies von Bedeutung ist. Überwiegend anthro-

<sup>48</sup> Vgl. A. P. Elkin, *The Australian Aborigines*, Sydney 1938.

<sup>49</sup> Vgl. T. G. H. Strehlow, *Aranda Traditions*, Melbourne 1947.

<sup>50</sup> Helmut Petri, *Sterbende Welt in Nordwestaustralien*, Braunschweig 1954; vgl. auch Andreas Lommel, *Die Unambal (Nordwestaustralien)*, Hamburg 1952.

<sup>51</sup> Zitat nach Ad. E. Jensen, a. a. O., 144.

pomorph, aber auch in tierischer Gestalt und ohne Mund gedacht, sind sie die totemistischen Ahnen jener Gruppen der Ungarinyin, die ihr lokales Kultzentrum dort besitzen, wo sie, in die Erde eingehend, ihre Abdrücke zurückließen. Im Gegensatz zu den echten, in heutige Menschen und Tiere umgewandelten Demas sind die Wondjina keine biologischen Vorfahren der Ungarinyin. Ihre Ahnenherrschaft ist mehr geisterhafter Art: Von ihnen stammen die sogenannten „Geistkinder“, die der künftige Vater im Traum an den heiligen Kultzentren „findet“ und sie seiner Frau – die sie in einem ähnlichen Konzeptions-  
traum aufnehmen muß – weitergibt. Diese geistige Lebens-  
substanz ist eine in jedem Lebenden weiterwirkende Verbindung mit der in der heutigen Welt stets gegenwärtigen ewigen Urzeit. Mächtige „Geistmänner“ haben zu ihr offenen Zugang in Traum und Vision als dem eigentlichen Zustand jener „Ungur-  
Zeit“, die durch die kultische Begehung ihrer Geschehen immer wieder erneuert wird. Daher wählte A. P. Elkin für sie die treffende Bezeichnung: „Eternal Dream Time“ – die „ewige Traumzeit“.

Diese schöpferische Urzeit ist nun mit der „Rückkehr“ ihrer Heroen in die von ihnen hinterlassenen Schattenbilder endgültig vergangen. Sie „wirken“ nur durch die Gesetze der von ihnen bestimmten kultisch-religiösen und sozial-materialen Ordnung. Wird dieselbe nicht beobachtet, dann zerfällt das ganze gesellschaftliche und kosmische Gefüge unseres Daseins, und die Welt wird wieder „im gleichen dunklen und chaotischen Zustand sein, in dem sie dahindämmerte, bevor die Urzeit begann und das Leben seinen Anfang nahm“. Mit diesen Worten schildert H. Petri die Überzeugung der Eingeborenen von der durch die Nicht-Beobachtung der heiligen Gesetze und Kultbräuche herannahenden Weltkatastrophe.<sup>52</sup> Bei aller Ähnlichkeit mit den Dema-Gottheiten der Pflanze fehlt bei den totemistischen Kulturheroen der Australier – außer in ganz seltenen Ausnahmen –

<sup>52</sup> Helmut Petri, Das Weltende im Glauben australischer Eingeborener, in: Paideuma IV, 1950, 349–362.

das Mythologem von der fruchtbringenden Tötung der Urzeitgottheit.<sup>53</sup> Die Demas verursachten bekanntlich die Entstehung der Nutzpflanzen und einzelner Geist- und Lebewesen. Die Hauptwirksamkeit der Wondjina dagegen besteht eher in der endgültigen Formung des Landschaftsbildes der in der Urzeit zunächst flachen, schlammigen und öden Erde. Die ihnen beigegebene Bezeichnung von „Kulturheroen“ soll nicht dazu verleiten, den Sinn und die Zielrichtung ihres Tuns ausschließlich und zweckbetont im materiellen und kulturellen Wohl und Nutzen der Menschen zu erblicken. Die von ihnen für immer festgelegte Ordaung umfaßt den Menschen nur als einen Teil der einen kosmischen Ganzheit. Und jene von ihnen, die heute noch durch ihre Einrichtungen und ihre Taten in das menschliche Alltagsleben besonders wirksam eingreifen – z. B. der mythische Erfinder der Initiationsriten, der Technik und Ordnung der Jagd, Walanganda, welcher, in den Himmel entrückt, als die Milchstraße zu sehen ist, oder die welt-schöpfende Regenbogenschlange Ungud mit ihrer ausschlaggebenden Bedeutung für jegliche irdische Fruchtbarkeit –, zeichnen sich vor den übrigen Wondjina nicht nur durch eine größere Mächtigkeit aus, sondern auch durch die nicht gerade dema-artige, vielmehr „effiziente“ Weise ihrer Wirksamkeit und ihrer den Hochgottheiten eigenen Gegenwartigkeit.<sup>54</sup>

Mögen die Züge dieser beiden letzteren Gottheiten auch nicht genügen, sie zur Würde eines „Höchsten Wesens“ zu erheben, so weisen sie doch darauf hin, daß die Urzeitwesen Nordwestaustraliens – kulturgeschichtlich älter als die Demas der Pflanze – sich nicht ausschließlich der Kategorie der bloßen Formal- und Exemplarursächlichkeit einreihen lassen. Einige von ihnen – eben die mächtigsten – besitzen Eigenschaften von wirksam eingreifenden Hochgöttern, die für die Gesamtheit des religiösen Lebens der Ungarinyin nicht gerade als „auffällig bedeutungslos“ zu bezeichnen sind. Diese zweite Kategorie von

<sup>53</sup> Ad. E. Jensen, a. a. O., 149/50.

<sup>54</sup> Ebd. 147.

effizient wirkenden göttlichen Wesen – die bei den ältesten Stämmen Südostaustraliens ihren Ausdruck in der Gestalt eines Schöpfergottes gefunden hat<sup>55</sup> – schimmert gelegentlich durch im religiösen und kultischen Weltbild der übrigen Einwohner Australiens, mag auch der mythisch-urbildliche Charakter ihrer dema-artigen Urzeitwesen für dieses Weltbild ausschlaggebend bleiben. Das philosophisch-religiöse Genie dieses aussterbenden Teiles der alten Menschheit scheint tatsächlich mehr auf eine *formale* Begründung aller irdischen Erscheinungen durch mannigfaltige, aber ewige *Vorbilder* gerichtet zu sein als auf ihre effizient-kausale Ableitung von einem ihnen allen gemeinsamen göttlich-schöpferischen Ursprung.

Der von H. Petri festgestellte Umstand, daß die gerade für den Menschen und seine Kultur bedeutsamsten und mächtigsten Urzeitwesen Nordwestaustraliens meistens in der Gestalt eines Heroenpaares auftreten,<sup>56</sup> von denen der eine als der tüchtigere und aktivere erscheint, erinnert uns an das bei den alten Naturvölkern aller Kontinente verbreitete Motiv des mythischen Brüder- oder Zwillingspaars. Seine märchenhaften Eigenschaften – Kulturheros, Trickster, Erdgestalter (Transformer) und Ordner lösen einander ab – gehören in ihrer traumhaften Wandelbarkeit in die Kategorie der dema-artigen Urzeitwesen. Die Ergebnisse der Arbeit von Werner Müller über „Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas“<sup>57</sup> und dessen tiefeschürfende Bemerkungen

<sup>55</sup> W. Schmidt, a. a. O., 296

<sup>56</sup> H. Petri, Mythische Heroen und Urzeitlegende im nördlichen Dampierland, Nordwestaustralien, in: Paideuma I, 1931, 217–240.

<sup>57</sup> Werner Müller, op. cit., Berlin 1956. Wir gehen im Laufe unserer Darlegungen auf die Thematik dieser außerordentlich inhaltsreichen und anregenden Arbeit mehrmals ein, wohl aber nur, insofern sie die von uns zu erörternden Probleme berührt, und ohne kritische Auseinandersetzung mit manchen korrekturbedürftigen Allgemeinbehauptungen. Zu diesen gehört unseres Erachtens die Neigung, überall dort, wo ein kultischer Gegenstand (Altar, Mittelpfosten usw.) das ganze Universum darstellt (wobei ausdrücklich als Teile des letzteren Himmel und Erde oder der Luft-, Wasser- und Landbereich genannt werden), diesen Mikrokosmos oder sogar den in ihm wohnenden „kosmischen Gott“ etwas exklusiv mit der Erde zu identifizieren, die dort doch als ein Teil eines dichotomischen Ganzen verstanden ist. Das Universum ist hier nicht die Erde allein (s. 178), noch weniger

über die mythischen Urzeitwesen jenes nordischen Kulturkreises – in dem gerade jenes Zwillingspaar bzw. eine „janusartige“, den dualistischen Charakter der beiden Brüder in sich vereinigende Heroengestalt eine besondere Rolle spielt – scheinen uns auch auf die von Jensen und Petri festgestellte Differenziertheit der nordwestaustralischen Urzeitwesen ein Licht zu werfen. Nach der Darlegung W. Müllers „erklärt der echte Mythos nicht, er forscht auch nicht nach den Ursachen, er begründet vielmehr“<sup>58</sup>, wobei sich aus dem Kontext ergibt, daß die „Erklärung aus Ursachen“ hier die wirkursächlichen Zusammenhänge bedeutet, unter „Begründung“ dagegen der formalursächliche und vorbildliche Seinsgrund zu verstehen ist. Für die ältere Mythenschicht scheint „völlige Zwecklosigkeit“ oder aber der Mangel einer auf den Menschen als Mittelpunkt der Welt gerichteten Sinnsetzung charakteristisch zu sein; und wenn die mythischen Helden einen tieferen Sinn offenbaren, dann betrifft er vor allem die seinsmäßige Ordnung des Schöpfungsganzen, in das der Mensch sich als ein Teil desselben gehorsam fügen muß. Erst in einer relativ späteren Periode tritt eine Zweck Tendenz auf, die ihre Zielrichtung vom Kosmos und seiner Ordnung auf das Wohl und den Nutzen der Menschheit hinwendet; die märchenhaft umwandelnden Fähigkeiten der Urzeitwesen sind dann dazu da, um die Erde für den Menschen

ist sie z. B. von den Algonkin dort mit dem Hochgott gleichgesetzt, wo der Kosmos als eine *Wohnung* des Hochgottes geschildert wird (218, 220, 222 f., 234, 246). Die Behauptungen der Autochthonen müssen in solchen Fällen sorgfältiger von den Schlüssen der Bearbeiter selbst abgehoben werden. Wohl selbstverständlich ist für uns alle heute, daß der Begriff des „Geistes“ als eines ortlosen Wesens nicht dazu führen darf, daß der geistige Gott kultisch unanschaulich sein sollte und daher jegliche Symbolik ausschließe. Solche bilderstürmerischen Vorstellungen hat das Christentum sogar stets verpönt. Das Symbol für die kultische mikro- und makrokosmische „Mitte“ und der Manitu, der in dieser Mitte wohnt, brauchen aber deshalb nicht mit dem Ding (Erde, Sonne, Himmel, Pfosten, Altar), das diese „Mitte“ trägt, identifiziert zu werden. Diese wenigen kritischen Bemerkungen und Wünsche nach größerer terminologischer Präzision und Klarheit der Darstellung dürfen jedoch den hohen Wert dieser ausgezeichneten und unsere trägen Denkgewohnheiten heilsam aufrüttelnden Arbeit in keiner Weise mindern. Einer eventuellen Neuausgabe käme eine neue Umgestaltung des Stoffes und Auslassung von Wiederholungen zugute.

<sup>58</sup> Ebd. 41, 81 ff.

wohnbar und nützlich zu machen, und die theriomorphen Gestalten der alten Jägerwelt werden zu Kulturheroen, Ordnern, Umformern und Heilbringern. Dieser Einbruch eines auf den Menschen und sein Wohl gelenkten Zweckgedankens in die alten, mehr „selbstlosen“, weil dem Kosmosganzen zugewandten Mythen beginnt langsam ihre ursprüngliche, formal „begründende“ Art durch eine „vernünftige“, da menschenähnlichere Dialektik (wo Zweck- und Wirk-Ursache herrschen) zu ersetzen. Dadurch treten aber jene alten – wir würden *proportione servata* sagen „platonischen“ – Wesen immer mehr aus ihrer rein urbildlichen und urzeitlichen Sphäre heraus und greifen wirksam (d. h. *effizienter*) auch in die gegenwärtige menschliche Existenz. Je mehr nun solche „betonte Gegenwärtigkeit“ und Macht die dema-artige, bloß formal „begründende Wirksamkeit“ der Urzeitwesen ergänzen oder sie sogar unter Umständen verdrängen, desto mehr nahen sich die mythischen Dema-Gottheiten dem Typ der Hochgötter, welche ebenso für die ältesten Ur- wie für die späten Hochkulturen charakteristisch sind. Zu diesen durch die Arbeiten W. Müllers bedingten Formulierungen ist hinzuzufügen, daß die von ihm in einer späteren Schicht festgestellte menschbezogene Zweckmäßigkeit der Mythen noch keineswegs mit einer anderen, ihr durch ihre „Vernünftigkeit“ vielleicht verwandten „Erklärung“ identisch ist. Diese Erklärung ist in einer entgegengesetzten Richtung orientiert – nicht auf den Menschen, sondern auf Gott hin – und legt die wirkursächlichen Beziehungen des Menschen zu seinem ersten Ursprung und Schöpfer dar. Sie begegnet uns viel weniger in den anthropomorphen Mythen der Heilbringer und Transformer, ist aber bekanntlich zu Hause bei jenen Altstämmen, die – neben den mythischen Urzeitwesen – auch den Schöpfergott kennen.

## VI. Mythos und Kult

### bei den Urvölkern Südamerikas und Südafrikas

#### 1. Südamerikanische Selknam

Ein solcher Schöpfergott begegnet uns, wie bereits erwähnt, in Südostaustralien stets in Begleitung anderer, ihm untergeordneter göttlicher Urzeitwesen von der für den australischen Kontinent typischen Art. Eine wertvolle Analogie bietet uns dazu im *südamerikanischen* Feuerland das „Höchste Wesen“ Temaukl des hochprimitiven Urvolkes der Selknam.<sup>59</sup> Temaukl, der keinen Leib besitzt und geistige Eigenschaften hat, schuf die noch undifferenzierte Erde und das leere Firmament, deren weitere Ausgestaltung er dem ersten „Menschen“ Kenos übertrug; von da an hat er sich zurückgezogen, bleibt aber der Allwissende und Allmächtige. Er ist der Ursprung und der Behüter der Sittlichkeit und wirkt dadurch weiter in die Gegenwart hinein. Kenos ist ein dema-artiges Urzeitwesen, dem Temaukl vollkommen untergeordnet, Gesetzgeber und Urheber aller Bestimmungen, die das Leben der Menschen betreffen. Er führte, bevor er die Erde verließ, die geschlechtliche Differenzierung der damaligen noch ungeschlechtlichen ersten Menschen ein, die erst dadurch die „eentlichen Menschen“ der Jetztzeit wurden. Bis dahin gehörten sie zu den „Howenh“ genannten Urzeitwesen; sie kannten keinen eigentlichen Tod, da sie sich, einmal alt geworden, nach vorübergehendem Schlaf und nach durch Kenos vorgenommener Abwaschung im Lebenswasser, immer wieder verjüngten. Sie vermehrten sich schon als Howenh, es wird jedoch nicht gesagt, auf welche Weise. Wenn sie schließlich des Lebens müde geworden waren und den Verjüngungsprozeß mehrmals durchgemacht hatten, standen sie nicht mehr auf, sondern wurden in Berge, Winde, Vögel, Seetiere und sonstige Naturgegenstände verwandelt, wobei sie aber ihr persönliches Leben beibehielten. Als Kenos zum Firmament emporstieg, wo er als

<sup>59</sup> W. Schmidt, a. a. O., II, 891 f.

Stern sichtbar ist, und die „eigentlichen Menschen“ sich als Mann und Weib vereinigten und vermehrten, gingen die übrigen urzeitlichen Howenh allmählich von der Erde weg und wandelten sich auch in Naturgegenstände um.<sup>60</sup> Eine kulturgeschichtlich jüngere, von dem mutterrechtlichen Zweiklassensystem sichtbar beeinflusste Mythe spricht noch von einem aus dem Norden zu den Selknam eingewanderten Brüderpaar. Der jüngere Bruder besaß den Charakter eines lüsternen Tricksters und verschuldete den Tod aller Menschen dadurch, daß er es unterließ, seinen älteren Bruder, der sich im vorübergehenden Todesschlaf befand, im Lebenswasser zu waschen. Überraschend ähnliche Urzeitwesen finden wir auch in der Mythologie der ältesten Stämme Nordamerikas, und zwar in der Nordostgruppe der Nordzentalkalifornier und bei den Westalgonkin, die trotz ihrer höheren Entwicklung diese archaischen Züge bewahrt haben.<sup>61</sup>

Dieser kurze Vergleich der ältesten amerikanischen Mythen und ihrer Vorstellungen von den dema-artigen Urzeitwesen mit denen Australiens hat uns gezeigt, wie jene charakteristischen Eigenschaften australischer Kulturheroen und übriger Urzeitwesen, die darin bestanden, daß sie die *Erde* und ihre *Landschaft* umgestalteten und die irdische Ordnung festlegten, in der religiös-mythischen Überlieferung der süd- und nordamerikanischen Urkulturen wiederzufinden sind. Überall wiederholt sich hier auch das Motiv einer Urzeit, in der die jetzt bestehenden irdischen Formen, Ordnungen und Geschöpfe sich noch in einem wandelbaren Zustand befanden, der seine endgültige Konsolidierung und Bestimmung durch jene geisterhaften Urzeitwesen am Ende dieser mythischen Weltperiode erhalten hat. Nach der Entrückung dieser Wesen und ihrer Umwandlung in einzelne Naturobjekte hört ihre urzeitige Wirksamkeit auf. Für unseren Fragenkomplex ist nun ein doppelter Umstand von hoher Bedeutung: 1. Die dema-artigen Urzeitwesen der Urkulturen beherrschen nicht ausschließlich mit ihrer quasi-formalen oder urbildlichen

<sup>60</sup> Ebd. II, 899 f., 1012 f.

<sup>61</sup> Ebd. II, 1012.

Wirkungsweise das religiöse Weltbild dieser Völker; sie bleiben nämlich stets einer Hochgottheit untergeordnet, die mehr oder weniger deutliche Züge eines Schöpfergottes besitzt und trotz ihrer späteren teilweisen Verdrängung durch die Gestalt des Stammvaters oder der Kulturheroen sich weiter einer „betonten Gegenwärtigkeit“ erfreut, und dies dank ihrer alles überragenden wirkursächlichen Beziehung zu der „heutigen Welt“. 2. In den amerikanischen Urkulturen wie in Australien ist der Abschluß der mythischen Urzeit und ihre Umwandlung in die jetzt festgelegte Weltperiode weder vom Tode einer Urzeitgottheit begleitet noch durch ihn bewirkt. Die amerikanischen Mythen erwähnten zwar an jenem kritischen Übergang zur heutigen Weltzeit den Einbruch des Todes und der geschlechtlichen Vermehrungsweise in die damalige Schöpfung, aber weder dieser Tod noch die ihm vorausgehende Wiederbelebung durch ein Bad der früher unsterblichen Urzeitwesen im Lebenswasser sind Gegenstand ursprünglicher Kultformen. Scheinbare Ausnahmen bilden hier mutterrechtlich beeinflusste Kulte späterer Herkunft, wie z. B. die Kloketen genannte geheime Jugend- und Männerfeier der feuerländischen Selknam, in der die Tötung der damaligen Frauenwelt durch die Männer berichtet wird, wobei allein die zum Firmament hinaufgeflichtete Mondfrau verschont blieb, die übrigen Frauen aber in Tiere verwandelt wurden. Während der Feier erscheint ein weibliches, in der Erde wohnendes Wesen, Xalpen genannt, das Männer umbringt, die von dem kräftigen Geistwesen Olim wieder zum Leben erweckt werden. Xalpen raubt auch die Initianden in die Unterwelt und pflegt dort mit ihnen geschlechtlichen Umgang. Die aus dem Walde nach mehrtägiger Wanderung zurückgekehrten Knaben gelten dann vor den Frauen als von der Unterwelt heimgekehrt. Diese Mythe stellt ja auf dem archaischen Hintergrund dieser Urkultur eine unleugbare Entnahme späterer mutterrechtlicher Themen dar; sie schildert nämlich nichts anderes als die Besiegung eines mythischen Matriarchates durch die Männerwelt.<sup>62</sup>

<sup>62</sup> Ebd. II, 902 f., 913, 906 f.

Zusammenfassend können wir feststellen, daß uns bei dieser in immer ältere und primitivere Kulturschichten der Menschheit durchstoßenden Untersuchung die kultische Begehung des Todes eines dema-artigen Urzeitwesens erst auf der Jägerstufe begegnet ist (Afrika); in der kulturgeschichtlich jüngeren Stufe der Pflanze erscheint die Tötung der Gottheit oder eines Urwesens wesentlich verknüpft mit dem Motiv einer lunare Züge aufweisenden Wiederauferstehung. Die Mythen der Urkulturen beschäftigen sich dagegen wohl mit dem Ursprung des Todes und seinem Einbruch in eine Welt, die ursprünglich weder Tod noch geschlechtliche Zeugung (wohl aber eine andere Vermehrungsweise) kannte; diese Fakten bilden jedoch nicht den Gegenstand ihrer ältesten ursprünglichen Kulte. Auf dieser ältesten Kulturstufe sind die dema-artigen Urzeitwesen deutlich dem „gegenwärtigen“ Züge aufweisenden Schöpfergott untergeordnet. Noch ein Zug des Urzeitgeschehens oder der Heilstatsache, die in den bis jetzt von uns untersuchten Kulturen rituell vergegenwärtigt und begangen wird, soll hier hervorgehoben werden. Die in ihnen, sei es auf aktive oder passive Weise, auftretenden Personen waren stets mythische Urzeitwesen und keine geschichtlichen, d. h. nicht in der „heutigen“ Weltzeit lebende Persönlichkeiten. Manche von ihnen hatten einen reinen Dema-Charakter und die demselben eigene „vorzeitliche“ Wirksamkeit. Bei anderen konnte man einen größeren Grad von Gegenwärtigkeit, d. h. aktueller wirkursächlicher Beziehung zur Welt feststellen; dadurch gewannen sie aber Eigenschaften, die für sogenannte Hochgottheiten charakteristisch sind. In keinem der von uns bis jetzt untersuchten Riten waren jedoch Taten des Höchsten Wesens oder des Schöpfergottes selbst Gegenstand der „kultischen Wiederholung“ oder Begehung. Man wäre vielleicht versucht, den Grund dafür darin zu suchen, daß das Eidos der kultischen Vergegenwärtigung auf jene Kulturkreise und Religionen eingeschränkt zu sein scheint, die das Höchste Wesen (den Schöpfergott) nicht kennen. Somit wäre also die kultische „Wiederholung“ im Ritus ein Charakteristikum jener Religionen, deren Gottheiten ausschließlich der

nun endgültig abgeschlossenen mythischen Urzeit angehören; jener Gottheiten, an die man sich daher kaum im Gebet um Hilfe wendet, die also den Menschen als einzige religiöse Betätigung nur die kultische Nachahmung ihrer Taten übrigließen. Diese kultische Nachahmung und Begehung würde dann ihre welt-erhaltende Kraft und Bedeutung aus ihrer positiven Einsetzung von seiten jener mythischen Urzeitwesen erhalten, gemäß der durch sie in der Urzeit ein für allemal festgelegten und heute stets gültigen Ordnung. Die Untersuchung einiger archaischer Kulte Nordamerikas wird uns nun beweisen, daß die obige Verallgemeinerung – mag sie für weite Gebiete unserer Erde wohl gelten – in ihrer Ausschließlichkeit irreführend ist. Wir werden nämlich typisch kultische Begehungen von Urzeitgeschehen kennenlernen, die Handlungen und Taten des stets gegenwärtigen und mächtigen Schöpfergottes darstellen. Dadurch steigt aber das Eidos der kultischen Vergegenwärtigung – wenigstens in seiner allgemeinsten formalen Gestalt – zum Rang eines religiösen Phänomens von wahrhaft universaler Bedeutung und Gültigkeit empor.

## 2. *Südafrikanische Buschmänner*

Bevor dies in Angriff genommen wird, wollen wir uns noch in aller Kürze mythischen Vorstellungen eines Volkes zuwenden, das schon bei der Behandlung altafrikanischer Kultformen hätte genannt werden müssen, wenn uns nicht die außerordentliche Dürftigkeit unserer Kenntnisse über seine religiösen Kultbräuche davon abgehalten hätte. Wir meinen damit die südafrikanischen Buschmännerstämme, deren archaische Jägerkultur noch in vielem ein von der Forschung kaum berührtes Feld darstellt. Die in den letzten Jahrzehnten veröffentlichten Sammlungen echter Buschmann-Erzählungen erlauben uns jedoch einen Einblick in gewisse Aspekte der Mythologie dieses urtümlichen Jägervolkes, die für die nähere Erschließung einer der ältesten Formen der uns beschäftigenden mythischen Urzeitwesen von beson-

derer Bedeutung sind.<sup>63</sup> Ein freundlicher persönlicher Hinweis des deutschen Afrikanisten Prof. H. Baumann hat mich in diesem Zusammenhang auf eine beständig in den Buschmann-Erzählungen wiederkehrende Vorstellung von dem vorzeitlichen Helden- oder Urgeschlecht einer „Früheren Rasse“ (*Early Race*) aufmerksam gemacht, die dema-artige Eigenschaften in höchst primitiver Prägung aufweist. Ihre Helden erscheinen in der Urzeit in Menschengestalt, während sie jetzt unter ihren Nachkommen meistens als Tiere weiterleben. Ihre Taten erinnern oft an die uns schon bekannten Urzeitwesen: Von einem von ihnen – dem „Eidechsenmann“ – wird z. B. erzählt, daß er beim Durchwandern eines Passes durch zwei Berge eingeklemmt wurde, bis er zerbrach und dadurch zu zwei namentlich genannten Höhen wurde.<sup>64</sup> Männer der „Früheren Rasse“ befahlen ihren Kindern, die Sonne – die damals ein Mann war – in den Himmel zu werfen, auf daß sie immer leuchte. Sie wurde kugelförmig und ist nie wieder Mensch geworden.<sup>65</sup> Ein Mädchen dieses „Urgeschlechtes“ warf zum Himmel Holzasche, rote und weiße Wurzeln und verwandelte sie in die Milchstraße, in rote und weiße Sterne; von diesen wird berichtet, daß sie „fühlen“, wie sie auf dem Firmament der Reihe nach auf- und untergehen.<sup>66</sup> Die Sonne durchbohrte in jener Urzeit den Mond mit ihrem Messer und beließ ihm auf seine Bitte das Rückgrat, auf daß er wieder wachsen könne (was uns an den schon erwähnten Glauben der alten Jägervölker von der Regeneration des Wildes aus seinen bestatteten Knochen erinnert). Die Schwester der Sonne war die Eule, eine Tochter der Mantis Kaggen, aus deren in den Himmel geworfenen Schuh der Mond entstand. Er „fühlt“, daß er ein Schuh ist.<sup>67</sup> Auch der Wind war ein Mensch der „Früheren Rasse“.<sup>68</sup> Als die Sonne, der Mond und die Sterne nicht da waren, lebten die Nacht, die ein

<sup>63</sup> Vgl. Dr. W. H. I. Bleek und Lucy C. Lloyd, Das wahre Gesicht des Buschmannes (Übers. v. K. Woldmann), Basel 1938; ebenso: Erzählungen der Buschmänner. Gesammelt v. G. R. von Wielligh. Verdeutscht von Dr. H. Vedder. (Ms. im Frobenius-Institut, Frankfurt a. M.)

<sup>64</sup> Bleek & Lloyd, a. a. O., 63. <sup>67</sup> Ebd. 27; v. Wielligh, a. a. O., 54.

<sup>65</sup> Ebd. 28.

<sup>66</sup> Bleek & Lloyd, a. a. O., 33.

<sup>68</sup> Ebd. 12/13.

Mann des Urgeschlechtes war, und seine Frau in der Berghöhle. Sie hatten drei Töchter, die zu Männern die drei Söhne des Gottes Mantis bekamen. Alle hatten Überfluß an Nahrung und Wild in ihrem Schlaraffenland. Die erste Tochter war aber faul, sie schlief ein und wurde zu einem Berg, auf dem die Paviane tanzten und die Steine darauf umwandten. Sie ist aber nicht tot, sie ruht nur im Schlaf. Ihr Mann wurde zum Windvogel, der Wirbelwind verursacht. Das Kind des Berges ist das Echo. Die zweite Tochter war ebenso träge, sie schlief ein und wurde zur Erdoberfläche, auf der Bäume wuchsen. Auch sie ist nicht tot, sie schläft nur. Ihr Mann (dessen Name der „Tänzer“ ist) war das Feuer, das die Bäume verbrannte, die auf seiner Frau Wurzeln schlugen. Sein leuchtender Kopf wurde zur Sonne, und ihm zu Ehren veranstaltet man einen besonderen Nu-Tanz. Die Tochter der Erdoberfläche war die verführerische Luftspiegelung. Die dritte, jüngste Tochter hieß Khwa-Wasser, war flink wie ein Springbock und beweglich wie Wasser, arbeitete viel und jagte die Böcke. Sie wurde zu beweglichem Wasser umgewandelt, das niemals ruht. Ihr Mann wurde zum Regenochsen, ihr Kind zur Wasserschlange. Wind, Feuer und Wasser sind das, was das Leben der Menschen erhält. Sie sterben nicht, und solange es eine Erde gibt, werden diese drei immer bestehen. Sie streiten manchmal miteinander, sie vermögen es aber nicht, sich gegenseitig auszurotten. Wenn aber die Menschen Wasser, Feuer und Wind verlassen haben, dann geraten sie in Streit und gehen dabei selbst zugrunde.<sup>69</sup> Von einem anderen Mitglied der *Early Race* wird endlich berichtet, daß es sich abwechselnd in ständig neue Pflanzen- und Tierarten verwandelte, aber wieder in seine Menschengestalt zurückkehrte, bis es endgültig die Gestalt einer bestimmten Baumart annahm.<sup>70</sup> Ursprünglich sollten diese Urmenschen nicht vergehen, wenn sie – vorübergehend – starben. Der Tod hat seinen Ursprung in dem Unglauben eines Mannes, der dem Mond nicht glauben wollte, daß seine verstorbene Mutter

<sup>69</sup> v. Wielligh, a. a. O., 1-32.

<sup>70</sup> Bleek & Lloyd, a. a. O., 131-138.

wiederkehren werde. Der Mond schlug erzürnt auf dessen Mund, der eine Scharte bekam, und der Mann wurde zum Hasen; seitdem aber sollen die Menschen für immer sterben.<sup>71</sup>

Typisch für diese märchenhaften Erzählungen ist ihr traumhafter Charakter und der Umstand, daß in der mythischen Urzeit die die einzelnen Geschöpfe trennenden Grenzen noch nicht festgelegt sind. Aber auch die einzelnen Zeitphasen scheinen für den Buschmann ständig ineinander überzugehen. Die Buschmänner sprechen fortwährend von Ahnungen des Zukünftigen, die sie im „Leibe“ als ein leises Klopfen „fühlen“; es soll ihnen ermöglichen, entfernte und kommende Dinge zu erkennen. Wer diese Weisungen nicht versteht und ihnen nicht folgt, ist einfältig und dumm, gerät leicht in Not und wird vom Wilde getötet. Um sie zu spüren, muß man sich schweigsam verhalten. Bloßer Traum ist trügerisch, die „gefühlte“ Ahnung aber nicht.<sup>72</sup> Diese ergreifenden Intuitionen und Überlieferungen eines still aussterbenden Jägervolkes erinnern uns an die einmal schon erwähnten Bemerkungen von W. Müller über den „zwecklosen“, weniger auf den Menschen und seinen Nutzen als auf das Schöpfungsganze gerichteten Charakter der ältesten Mythen nordamerikanischer Jägerstämme. Auch die Urzeitmenschen der südafrikanischen Buschmänner sind viel primitiver als die späteren, systematisch die Umwelt des Menschen gestaltenden und ordnenden Kulturheroen und Heilbringer. Sie sind im gewissen Sinne die „Urbilder“ der heute lebenden Wesen und gingen in sie ein wie in die einzelnen Naturobjekte, Gestirne, Elemente und Landschaftsteile vor dem Beginn der heutigen Weltzeit, in der sie – unsichtbar in den Dingen verwurzelt – weiter weilen. Die vergangene Welt jener „Früheren Rasse“ ist jedoch „nicht tot, sie ruht nur im Schläfe“. Ihre Helden haben – wie die Howenh der feuerländischen Selknam – Anteil an den weltumwandelnden, „transformierenden“ Eigenschaften der dema-artigen Urzeitwesen, die Sinnsetzung ihrer Taten richtet sich aber gleichmäßig auf die

<sup>71</sup> Ebd. 29.

<sup>72</sup> Ebd. 67.

gesamte Umwelt des Buschmannes, ohne den Menschen in den Mittelpunkt zu setzen.

Man könnte diese Mythen als jeder Spekulation bar bezeichnen, wenn nicht die Erzählung von den drei Töchtern der Nacht und ihrer systematischen Beziehung zu Wasser, Feuer und Wind (sollten sie nicht späteren Ursprungs sein) hier eine bezeichnende Ausnahme bildeten. Diese drei Elemente (eigentlich ihre konkreten Symbole) waren schon vor der Sonne, dem Mond und den Sternen da und werden bestehenbleiben, solange es eine Erde gibt. Von ihrem Zusammenhalt bzw. von ihrem Streit hängen der Friede, das Wohl und das Leben der Menschen ab. Man ist bei diesen Worten fast versucht, an hochasiatische Spekulationen über drei kosmische – in Wind, Feuer und Wasser sich manifestierende – Prinzipien zu denken, die das ganze All gestalten und tragen, wie auch an die geheimnisvollen Worte aus dem Tao-tê-King, daß das Tao die Eins erzeugte, die Eins die Zwei gebar, die Zwei aber die Drei, aus der Drei ging endlich das All hervor.<sup>73</sup>

Eine Beziehung zur kultischen Begehung jener Urzeittaten spürt man in der kurzen Bemerkung, daß ein besonderer Nu-Tanz zu Ehren jenes Urzeit-Mannes veranstaltet wurde, dessen Name „Tänzer“ ist und der zum Feuer wurde, seine Frau aber zur flachen Erde, auf der eben getanzt wird. Aus seinem leuchtenden Haupte ist die Sonne entstanden. Die Bezeichnung „Tanz“ ist bekanntlich in den religiösen Berichten der Buschmänner gleichbedeutend mit den Initiationsmysterien; bedauerlicherweise durfte noch niemand in diese geheimen Initiationszeremonien eindringen.<sup>74</sup> Aus der obigen Erzählung läßt sich jedoch schon erhärten, daß auf der Feier, die zu Ehren jenes urzeitlichen „Feuer-Mannes“ (dessen Haupt die Sonne war) veranstaltet wurde, ein kultischer Tanz ausgeführt zu werden pflegte. Wenn der

<sup>73</sup> *Lao-tse*, Tao-tê-King, 42 Kap.; vgl. *Alberto Castellani*, *La regola celeste di Lao-tse* (Tao-tê-ching), Firenze 1927, 68 f., 261 f.; vgl. *C. von K. Krasinski*, a. a. O., 314.

<sup>74</sup> *W. Schmidt*, a. a. O., I, 132 f.; vgl. *Victor Lebgelster*, *Die religiösen Vorstellungen der Khun-Buschmänner*, in: *Festschrift W. Schmidt*, Wien 1925, 407–415. *Oskar Eberle*, Cenalora, Olten 1955.

Tänzer auf der „flachen Erde“ seine Bewegungen vorführte, dann tat er es eigentlich auf dem zur „flachen Erde“ gewordenen Leibe der eingeschlafenen „Feuer-Frau“. Er selbst aber konnte, eben durch seine Funktion, nichts anderes bezeichnend „nachahmen“ als den tanzenden „Feuer-Mann“, dessen Name „Tänzer“ war. Die Andeutung einer anderen kultisch-dramatischen Begehung mythischer Inhalte erhalten wir in derselben Erzählung, wiederum bei dem analogen Tanz der Paviane auf dem Berge, welcher den Leib der zur Erde eingegangenen, eingeschlafenen „ersten Tochter“ darstellt. Ihr Mann ist ja zum Windvogel geworden, der den Wirbelwind verursacht. Wenn nun die Paviane – wie berichtet – beim Tanz die Steine, die auf dem Berge liegen, umwandten, dann ahmten sie im Mythos wiederum den Mann der unter ihnen liegenden „ersten Tochter“ nach, der als Wirbelwind die Steine um sich in die Luft hebt und sie herumwirft. Die von H. Straube geschilderten kultischen Tierfellbekleidungen der alten afrikanischen Jägerstämme – von ihm auch bei einem Buschmann-Stamm bezeugt<sup>75</sup> – legen die Vermutung nahe, daß die Tänzer solcher dramatisch-kultischer Vorführungen auch in ihrer Bekleidung die durch sie dargestellten mythischen Gestalten (in diesem Falle der Paviane und des Feuer-Mannes) nachahmten. Die gerade in jenem mythischen Zusammenhang gemachte Erwähnung des kultischen Nu-Tanzes beweist wenigstens, daß sich auch bei den Buschmännern die *rituellen Handlungen* in einer direkten Beziehung zu den mythischen Urzeitwesen – der „Early Race“ – und ihren Taten befanden.

Sehr bezeichnend ist noch, daß die drei Männer der mythischen Töchter der Nacht – Windvogel, Feuer und Regenochse –, die mit ihren Frauen Wind, Feuer und Wasser symbolisieren und schon vor dem Entstehen der Sonne, des Mondes und der Sterne lebten, als die drei Söhne der Heuschrecke (Mantis) Kaggen genannt werden, die der Herausgeber und Sammler dieser Buschmann-Erzählungen, Dr. Bleek, für eine Gottheit hält und sie als Schöpferin des Mondes mit dem Schöpfergott Kage der Buschmänner in

<sup>75</sup> H. Straube, a. a. O., S. Stammesregister: Buschmänner, 13, 14, 82.

Beziehung setzt. Nach dem Bericht eines buschmännischen Häuptlingssohnes an den Engländer J. M. Orpen erschuf Kage alle Dinge, und es wird zu ihm – anders als man mit den dema-artigen Urzeitwesen zu tun pflegt – gebetet. Auf die Frage, woher er gekommen sei, kam die Antwort: „Vielleicht mit denjenigen, welche die Sonne brachten. Das wissen nur diejenigen, welche in den Tanz (d. h. die Initiationsmysterien) eingeweiht sind.“<sup>76</sup> Über den Buschmann-Stamm der Makolong wird berichtet, daß sie dem Gott Kaang (= Kage) den Beinamen „Mann oder Meister aller Dinge“ geben. „Ihn sieht man nicht mit den Augen, aber man kennt ihn mit dem Herzen. Von ihm kommen Regen, Dürre, Leben und Tod, der Mangel wie Überfluß an Wild. Zu ihm flehen die Makolong in jeder Kriegsgefahr und in jeder Notlage.“<sup>77</sup> Wir begegnen hier wiederum jener charakteristischen Eigenschaft der Buschmänner, der schon genannten Fähigkeit, mit dem Herzen zu „fühlen“ und zu erkennen, ohne die man „einfältig und dumm“ bleibt und notwendig – da von der Quelle jeden Überflusses getrennt – in Not gerät: Eine beschämende Feststellung für alle jene selbstbewußten Vertreter einer Zivilisation, die jenes ahnende „Klopfen“ an das Herz des Menschen nicht mehr kennt und seinen „Weisungen“ nicht folgt. Sollte aber die von Bleek behauptete funktionell-mythische Ähnlichkeit der Kaggen-Gottheit mit dem Gott Kage der Wirklichkeit entsprechen, dann wären die drei mythischen Urbilder von Wind, Feuer und Wasser, welche das Leben der Menschen und ihr Wohl erhalten, Söhne des Schöpfergottes, der die Macht hat, in den jetzigen Lauf der Welt Dinge wirksam einzugreifen. Wie bei den südamerikanischen Urvölkern beherrschen also auch bei den Buschmännern die kultisch gefeierten exemplarischen Urzeitwesen nicht ausschließlich deren religiöses Weltbild, sondern bleiben – als dema-artige, lebendige Urbilder – durch die Hochgottgestalt des *wirkend* gegenwärtigen „Meisters aller Dinge“ wesentlich ergänzt.

<sup>76</sup> W. Schmidt, a. a. O., I, 132.

<sup>77</sup> Ebd. I, 133.

## VII. Mythos und Kult bei den nordamerikanischen Waldindianern

### 1. Methodische Vorbemerkung

In der Suche nach den ältesten Vorbildern des Kulteidos „Mysterium“ in seiner allgemeinsten Fassung sind wir die Mythen und religiösen Riten primitiver Pflanzervölker, Jäger und Vertreter sogenannter Urkulturen durchgegangen mit dem vorläufigen Ergebnis, daß es sich in den von uns geschilderten kultischen Handlungen stets um eine sinnbildlich-rituelle Begehung oder „Wiederholung“ eines mythisch überlieferten Urgeschehens handelte; dieses konnte man wohl im analogen Sinne eine „religiöse Heilstatsache“ dieses Volkes, ein „göttliches Werk“ nennen. Jenes begangene Urgeschehen konnte nicht als geschichtlich bezeichnet werden, weil es eben in jener Urzeit stattgefunden hat, in der ebenso die Menschen wie die gesamte „heutige“ materielle und geistige Welt noch nicht existieren sollten. Es war eher eine mythische „Gründungszeit“, insofern erst bei ihrem Abschluß die endgültige Gestalt der heutigen Geschöpfe und des materiellen Kosmos festgelegt und bestimmt worden ist. Die in den kultischen Begehungen gefeierten urzeitlichen Heroen gehörten in den meisten Fällen zur Kategorie der dema-artigen Urzeitwesen, deren vorbildliche Handlungen man wohl nachahmt und damit den geordneten Gang der Welt Dinge sichert, an die man sich aber nicht um Hilfe bittend im Gebet wendet, da ihre vorzeitige Wirksamkeit mit dem Beginn der jetzigen Weltperiode abgeschlossen wurde. Eine Ausnahme davon bildeten jene auch heute noch „mächtigen“ Wesen, die wegen ihrer betonten Gegenwartigkeit eher zur Kategorie von Hochgottheiten gehörten. Auch ihre Taten waren Gegenstand kultischer Riten im Sinne von zeremonieller Nachahmung und „Wiederholung“.

Wenn wir nun beim Abschluß der bisherigen Untersuchung festgestellt haben, daß allein die Taten des Schöpfergottes oder des Höchsten Wesens keine Vorbilder für das Kulteidos „Mysterium“ der Primitiven zu liefern scheinen, so bedeutete dies noch keineswegs ein durchgängiges Fehlen von Kulthandlungen, die an den

Schöpfergott gerichtet sind. Denn jene Völker, die einen solchen Gott kennen, verehren ihn fast ausnahmslos mit Gebeten und Opfern. Es sind jedoch meistens Primizialopfer oder sonstige kultische Akte, denen man den Charakter einer kultischen „Wiederholung“ göttlicher Taten absprechen muß. Der Grund dafür liegt vor allem darin, daß diese Altstämme entweder nur eine sehr karge Mythologie besitzen, oder aber ihre direkt auf den Schöpfergott bezogenen kultischen Akte einen sozusagen „vor-mythologischen“, urtümlichen Charakter aufweisen, während jene, welche die Taten der in seiner Begleitung auftretenden bzw. von ihm schon losgelösten mythischen Urzeitwesen rituell „nachahmen“, einer – kulturgeschichtlich gesehen – entwickelteren Stufe *dramatischer* Darstellungen göttlichen Tuns angehören. Und nur weil diese letzteren den Gegenstand der vorliegenden Untersuchung bilden – in der Absicht, ihren ursprünglichen Sinn wie auch ihre Herkunft soweit wie möglich in die Vergangenheit zu verfolgen –, sind im Rahmen dieser Darstellung die erstgenannten, noch urtümlicheren Primizialopfer nicht berücksichtigt worden. Es hätte ja der Erschließung bzw. Findung ganz anderer mythischer Motive bedurft, um auch im Opfer – nicht dem der Erdfrüchte oder der Beute schlechthin, sondern in dem Primizialopfer oder dem des ersten erbeuteten Wildes – die kultisch-dramatische Nachahmung eines göttlichen Urgeschehens zu erblicken. Die Hingabe der ersten Frucht oder Beute kann eben bloß als ein Akt der Anerkennung dessen, dem sie geopfert ist, als des ersten Herrn und Eigentümers jeglichen irdischen Besitzes verstanden werden. Ob noch mehr an innerer Sinnhaftigkeit darin ursprünglich enthalten war, könnte nur durch neues religionsgeschichtliches Material erhärtet werden. Es ist sehr fraglich, ob bei dem katastrophalen Schwinden jener Altvölker und ihrer Mythen ein solches Material noch gefunden werden kann. In jedem Falle wäre es höchst wünschenswert, wenn die heutige Feldarbeit ihr Augenmerk auch diesem Problem widmen würde und sorgfältig überprüfte, ob bei dem Opfer von Nahrungsmitteln, und besonders dem der „ersten Frucht“, neben der

Anerkennung der Oberhoheit des Höchsten Wesens nicht noch formale Elemente vorhanden sind, die auch bei dieser ältesten uns erreichbaren kultischen Handlung auf eine rituell-dramatische Nachahmung göttlicher Taten und Vorbilder schließen ließen.

## 2. Gegensatz von Norden und Süden

Nach dieser methodischen Vorbemerkung wollen wir uns den religiösen Kultformen der nordamerikanischen Waldlandindianer zuwenden, deren vielseitiges kultisches Zeremoniell, vor allem aber die monumentalen algonkinischen Großhaus-(Neujahrs-) und Welterneuerungsfeiern trotz ihres hochentwickelten Rituals sehr archaische Züge aufweisen und, was noch seltener ist, in ihren dramatischen Vorführungen die schöpferischen Taten und Werke des himmlischen Schöpfergottes selbst darstellen. Eine synthetische Zusammenfassung der reichen *Ergebnisse* ethnologischer Feldforschung bei diesen sehr differenzierten und oft gegensätzliche Züge aufweisenden Völkern verdanken wir dem schon genannten Werk von Werner Müller<sup>78</sup> wie auch den entsprechenden Bänden des großen Standardwerkes von Wilhelm Schmidt.<sup>79</sup> Die sehr unterschiedlichen klimatischen Verhältnisse bei den kanadischen Jägern und bei den – ethnologisch gesehen jüngeren – appalachischen (südlichen) Maisbauern bedingen hier den scheinbar gegensätzlichen Charakter der ihnen zugeordneten religiösen Kulturen, die in ihren Unterschieden den auf der gesamten Nordkalotte der Erdkugel wiederkehrenden Gegensatz verkörpern. einen Gegensatz, den W. Müller sich nicht scheut mit dem „protestantischen“ und „katholischen“ Frömmigkeitsstil zu vergleichen. Diese zwei Generalmuster religiösen Lebens entfalten sich auf den beiden Seiten einer westöstlich sich hinziehenden Linie, welche die zwischen dem Atlantik und der Prärie sich erstreckende Waldzone des östlichen Nordamerikas in eine nördliche und eine südliche Hälfte teilt.

<sup>78</sup> Vgl. Anm. 57.

<sup>79</sup> W. Schmidt, Ursprung der Gottesidee, II, 393–838, III, 473–736, 876–882; VI 21–207.

„Nördlich dieser Linie finden wir keine Zeremonialorganisationen, keine gemeinschaftlichen Feiern, keine Masken und Festhäuser. Die religiöse Gedankenwelt besitzt etwas Nebelhaftes. Sie konzentriert sich auf das Wort, auf große mythische Zyklen, die im Gedächtnis besonders begabter Personen aufbewahrt werden. Eine eigentliche Urgeschichte der Welt fehlt, ebenso eine Systematik des Kosmos. Die Mythologie kennt nur ein einziges Thema: den Kulturheros als den großen Beförderer des menschlichen Nutzens. ... Die praktische Religion hat sich auf den Einzelmenschen zurückgezogen ... Selbst der in Fällen größter Not befragte Schamane bleibt in seinen ekstatischen Erlebnissen ein Einzelgänger. Ein starker Mystizismus prägt infolgedessen die religiöse Haltung: ‚Die Natur wird dematerialisiert‘, wie F. G. Speck es ausdrückt.“<sup>79a</sup>

Südlich der gekennzeichneten Linie herrscht dagegen der Kult. Jede Stammesgruppe besitzt ihre großen Zeremonien mit verwickeltem Ritus. Die reich gegliederten vielstufigen Genossenschaften unterscheiden sich durch ihre eigenen, ausgedehnten Ritualverfassungen. Es gibt Ansätze zu einem institutionellen Priesterstand. Man verehrt heilige Gegenstände und baut sakrale Architekturen, die technisch zwar primitiv, jedoch mit einer sinn-schweren Symbolik gefüllt sind. Lange Textzyklen schildern den mythischen Untergrund der Welt und ihrer Geschichte. Der Kosmos wie die Gesellschaft werden in streng dualistischen Mythologien, gleichsam in gedankenreichen, wenn auch „unlogischen“ Systemen „iranischen Stils“, geordnet, bei denen die Mutter Erde eine wichtige Rolle spielt.<sup>80</sup> Das erste, nördliche Areal ist charakterisiert durch die Jagd, soziologisch bestimmt durch den Mann, das zweite durch den Feldbau und die führende Stellung der Frau. Die Hauptträger der ersten Gruppe sind die Stämme der Eskimos, Athapasken und der nördlichen Algonkin; die der zweiten Gruppe die Stämme der Sioux, Irokesen und Maskoki.

<sup>79a</sup> W. Müller, a. a. O. 8 u. 14 ff. Frank G. Speck, Naskapi, The Savage Hunters of the Labrador Peninsula. Norman, Oklahoma 1935, 17 ff.

<sup>80</sup> W. Müller, a. a. O., 15 f.

Zwischen den beiden Zonen gibt es ein buntes kulturelles Gemisch (West-, Zentral- und Ostalgonkin, Winnebago-Sioux), aus dessen fruchtbarem Gefälle die großartigsten religiösen Schöpfungen des nordamerikanischen Kontinents hervorgegangen sind. Auch wirtschaftlich gesehen ist dieses kulturelle Übergangsgebiet durch die Bereicherung der älteren nördlichen Jagdkultur durch die südliche Feldbau-(Mais-)Kultur charakterisiert. Trotz südlicher Elemente hat jedoch diese mittlere Zone – wie wir noch hören werden – besser als die kanadisch-arktische die archaischen Züge der ältesten nordamerikanischen Jäger aufbewahrt.

Schreitet man nun vom Norden zum Süden und vergleicht die sich langsam wandelnden Mythen miteinander, so fällt hier zunächst ihre fortschreitende religiöse Sinnentleerung auf. Die gleichen Themen und Gestalten, die im Norden von einem ernsten, weltbegründenden Gehalt erfüllt sind, werden allmählich im Süden zu einer nicht mehr ernst genommenen Unterhaltungsliteratur, zu „Nachtgelächtern“, die nicht selten von tricksterartigen Heldenstücken und Obszönitäten strotzen. Entsprechend dem dualistischen Schema des Südens ragt dort ein Brüderpaar von Kulturheroen oder Kleinhelden hervor, von denen der eine positiv, der andere negativ gefärbt ist. Demgegenüber charakterisiert den Norden der Zug zum „Monismus“, wobei die südlichen Brüderpaare zu janusartigen, beide Polaritäten in sich gegensätzlich vereinigenden mythischen Gestalten (wie z. B. der Kulturheros Gluskabe oder der Jahreszeitenherrscher Coolpujot) verschmelzen.<sup>81</sup>

Die mythischen Kulturbringer haben hier noch einen anderen bei den Urzeitwesen alter Jägerüberlieferung auftretenden Zug: sie sind sogenannte „Transformer“ oder Landschaftsgestalter. Flüsse, Felsen und Berge berichten von dieser ihrer weltumwandelnden Tätigkeit; überall hinterließen sie – bevor sie die Erde verlassen haben – Spuren, Abdrücke ihrer Gestalt und „Denkmäler“ naturhafter Art. Wie die Urzeitwesen alter Jägerstämme aller Kontinente, leben auch die Helden der nordamerikanischen Mythen in einer der jetzigen Weltzeit vorausgehenden Epoche, die man ein

<sup>81</sup> Ebd. 70–90.

„Äon der Tiere“ genannt hat, deren Vertreter jedoch sehr verschwommene, ebenso menschliche wie tierische Züge besitzen. Die Naskapi in Labrador und die Nordostalgonkin sprechen von ihnen als von Leuten „der anderen, früheren Welt“, die wußten, daß eine neue Welt gebildet werden sollte.<sup>82</sup> Die tierischen Helden dieser mythischen Erzählungen werden betrachtet als Schamanen jener Vorzeit, die zu Ende ging, als sich die Menschen von den Tieren trennten und dadurch die jetzige Weltperiode ihren Anfang nahm. Erst dann wurden die tierischen Urzeitwesen endgültig zu Tieren oder gingen als Sterne an den Himmel (z. B. als der Große Bär, der Polarstern usw.) und wichen dem neuen Menschengeschlecht, das mit dem Kulturheros begonnen hat. Immer wieder begegnet uns also bei den Vertretern alter Jägerkulturen verschiedener Erdteile dieselbe Vorstellung von einer mythischen, „prä-existenten“ Welt, in der die Konturen der heutigen Welt Dinge noch nicht endgültig festgelegt waren und deren Heroen – meist in tierischer Gestalt – die heute geltende kosmische, soziale und religiöse Ordnung erst grundgelegt haben. Die Konturlosigkeit dieser verschwommenen Gestalten hat traumhaft visionäre Züge. Und wir denken unwillkürlich an den für die mythische Urzeit australischer Altstämme von Elkin geprägten Ausdruck der „Eternal Dream Time“, wenn wir auch von den subarktischen Jägern Labradors erfahren, daß sie heute noch einen Zugang zu jener längst verschwundenen Welt in der Vision oder dem Offenbarungstraum besitzen, den sie von dem Alltagstraum wohl unterscheiden.<sup>83</sup>

Die visionäre Nebelhaftigkeit und der individuelle Mystizismus dieser mündlich vorgetragenen mythischen Zyklen wenden ihr Hauptinteresse nicht dem Universum als solchem, sondern dem Menschen und seinem Wohl und Nutzen zu. Ihr „begründender“ Charakter und ihre „transformatorischen“ Aufgaben gelten eher der menschlichen Umwelt und der Landschaft, in der er leben

<sup>82</sup> Ebd. 88, 106 ff.; vgl. *Fr. G. Speck, Montagnais and Naskapi Tales from the Labrador Peninsula: Journal of American Folk-Lore* 38, 1–32.

<sup>83</sup> *W. Müller, a. a. O.*, 55–68.

soll, als einer kosmischen Systematik, wo der Mensch nur einen Teil des Ganzen bildet. Diese letztere, mehr „selbstlose“ und der ganzen Wirklichkeit zugewandte Haltung charakterisiert aber – nach W. Müller – noch ältere Schichten mythischer Überlieferung von ausgesprochen archaischem Duktus. Der in etwa „introvertierte“ Charakter subarktischer Jägererzählungen bietet vielleicht einen der wichtigsten Gründe für ihre schon hervor gehobene einseitige Einschränkung auf das vorgetragene Wort und für ihre Unfähigkeit, die innerlich erlebten Inhalte in symbolischen Handlungen und Riten nach außen kundzutun. Die traumhaften, vieldeutigen Züge der geschauten Urbilder bleiben daher an jener grenzen- wie zeitlosen Vorwelt haften, in der noch nichts festgelegt und endgültig bestimmt war, weil es – wie in einem alchimistischen Tiegel – alles werden konnte, Vertreter jenes „anderen“ Äons, aus dem die neue Weltzeit hervorgehen sollte.

Nach dieser etwas simplifizierenden Darstellung des genannten nördlichen, jägerischen Kulturareals ist es noch schwieriger, die sehr mannigfaltigen Muster des appalachischen Südens, in dem nicht das mythische Wort, sondern das durch den Mythos gestaltete, sichtbare Symbol bzw. die kultische Handlung das Feld beherrschen, auf eine einheitliche Formel zu bringen. Zunächst ist festzustellen, daß auch diese südlichen, Maisbau treibenden Vertreter der Wald- und Landzone, die sich vom Atlantik bis zur Großen Prärie erstreckt, ursprünglich Jäger-völker gewesen und, vom Norden her gekommen, erst vor zwei- bis dreitausend Jahren zur sedentaren Lebensform übergegangen sind, indem sie zu der bis dahin von Männern betriebenen Jagd die – nun den Frauen überlassene – Bodenkultur hinzugenommen haben. Von daher erklärt sich der Umstand, daß auch sie die Grundmotive des nordamerikanischen Mythos wohl kennen. Die Themen bleiben hier zwar die gleichen, aber mit dem wesentlichen Unterschied, daß sie – wie anfangs erwähnt – jeglichen religiösen Ernstes baren und ihres ursprünglichen, weltbegründenden Gehaltes entleert, zu sittlich mehr als

zweifelhaften, von Possen und Zweideutigkeiten strotzenden, rein „unterhaltenden“ Erzählungen degenerierten. Der die Urzeit kündende Mythos wurde zum Märchen. Daneben wuchs eine neue, weil dem neuen Lebensstil und Klima angepaßte Bilderwelt, die sich nicht begnügt, in dichterischen Worten die mythische Vorzeit zu schildern, sondern – nach sichtbarer und greifbarer Ausgestaltung drängend – den Kult, die Gesellschaft und das ganze materielle und geistige Schaffen des Menschen bis ins kleinste bestimmt und erklärt. Die Spanne dieser neuen schöpferischen Welle reicht von langen Textzyklen, deren Aufgabe es ist, den ganzen gegenwärtigen, physischen wie gesellschaftlichen Kosmos mythisch zu begründen und systematisch zu ordnen, über detaillierte kultische Ritualien bis zur zeremoniellen Gestaltung des gesamten gemeinschaftlichen und öffentlichen Lebens des Stammes und seiner einzelnen Gruppen. Den extremen Fall dieser Entwicklung stellt die für den appalachischen Süden typische Situation dar, wo einerseits kümmerlich-lustige Tiergeschichten und unverbindliche Volksliteratur das jägerische Urdrama der Welt gänzlich verdrängt haben, wo aber die raffiniert durchdachten dualistischen Gesellschaftsstrukturen den scheinbar fehlenden alten Mythos vom Weltanfang durch ihre ausgesprochen mythische Qualität überall vergegenwärtigen. Der Mangel an ernster, religiöser und kosmogonischer Literatur wird hier dadurch wettgemacht, daß die Stämme selbst zu „eingekörperten Kosmogonien“ werden, die „ihre Schöpfungsmythen nicht erzählen, sondern leben“<sup>84</sup>. Derselbe schöpferische Ernst, der im individualistischen Norden ausschließlich in mythischen Erzählungen seinen vollen Ausdruck gesucht und gefunden hat, findet nun im Süden seinen konkreten Niederschlag in der „mythisch eingefärbten Sozialordnung“.

Die mythischen Urbilder und Urgründe jeglichen – auch religiösen und kultischen – Geschehens werden hier somit in der gegenwärtigen Gestalt des endgültig geordneten Mikro- und Makrokosmos geschaut und erlebt, anstatt in die „graue Vergangenheit“

<sup>84</sup> Ebd. 149 f.

einer präexistenten Weltepoche verlegt zu werden. Bis eine solche Umwandlung der mythenbildenden Kräfte des individualistischen Nordens stattfinden konnte und das schöpferische Wort und Bild ihr Fleisch und Blut in der zeremoniellen Struktur des Stammes erhielten, waren selbstverständlich mehrere Zwischenstufen mythischer Entwicklung vonnöten. Ein Stadium, das zum Verständnis später zu erörternder Hochformen nicht zu umgehen ist, stellt die trotz ihrer konkreten Urtümlichkeit fast „platonisch“ anmutende Vorstellung der irokesischen Mythologie von der Existenz von „Ongwe-Urwesen“ dar. Die Ongwe leben auf der entgegengesetzten Seite des Firmaments und sind Urbilder aller irdischen und kosmischen Dinge und Phänomene wie der tierischen und pflanzlichen Species. Sie gelten als ungeschaffene und im Himmel lebende unsterbliche „ältere Brüder“ aller irdischen Geschöpfe. Ihr Treiben und Tun gleicht sonst in allem dem ihrer sterblichen Abbilder.<sup>85</sup> Im Gegensatz zum nördlichen Mythos lebt hier die die irdischen Wesen normierende Bildwelt gleichzeitig und sozusagen parallel zum konkreten Weltgeschehen. Ihre Beziehung zu der gegenwärtigen kosmischen wie gesellschaftlichen Ordnung einerseits und zu den vorzeitlichen Urzeitwesen der alten Jägermythen andererseits ersehen wir am deutlichsten an der Rolle, die diese mythischen Doppeltgänger natürlicher Wesenheiten bei anderen Stämmen des südlichen Areals ausüben.

### 3. Die mythische Stammesstruktur der Sioux-Osagen.

Auch bei dem Sioux-Stamm der Osagen besitzt praktisch jedes Ding sein himmlisches Urbild. Ihre Mythen erzählen nun, daß diese „Menschenahnen“ genannten jenseitigen Wesen „zunächst im Himmel ein schattenhaftes Dasein“ führten, „dann aber ihre ‚wazhoigathe‘-(Lebensbilder) genommen haben, um

<sup>85</sup> Vgl. J. N. B. Hewitt, *Iroquoian Cosmology*. First Part 127 ff., 21. Annual Report of the Bureau of American Ethnology (21 ARBE) 1899-1900, Washington 1903. Ebenso: Artikel Teharonhiawagon, im: *Handbook of American Indians North of Mexico* II, 720, ed. by Frederick Webb Hodge. 2. Aufl.

daraus ihre Körper zu machen, d. h. diese oder jene elementarische, pflanzliche, tierische Erscheinung, um (auf diese Weise) Gestalt anzunehmen. Zwischen diesen Körperdingen und den Menschenahnen waltet die innigste Beziehung.“<sup>86</sup> Die schattenhafte Daseinsweise jener Urbilder aus der Zeit, als sie noch ohne Körper gelebt haben, erinnert an die nebelhafte Existenz der nördlichen Mythenhelden, wie überhaupt an die dema-artige Seinsweise altjägerischer Urzeitwesen. In den Osagenmythen wird jedoch diese vorzeitliche Periode der „Menschenahnen“ nur ganz flüchtig erwähnt und in himmlische Regionen verlegt, aus denen sie nach der Erschaffung ihrer Körper zur Erde herabsteigen. Die ganze Aufmerksamkeit gilt hier nicht ihrem schattenhaften, vorzeitlichen Dasein, sondern der mythischen Qualität ihrer gegenwärtigen irdischen Erscheinungen und Verkörperungen, in denen die jenseitigen Urbilder – gleich der mythischen Traumzeit altaustralischer Kulturheroen – weiterleben. Während im Norden – nach dem Ausdruck von F. G. Speck – die ganze Natur „dematerialisiert“ war und die schöpferische Phantasie bei den mythischen Helden weilte, bis die letzteren nach der Gründung dieser Weltordnung dieselbe verlassen haben, beginnt im Süden der „gelebte Mythos“ sozusagen erst, als sich die jenseitigen Urbilder in die materiellen Einzelwesen inkorporiert haben.

Die scheinbare innere Inkonsequenz, die darin besteht, daß die Himmelswesen der Osagen Menschenahnen heißen, obwohl sie, um Gestalt anzunehmen, aus den „Lebensbildern“ (wazhoigathe) einzelner elementarischer, pflanzlicher und tierischer Species ihre Körper machen und daher auch Ahnen dieser letzteren genannt werden könnten, erklärt sich durch den Umstand, daß diese „Lebensbilder“ natürlicher Wesen zugleich Symbole einzelner „Gentes“ sind, in die der ganze Stamm eingeteilt ist. Diese Symbole stellen, materiell verwirklicht, das organisierende Prinzip jeder Gens dar, mit der sie dadurch selbst in innigster Urbild- und Abbildbeziehung stehen. Die in den leiblichen

<sup>86</sup> W. Müller, a. a. O. S. 50 und 175 ff.

Formen der Species inkorporierten himmlischen Schattenwesen sind daher „Ahnen“ jener Gentes, die sich in symbolischer Identitätsbeziehung zu den ihnen zugeordneten „Lebensbildern“ befinden. Diese manchmal „totemistisch“ genannten mystischen Identifikationen – Ergebnis einer sehr urtümlichen Verquickung „platonischer“ Urbilder und geisterhafter „Inkarnationen“ – bilden nun den Grund für die obengenannte mythische Stammesstruktur scheinbar mythenarmer, aber zeremoniell bis ins letzte durchformter Völkerschaften des nordamerikanischen Südostens.

Damit stehen wir hier vor einer Stufe eigentümlicher kultischer Entwicklung, auf der die alltäglichen, aber zeremoniell geregelten Akte des gesamten öffentlichen wie privaten Stammeslebens und seiner sozialen Ordnung die schöpferischen Taten der himmlischen „Menschenahnen“ real-symbolisch verkörpern und vergegenwärtigen. Diese schattenhaften Himmelswesen mythischer Vorzeit haben sich hier wegen ihres rein urbildlichen, dema-artigen Charakters noch viel weniger als auf anderen Kontinenten zu „Gottheiten“ entwickelt. Ihre Handlungen, ihr „Nehmen“ der wazhoigathe-Speciessymbole wie auch ihre daraus folgende Inkorporierung verdienen daher kaum den Namen eines „göttlichen Werkes“. Ihr mythisches, unser irdisches Dasein begründendes Tun wird jedoch – analog zum Kulteidos „Mysterium“ höherer Kultformen – lebendige Gegenwart in dem zeremoniellen Gebaren einzelner Stammesgruppen oder Gentes, die in ihrer Gesamtordnung ein himmlisches Urbild widerspiegeln und nicht bloß dramatisch, sondern seinsmäßig „nachahmen“.

Um diesen letzten Ausdruck besser zu verstehen, müssen wir noch genauer auf die zeremonielle Gestalt des Osagenstammes eingehen und seine symbolisch-kosmische Bezogenheit kennenlernen. Der Stamm der Osagen „wohnte stets in drei Siedlungen, deren Ordnung einer bestimmten Planmathematik unterlag. Von Ost nach West durchschnitt eine Straße das Dorf; nördlich dieses Weges hauste die Großabteilung der ... Repräsentanten des Himmels, südlich des Weges die Großabteilung der ... Ver-

treter der Erde. Die Straße galt als Abbild der Sonnenbahn. Die gleiche Ordnung erschien auch bei den Büffeljagden auf der Prärie. Zu diesen Unternehmungen taten sich die Dörfer zusammen und schlugen bei Rasten einen einzigen großen Ring aus Zelten auf. Wie das Dorf, so zerfiel auch der Tipi-(Zelt-)Ring in Himmel- und Erdhälfte, allerdings mit einer sehr differenzierten Unterteilung in Gentes, die offenbar nur bei der Jagd sichtbar hervortrat. Die Gentes besaßen innerhalb des Zeltkreises im voraus bestimmte Plätze, die unveränderlich dieselben blieben. Die sieben Gentes der Himmelsleute besetzten die Nordhälfte des Ringes. Die Erdleute südlich der Ost-Westlinie dagegen spalteten sich in zwei Unterabteilungen. Sieben Gentes im Südosten ... stellten die Gewässer der Erde dar ... Ihnen gegenüber im Südwesten saßen die sieben Gentes ... die für das trockene Land standen. Die geschilderte Stammesordnung besitzt ... kosmische Qualitäten“. Jede Gens gilt „als ein Teil, den man braucht, ein Ganzes zu machen“, das „die Ganzheit des Universums“ ist.<sup>87</sup>

Der äußere, für den Feldbau treibenden südlichen Kulturkreis charakteristische Dualismus der Himmels- und Erdhälfte hat hier eine andere, nämlich die triadische Einteilung der kosmischen Ganzheit noch nicht verdrängt, die – wie die vielen archaischen Elemente des nordamerikanischen Weltbildes – auf analoge altasiatische Vorstellungen hinweist. Nicht nur der Stamm wohnt stets in drei Siedlungen,<sup>88</sup> auch die auf der jährlichen Büffeljagd in dem großen zeremoniellen Zeltring versammelten Dörfer sind – trotz der Zweiteilung in die Himmels- und Erdhälfte – wiederum in drei Gruppen von je sieben Gentes gegliedert; diese drei Gruppen vertreten die drei kosmischen Bereiche der Gewässer, des trockenen Landes und des luftigen bzw. gestirnten Himmels. Da der ganze Ring der Gentes zweifellos das Universum darstellt, erinnert uns seine triadische Gliederung an uralte Dreiteilungen der Welt in Himmel, Erde und Unterwelt, in denen die

<sup>87</sup> Ebd. 49 f., vgl. 169–185.

<sup>88</sup> Vgl. die Literatur dazu a. a. O., 168, Anm. 4.

letztere stets dem Element des Wassers und die beiden übrigen Bereiche dem der Luft (bzw. des Lichtes) und des trockenen und harten Landes zugeordnet sind.

Diese Dreigliederung ist in dem ausgesprochen dualistischen Rahmen des Osagenrituals um so bemerkenswerter, als sie uns in einer ganz analogen Situation bei dem sehr archaischen Züge aufweisenden zeremoniellen Großhaus des atlantischen Lenape-stammes (Ostalgonkin, s. nächsten Abschnitt 4) begegnet, in dem jeder Bauteil seine makrokosmische Entsprechung besitzt. Wie im osagischen Lagerring teilt es seine Ost-West-Achse in eine Nord- und Südhälfte. Auf der Mittelstütze des Großhauses, die der Weltsäule entspricht, sind auf beiden Seiten zwei halb rot, halb schwarz bemalte Gesichter angebracht, was auf fast identische kultische Einrichtungen nord- und ostasiatischer Altvölker hinweist. Trotz dieses dualistischen Schemas werden jedoch alle zur Großhauszeremonie versammelten Stammesangehörigen – analog zu den drei Gentesabteilungen der Osagen – in drei Unterstämme des Wolfes, der Schildkröte und des Truthahns eingeteilt, von denen jede ihre besondere Ritualform der Großhauszeremonie besitzt. Die Feier wird abwechselnd von den Angehörigen eines dieser drei Unterstämme veranstaltet. Dabei sitzen sie auf der Nordseite des Großhauses und überlassen den beiden anderen Gruppen die Süd- und Westseite. Dieser Anordnung entspricht in dem obengenannten Osagenring die Einteilung in die Vertreter des Himmels (Norden), der Gewässer (Südosten) und des Landes (Südwesten). Speck hält diese Untergruppen für Zusammenschlüsse von Völkerschaften gewisser Gebiete in der alten Heimat;<sup>89</sup> für W. Müller ist der Charakter dieser Gliederung unklar.<sup>90</sup> Keiner geht jedoch näher auf die Symbolik der drei Stammestiere ein.

Da für die tieferschürfenden Analysen W. Müllers die Verwandtschaft der wichtigsten archaischen Elemente in den Lenape-

<sup>89</sup> Fr. G. Speck, *A Study of the Delaware Indian Big House Ceremony* 75 f., Harrisburg 1931.

<sup>90</sup> W. Müller, a. a. O., 260.

Traditionen mit altasiatischem Kulturgut auf der Hand liegt,<sup>91</sup> ist es an dieser Stelle wohl angebracht, darauf hinzuweisen, daß die altasiatische Dreiteilung des Kosmos in die obere, mittlere und untere Welt ihre symbolischen Vertreter nicht selten in drei für sie charakteristischen Wesen erhält, von denen ein Vogel den luftigen Himmel, die Schildkröte oder die mit Schuppen bedeckte Schlange die Erdoberfläche und das trockene Land, und ein Tier mit gezahntem Rachen (Bär, Wolf, Tiger oder ein anderer Felide, bei den Pflanzervölkern ein Eber) die Unterwelt darstellen. Ist also die – trotz des späteren, dualistischen Musters der Maisbaukultur – sich weiter behauptende alte, triadische Gliederung der Stammesganzheit (die hier dem Universum entspricht) kein merkwürdiger Zufall, dann sind die drei Untergruppen des Truthahns, der Schildkröte und des Wolfes im lenapischen Großhaus Vertreter der drei kosmischen Bereiche des luftigen Himmels, des trockenen Landes und der unteren Gewässer. Eine Bestätigung dafür sind die feierlichen Worte des Zeremonienleiters nach der glücklichen Jagd des siebenten Feiertages: „Jener eine, unser Vater, der Wind, und jene eine, unsere Mutter Wasser, fließender Strom, und jener eine, unser Großvater Feuer, alle sitzen rings um uns herum – die Geisteskräfte.“<sup>92</sup> Der Leiter spricht ja diese Worte, umgeben von dem zeremoniellen Halbkreis der genannten drei Stammesgruppen, nachdem er sich mit Dank an den großen Geist, den Schöpfer, gewandt und die Sonne und den Mond als „unsere älteren Brüder“ bezeichnet hat. Die Winde des Himmels, die Gewässer der Unterwelt und das Feuer, das mit zwei harten „irdischen“ Bohrern erzeugt wird, sitzen um den Betenden herum in der Gestalt der Truthahn-, Wolf- und Schildkrötenleute.

<sup>91</sup> Ebd. 318–329. Eine auffallende asiatische Analogie stellt in dieser Hinsicht das durch Jos. F. Rock geschilderte sogenannte Himmelsopfer der chinesisch-tibetischen Na-khi-Nomaden dar (s. unten Anm. 150). Der Stamm ist gleichfalls in drei Sippen gegliedert, welche je in einem anderen Monat den Ritus vollziehen. Die ganze Zeremonie ist mit äußerster Konsequenz nach dem dreiteiligen Muster der *Oberwelt*, *Welt* und *Unterwelt* gestaltet, welche hier durch den Himmel, den kaiserlichen Wacholderbaum und die Erde vertreten sind. Vgl. C. v. K. Krasinski, *Tibet. Med. Phil.*, 308–313.

<sup>92</sup> Fr. G. Speck, a. a. O., 145.

Um nun zu den drei in die Himmel-, Land- und Wassergruppe eingeteilten Gentes des zugleich dichotomisch gegliederten Tipilagers der Osagen zurückzukehren, erübrigt es sich, zu wiederholen, daß auch sie in engster Urbild-Abbild-Beziehung zu ihren mythischen „Lebensbildern“ stehen, jenen Dingen, Pflanzen und Tieren, in die sich ihre Gens-Ahnen inkorporiert haben. „Jede Gens besitzt ihre eigene Lebenserzählung, ihre Lebenssymbole, ihre priesterlichen Funktionen sowie einen bestimmten Teil der großen Stammesriten, die ihrem Wesen nach alle zusammengesetzt sind.“<sup>93</sup> Die Stammesstruktur entspricht der des Universums, weil die Gesamtheit der Gentes sich so zum gesellschaftlichen Ganzen verhält, wie die Gesamtheit ihrer „wazhoigathe-Lebensbilder“ zum physischen Kosmos. Philosophisch ausgedrückt liegt hier zunächst ein klassisches Beispiel der sogenannten Proportionalitätsanalogie vor. Die hohe Bedeutung dieser mythischen Zusammenhänge ergibt sich daraus, daß ohne die Anwesenheit der Vertreter aller *Gentes* (mag es auch ein an der Mutterbrust hängender Säugling sein, wie dies bei diesen aussterbenden Überbleibseln stolzer Vergangenheit vorkommt), ohne den Vortrag aller den Ritus begründenden Gens-Epen und ohne die Präsenz aller Gens-(Lebens-)Symbole keine Zeremonie stattfinden kann. Das Wesen der Gentes ist eben nicht soziologischer, sondern religiös-kosmogonischer Natur mit einem Anspruch auf absolute Gültigkeit. Sie gelten ja als ein „wegache“, d. h. als ein Teil, den man braucht, um ein Ganzes (hier: die Weltganzheit) zu machen.<sup>94</sup> „Nur ihre Vollzähligkeit schaffte den Mikrokosmos, in dem allein ein gültiges Ritual ablaufen kann.“<sup>95</sup>

Dieser die kultischen Handlungen bestimmende Mikrokosmosgedanke ist nicht bloß in der zeremoniellen Stammesstruktur verwirklicht. Er durchzieht vielmehr die ganze rituelle Umwelt der Osagen und formt auch die scheinbar nebensächlichen Details und die persönlichsten Lebensverhältnisse. Das nächstwichtigste

<sup>93</sup> *Fr. La Flesche*, *The Osage Tribe. Rite of the Chiefs*, 36. ARBE, 51 f.

<sup>94</sup> *Ders.*, 36. ARBE, 94.

<sup>95</sup> *W. Müller*, a. a. O., 175.

mikrokosmische Abbild des Ganzen stellt die sogen. Ritualhütte (Langhaus) oder das „Haus der Mysterien“ (*tsi wakondagi*) dar, das genau in der südlichen Mitte der Wasser- und Land-Gentes seinen Platz hatte. Seine ost-westliche Längsachse teilte es wiederum in zwei Hälften; an der Nordwand nahmen die Vertreter der Himmels-Gentes, an der Südwand die der Land- und Wasser-Gentes Stellung. Zentriert um eine mit vier Steinen umrahmte Feuerstelle, diente es den Stammesriten als Festhütte, in die die Neugeborenen gebracht wurden, um eine hohes Alter sichernde heilige Lebensspeise, ihren Stammesnamen und ihren Platz in der Stammesorganisation zu erhalten. Beim Namengebungsritual wurden die Schöpfungsmythe, die Stammesgeschichte und andere mythische Berichte rezitiert. Die dabei gebrauchten Symbole langen Lebens: Wasser, Mais und Rot-Zeder<sup>96</sup> weisen nochmals auf die Dreiteilung der Stammesgentes in die Bereiche des Wassers, des Landes (Mais) und des Himmels (Rot-Zeder). Eines der Symbole der der Ritualhütte zugeordneten Gens war die Spinne. In der mythischen Urgeschichte dieser Gens, die in der sogen. „wigie“ von dem Erwerb der „Lebenssymbole“ berichtet, heißt es: „Ich habe dieses Haus nicht ohne Absicht aufgestellt, es soll ein Symbol der Spinne sein.“<sup>97</sup> Das Spinnennetz gibt ja die stilisierten, in der Mitte des Kardinalpunktkreuzes zusammenlaufenden heiligen vier Weltrichtungen wieder. Das Mysterienhaus, Zentralstelle der Stammeskulte, wird somit als jene sakrale Weltmitte bezeichnet, in der die gesamte mythische Weltgeschichte beim Gesang der heiligen Ritualtexte rekapituliert wird.

Auch die beiden zentralen Häuptlingshütten, zum Osten hin orientiert und mit ihrem Feuer in der Mitte als Symbol der Sonne, hatten makrokosmische Symbolik; sie hießen „Haus im Zentrum“, „weil sie bildlich im Zentrum der Welt standen“.<sup>98</sup> Dasselbe trifft sogar für einzelne Ritualgeräte zu. Der „kleine Kriegs-

<sup>96</sup> *Fr. La Flesche*, 36. ARBE, 275 f., 43. ARBE, 48, 71 f.

<sup>97</sup> *Ders.*, 36. ARBE, 102.

<sup>98</sup> *Ders.*, 43. ARBE, 91.

behälter“ mit dem Balg eines Falken, der als Kind der Sonne und des Mondes galt, und mehrere zeremonielle „große Friedensbündel“ spiegelten das Universum. „Das Bündel symbolisiert die Erde mit ihren Myriaden Formen des Lebens und den Himmelsbogen, an dem sich die einzelnen Sterne, die Konstellationen und die Milchstraße ewig bewegen.“<sup>99</sup> Die obere Hälfte der Binsendecke eines solchen Bündels stellte den Himmel, die untere die Erde dar, das Tascheninnere aber den Raum zwischen oben und unten, den Geburtsort aller Erdenwesen. Über die Erdhälfte der Binsendecke liefen helle und dunkle Streifen, Sinnzeichen für Tag und Nacht. Die Himmelshälfte dagegen trug langgezogene Rautenmuster, die Wolken und Sterne wiedergaben. Die sechs Bindschnüre der oberen Decke bezogen sich auf die himmlische, die sieben Bänder des unteren Behälters mit dem Lebenssymbol auf die irdische Stammeshälfte. „Das Auswickeln und Entfalten des Bündels, zunächst des äußeren Hirschhautbeutels, dann der Binsentasche, dann des inneren Hirschhautbeutels und das endliche sanfte Hervorziehen des Falken symbolisierte die Geburt eines Kindes.“<sup>100</sup>

Die lückenhaft bezeugten Ritualia erlauben uns leider nicht im einzelnen das in der zeremoniellen Stammesstruktur „geronnene Urschöpfungsdrama“ der Osagen wiederherzustellen. Die komplizierte Symbolik der „wazhoigathe“-Lebensbilder einzelner Gentes und ihre sinnvoll fortschreitende Verteilung auf die beiden Hälften des Zeltlagers zeigen uns jedoch mit großer Eindringlichkeit, daß der kultische Mikrokosmosgedanke hier nicht bloß auf statisch-räumliche, sondern vielmehr auf dynamisch-zeitliche Weise verwirklicht ist. Mit anderen Worten, der aus der Himmels- und Erdenhälfte zusammengesetzte Stamm „ist die Welt und zugleich die Weltgeschichte, und zwar eine dichotomische Welt. Er entsteht jährlich in seinen Einzelgliedern neu, in der gleichen Reihenfolge, wie er einst in der Urzeit zum ersten

<sup>99</sup> *Ders.*, 39. ARBE, 42.

<sup>100</sup> Beide Zitate nach *W. Müller*, a. a. O., 173; weitere Literatur dortselbst, Anm. 24 u. 25.

Male entstand.“<sup>101</sup> Dieser mikro- und makrokosmische Rhythmus durchdringt ebenso die großen Stammesfeiern, wie er den alltäglichen Handlungen der Mitglieder einen mythischen Sinn verleiht. Wie die Vereinigung von Himmel und Erde den Kosmos gebiert, so folgten auch in der Regel die Eheschlüsse der dichotomischen Stammeseinteilung, nicht nur um das Leben des Stammes zu sichern, sondern um die urzeitliche Vereinigung des Himmels und der Erde immer neu darzustellen; das kleine Familienhaus war daher ebenso zweiseitig wie das sakrale „Haus der Mysterien“. Wenn ein Mann der „Himmelshälfte“ sein rituelles Bündel an der linken Seite seines Zeltes aufhing, tat dies der Angehörige der „Erdenhälfte“ auf der südlichen Dorfseite an der rechten Zeltseite; der erste zog zuerst seinen linken Mokassin an, der zweite zuerst den rechten; sogar die zur Herstellung eines heiligen mikrokosmischen Bündels der Himmelsleute benötigten Haare mußten aus der linken Schulter des Büffels stammen, die des Bündels der Erdenleute aus der rechten Schulter usw.<sup>102</sup>; so wurde in schier unzähligen, stets aber auf das Ganze bezogenen Abwandlungen der einen sinngebenden Form das ganze religiöse, soziale und persönliche Verhalten des einzelnen wie des Stammes dem in der kultischen „Mitte“ sich stets erneuernden und doch jenseitigen mythischen Urbild angeglichen. Den Reichtum dieser Nachrichten über das Zeremonialleben der Osagen-Sioux, das in seiner Präzision in der Ethnologie der Primitiven Nordamerikas wohl beispiellos dasteht, verdanken wir dem Lebenswerk von Francis La Flesche, dem Sohn eines Oberhäuptlings der Ohama-Sioux. Es gelang ihm unter einmaligen Schwierigkeiten, von den letzten Vertretern der alten Generation, die das heilige Stammeswissen noch auswendig kannten, dieses bis dahin geheimgehaltene Material zu sammeln und zu fixieren.<sup>103</sup>

<sup>101</sup> Ebd., 184.

<sup>102</sup> Vgl. *Fr. La Flesche*, 39. ARBE, 93. *Ders.*, Right and Left in Osage Ceremonies, in: *W. H. Holmes Anniversary Volume-Anthropological Essays*.

<sup>103</sup> *Fr. La Flesche*, *The Osage Tribe: Die Bände 36, 39, 43 u. 45 v. ARBE. A Dictionary of the Osage Language, Washington 1932. War Ceremony and Peace Ceremony of the Osage Indians, Washington 1939.*

Zusammen mit Alice C. Fletscher rettete er auch die Überlieferungen des anderen Siouxstammes der Prärie, der Omaha, vor dem Untergang.<sup>104</sup> Eng verwandt mit den Osagen, haben die Omaha-Sioux eine dem Osaga-Ritual auffallend ähnliche dichotomische Zeremonialstruktur aller Stammeseinrichtungen. Da sie erst in späterer Zeit aus der Osagen-Gemeinschaft ausgeschieden sind,<sup>105</sup> tragen ihre Riten jedoch weniger archaische Züge. Die Gliederung ihres *Huthuga* genannten zeremoniellen Zeltlagers ist noch strenger dualistisch durchgeführt als die der Osagen. Die Gesamtheit ihrer Himmels- und Erdleute zerfällt hier nicht in drei Gruppen zu sieben Gentes, sondern bloß in fünf Himmeligentes der nördlichen und fünf Erdgenges der südlichen Ringhälfte. Die Symbole der einzelnen Zeltgruppen der *Huthuga* beziehen sich weniger auf die Weltordnung des Universums, als auf den Ablauf des Sommerhalbjahres mit seinen Jagd- und Feldbauarbeiten (auf der Südhälfte) und auf den Ablauf des menschlichen Lebens (auf der Nordhälfte) von der Geburt bis zur feierlichen „Einführung“ in den Kosmos, wo bei der Zeremonie der Übergabe des künftigen Gensnamens im letzten – fünften – Norddorf das Kind vom Priester (von links nach rechts) nach den vier Weltrichtungen „gedreht“ wurde und man seine Füße auf den Pfad des Lebens setzte. Statt der „Einkleidung“ bekam es ein paar neue Mokassins. Was im Leben der Omaha in jedem Frühling und mit jeder Geburt wiederkehrt, wird hier in der zeremoniellen Stammesstruktur und den individuellen Riten in das Urjahr der Schöpfung und in den mythischen Eintritt der ursprünglich ohne Körper in der oberen Welt lebenden Urmenschen in ihre heutige leibliche Gestalt verlegt. „Auch hier heiligt die beständige Rückblendung auf die Urzeit die Ritualreihe. Mythen tauchen nur als Begründungen der jeweiligen Zeremonien auf.“<sup>106</sup>

Bei diesem kurzen Vergleich der rituellen Überlieferung der Omaha mit den uns vollständiger erhaltenen und archaische

<sup>104</sup> Alice C. Fletscher und Francis La Flesche, *The Omaha Tribe*, Washington 1911, 27. ARBE.

<sup>105</sup> Vgl. 45. ARBE; 633 f.      <sup>106</sup> W. Müller, a. a. O., 163/4.

Elemente besser aufbewahrenden Ritualien der Osagen verdient es nochmals hervorgehoben zu werden, wie beim fortschreitenden Verlust ältester mythischer Substanz und bei immer größerer Anpassung an veränderte Lebensbedingungen das religiöse und mythische Interesse sich langsam vom Schöpfungsganzen und seiner universalen Ordnung entfernt, um den Menschen mit seinem Lebenslauf und seiner nächsten Umwelt immer mehr in den Vordergrund der Betrachtung zu stellen. Trotz der stets bleibenden gegenseitigen Abhängigkeit und Entsprechung scheint der menschliche Mikrokosmos dem Makrokosmos gegenüber an allseitiger Bedeutung zu gewinnen. Mag die „akzidentelle“ Fülle des bei dieser Schilderung dargelegten ethnologischen Materials manchen Leser verwirren – wenn er gewöhnt ist, sich ausschließlich auf das reine „Wesen“ religiöser Phänomene einzuschränken –, so war doch dieses konkrete Eingehen auf ein uns so selten vollständig erhaltenes primitives Weltbild alles weniger als überflüssig. Es zeigte uns, wie sich unter dem Schein von nebensächlichen und akzidentellen Elementen einer schwer zu erfassenden, aber sehr realen Ganzheit oft recht wesentliche Züge der erforschten Phänomene verbergen. Ihr Auslassen bzw. Nichtberücksichtigen würde die erstrebte Synthese gefährden.

Wir sind uns sogar dessen bewußt, bei dieser Schilderung manche recht wesentliche Züge der kanadischen wie der appalachischen Religion nicht erwähnt zu haben. Diese Einschränkung ergab sich jedoch aus dem anfangs gewählten engeren Thema dieses Kapitels, und zwar dem der „rituellen Wiederkehr und Begehung der mythischen Urzeit im Kult der Primitiven“. Die mythischen Gestalten der sich immer wieder im Kult erneuernden Urzeit hatten auch bei den hier genannten Vertretern des appalachischen Südens – d. h. der südlichen Hälfte der Waldlandindianer – vorwiegend „exemplarischen“ und seltener „effizienten“ Charakter. Es fehlten ihnen meistens die dynamischen Eigenschaften jener Gottheiten, die die Gegenwart nicht nur formal begründen, sondern auch wirksam beeinflussen. Diese letzteren Eigenschaften

gipfeln aber in der Gestalt und Person des indianischen Schöpfergottes, dessen Taten uns am ausgeprägtesten in den grandiosen kultischen Feiern der West-, Zentral- und Ostalgonkin entgegen-treten werden, d. h. bei den Stämmen jenes mittleren Areals der Großen Prärie und des Waldlandes, in welchem die beiden bis jetzt geschilderten Gebiete der einseitigen Herrschaft des Wortes (im Norden) und des Kultes (im Süden) sich fruchtbar berühren und ergänzen.

#### 4. Die Großhausfeier der Ostalgonkin

Um mit einer der wichtigsten unter diesen Feiern, dem sogen. „Großhaus“ der ostalgonkinischen Lenape-(Delaware-)Indianer zu beginnen, so ist uns dieser Name schon während der Schilderung des zeremoniellen Tipi-Ringes der Osagen begegnet, wo wir die triadische Gliederung der drei Gentesgruppen im Zelt-ring wie in dem osagischen „Haus der Mysterien“ mit den drei Phratrien des Truthahns, der Schildkröte und des Wolfes im Inneren des lenapischen Großhauses verglichen haben. Die hervorragende Bedeutung dieser größten kultischen Feier der Ostalgonkin geht schon aus der eigenartigen „reverentiellen“ Stellung, die den Lenape-Stamm innerhalb anderer Waldlandstämme auszeichnet, hervor: Beinahe vierzig indianische Völker nannten – nach J. Heckewelder<sup>107</sup> – die Lenape „Großväter“ oder „Onkel“, und dies sogar weit entfernte Gruppen, als ob die Lenape den ältesten zentralen Hauptstamm der weitverzweigten Indianerfamilie darstellten, Garanten ursprünglichster Überlieferung. Dasselbe gilt nun – *proportione servata* – für ihre zentrale Kultfeier, das Großhaus, welches von den Lenape-Delaware „als die oberste Religion unter allen Kultformen des Kontinents betrachtet wird . . . Alle anderen Indianerkulte sind nur Zweige dieses Glaubens. Wenn die Regeln in treuer Übereinstimmung mit den Wegen der alten Delaware ausgeführt werden, dann regiert

<sup>107</sup> John Heckewelder, An account of the history, manners, and customs of the Indian nations, Philadelphia 1819, 26.

das Großhaus sogar die Religion unserer Weißen Brüder, indem es Glück, Gesundheit und Wohlfahrt unter allen Nationen über die ganze Welt sichert.“<sup>108</sup>

Die Feier wird auf den Schöpfer selbst, den „Großen Geist“, zurückgeführt. Sie stellt den Anfang der heutigen Weltepoche dar. Nach einigen Versionen der Mythe hatten die Indianer einmal das Großhaus zu feiern aufgegeben. Als Strafe kam über sie eine große Naturkatastrophe, ein zwölf Monate dauerndes Erdbeben. Erst die Wiedereinführung dieses Kultes machte dem Unheil ein Ende.<sup>109</sup> Er wird als eine Art Jahresdankfest Mitte Oktober veranstaltet. Nach Fr. G. Speck heißt es aber, daß die Zeremonie ursprünglich jeden Monat abgehalten worden sei, erst später alle drei, alle sechs Monate, bis sich die allerletzte Jahrespraxis durchgesetzt hat. In diesem Endstadium dauerte sie zwölf Nächte hindurch, wie überhaupt die kosmische Zahl zwölf in der Feier außerordentlich oft vorkommt.<sup>110</sup> Das Großhaus steht für das Universum, sein Flur für die Erdoberfläche, auf der die drei schon genannten Menschheitsgruppen: die Phratrien des Wolfes, der Schildkröte und des Truthahns in den ihnen zugeordneten Abteilungen leben; die vier Wände des Großhauses stehen für die vier Weltgegenden, sein Dach für das Himmelsgewölbe, der untere Boden für das Reich der Unterwelt. Die über dem Dach sich ausbreitenden zwölf Ebenen führen zum zwölften Himmel, Wohnung des Großen Geistes. Zwölf geschnitzte Antlitzbilder himmlischer Mächte schmücken die zehn tragenden Pfähle und die durch das Ganze hindurchragende Mittelstütze, Symbol der Weltsäule und zugleich – als „Mitte“ des viergeteilten Kosmos – Sitz und Vertreter des Schöpfergottes. Die zwei an ihr angebrachten Skulpturen sind rechts rot, links schwarz bemalt. Westlich und östlich des Mittelpfahles brennen zwei rituelle Feuer, deren

<sup>108</sup> Frank G. Speck, A Study of the Delaware Indian Big House Ceremony 20 f.; vgl. W. Schmidt, Ursprung der Gottesidee V., 475–518, bes. 507, 518. W. Müller, a. a. O., 258 f.

<sup>109</sup> Mark R. Harrington, Religion and Ceremonies of the Lenape, 127 f., 147 f., New York 1921; vgl. W. Müller, a. a. O., 280, Anm. 16.

<sup>110</sup> Fr. G. Speck, a. a. O., 101, 61.

Flamme, unbefleckt von jedem modernen Gerät, mit einem altertümlichen Bohrer nur zweimal – in der ersten und neunten Nacht – erzeugt wird, Symbol der alten, zerstörten und der heutigen, nach der großen Katastrophe wiederhergestellten Schöpfung. Die Osttür symbolisiert den Urbeginn aller Dinge, die Westtür, Stelle des Sonnenunterganges, ihr Ende. Sie bleibt im Gegensatz zur Osttür stets geschlossen. Nur einmal wird sie geöffnet, wenn in der neunten Festnacht die beiden ersten Feuer erlöschen, und ihre Asche – die der alten, zerstörten Welt – durch die Westtür hinausgetragen wird. Nach der zeremoniellen Gewinnung der beiden neuen Feuer werden die bis jetzt gebrauchten rituellen Trommelstöcke durch zwei andere ersetzt, die mit männlichen und weiblichen Köpfen beschnitzt sind (wie in Anspielung darauf, daß in der heutigen Welt alle Wesen ihr Leben dem männlichen und weiblichen Prinzip verdanken). Um die beiden Feuer und um den Mittelpfosten ist ein ovaler, hartgetretener Tanzpfad auf dem Flur abgezeichnet, der im Osten beginnt und, sich über den Norden, Westen und Süden zu seinem Anfang wendend, am Mittelpfahl, Sitz des Großen Geistes, endet. Es ist der Weiße Pfad des Lebens, an dem die Teilnehmer im Ritus eines ekstatischen, durch kurze Rezitationen unterbrochenen Tanzes während der zwölf Nächte wandeln. Sie berichten dabei – eine Schildkrötenrassel in der Hand – in höchster seelischer Erschütterung, aber in heiligem Ernst, ihre sonst streng geheimgehaltenen Traumvisionen, die – durch lange Fasten und einsame Waldwanderungen herbeigeführt – als himmlische Offenbarungen entgegengenommen werden. Analog zu Vorstellungen anderer Algonkin-Völker scheint dieser „Lebenspfad“ auch seine makrokosmische Entsprechung zu besitzen. Nach jedem Tanz wird der Pfad von männlichen und weiblichen Dienern mit Truthahnschwingen in der linken – heiligen – Hand in entgegengesetzter Richtung feierlich gefegt.<sup>111</sup>

<sup>111</sup> Vgl. *Fr. G. Speck*, a. a. O., 22 f., *M. R. Harrington*, a. a. O., 101 f., *W. Schmidt*, Ursprung der Gottesidee, II, 427–439, V. 482–507, *W. Müller*, a. a. O., 256–295.

Es ist unmöglich, im Rahmen dieser prinzipiellen Darlegung den äußerst komplizierten und reich ausgestalteten zwölf-tägigen Fortgang der Feier selbst wiederzugeben. Zum formalen Verständnis des Ganzen verdient es jedoch hervorgehoben zu werden, daß das lenapische Großhaus eine Schöpfung der vorkolumbischen Zeit ist, in der nördliche (kanadisch-algonkinische) und südliche (irokesische) Vorbilder einheitlich verschmolzen sind. Zu den ältesten Elementen und Zügen nordamerikanischer Überlieferungsschicht gehören zweifellos das hohe, sittlich-religiöse Ethos der ganzen Zeremonie und die Gestalt des Schöpfergottes selbst, dessen Urzeitaten in Gesängen geschildert und in den Riten dramatisch „wiederholt“ werden. Er hat seinen Sitz im höchsten Himmel und zugleich in der sakralen „Mitte“ der kultischen Feier, die durch den Mittelpfosten des heiligen Baues und den Kreuzungspunkt der vier Weltgegenden symbolisiert ist; die vier Kardinalrichtungen dagegen stellen die vier höchsten himmlischen Geister dar, die sich der vier Winde bedienen. Uralt ist die Dreiteilung des Kosmos in die himmlische, mittlere und untere Welt, wie auch die Einteilung des Volkes in drei Gruppen, und die Überzeugung, daß der kultische Bau ein Mikrokosmos und die kultische Feier eine heilig-wirksame Begehung und „Wiederholung“ göttlicher oder sonstiger mythischer Urthaten darstellen. Späterer Herkunft ist der konsequent durchgeführte Dualismus in der Ausgestaltung der Riten (rechts und links, rot und schwarz, Mann und Weib, Sonne und Mond, Jagd- und Feldbauriten sowie die beiden Feuer), die geschnitzten Geistergesichter, die Schildkrötenrassel, die ekstatischen Tänze usw. W. Müller weist in seiner schon genannten Arbeit auf die außerordentlich archaischen Züge der während der Großhausfeier vorgenommenen zeremoniellen Jagd hin. Nach dem südlichen Ritual wurde dabei ein Hirsch erjagt und dem Großen Geist geopfert, nach dem kanadischen dagegen ein Bär. Diese letztere, ältere Fassung dramatisiert zugleich die Bewegungen des Sternbildes des Großen Bären (Großen Wagens), dessen drei „Deichselsterne“ samt vier anderen als die sieben himmlischen Jäger gelten,

welche in der Mythe das Jahr hindurch den Bären am Firmament jagen und ihn im Herbst erlegen, wenn sein Blut die Wälder rot färbt. Der Bär tritt hier als ein Vermittler oder Bote zwischen den Menschen und dem Hochgott auf. Die reverentielle Behandlung des Bären hat uralte jägerische Züge, die ohne jeden Zweifel auf altasiatische kultische Vorbilder zurückzuführen sind.<sup>112</sup>

Das ostalgonkinische Großhaus stellt damit ein klassisches Beispiel für die Art dar, wie neuere, von der veränderten Lebensweise und dem durch fremde Einflüsse erweiterten Weltbild herkommende Elemente das altüberlieferte und unversehrte Ritualerbe wohl bereichern, ohne jedoch seine wesentlichen Züge und den ursprünglichen Sinn der Feier zu ändern. Das für den Zweck unseres vergleichenden Überblicks wichtigste Ergebnis dieser Großhausanalyse ist wohl die Feststellung, daß das hier im Kult begangene und „wiederholte“ Urzeitgeschehen nicht wie bisher auf dema-artige Urwesen exemplarischen Charakters, sondern auf den Schöpfergott selbst und seine göttlichen Taten und seine Einsetzung zurückgeführt wird. Das entsprechend aufgefaßte Kulteidos „Mysterium“, von den orgiastischen Elementen des mütterrechtlichen Kulturkreises gereinigt, läßt sich somit bis in das archaische Stratum jägerischer Kulturschöpfungen und Religion zurückverfolgen, in dem – neben und über den ethnologischen Ahnen „platonischer“ Urbilder alles Irdischen – der sie alle ins Dasein rufende und, was nur lebt und sich regt, gegenwärtig erreichende „Große Geist“ des Höchsten Himmels – unser Vater – weiter herrscht.

Um dem Leser zum Schluß eine Vorstellung von der hieratisch gehobenen Sprache dieser „Primitiven“ zu geben, in welcher der dazu gewählte Sprecher auch die bescheidensten Vorrichtungen des Ritus anordnet und regelt, seien hier die ersten und letzten Sätze dieser Riesenfeier wiedergegeben, in deren konkreter und zugleich feierlich sakraler Ausdrucksweise man fast geneigt ist,

<sup>112</sup> Ebd., 288–295, 292, Anm. 52, 318–329; Fr. G. Speck, *The Celestial Bear Comes Down to Earth*. Reading Pa. 1945.

eine geistige Verwandtschaft mit dem klassischen Stil mancher Seiten des römisch-katholischen Pontificale zu erblicken. Zunächst ein paar Worte aus der feierlichen Eröffnungsansprache: „Jetzt werden wir uns hier zwölf aufeinanderfolgende Nächte versammeln, um zum Schöpfer zu beten, der uns gelehrt hat, auf diese Weise unserer Verehrung Ausdruck zu geben. Und diese zwölf (auf den Hauptpfosten geschnitzten) „Gesichter“ sind hier, um zu wachen und unsere Gebete zum Schöpfer in den höchsten Himmel zu tragen. Wir tanzen, um unsere Gebete zu ihm zu erheben. Unsere Diener hier, drei Männer und drei Frauen, haben die Aufgabe, alles um unseren Tempel in guter Ordnung zu halten und sich um Frieden zu bemühen, falls eine Unruhe entstehen sollte. Sie müssen Holz herbeischleppen und Feuer entfachen, kochen und das Großhaus kehren. Wenn sie kehren, so müssen sie beide Seiten des Feuers zwölfmal kehren. Das kehrt einen Weg zum Himmel, gerade so wie man sagt, daß es zwölf Jahre braucht, ihn zu erreichen ... Wir kommen hierher, um den Schöpfer zu bitten, Mitleid mit uns zu haben im kommenden Jahr und uns alles zu geben, was uns glücklich macht ... Wir sind dankbar dem Osten, denn alle fühlen sich wohl am Morgen ... Und wenn die Sonne untergeht ... dann sind wir dankbar dem Westen. Und wir danken dem Norden ... Und ebenso dem Süden ... Wir danken den Donnerern ... Und wir danken unserer Mutter, der Erde ... Wenn wir essen und trinken und umherschauen, wissen wir, es ist der Schöpfer (Kischelemukaong), der macht, daß wir uns auf diese Weise wohl fühlen ... Zu ihm sollten wir jeden Morgen beten.“

Am Ende der zwölf-tägigen Feier sagt aber derselbe Sprecher – nüchtern und sachlich, wie im römischen „*Ita missa est*“ –: „Wir Verwandten alle müssen jetzt hinausgehen und unsere Zusammenkunft beenden, die zwölf Nächte und Tage gedauert hat.“ Darauf verlassen die Anwesenden im Gänsemarsch das Großhaus, um – das Gesicht zum Osten gewandt – zum letztenmal den heiligen Gebetsruf sechsmal stehend und sechsmal kniend zu

erheben: „Ho-o-o!“ – „Hä-ä-ä!“ Und damit ist die Feier zu Ende.<sup>113</sup>

Die hervorragende Bedeutung, die das Großhaus und seine alljährliche Begehung in den Augen der Indianer selbst besaß, hatte leider zur Folge, daß wir über die übrigen algonkinischen Kleinriten äußerst dürftig unterrichtet sind. Es fehlt uns auch eine Erschließung der zeremoniellen Stammesstruktur der Lenape, deren Kenntnis – wie dies bei den Osagen und Omaha der Fall gewesen ist – zum volleren Verständnis vieler Einzelheiten der verwickelten Großfeier in hohem Grade nützlich gewesen wäre. Von den drei Mustern der letzteren: dem Wolf-, Truthahn- und Schildkrötenzeremoniell, sind nur die zwei ersteren geschildert und bekanntgeworden. Sehr bedauerlich ist es, daß – trotz der Flut religionsgeschichtlich belangloser statistischer Veröffentlichungen der neuesten Zeit aus Nordamerika – einmalige kultische Zeugnisse zugrunde gehender Altvölker, wie die durch Fr. G. Speck niedergeschriebene (von einem anderen Gewährsmann erhaltene) zweite ausführliche Version des lenapischen Wolfrituals, bis heute ungedruckt geblieben sind. Um so erfreulicher ist es, daß wir über das Gegenstück des Großhauses bei den Westalgonkin der Prärie ausführlich unterrichtet sind, und zwar über die (wenig sinnvoll „Sonnentanz“ bezeichnete) Feier der „Neulebenshütte“ der Cheyenne-Arapaho.<sup>114</sup>

<sup>113</sup> Die beiden Texte aus *M. R. Harrington*, a. a. O., 87 ff. Zitiert nach *W. Müller*, a. a. O., 263, 266. Es erübrigt sich wohl, hervorzuheben, daß sich der obige sprachliche Vergleich der Großhausfeier mit dem sachlich-gehobenen Stil der katholischen Liturgie nicht auf die grundverschiedenen Inhalte der christlichen und der indianischen Zeremonien bezieht. Die nordamerikanischen Altstämme kennen den „Großen Geist“, den Schöpfergott, nicht aber den Gott-Menschen und seine Erlösart: Leben, Tod und Auferstehung. Wenn von einer Erneuerung oder Neuschöpfung der Welt im Kult die Rede ist, so bezieht sie sich auf die Erhaltung des natürlichen Kosmos und Erlebung immer neuer Gaben. Die Segnung mannigfaltiger „Medizinen“ hat auch nie mit dem kultischen Verzehren eines göttlichen Wesens zu tun. Wenn aber den Zeremonien von den Teilnehmern eine Art Wirkung *ex opere operato* zugeschrieben wird, so doch nur deswegen, weil dieser Kult und seine Einsetzung von dem „Großen Geist“ selbst stammen soll, von dem jede gute Gabe demütig erfleht, nie aber magisch erzwungen wird.

<sup>114</sup> Vgl. die Quellen bei *W. Schmidt*, a. a. O., II, 680 f., 757 f.; *W. Müller*, a. a. O., 303 f. Trotz vieler guter Rituusschilderungen fehlt es doch bei den Cheyenne an getreuer Wiedergabe aller Texte, worunter die Zeremoniendeutung stark leidet. Es hat ja leider für die Westalgonkin ein Fr. G. Speck gefehlt.

## 5. Die Neulebenshütte der Westalgonkin

Wie das Großhaus der Lenape von den Südstämmen – den Irokesen – die äußere Gestalt ihres Langhauses übernommen hat, ohne dabei die Substanz der eigenen ältesten Überlieferungen zu mindern, so haben auch hier die westalgonkinischen Cheyenne von den sie umgebenden Siouxstämmen den uns schon bekannten zeremoniellen Huthuga-Ring und gewisse dichotomische Einteilungen für diese Feier entliehen, ohne den archaischen Grundcharakter ihrer größten Stammeszeremonie dadurch zu gefährden. Der Huthuga der Cheyenne gliederte sich nämlich (wie bei den Omaha) in zehn Kleingruppen, in eine nördliche und südliche Hälfte geteilt, mit dem Eingang im Osten.<sup>115</sup> Die Neulebenshütte selbst war aber im Gegensatz zum lenapischen Großhaus ein archaischer Rundtempel, der wie ein kegelförmig gedeckter Zylinder aussah und einen mächtigen Baum als Mittelpfosten hatte. Dieser Baum wurde am dritten Feiertag während einer zeremoniellen Jagd als Feind angeschossen und „getötet“, d. h. von drei durch den Oberpriester dazu bestimmten und gesegneten Frauen umgehauen und in Prozession zum Bauplatz gebracht. Die ganze Feier, die Aufrichtung der Rundhütte und des Altars wie die unzähligen, acht Tage dauernden Riten sind eine Dramatisierung der Welterschöpfung durch den Schöpfergott und entsprechen in allem der nur während dieser Feier vorgetragenen Schöpfungsmythe. Der Sinn und Zweck der Zeremonie besteht in einer Erneuerung der ganzen Welt. Sie „schafft wieder, bildet wieder, belebt wieder die Erde, das pflanzliche und tierische Leben“<sup>116</sup>. Sie stellt jedoch nicht die erste Schöpfung, sondern eher eine „Wiedergeburt“ dar. Der Ursprung der Feier wird auf eine vorzeitliche Erdkatastrophe zurückgeführt. Die Art, sie zu feiern, wurde von dem *Großen Geiste* einem Kulturheros des Stammes geoffenbart. Anlaß zur jeweiligen Veranstaltung des

<sup>115</sup> Vgl. *Georg B. Grinnell*, *The Cheyenne Indians* I, 88 f., New Haven, London and Oxford 1923.

<sup>116</sup> *George A. Dorsey*, *The Cheyenne* II, *The Sun Dance*, 57 und 186, Chicago 1905.

Festes gibt das Gelübde eines Stammesmitgliedes, das nicht nur alle Kosten auf sich nehmen muß, sondern mit seiner Frau als Vertreter des ersten Menschenpaares darin eine wichtige Rolle spielt. Es kehrt bei dieser Gelegenheit die alte Vorstellung wieder, daß die ersten Menschen zunächst auf ungeschlechtliche Weise sich vermehren sollten; der Schöpfer läßt die heutige Vermehrungsweise nur auf das Drängen eines dunkle Züge aufweisenden Urzeitheros – Nih'asa – zu, von welchem berichtet wird, daß er der letzte Übriggebliebene eines vom Schöpfer wegen seiner Schlechtigkeit vernichteten Geschlechtes von Urzeitwesen gewesen ist.<sup>117</sup>

Für den uns beschäftigenden Gedanken des kultischen Mikrokosmos und der rituellen „Wiederholung“ oder Begehung göttlicher Urtaten sind folgende Einzelheiten von besonderer Bedeutung: Während der ersten Feierhälfte wird vom Oberpriester die erste, zweite, dritte, vierte und endlich als letzte die fünfte Erde symbolisch geschaffen. Dies geschieht dadurch, daß er mit seinem Daumen und später mit der nach unten gekehrten Handfläche in einem von jedem Wuchs freigehackten runden Bodenleck zunächst einen winzigen Kreis ausführt. Diese Bewegungen werden dann jedesmal größer und stellen das langsame Wachsen der Erde in der Urzeit dar. Der Ritus nimmt hier auf den während der Feier vorgetragenen Schöpfungsbericht Bezug, in dem das den Schöpfergott darstellende Urwesen (beim Gesang von vier sonst in der Opferhütte gebrauchten Sängen) den vom Meeresboden geholten Erdenlehm in die vier Weltgegenden hinwarf, worauf dieser zu trockenem Lande wurde und sich immer weiter ausdehnte. Als der Schöpfer den Lehm das fünfte Mal in die Mitte hingelegt hatte und sich darauf niedersetzte, war die Erde gemacht. Diese letzte, fünfte Erde wird nun im Ritus durch die Aufrichtung des „Altars“ – dessen Hauptstück ein Büffelschädel ist – in der Festhütte sinnbildet. Bei der Aufstellung der vier Hauptpfähle des Rundtempels um den Mittelpfosten umkreisen der Priester und der

<sup>117</sup> W. Schmidt, a. a. O., II, 690, 805.

Gelübdemacher (oder „erste Mensch“) den Pfosten mehrere Male sonnenläufig und pausieren abwechselnd an einem der vier Kardinalpunkte. Auch diese Umkreisungen sollen „die Erde bilden“. (Ein algonkinischer Mythos erzählt nämlich, wie der Schöpfer ein Tier zur Umkreisung der Erdscheibe ausgesandt hat, wobei bei jeder Umkreisung die Erde wächst.) Je zwei Kardinalpunkte erhalten dann ihre charakteristische – rote und schwarze – Bemalung. Die ganze Neulebenshütte stellt aber „die Himmel oder das Universum“ dar.<sup>118</sup>

Mag also die ganze Zeremonie eine Erneuerung oder Wiedergeburt der heutigen, neuen Erde nach der vorzeitlichen Naturkatastrophe bewirken sollen, der Ritus schildert und dramatisiert die eigentliche Urschöpfung. Die stufenweise fortschreitende Erschaffung der Erde wie die In-Beziehungsetzung der einzelnen Schöpfungsstapen zu den vier Weltrichtungen hängen eng mit dem uralten Glauben an den in der Weltmitte residierenden Hochgott des höchsten Himmels zusammen. Sie begegnen uns mehrmals auf dem nordamerikanischen Kontinent, wie z. B. bei den altertümlichen zentralkalifornischen Indianern, wo der Schöpfergott Marumda der Ost-Pomo fünfmal nacheinander die Menschen schafft, sie jedoch wegen ihrer Schlechtigkeit viermal vernichtet, und zwar das erste Geschlecht durch eine Wasserflut, das zweite durch einen Feuerbrand, das dritte durch Hagel und Schnee und endlich das vierte durch den Wirbelwind. Erst das fünfte Geschlecht bewährt sich und bleibt bestehen.<sup>119</sup> Wenn wir berücksichtigen, daß die vier Vernichtungsweisen offenbar auf die vier Elemente: Wasser, Erde, Feuer und Luft bezogen sind (denn der Hagel vertritt hier anschaulich – wie die Flut, der Brand und der Wind die übrigen Elemente – das kalte und trockene Element), dieselben jedoch in asiatischen wie nordamerikanischen Kosmogonien, samt den vier Farben, den einzelnen vier Weltrichtungen zugeordnet werden, dann gehört die Vierzahl der in den vier Kardinalpunkten geschaffenen Erden der Arapaho, mit der

<sup>118</sup> G. A. Dorsey, a. a. O., 146.

<sup>119</sup> W. Schmidt, a. a. O., II, 223.

letzten und fünften in der Mitte (wo sich der Schöpfergott niedergesetzt), zu einer und derselben Gruppe von eng miteinander verwandten Vorstellungen und Weltbildern. Mit manchem ältesten Kulturgut Nordamerikas weist sie zweifellos auf Asien als ihr Ursprungsland hin, wo die vier Elemente, Kardinalrichtungen, Welthüter und der Höchste Gott in der Mitte des Götterberges wohl ein Gemeinplatz kosmogonischer Spekulationen sind.

Ein hochbedeutsames kultisches Element dieser archaischen Feier bildet auch der Baum, der zum Mittelpfosten der neuen Lebenshütte auserwählt wird. Es wird zwar als „Feind“ erspät und „getötet“, im Ritual jedoch folgendermaßen angeredet: „Die ganze Welt hat dich heute auserlesen, die Welt darzustellen. Wir sind hier gemeinsam hergekommen, dich abzuhauen, so daß du dich erbarmen mögest aller Männer, Frauen und Kinder, die an diesen Zeremonien teilnehmen. Du sollst ihr Körper sein. Du wirst den Sonnenschein der ganzen Welt darstellen.“<sup>120</sup> Diese reverentielle Anrede scheint in einem Widerspruch zu seiner Eigenschaft als „getöteter Feind“ zu stehen. Allein der merkwürdige Umstand, daß diese zukünftige Tempelstütze auf einer zeremoniellen Jagd ausgerechnet von drei vom Oberpriester gesegneten alten Frauen umgehauen wird, weist unzweideutig auf eine weitere mythische Qualität des Baumes. Daß er als die kultische Weltsäule den Kosmos vertritt und im Gebet als Sitzstätte des höchsten Gottes angeredet wird, läßt sich wohl erklären. Seine Bezeichnung als „Körper“ der anwesenden Menschen und als „Sonnenschein der ganzen Welt“ kann jedoch nicht erschlossen werden, ohne daß man weit verstreute altasiatische Vorstellungen noch hinzuzieht, welche die von W. Müller im letzten Kapitel seines zitierten Werkes gesammelten Belege für die altasiatische Herkunft des ältesten algonkinischen Kulturstratum in etwa noch erweitern.

U. Harva spricht nämlich in seinen „Religiösen Vorstellungen der altaischen Völker“ davon, daß dort der kultische Zentral-

<sup>120</sup> G. A. Dorsey, a.a.O., 111.

pfosten – die Weltsäule – oft als Symbol des Höchsten Himmelsgottes und zugleich als Lichtsäule angeredet wird.<sup>121</sup> Ähnliche Zusammenhänge entdeckt A. Olerud in ganz Mittelasien.<sup>122</sup> Er erinnert an die manichäische Vorstellung vom Urmenschen als einer Lichtsäule und einem Träger der Welt; diese ist aber aus einer Dreiteilung (Zerstückelung) dieses mythischen Lichtmenschen entstanden. Derselbe mythische Urmensch wird im indischen Atharvaveda X, 7, 7 als Purusha mit dem Urgott Skambha (was „behauener Baumstamm“ bedeutet) identifiziert, der dort die Weltsäule darstellt. Um diesen mit einem Baume verglichenen Skambha sitzen ringsum die Götter, „wie Zweige um den Stamm des Baumes“<sup>123</sup>. Dortselbst wird dieser baumähnliche Urgott Skambha dem Leibe des Menschen, der ein „kleiner Skambha“ ist, gleichgestellt. Daher wurden in Altindien die den Tod und die Zerstückelung des Urmenschen versinnbildenden menschlichen Opfer an einen *Baum* gebunden, der den aus dem Leibe des Urmenschen entstandenen Weltenbaum (Weltsäule) symbolisierte.<sup>124</sup> Das reiche Vergleichsmaterial weist unzweideutig darauf hin, daß in Mittelasien und Altindien die rituelle Errichtung des sakralen Zentralpfostens eine kultische Begehung des Todes eines göttlichen Urwesens gewesen ist, aus dessen Körper der Makro- wie der Mikrokosmos entstanden sind, die nun beide samt dem getöteten göttlichen Urwesen während der kultischen Handlung durch den Himmel und Erde symbolisch verbindenden Mittelpfosten mystisch vertreten und dargestellt werden. Mögen diese altasiatischen Verwandten der algonkinischen Zentralsäule von der letzteren durch ihre Jahrtausende währende Entwicklung in manchem divergieren, das Vorhandensein so vieler eigenartiger Merkmale, wie die Tötung und reve-

<sup>121</sup> U. Harva, op. cit. Helsinki 1938, 49f.

<sup>122</sup> Anders Olerud, *Idee de Macrocosmos et de Microcosmos dans le Timée de Platon. Etude de mythologie comparée*. Uppsala 1951; vgl. 181 f.: Identification entre l'homme primitif et l'arbre (pilier) cosmique.

<sup>123</sup> Ebd., 182; vgl. M. Lindénau, *Die Skambha-Hymnen des Atharvaveda*, 247 (Zeitschr. f. Indologie u. Iranistik 3 [1924/25], 235-279).

<sup>124</sup> K. Rönnow, *Zur Erklärung des Pravargya*, 139 (Le monde oriental 23 [1929], 113-173).

rentielle Anrede des Urwesens und seine Identifikation mit dem kultischen Mittelpfosten, mit der Welt- und Lichtsäule und dem Leibe des Menschen, sind derart auffallend, daß der genetische Zusammenhang außer Zweifel gestellt werden muß.

Ein anderer Beweis dafür, daß die Weihe der Kultstätte in ihrer ursprünglichen Sinnhaftigkeit und Gestaltung eine rituelle Begehung des Todes eines Urzeitwesens gewesen ist, ist ebenso der Umstand, daß der die fünfte Erde symbolisierende Altar der Neulebenshütte als sein Hauptstück einen Büffelschädel hat, wie die durch W. Müller hervorgehobene sibirisch-kanadische Herkunft und religiös-kultische Bedeutung des sogenannten Hirsch- bzw. Bärenpfahls in dem lenapischen Großhaus. Was den ersten – den Büffelschädel als Hauptstück des Altars in der Neulebenshütte – anbetrifft, so erinnerte uns schon W. Schmidt daran, daß der sogenannte Gelübdemacher und seine Frau diese Weltschöpfungszeremonie als das erste Stammelternpaar mitmachten. Deswegen mußte dieser Mann dem mythischen Stammvater „angeähnlicht“ werden. Dies geschah dadurch, daß er und seine Frau im Ritus sich mit dem Fell des mythischen Tieres bekleideten, das den Stammvater darstellte. Die Analyse der Riten zeigt – nach W. Schmidt<sup>125</sup> – die Spur älterer Zeremonien, nach denen der Kaninchenstammvater des kanadischen Mythenzyklus, Mänäbus, die Rolle dieses ersten Urahnen übernimmt. Dieses Kaninchen wird aber bezeichnenderweise auf einem Büffelmantel erstickt und läßt seinen letzten Atemzug und damit sein Leben in diese Haut eingehen. Die Kaninchenhaut wird zerschnitten und an verschiedenen Stellen des Büffelmantels angenäht, der von den beiden kultischen Darstellern des Urelternpaares getragen wird. Mit anderen Worten: der Gelübdemacher und seine Ehefrau tragen weiter noch die Haut des Kaninchenstammvaters Mänäbus, obwohl an die Stelle des Kaninchens oder Hasen der Büffel getreten ist, und zwar seitdem die Westalgonkin aus dem Walde in die Prärie eingedrungen sind. Diese durch äußere Lebensumstände bedingte Substitution der zeremoniellen Tierhaut sollte jedoch ihrem inneren Sinn nach

<sup>125</sup> W. Schmidt, a. a. O., II, 816 f.

noch keineswegs den Wechsel des mythischen Urahnen bedeuten. Der Büffel hätte eigentlich auf der Prärie mit einem Pfeil erjagt werden müssen. Weil es aber dort keine Büffel mehr gab, wurde diese Jagd in der Prärie mit einer Büffelhaut vorgetäuscht, die Haut in das sogenannte Kaninchenzelt getragen und dort mit einem vom Gelübdemacher besorgten Büffelschädel (welcher am Vorabend der Feier zeremoniell bemalt an der Mahlzeit teilgenommen hat) in Berührung gebracht. Beide zusammen sollten nun einen lebendigen „Jungbullen“ darstellen, der im Verlauf der Feier ein Bündel von Adlerfedern als Kopfschmuck erhält. Der Priester bittet ihn um Vermittlung beim Vater im Himmel, dem er versichern soll, von den Feiernden das Beste bekommen zu haben. Die Büffelhaut wird dann an dem gegabelten Mittelpfosten der runden Mysterienhütte befestigt oder sogar ausgestopft. Der Mantel des Gelübdemachers wird inzwischen geweiht und als „Haut“ des während der Feier zeremoniell getöteten Ahnentieres – des Kulturheros und Kaninchenstammvaters – von seinem kultischen Vertreter getragen. Der Schädel des in der Prärie an die Stelle des Kaninchens getretenen Büffels wird dagegen zum Hauptstück des Altars, der die ganze – fünfte – Erde symbolisiert und dessen mikro- und makrokosmische Ausstattung den ungeheuer ausgedehnten Ritus des vierten Feiertages ausmacht. Die beiden Gelübdemacher tragen während der Feier noch andere mythische Bekleidungsstücke. Der Kopfputz der Frau mit roten Perlen symbolisiert die Erde, der des Mannes mit blauen Perlen ist Sinnbild des Himmels. Der rote Schurz der Frau soll selbst eine Frau darstellen und „von Anfang an existiert haben“. Auf ihm sind Himmelskörper gemalt, was für die kosmische Bezogenheit des ersten Menschen sehr bezeichnend ist. Der Büffelmantel der beiden wird mit Sonne, Mond und anderen kosmischen Ornamenten geschmückt. Während der Feier werden auch die übrigen Teilnehmer als „Kaninchenleute, Tänzer der Vergangenheit, frühere Kinder der Hütte“ angeredet. Am Anfang der Altarerrichtung betet daher der Priester: „Mögen wir nun auch recht beten an diesem heiligen Altar, weil dies Volk auch in

den vergangenen Jahren dies getan hat. Es ist dein Wort, daß dies eine Erinnerung ist an den ersten Menschen.“<sup>126</sup>

Der algonkinische Schöpfungsmythos sagt nun zwar nichts von einer Tötung des ersten Menschen. Der Ritus ist jedoch bekannterweise stets konservativer als die eigentliche mythische Tradition. W. Schmidt gibt als volle Wirklichkeit zu, daß „die Gruppe Arapaho-Cheyenne bereits auf einer anderswoher überkommenen und älteren Zeremonie weiterbaut und an dieser sowohl Neu- deutungen als auch Umdeutungen vornimmt“<sup>127</sup>. In diesem Fall wird der tierische Vertreter des Kaninchenstammvaters rituell erstickt und seine Haut von dem als „Erster Mensch“ fungierenden Gelübdemacher auf einem mit makrokosmischen Symbolen gezierten Büffelmantel getragen. Der – nach Ansicht von W. Schmidt selbst – später an die Stelle des Kaninchens getretene Jungbulle wird ebenfalls auf einer vorgetäuschten Jagd „getötet“, und dies, obwohl es in dieser Periode in der Prärie keine wilden Büffel mehr gibt. Der Jungbulle wird im Gebet um Vermittlung beim Großen Geist im Himmel gebeten; aus seinem makrokosmisch geschmückten Schädel wird das Hauptstück des Altars, der die ganze Erde darstellt, und seine ausgestopfte Haut wird an dem Mittelpfosten befestigt, der die sakrale Mitte der Mysterienhütte einnimmt und die Verbindung mit dem Höchsten Himmelsgott darstellt. Die gegabelte Spitze dieses Zentralpfostens soll an die beiden mythischen Begründer der Neulebenshütte erinnern, von denen einer „Aufgerichtete Hörner“ hieß und die heilige Büffel- kappe als Stammesheiligtum hinterlassen hat, die von dem Ge- lübdemacher getragen wird. Zugleich gilt dieselbe gegabelte Spitze des Pfostens als Nest oder Sitz der beiden mythischen „Donnervögel“, welche die Sonne und den Mond symbolisieren. Sonne und Mond haben jedoch wiederum ihre anderen mythi- schen Vertreter im Hirsch und im Büffel. Der zur Errichtung des kultischen Zentralpfostens gebrauchte Baum wird endlich als

<sup>126</sup> George A. Dorsey, *The Arapaho Sun Dance; the Ceremony of the Offering Lodge*, 106, Chicago 1903.

<sup>127</sup> Ebd., II, 816 f.

Feind in zeremonieller Jagd „getötet“, in Prozession geführt und feierlich im Gebet als Symbol des Weltalls, als Sonnenschein der Welt und als Körper des Menschen angeredet. Um diesen Zentral- pfahl dreht sich die ganze Feier; er wird unzählige Male beim „Sonnentanz“ zeremoniell umkreist, was nach der Meinung von W. Schmidt die kultische Wiederholung dessen sein soll, „was der erste Mensch nach der Schöpfung ebenfalls getan und womit er wahrscheinlich zur Befestigung und Sicherung der Welt und ihrer Ordnung, vielleicht auch des regelrechten Sonnenlaufs, bei- getragen hat und was auch jetzt noch den gleichen Zweck ver- folgt und die gleiche Wirkung hat. . . Vielleicht aber haben wir hier eine Wiederholung des Herumgehens des Mänäbus auf der neugeschaffenen Erde zu sehen, durch welches dieser auf Geheiß des Schöpfers die Erde immer wieder ausdehnte“. W. Schmidt meint nach Leslie Spier, daß „die wesentliche Aufführung einfach die Errichtung eines Pfahles inmitten einer ihn umgebenden Struktur ist, vor welchem die Gelübdemacher tanzen“<sup>128</sup>.

Zugleich sagt er aber, daß bei den gesamten Westalgonkin, neben der Darbringung des Schöpfungsmysteriums und außer- halb des Tabak- und Speiseopfers an den Großen Geist, eine be- sondere Opferhandlung zu fehlen scheint. Er ist weiter der An- sicht, daß die Herbeiholung des Mittelpfostens zunächst eine „ganz nüchterne, praktische Sache“ gewesen ist, und doch in mannigfachster Weise „zerdehnt“. Zwar paßt die Betonung der Zusammengehörigkeit von Mann und Frau und der Reinheit der letzteren bei dieser Jagd in die „urzeitliche Auffassung von der Erschaffung des ersten Menschen“ in der Weltschöpfungsmythe. Der Umstand dagegen, „daß der Baum, der zum Mittelpfosten ausgewählt wird, als Feind behandelt, in aller Form angegriffen, niedergehauen und weggeschafft wird, das kommt sicherlich von der kriegerischen Natur der Präriestämme, besonders der Sioux her“ . . . ja, daß „überhaupt dieser Baum als Feind behandelt wurde, steht im schärfsten Widerspruch zu dem allgemeinen Charakter des Weltschöpfungsmysteriums; denn es heißt an-

<sup>128</sup> Beide Zitate nach: *W. Schmidt*, a. a. O., II, 750 u. 812.

derswo, daß der Mittelpfahl den ‚Mann da oben‘ (den Schöpfer) darstellt, daß er der Weg ist, auf dem die Gebete zum Himmel getragen werden“<sup>129</sup>.

Ist nun dieser Widerspruch tatsächlich vorhanden, oder ist nicht vielleicht die zeremonielle Behandlung dieses Baumes für den ursprünglichen Sinn, den er im Ritus besaß, gerade charakteristisch? Gleich „widerspruchsvoll“ hätte demnach die zeremonielle Behandlung des Jungbullen genannt werden müssen, der einerseits in der Prärie gejagt und getötet wurde, andererseits einen Kopfputz aus Adlerfedern erhalten hat und um Vermittlung beim Großen Geist im Himmel gebeten wurde; ja, es werden sogar jene Speisen vor seinen kultisch bemalten Schädel hingestellt, die als Opfer für den Schöpfergott gedacht sind. Auch der Jungbulle scheint demnach ein Wesen zu sein, das die Gebete der Feiernden zum Himmel tragen sollte, ähnlich wie der Bär in der sibirisch-kanadischen Bärenzeremonie getötet und dann reverentiell angeredet und um Vermittlung beim Himmelsgott gebeten wurde. Wenn diese unzähligen Analogien stimmen, dann glauben wir, daß die rituelle Behandlung des kultischen Baumpfahles von derselben inneren Opferlogik getragen ist wie die des Jungbullenrituals, wo ein und dasselbe Wesen als himmlischer Vermittler angeredet und als Feind getötet wird oder wenigstens in jener Zeit getötet wurde, als man noch Büffel in der Prärie jagen konnte, anstatt sich mit ihrer Haut und ihrem Schädel als einem „survival“ zu begnügen; dies alles geschieht aber, damit man aus diesem Schädel das Hauptstück des Altars errichte, von dem aus sich die Gebete zum Himmel erheben sollen. Von derselben Opferlogik bzw. von demselben Logikmangel war auch sicher die Tötung des Kaninchens getragen, das den Stammesvater und den Kulturheros der Urzeit darstellte, der in der Person des Gelübdemachers die führende Rolle in der ganzen Feier übernahm. Dieser „Logik“ der mystischen Identifikation des Opfernden mit dem Opfer selbst begegnen wir bekanntlich in sämtlichen altjägerischen Kulturen Amerikas, Asiens und Afrikas.

<sup>129</sup> Ebd., II, 1034, 819 f.

Bei aller Verehrung und Bewunderung für die Person und das Lebenswerk des verstorbenen Altmeisters der neuzeitlichen Völkerkunde – P. Wilhelm Schmidt –, glauben wir daher seiner Deutung der rituellen „Jagd“ auf den Baumpfahl und den Büffel innerhalb des Weltschöpfungsmysteriums der Neulebenshütte nicht folgen zu dürfen; auch und besonders dann, wenn er meint, die zeremonielle Büffeljagd sei während der Feier zunächst rein äußerlich, d. i. durch die Besorgung des nötigen Proviants, bedingt und erst später symbolisch umgedeutet worden. Wenn dann von der vorgetäuschten Jagd die Büffelhaut gebracht, mit dem Büffelschädel berührt und an dem sakralen Mittelpfahl befestigt wird, ist es deshalb unseres Erachtens keineswegs offenbar, „daß dabei keine einheitliche innere Idee zugrunde liegt“ und „daß hier in etwas rein Äußerliches, das mit der Weltschöpfung nicht das geringste zu tun hat, nachträglich manches hineingeheimnißt worden ist“;<sup>130</sup> vielleicht ist es gerade deswegen nicht offenbar, weil der wesentliche Kern der Zeremonie, nach der Meinung von W. Schmidt und Spier, eben in der „Errichtung eines *Pfahles* inmitten einer ihn umgebenden Struktur“ bestanden hat und weil ein so wesentlicher Ritus nicht zufällig und ohne Grund mehrere Male mit symbolischer Tötung des Stammvater-tieres und seiner Befestigung an dem Mittelpfosten verbunden werden konnte; und zwar an demselben Pfosten, der von beiden Seiten des Pazifischen Ozeans als Weltsäule, Lichtstütze, Leib des Menschen und himmlischer Vermittler und Bote gepriesen wird.

Eine Bestätigung für diese mythische und rituelle In-Beziehungsetzung des „erjagten“ Baumpfahles zu dem Leibe eines getöteten Urwesens bringen analoge Riten im lenapischen Großhaus, wo aus der zeremoniellen Jagd ein Hirsch gebracht und seine ausgestopfte Haut samt Kopf und Geweih an einem Pfahl östlich vom Mysterienhaus aufgestellt wurde; nach einem anderen achttägigen Ritualmuster derselben Feier war aber der Hirsch doch an dem geweihten Mittelpfosten des Großhauses

<sup>130</sup> Ebd., II, 818 f.; vgl. 828 f.

befestigt. Nach W. Schmidt ist dieser Hirsch, wie der Büffel der Westalgonkin, ein Darsteller des mythischen Stammvaters, und zwar eines, ethnologisch gesehen, älteren Stammvaters als der Kaninchenheros Mänäbus.<sup>131</sup> Es ist jedoch zweifelhaft, ob der Hirsch, wie der Büffel, „lunarmythologischer Herkunft“ ist; denn in Amerika wie in Asien ist der Hirsch stets dem Osten, der Sonne und dem Licht zugeordnet. W. Müller weist darauf hin, daß der Mittelpfeiler mit dem Hirschgeweih und dem ausgestopften Tierbalg nichts anderes darstellt als die Weltsäule. Wie wir schon hörten, spielte in dem ursprünglicheren, nördlichen Muster des Großhauses diese Rolle der Bär, der im Süden durch den Hirsch verdrängt wurde. Im ganzen Südosten ist aber der Hirsch, wenn nicht der Stammvater, so doch das mythische Urwesen des ersten Ursprungs. Bei den Osage-Sioux spielt er die Funktion eines Weltgestalters. In dem Ursprungsgesang seiner Gens warf sich dieser Wapiti-Hirsch in die „Mitte“ der „vier Winde hin und verdrängte den Urozean ... aus seinem Haar wurden die Gräser, aus den Hintermuskeln die Hügel, aus seiner rechten Seite das ebene Land, aus seinem Rückgrat die Gebirge“ usw. ... „Der Wapiti-Hirsch symbolisiert die ganze Erde.“<sup>132</sup> Die Floridaindianer vollführten ihre kultischen Tänze vor einem gleichen, der aufgehenden Sonne zugewandten und auf einem Baumpfahl mit Pflanzen ausgestopften Hirsch, worin W. Müller einen legitimen Ahnen des lenapischen Geweihepfostens sieht,<sup>133</sup> wohl aber auch den des ostalgonkinischen Mittelpfostens mit dem Büffel, dessen Errichtung den wesentlichen Kern des mehrtägigen „Sonnentanzes“ bildet.

Wenn nun dieses südliche Kultelement ausgerechnet in die zentrale Stelle des sonst so archaischen Weltschöpfungsmysteriums der Algonkin organisch eingegliedert werden konnte, so war dies nur deswegen möglich, weil die beiden Feiern – die des kultischen Tanzes um den Mittelpfahl mit dem getöteten und

<sup>131</sup> Ebd., II, 829.

<sup>132</sup> W. Müller, a. a. O., 183; *La Flesche*, 36. ARBE, 113 f., und 220.

<sup>133</sup> W. Müller, a. a. O., 289, Taf. XIII oben.

geopferten Darsteller des urzeitlichen Weltgestalters im Zentrum, wie die der Aufstellung der kultischen Rundhütte – im Empfinden und Verständnis der genialen Urheber dieser religiösen Riten ein und dasselbe darstellten, nämlich die Dramatisierung der Welterschöpfung, die Bildung und das langsame „Wachsen“ der Erde. Der Umstand, daß im älteren subarktischen Kulttyp des Großhauses die Stelle des Büffels der Bär innehat, dessen zeremonielle Tötung innerhalb der Feier, wie wir schon hörten, eine kultische Nachahmung der alljährlichen „Jagd“ der sieben himmlischen Jäger auf den Großen Bären am Firmament darstellte, beweist, daß ebenso der Bär wie der Hirsch wie auch der Büffel hier eine mikro- und makrokosmische Bedeutung haben und alle drei eine identische Funktion in diesem Weltschöpfungsritus ausüben. Man kann sie daher kaum kultische Darsteller des eigentlichen „Stammvaters“ nennen, was wohl auf den Kulturheros und Weltgestalter Mänäbus zutrifft, welcher jener ethnologisch späteren Zeit entstammt, die den Menschen ins Zentrum des religiösen Interesses rückte. Daher trägt auch der Gelübdemacher und „Erste Mensch“ der Neulebenshütte die Kaninchenhaut an seinem Büffelmantel; bezeichnenderweise gelangt aber der Kaninchenbalg des Kulturheros nie auf den sakralen Mittelpfosten bzw. den Geweihepfahl, welche ausschließlich dem Büffel, dem Hirsch und dem Bär reserviert sind, und zwar als Relikte jenes älteren Kultmusters, wo nicht der Mensch und sein persönliches Wohl, sondern das gesamte Universum und seine Erschaffung durch den Großen Schöpfergeist Gegenstand der Feier geblieben sind. Diese Gründe zwingen zu dem bedeutsamen Schluß, daß die Hirschsymbolik des Mittelpfostens zwar geschichtlich zunächst den mutterrechtlichen Maisbauvölkern entnommen worden ist, daß sie jedoch als solche nicht als ein Erzeugnis des Südens angesehen werden darf. Als „ein Stück Urgestein an der Oberfläche der heutigen ethnologischen Schichtung“ ... „stammt sie vielmehr wie die Bärenritualistik letzten Endes aus den eurasischen Weiten“.<sup>134</sup>

<sup>134</sup> A. a. O., 294 f.

Der anfangs von W. Schmidt zugegebene Umstand, daß „die Gruppe Arapaho-Cheyenne bereits auf einer anderswoher überkommenen und älteren Zeremonie weiterbaute und an dieser sowohl Neudeutungen als auch Umdeutungen vornahm“, ist nun der Grund dafür, daß einerseits die dem religiösen Kult zugrundeliegenden Ursprungsmythen der West- und der Ostalgonkin nichts von der Tötung eines mythischen Urwesens oder Stammvaters wissen, daß aber andererseits der Tod eines solchen, die Gestalt des Mikro- wie des Makrokosmos begründenden urzeitlichen Wesens in der Symbolik vieler zentraler Riten dieser Welterschöpfungsmythen enthalten ist. Als „Stück Urgestein aus den eurasischen Weiten“ gehören sie eben zu jenen Elementen einer „anderswoher überkommenen und älteren Zeremonie“, die – weit davon entfernt, „mit der Welterschöpfung nicht das geringste zu tun“ zu haben – gerade deswegen in das algonkinische Schöpfungsmysterium organisch eingegliedert werden konnten, weil sie gewisse wichtige, in der archaischen Schöpfungsmythe der Arapaho schon enthaltene mythische Vorstellungen zur unerwarteten (weil für einen anderen Kulturkreis besonders charakteristischen) Ausgestaltung und Entwicklung bringen. Wo lagen nun in diesem Schöpfungsbericht, der so radikal den Schöpfergott als Hauptfigur des Urdramas feiert, die Anknüpfungspunkte für die kultische Begehung von Taten und Werken anderer, dem Großen Geiste untergeordneter Urwesen, ja sogar für den Tod der wichtigsten unter ihnen?

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir uns jenem wenig beachteten Teil der Schöpfungsmythe zuwenden, in dem – nach der Erschaffung der Erde – einzelne „Tiere“ oder eher vorzeitliche Wesen sich dem Darsteller des Schöpfergottes anbieten, mit ihren Körpern die Erde, die heilige Hütte samt ihren Geräten und die nähere menschliche Umwelt näher auszustatten. Diese mythischen Tiere verdienen bei näherem Zusehen „vorzeitliche Wesen“ genannt zu werden; sie sind nämlich schon da, bevor die erste Erde aus dem Grund des Urozeans durch den Vertreter des „Großen Geistes“ hervorgeholt worden ist, oder eigentlich durch

die sichtbare Manifestation desselben – den „Mann mit der Flachpfeife“ – und durch seine geschaffene Gehilfin, die Schildkröte (die wiederum selbst zu einer Darstellerin der Erdscheibe wird). Die „Tiere“ erscheinen plötzlich auf den vierfachen Anruf der „Flachpfeife“ aus den vier Weltgegenden und setzen sich auf sieben Baumwollpappeln, die derselbe schöpferische Anruf sozusagen aus dem Nichts hervorgebracht hat.<sup>135</sup> Es ist wohl nicht ganz richtig, zu behaupten, der Berichterstatter hätte „völlig vergessen, daß noch immer nichts da ist als eine große Wasserwüste, in der man ja erst anfängt, nach Land zu suchen“. Dies würde nur dann der Fall sein, wenn es sich um „heutige“ Tiere, Bäume und Gewässer handeln sollte. Daß dem aber nicht so ist, deutet uns schon die Siebenzahl der aus dem bodenlosen Urgrund auftauchenden mythischen Bäume an, diese heilige Sieben, die uns in den sieben eingekerbten Abschnitten des zentralen Birkenpfahles in dem kultischen Zelt der sibirischen Schamanen begegnet, als Symbol der sieben Himmel oder Welten, über denen erst der Höchste Himmelsgeist thronet. Die Vögel und Tiere unterhalten sich auf diesen sieben himmlischen Bäumen mit dem göttlichen „Mann“ in einer ebenso menschlichen Sprache wie die der Paradiesschlange in der mosaischen Genesis. Sie werden als „Leute“ und „Männer“ angeredet; so z. B. treten beim fünften Taufversuch eine Schlange, zwei Enten, eine Gans und ein Kranich auf, die als „fünf junge wohlgebaute Männer“ bezeichnet werden. Sie tragen schon manche Züge jener vorweltlichen Urwesen ältester Jägermythen, die dort „Leute einer früheren Welt“ genannt werden, die „wußten, daß eine neue Welt gebildet werden sollte“.<sup>136</sup> Sie haben vor allem jene vorzeitliche Verwandlungsfähigkeit geistiger Urwesen, wie z. B. die rotköpfige Ente, in die sich der „Mann mit der Flachpfeife“ selbst verwandelt, bevor er die Erde aus dem Meeresgrund holt, und die nach ihrer Rückkehr wieder zum göttlichen Mann mit der Pfeife wird. Alle

<sup>135</sup> G. A. Dorsey, *The Arapaho Sun Dance*, 191–212; vgl. W. Schmidt, a. a. O., II, 693 f.

<sup>136</sup> S. Anm. 82.

folgen ihrem Schöpfer in ihrer zunächst vergeblichen Suche nach der Erde.

Für das uns hier beschäftigende Problem, in dieser archaischen Schöpfungsmythe eventuelle Anknüpfungspunkte für eine kultische Begehung von Taten und Werken urzeitlicher und urbildlicher Wesen zu finden, ist der Beitrag dieser eigenartigen Tiere bei der „Ausstattung der Erde“ von besonderer Bedeutung. Als der ersten von ihnen wird der Schildkröte auf ihre ausdrückliche Bitte von dem göttlichen „Mann mit der Flachpfeife“ zugebilligt, daß „ihr Körper die ganze Schöpfung oder Erde mit allen Dingen darstellen“ soll; ihr Schild soll Berge und Flüsse versinnbildern, die Marken auf ihrem Rücken einen Pfad, ihre vier Beine die vier alten Männer oder Geister der vier Weltrichtungen usw. (Als solche ist sie zugleich das „geborene Lebensbild“ oder Urbild auch jener Menschen, welche symbolisch die Erde oder das Land vertreten). Der Kit-Fox, der einen sanften Pelz hat, bittet, daß die Menschen seinen Leib nehmen und ihn als ihr Opfer dem göttlichen Mann darbringen. Der Weißbüffel bietet seinen Körper an, auf daß man daraus Mäntel und andere Bekleidungsstücke und Mokassins herstellen könne; ja er möchte, wenn die Menschen seinen „Leib als Opfer nehmen“, daß man sich seiner erinnere und ihm „vier Hügel vom Leben“ (d. h. eine lange Lebensdauer) gebe. Man ersieht daraus, daß sich hier der Weißbüffel mit seinem geopfertem Leib keineswegs identifiziert, da er noch lange – wohl als jenseitiger Doppelgänger aller geopfertem irdischen Büffel – weiterleben möchte. Der Adler wünscht unter anderem, daß seine „reinen und heiligen“ Federn als Kämmen vom „Vater Flachpfeife“ selbst angenommen seien; der letztere nimmt dies Angebot gnädig an, formt aber mit den Adlerfedern Bergreihen und Landschaften und bestimmt den Lauf der Flüsse, wie um anzudeuten, daß dieser „Kamm“ des Schöpfers die gezähnten Bergkämmen und -reihen versinnbildlicht. Noch „kosmischere“ Anwendung findet die Bitte der Bänderschlange: „Ich ersuche . . . , daß ich hingegeben werde als Heros, was allen Beteiligten notwendig ist, und daß ich trage alle Dinge des Weltalls, . . . ich wünsche . . . Umfang

(Umkreis) der Erde zu sein. Bitte, nimm meinen guten Vorschlag an zu dem Ende, daß ich überlebe durch die Ewigkeit hindurch.“ Zum Verständnis dieser Worte muß man wissen, daß eines der wichtigsten kultischen Geräte der Neulebenshütte das sogenannte „Sonnenrad“ war, das aber tatsächlich die die ganze Erde umfangende Meeresschlange und damit eigentlich das gesamte Weltall darstellte; an beiden Enden trug es einen Schlangenkopf und Schlangenschwanz und hatte an vier entgegengesetzten Stellen Büschel von Adlerfedern, welche die vier Geister der Himmelsgegenden darstellten. Die Bänderschlange wünscht hier also im Sinnbild dieses Weltenrades, das All zu umfassen und so „durch die Ewigkeit hindurch“ zu überleben. Das Holzmaterial zu diesem kosmischen Rad liefert „ein junger Mann, Langstock, ein Bursche, der einen schlanken Körper mit dunkelbrauner Rinde hatte und sehr biegsam war“. Er bot seinen Körper als Umfang für das Rad an, auf daß sein Name lange leben möge. Sonne, Mond und die wichtigsten Sterne wurden dann auf dem hübsch geformten Rad plaziert. Eine Reihe von Vertretern der Pflanzenwelt meldete sich mit derselben Opferbereitschaft; unter ihnen auch die Baumwollpappel (wohl eine jener sieben Bäume dieser Spezies, die „Flachpfeife“ vor der Erdbildung schuf, damit sich alle vorweltlichen Geistertiere auf sie setzen konnten). Dieser „himmlische“ Baum sollte nun zum Fachwerk der *Heiligen Hütte* gebraucht werden. Gegen Schluß möchte noch das Kaninchen bei der Feier benutzt werden. Darauf antwortet die Flachpfeife: „Ihr Leute alle habt dieses jungen Mannes Bemerkungen gehört . . . er wird eine große Stärkung und ein Ratgeber für die kommenden Tage sein.“ „So wurde die ganze Angelegenheit geleitet und heilig gemacht mit aller Sorge, mit vielem Denken.“<sup>137</sup>

Bedauerlicherweise wird im Verlauf der Feier selbst die Art des Baumes, der zur Errichtung des Mittelpfostens „erjagt“ und umgehauen wird, nicht genannt. Wir können daher nicht beurteilen, ob auch er sich im Schöpfungsbericht zu einem heiligen Dienst gemeldet hat. Jedenfalls taten es alle während der Feier gebrauch-

<sup>137</sup> Diese ganze Darstellung zitiert nach W. Schmidt, a. a. O., II, 703–713.

ten und namentlich genannten Geschöpfe und nahmen dann dadurch teil an den die Heilige Hütte und das Universum verbindenden mikro- und makrokosmischen Beziehungen, die das ganze kultische Geschehen erfüllen. Wenn jedoch aus den Adlerfedern Bergreihen entstehen, verdient der königliche Vogel noch nicht den Namen eines „Transformers“ oder „Weltgestalters“, ebensowenig verdienen es die – über das heilige Rad – die ganze Erde umfangende und tragende Bänderschlange und die den Urschlamm für die künftige Erde heraufholende Schildkröte. Sie werden alle bezeichnenderweise nur als Instrumente in der Hand der sichtbaren Manifestation des „Großen Geistes“ gebraucht, der allein die schöpferischen Taten und Werke vollbringt. Alle diese Urwesen scheinen sich dessen bewußt zu sein und treten äußerst bescheiden, ergeben und selbstlos auf, mit der einen Ausnahme des Kulturheros Nih'asa (Bittermann), der – nach der Erschaffung und Ausstattung der Erde gekommen – für sich einen Anteil an der Macht, „Dinge zu machen“, verlangt und dem es gelingt, mit Genehmigung des göttlichen „Mannes mit der Flachpfeife“ durch Bewegungen seines krummen Stabes Hügel und Bäche zu formen. Unorganisch dem Schöpfungsbericht hinzugefügt, stellt er allein eine dema-artige Gestalt des Kulturheros ethnologisch jüngeren Datums in dem algonkinischen Schöpfungsmysterium dar. Diese archaische Mythe ist derart um den Schöpfer und sein Werk – das Universum – zentriert, daß alles übrige, auch der Mensch und die anderen Urzeitwesen, stets eine untergeordnete, dem Ganzen sich fügende Rolle spielt. Die zur Herstellung und Ausstattung der Erde und der Heiligen Hütte sich selbstlos anbietenden und „opfernden“ Tiere werden in keiner Zeremonie Gegenstand eines selbständigen Kultes. Die Ansätze zur Bildung eines solchen Kultes sind, wie wir sahen, wohl in den ebengenannten Stellen des Schöpfungsberichtes als eine Möglichkeit vorhanden. Die alles überragende Rolle und Funktion des „Mannes mit der Flachpfeife“ als sichtbare Manifestation des Schöpfergottes läßt im Verlaufe der ganzen Feier einen in sich denkbaren Wechsel in der kultisch dominie-

renden Hauptgestalt nicht zu. Das algonkinische Weltschöpfungsmysterium schildert bewußt und ausschließlich die Taten und Werke des höchsten Himmelsgottes.

Ist es nun ein innerer Widerspruch, daß der aus späteren kosmogonischen Mythen herstammende und dem Schöpfungsbericht unorganisch als eine Art Weltgestalter hinzugefügte „Schöpferkonkurrent“ und Kulturheros Nih'asa in der kultischen Handlung keine Rolle spielt, dagegen manche der als gehorsame und passive Werkzeuge göttlicher Schöpfermacht auftretenden vorweltlichen Tier- und Pflanzenspezies Anlaß zu Riten geben, die – wie die Tötung und das Anziehen der Haut des mythischen Stammvattertieres (des Kaninchens), das Anbringen des Geweihs wie der ausgestopften Haut des zeremoniell erjagten Wildes an dem sakralen Mittelposten, oder endlich die „Baumjagd“ und die reverentielle Anrede und Behandlung dieses dem Schöpfergott geopfertem Mittelpfahles – bei aller Unterordnung unter die Feiervanzheit in ihrer inneren Dialektik und ihrem ursprünglichen Sinn doch den *Tod* des mythischen Ahnen oder eines anderen Urzeitwesens begehen – wobei dieses Urzeitwesen während der Kulthandlung in dem mit seiner Haut bekleideten, lebenden „Ersten Menschen“ bzw. in dem mit derselben Haut geschmückten Sakralpfosten kultisch dargestellt und daher auch rituell gegenwärtig erscheint? Die Übernahme solcher, ihre eigene Geschichte und ihr eigenes Weltbild besitzenden Kulthandlungen und ihre organische Eingliederung und Einordnung in die autonome Seins- und Wertehierarchie des ältesten algonkinischen Schöpfungsmysteriums war psychologisch wie sachlich in den Augen seiner Urheber und Mitfeiernden nur deswegen möglich, weil jene mit dem Hauptthema der Neulebenshütte (bzw. des Großhauses) in ihrer ursprünglichen Funktion innigst verwandt gewesen sind.

Diese ihre Funktion innerhalb des Kulturkreises, in dem sie ausgestaltet wurden, war stets, im Kulte das jeweils religiös und kosmogonisch wichtigste Urgeschehen darzustellen, dem die heutige Welt ihr Dasein und ihre Gestalt verdankte. Solange der Schöpfergott seinen Primat behauptete, waren seine Taten und

Werke Gegenstand kultischer Nachahmung und „Wiederholung“, denn sie allein erhalten heute weiter das Seinsgefüge der Welt. Trat er jedoch im Mythos wie im Ritus in den Hintergrund – wie das in unzähligen, wohl stets „primitiven“, ethnologisch gesehen jedoch jüngeren Kultformen tatsächlich geschieht –, dann mußten andere Episoden und Handlungen des urzeitlichen Schöpfungsdramas Gegenstand kultischer Begehung werden; und zwar jener Episoden, die in dem sich verändernden und entwickelnden Weltbild mannigfaltiger Kulturen an wahrhaft zentraler Bedeutung gewannen. Die Möglichkeit einer solchen Verselbständigung objektiv gesehen zweitrangiger Gestalten des „göttlichen“ Urdramas, die Möglichkeit einer kultischen Ausgestaltung und Begehung ihrer stillen, aber für das zeitliche Wohl des Menschen so fruchtbaren Opferbereitschaft und ihrer Opfertaten haben wir im Schöpfungsmythos der Algonkin bereits erkannt. Wenn sie tatsächlich in den Vordergrund traten, war das durch die Verdrängung des höchsten Himmelherrschers aus der ihm bisher reservierten Welt- und Seinsmitte bedingt. In diese sakrale „Mitte“ rückten dann jene bis jetzt im Schatten gebliebenen mythischen Urzeitwesen, die – an Macht, Universalismus und „Gegenwärtigkeit“ dem Himmelsgott unterlegen – für den immer mehr das religiöse Weltbild beherrschenden Nutzen des Menschen und für seine Umwelt „aktuell“ geworden sind. Jäger und Pflanze wählten aus dem universalen Schöpfungsdrama die ihrem religiösen Interesse entsprechenden Urbilder und Begründer ihrer jeweiligen Existenz. Die Helden und Subjekte heiliger Handlungen wechselten, der menschenorientierte Kulturheros und Weltumwandler verdrängte langsam den Weltschöpfer und Herrn des Himmels und der Erde. In den Augen der jeweils Mitfeiernden waren die sich verändernden Riten jedoch immer eine Erneuerung und Begehung des Urgeschehens ihres jeweiligen religiösen Weltbildes. Trat aber ein so universale Züge tragender Kult, wie der der Algonkin, mit Riten und Weltbildern anderer Nachbarvölker in Berührung, dann fügte er das zu einer Einheit zusammen, was für ihn und für jene Nachbarreligionen *ihre* kultische Urdrama dar-

stellte und bei ihnen eine bis jetzt der algonkinischen „Neulebenshütte“ analoge Funktion ausgeübt hatte. Trotz sachlicher Unterschiede war jene fremde Zentralfeier – eben als das Urgeschehen – doch geeignet, in das eigene Weltschöpfungsmysterium aufgenommen zu werden; wohl unter der einzigen Bedingung: in der mikro- und makrokosmischen sakralen Mitte als fügsame „survivals“ verselbständigter Urbilder den alten „Mann da oben“, den Großen Geist, unseren Vater, weiter walten zu lassen.

Gelang diese Synthese, so wanderten die tiergestaltigen Helden der Urzeit – Bär, Hirsch oder Büffel – auf den heiligen Mittelposten, um dort vor dem Thron des höchsten Himmelsgottes als mächtige Mittler und Boten des Menschen und der Schöpfung zu stehen. Sie konnten dies vorzüglich tun, weil sie in ihrem eigenen religiösen Bereich jene mythische Urwesen gewesen sind, die – wie der Wapitihirsch der Sioux oder das Ren bzw. der Elch der nordasiatischen Zeremonialjagd<sup>138</sup> – wahre Mikrokosmen gewesen sind, aus deren Leib die irdischen Geschöpfe wie der gestirnte Himmel hervorgegangen sind. Sie waren dazu geeignet, mit ihrem eigenen Todesritual in die kultische Begehung des Urbeginns aufgenommen zu werden, weil nach der Verdrängung des Großen Geistes, seiner schöpferischen Taten und des mit ihm verbundenen universalen Weltbildes durch den menschenbezogenen Weltgestalter und Kulturheros ihr Leben und ihr Tod – welche die menschliche Umwelt und das menschliche Schicksal von nun an bestimmen und urbildlich schon enthielten – den alten Schöpfungsbericht in ihrem Kulturkreis ersetzt hatten und den Urbeginn der Dinge dieses neuen, menschenbezogenen Kosmos darstellten. Die universale Ordnung und Kosmogonie der früheren Periode hat für sie ihre alte religiöse und existentielle Bedeutung eingebüßt. Der neue Kult war durch die neue Kultur bestimmt und bedingt und wiederholte die Geburt und den Tod des Begründers dieser neuen Welt. Mit der Sorglosigkeit schöpferischer

<sup>138</sup> Vgl. Robert Leumann-Nitsche, Das Sternbild der Bärenjagd. XXIV. Internat. Amerikanisten-Kongreß, Hamburg 1934; auch Otto Zerries, Sternbilder als Ausdruck jägerischer Geisteshaltung in Südamerika, in: Paideuma V., 1952, H. 5, 220 f.

Epochen, zwar nicht in den alten Mythos – der sie nicht kannte –, wohl aber in das alte Schöpfungs drama der Algonkin eingegliedert, verloren nun die Riten des annektierten Kulturareals an Selbständigkeit, nicht aber an ursprünglicher Zweckhaftigkeit und Erlebnisfülle; ja sie konnten an die Opfertaten der im Schatten des Großen Geistes gebliebenen Kleingestalten anknüpfen und sich so „rechtfertigen“, ohne die hierarchische Ordnung des Ganzen zu sprengen.

Aus diesen Gründen meinten wir am Anfang der vorliegenden Ritenanalyse behaupten zu dürfen, daß die merkwürdige „Jagd“ auf den den „Mann da oben“ darstellenden Baumpfahl wie auch die rituellen „survivals“ des getöteten mythischen Stammvaters innerhalb des archaischen Weltschöpfungsmysteriums der Arapaho weder etwas rein Äußerliches darstellen, was mit der Welt-schöpfung nicht das geringste zu tun hatte, noch im stärksten Widerspruch zu dem Charakter dieses Schöpfungsmysteriums stehen. Sie beweisen nur die religiöse Vitalität und das großzügige Selbstbewußtsein jenes mannigfaltige Elemente zu einer monumentalen Synthese unbeirrbar zusammenschmelzenden Kultes, von dem W. Schmidt als Endergebnis seiner wahrhaft kongenialen Untersuchung schreibt: „Die Zeremonie war keine bloße kommemorative Wiederholung, bestimmt, diese Ereignisse nicht dem Gedächtnisse entschwinden zu lassen, sondern die vielmehr auch die Kraft der ersten Schöpfung in vielfältigem Segen auf die Teilnehmer, ihre Familie und den ganzen Stamm ergießen lassen sollte“, ... sie sollte „tatsächlich die Wiederbelebung bewirken, aber nicht durch die Kraft des sachlichen Zaubers der Zeremonie, sondern nach Art eines Sakramentes durch die Kraft des allmächtigen persönlichen Schöpfers, der diese Feier eingesetzt und ihrer Begehung die wiederbelebende Wirkung zugesichert hat“.<sup>139</sup>

Die einmalige religionsgeschichtliche Bedeutung der kosmischen Dramen bei den West- und Ostalgonkin besteht vor allem in der durch sie ermöglichten Erkenntnis, daß die kultische „Wieder-

<sup>139</sup> W. Schmidt, a. a. O., II, 814.

holung“ oder Begehung „göttlicher Taten“ sich keineswegs einschränken läßt auf mutterrechtlich oder totemistisch geprägte Religionen und Kulturen, deren Pantheon bloß einen demartigen, d. i. urbildlichen und exemplarischen Charakter besitzt, bar jeglichen effizienten Einflusses auf den gegenwärtigen Gang der irdischen Dinge. Die in diesen kultischen Dramen rituell erneuerten und wiederbelebten göttlichen Taten bezogen sich nämlich durchgehend auf die urzeitlichen Handlungen des himmlischen Schöpfergottes, der – wohl umgeben von anderen himmlischen Wesen, die von ihm geschaffen und ihm untergeordnet bleiben – sein Werk, nämlich den Himmel, die Erde und den Menschen, weiterhin beherrscht und die von ihm eingesetzte naturhafte, soziale und religiös-moralische Ordnung bewacht. Die von uns genannten kultischen Beispiele bilden in Nordamerika keine Ausnahme. Wie die Algonkin anerkannterweise die ethnologisch ältesten Stämme des ganzen nordamerikanischen Ostens sind, so sind es für den nordamerikanischen Westen sicherlich die nordzentralkalifornischen Indianer. Gerade aber bei diesen beiden Gruppen ausgesprochener Altvölker stellen die großen religiösen Stammesfeiern nichts anderes dar als eine kultische Erneuerung und „Wiederholung“ der Weltschöpfung, die auf die höchste Gottheit zurückgeführt wird.<sup>140</sup> Die Nordzentralkalifornier wurden hier nur deswegen nicht hinzugezogen, weil wir leider über die Einzelheiten ihrer religiösen Zeremonien viel schlechter unterrichtet sind als über die der Algonkin. Die durchgeführten Analysen haben ja gezeigt, daß nur die Kenntnis aller Details die tiefere Erschließung des ganzen Sinngehalts so komplizierter kultischer Gebilde ermöglicht und sichert. Die vorliegende Untersuchung hat sich ja bloß zur Aufgabe gestellt, aus dem überreichen ethnologischen Forschungsmaterial der letzten Jahrzehnte – wenn möglich aus jedem Kontinent – zwar wenige, aber um so überzeugendere Beispiele von „kultischer Wiederholung“ urzeitlichen Geschehens auszuwählen und zu prüfen. Bei aller Dürftigkeit dieser streng „wesentlichen“ Übersicht waren die angeführten

<sup>140</sup> Ebd., II, 839, 843 f.

Beispiele notwendig, um die überragende Stellung der algonkinischen *Schöpfungsmysterien* – wie W. Schmidt sie treffend bezeichnet – innerhalb der genuin geliebten ältesten religiösen Kultformen der Menschheit zu würdigen.

#### 6. Die Medizinhütte der Zentralalgonkin

Ein letztes nordamerikanisches Beispiel dafür, wie der auf dem himmlischen Hochgott basierende Kult langsam an Kraft und Einfluß verliert, liefern die bis jetzt von uns unerwähnt gelassenen Zentralalgonkin mit ihrer „Midewiwin“ oder „Medizinhütte“ genannten Kultfeier. Trotz des allen Algonkin gemeinsamen religiösen und kulturellen Erbes, trotz der großen Verwandtschaft dieser heiligen Hütte mit dem lenapischen Großhaus und trotz des großartigen Kultes, der das mythische Geschehen der Urzeit „wiederholt“, bleibt diese Feier in ihrem innersten Frömmigkeitsstil von dem der Arapaho-Cheyenne und dem der Lenape wie durch eine Kluft getrennt. Nicht das Werden und das Schicksal des Kosmos wird hier zum Gegenstand der lebenserneuernden Begehung, sondern das Heil und Wohl des Einzelmenschen, nicht die gesamte Volksgemeinschaft nimmt an den Riten teil, sondern bloß Mitglieder einer streng esoterischen „Medizingesellschaft“. Die Gestalt des Heilbringers mit seinen Mythen verdrängt praktisch den Großen Geist (Kitschi Manido), auf den in dem älteren Kultmuster (Minnesota) die Einsetzung der Zeremonien noch zurückgeführt wurde, der aber in der jüngeren Form (Wisconsin) dem Kulturheros Nanabozho weichen muß. Das in der Mitte des Ritus stehende Sterben und Wiederauferstehen der Initianden wird nicht bloß dramatisch, sondern ekstatisch gefeiert und erlebt. Die in dem Sonnentanz der Arapaho oder in den Visionsberichten der Lenape gemeisterte individuelle Erregung wird hier bei der Einweihung der nach Leben und individuellem Heil lechzenden Kandidaten der „Medizinhütte“ zum eigentlichen Zweck der ganzen religiösen Veranstaltung. Nach der etwas riskanten Terminologie einer Ruth Benedict würde dieser Frömmigkeitstyp

den Namen eines „dionysischen“ und nicht „apollinischen“ Stiles erhalten.<sup>141</sup>

Abgesehen davon, ob es möglich und sinnvoll ist, die Grundformen des menschlichen Erlebens und kultischen Schaffens bloß auf zwei, auch noch so weit gefaßte Modelle zu reduzieren, ist die letztgenannte Bezeichnung in unserem Falle insofern lehrreich, weil sie uns zeigt, wie diese dionysisch-ekstatische Religiosität mit ihrer Neigung zu subjektiven, visionären Erlebnissen und orgiastischen Feiern mit dem Eidos der kultischen „Wiederholung“ des Mythos zwar vereinbar ist, wie sie aber keineswegs den Anspruch darauf erheben darf, für diese wahrhaft universal-menschliche Kultform irgendwie „repräsentativ“ oder sogar typisch zu sein. Rein formal gesehen, ist das Kulteidos „Mysterium“, wie wir es verstanden haben, wohl ebenso im Midewiwin (Zentralalgonkin) wie in der Neulebenshütte (Westalgonkin) und im Großhaus (Ostalgonkin) vorhanden. Allein die Tatsache, daß es in den beiden letztgenannten Schöpfungsmysterien einer primären Urkultur in viel vollkommenerer und universalerer Weise als in der ethnologisch jüngeren „Medizinhütte“ und in den unzähligen ihr verwandten Gebilden verwirklicht ist, gestattet es heute dem Religionsforscher nicht mehr, die zwar tatsächlich oft gegebene Sonderentwicklung der kultischen Mysterienfeier in ihrer pflanzerisch-mutterrechtlichen, „orgiastisch-dionysischen“ Gestaltung als eine für dieses Kulteidos wesentliche zu bezeichnen. Ja, bei dem unwiderlegbar archaischen Charakter der algonkinischen Schöpfungsmysterien und anderer ihnen verwandter universalistischer Riten Nordwest- und Nordzentralkaliforniens<sup>142</sup> kann man nur aufrichtig staunen, daß sich dieses religiöse Kulteidos einer Urkultur sogar bis in die spätesten Kultformen der Hochkulturen – wie z. B. im Hellenismus – verfolgen läßt, bei allem

<sup>141</sup> Ruth Benedict, *Urformen der Kultur*, Hamburg 1955. Für die Darstellung des Midewiwin, vgl. W. Schmidt, a.a.O., II, 475–504; W. Müller, a.a.O., 296 f.; derselbe, *Die Blaue Hütte, Zum Sinnbild der Perle bei nordamerikanischen Indianern*, Wiesbaden 1954.

<sup>142</sup> Vgl. Alfred L. Kroeber und E. W. Gifford, *World Renewal, A Cult System of Nativ Northwest California*. *Anthrop. Records of the Univ. of California* 13, Nr. 1, 1949.

Wechsel des Mythos und – leider – auch des Ethos. Was aber das bedauerliche Zurückdrängen der zentralen Schöpfergestalt zugunsten von geschöpflichen Heilbringern und Kulturheroen anbetrifft, so könnte uns über dieses zweifellos degenerative Schwinden der ursprünglichen Kraft und das Nachgeben gegenüber den egozentrischen Interessen im religiösen und kultischen Bereich – *proportione servata* – sogar die Geschichte der christlichen Volksfrömmigkeit manche lehrreiche Beispiele liefern; denn ohne die ständige Wachsamkeit des kirchlichen Lehramtes und der für die Integrität der christlichen Riten maßgebenden Zentralinstanzen würden periphere Privatanliegen und untergeordnete Frömmigkeitsheroen und Nothelfer schon längst das geoffenbarte Wort Gottes und den überlieferten Gemeinschaftskult im wohlmeinenden Eifer gefährdet, entstellt und mißbraucht haben.

### VIII. Die mythische Urzeit in den Kulturen Altasiens

#### 1. Altindien und die Arktis

Von Eurasien ausgegangen, um – auf einer Wanderung durch fünf Kontinente – die ethnologisch älteste erreichbare Gestalt und den ursprünglichen Sinn der kultischen Begehung urzeitlichen Geschehens bei Alt- und Urvölkern zu suchen, kehren wir – den Ring schließend – nach Asien, diesem Mutterland der Urreligion, zurück, nicht so sehr, um viele weitere primitive Kultbeispiele anzuführen, sondern um das Fazit aus den bisherigen Untersuchungen zu ziehen. Der Verzicht auf mannigfaltige Belege aus altasiatischem Kulturraum ergibt sich aus der Tatsache, daß solche Belege unsere bisherigen Ergebnisse wohl quantitativ, kaum aber qualitativ und wesentlich zu bereichern vermöchten. Denn es erübrigt sich gerade hier, lange zu beweisen, daß auch die alten asiatischen Kulte die dramatisch-rituelle Darstellung einer mythischen oder sonstigen urzeitlichen Handlung kennen und sie in immer neueren und einander ablösenden Formen feiern. Die geographische Nähe monumentaler Hochkulturen und höchst

primitiver Altvölker, wie auch der Reichtum der geschichtlich aufeinanderfolgenden und vielfältig übereinander – und durcheinander – gelagerten Kulturschichten macht es gerade in Asien sehr schwierig, die überlebten Altformen von späteren Einflüssen sauber herauszuarbeiten und ihre Ursprünglichkeit und Authentizität sicher zu garantieren.

Das Älteste, worauf wir z. B. in Südindien noch sicher stoßen können, sind nicht mehr die reinen Jäger, sondern die sehr primitiven Feldbauvölker, wie die durch Chr. von Furer-Haimendorff erforschten *Raj Gonds*, von denen man nach seinem eigenem Urteil nicht beweisen kann, daß sie je durch eine mutterrechtliche Kulturphase gegangen sind. Ihre ganze gesellschaftliche Struktur ist durch und durch mythisch bedingt und geformt. Für die oft tiergestaltigen Urwesen dieser Stämme ist es charakteristisch, daß sie sich oft in andere Geschöpfe oder heilige Steine verwandeln, vor denen dann geopfert wird. Nicht der Ursprung der Welt, sondern der ihrer Clangottheiten und ihrer zu Gottheiten gewordenen mythischen Ahnen bildet den Gegenstand der kultischen Gesänge, die bei bestimmten rituellen Handlungen rezitiert werden. Die dadurch hergestellte Verbindung mit dem Urzeitgeschehen erinnert nach Furer-Haimendorff nicht selten an die Art, wie im christlichen Kulte der Vortrag der heiligen Schriften die Mitfeiernden nicht bloß kommemorativ oder moralisch, sondern mystisch an den rituell begangenen Taten teilnehmen läßt.<sup>143</sup> „Die Vorgänge in der mythischen Urzeit werden im Kult nachgeahmt, und durch diese Dramatisierung des einstigen Geschehens die angestrebte Verbindung der Lebenden mit den mystischen Ahnen hergestellt, und den Lebenden entfließen aus ihren jetzigen Kultakten dieselben Wohltaten, wie einst ihren Ahnen aus dem Ritual der Urzeit“.<sup>144</sup> Fast identische Mitteilungen über das Brandrodungsbauernvolk der Kuttia-Khonds machte mir Prof. H. Niggemayer (Frankfurt, Frobenius-Institut) auf Grund

<sup>143</sup> *Christof u. Elisabeth von Furer-Haimendorff*, *The Raj Gonds of Adilabad*. Book I. *Myth and Ritual*, London 1948; vgl. 240, 119 f., 188, 225, 232 f.

<sup>144</sup> Zitiert nach einem meine persönliche Anfrage freundlich beantwortenden Brief von Prof. Chr. v. Furer-Haimendorff, London 12. IX. 1959.

des noch nicht veröffentlichten Materials seiner Forschungs-  
expedition zu den spärlichen Altstämmen Indiens. Auch bei diesen,  
einen äußerst primitiven Bodenbau treibenden *Kbonds* kann man  
noch von keinem Mutterrecht reden. Bei allen wichtigeren Riten,  
wie z. B. bei der Namensgebung des Kindes, wiederholt sich das  
wohlbekannte Kultschema: Stundenlang wird vom Priester und  
seinen Gehilfen der mythische Bericht von der Erschaffung und  
Namensgebung des ersten Ahnen auswendig rezitiert und die dort  
geschilderten Handlungen der Gottheit an den zu benennenden  
Kindern wiederholt, die dadurch nicht nur dem Stammvater  
und seinem Schicksal ähnlich gemacht, sondern auch all jener  
Wirkungen teilhaftig werden, die der Begehung dieses Urgesche-  
hens von der Gottheit zugesichert wurden.

Auf noch primitiverer Kulturstufe, wie bei den asiatischen Negri-  
tos und den Semangpygmäen, begegnen wir wohl dem Glauben  
an das höchste Wesen und den Primizialopfern; die äußere (formale)  
Armut des religiösen Ausdrucks läßt hier jedoch Riten vom oben-  
geschilderten Charakter „kultischer Wiederholung“ – bis jetzt  
wenigstens – vermissen. Dasselbe gilt auch für die nordasiatischen  
jägerischen Urkulturen, von denen nur noch die Stämme der  
Samojeden und der an der pazifischen Küste lebenden Ainu  
Schöpfungs-(und Menschenschöpfungs-)mythen besitzen. Wie  
bei den Urstämmen Nordamerikas bleibt hier der himmlische  
Hochgott und Schöpfer in den religiösen Riten mit dem Bilde  
der durch den Kreuzungspunkt der vier Weltrichtungen dar-  
gestellten Weltmitte, der Weltsäule (oder des Weltenbaumes) und  
des sakralen Mittelpfostens assoziiert, an welchem man die Gott-  
heit anruft und ihr opfert.<sup>145</sup> Leider ist die Kultur dieser Völker  
derart verarmt und die Berichte über ihre Religion – gerade was  
die kultischen Details angeht – derart lückenhaft, daß es noch  
recht vieler neuer Arbeit bedürfte, bis das, was wir über sie wissen,  
an Gewicht und Bedeutung neben die Feldforschung Nord-  
amerikas gesetzt werden könnte. (Noch bedauerlicher ist es, daß

<sup>145</sup> *W. Schmidt*, a. a. O., III, 1–564; VI, 32–51, 64–77. *W. Müller*, a. a. O., 318  
bis 324.

die dazu fähigen und gewillten Forscher der westlichen Welt zu  
diesen aussterbenden Zeugen eiszeitlicher Kultur heute keinen  
Zugang haben, trotz der Existenz sehr kostspieliger übernationaler  
Institutionen, welche dem Zweck der Förderung von Kultur  
und freier Forschung dienen sollen.)

## 2. *Der sakrale Turnus und die Weltschöpfungsfeier*

Eine nähere Analyse solcher altasiatischen Riten, die den engeren  
Rahmen dieser Untersuchung sprengen müßte, würde noch  
manche, bis jetzt unberücksichtigt gelassene, wichtige kultische  
Aspekte entdecken und erschließen können. Als Beispiel dafür,  
welch unerwartete Folgen die Nichtbeachtung gewisser scheinbar  
unbedeutender kultischer Züge haben kann, bringen wir zum  
Abschluß die uns bei den nordamerikanischen Weltschöpfungs-  
feiern mehrfach begegneten rituellen Umkreisungen des Zentral-  
pfahles durch den Priester in Erinnerung. *Leo Frobenius* hat für  
sie den Ausdruck „sakraler Turnus“ geprägt und ihre Verbrei-  
tung auf dem ganzen eurasischen und amerikanischen Kontinent  
kartographisch darzustellen versucht. Der „sakrale Turnus“ be-  
steht in einem zeremoniellen Umschreiten einer heiligen Stelle  
oder „Mitte“. Der Umgang nach rechts gilt, weil sonnenläufig,  
als segensbringend, der nach links dagegen als unheilvoll, weil der  
Sonnenbahn entgegengerichtet. Daher auch der positive Charakter  
des rechtsläufigen und der negative des linksläufigen altindischen  
Hakenkreuzes, das ungefähr die gleiche Ausbreitung und kultische  
Anwendung wie der sakrale Turnus besaß.<sup>146</sup> Über die Symbolik  
des sakralen Herumschreitens ist dabei kaum mehr zu erfahren.

Wir hörten jedoch beim zeremoniellen Aufbau der westalgon-  
kinischen Neulebenshütte, daß die den Mittelpfosten sonnen-  
läufig umkreisenden Priester abwechselnd an einer der vier Welt-  
richtungen bzw. an einem der mit der entsprechenden Farbe  
bemalten vier Seitenpfähle pausierten. Das Umschreiten stand also

<sup>146</sup> *Leo Frobenius*, *Vom Kulturreich des Festlandes*. Berlin 1923, 87 f., 89 (Tabelle  
Nr. 16), 84 f.; vgl. auch *Kaiser Wilhelm II.*, *Die Chinesische Monarchie*, Leipzig  
1934.

in einer bewußten Beziehung zu den vier Weltgegenden und ihrer Mitte. Es erinnerte uns an das Hinwerfen des Urschlammes durch den Schöpfergott in die vier Weltrichtungen und sein Sichherablassen in der Mitte nach der Erschaffung der Erde. Es sollte kultisch das Urgeschehen des ersten Schöpfungstages begehen und dadurch „zur Befestigung und Sicherung der Welt und ihrer Ordnung, vielleicht auch des regelrechten Sonnenlaufes“ beitragen, ja sogar das allmähliche Sichausdehnen der Uerde darstellen. Ähnlichen Umkreisungen begegneten wir bei der analogen ostalgonkinischen Großhausfeier, wo die Teilnehmer sonnenläufig auf dem „Weißen Lebenspfad“ um den Zentralpfahl tanzten und so die mikro- und makrokosmische „Harmonie“ bekundeten, die zwischen diesen heiligen Handlungen, ihrem eigenen Leben und dem kosmischen und mythischen Urgeschehen besteht; stets zur Sicherung des Ganges der Welt Dinge. Der Lebenslauf des menschlichen Mikrokosmos ist ja danach nur eine Entsprechung des makrokosmischen – ur- wie endzeitlichen – Auf- und Untergangs.

Diese auf dem nordamerikanischen Kontinent unleugbare Beziehung des „sakralen Turnus“ – als einer kultischen Begehung des mythischen Sichausweitens der Erde, ihres allmählichen Wachsens und ihrer Befestigung – zur algonkinischen Schöpfungsmythe, wie auch das Auftreten desselben Ritus in *Eurasien* – vom Atlantik über das Mittelmeer bis zum Pazifik, mit leider noch wenig erfaßten Ausläufern zum Norden hin –, macht uns darauf aufmerksam, daß ausgerechnet der der Neulebenshütte zugrunde liegende Schöpfungsbericht der westalgonkinischen Arapaho ein genaues Gegenstück in Nordasien besitzt, und zwar bei den sibirischen Samojeden, einem Volk, das zu der arktischen Urkultur gehört. Auch dort in Asien holt der himmlische Schöpfergott die Erde selbst aus dem Urozean. Er tut dies – nach sechsmaligem Versagen verschiedener Vögel, die mit ihm im Himmel wohnen – das siebente Mal mit der Hilfe eines Wasservogels, die Erde dehnt sich aus und der Schöpfer legt sich darauf nieder. Nach schon vollendeter Schöpfung kommt „von irgendwoher ein Alter“ und verlangt für sich – wie Nih'asa – einen Anteil an der Erde, und

sein Stab spielt dabei eine besondere Rolle. Erst danach setzt in beiden Mythen das Sterben der Menschen ein.<sup>147</sup> Eine nicht unbeträchtliche Reihe von Merkmalen dieser der nordasiatischen wie der nordamerikanischen Urkultur gemeinsamen Schöpfungsmythe findet sich auch in den Mythen anderer zentralasiatischer Völker (Lebed-Tataren, Burjaten, Ugrische Mansi), die nicht mehr den Urkulturen, sondern der sogenannten „Primärkultur“ der Großviehzüchter-Völkergruppe angehören. Über diese finden sie Eingang in die ethnologisch jüngeren Schöpfungsmythen von *Nordasien, Südost- und Osteuropa*.<sup>148</sup>

Wie schon gesagt wurde, sind wir über die religiösen Riten dieser kulturell meistens verarmten Völker äußerst dürftig informiert (nicht zuletzt wegen der auf diesen Riesengebieten mehr als lückenhaft durchgeführten und in den letzten, einseitig „technisch“ orientierten Jahrzehnten vielleicht nicht unbeabsichtigt vernachlässigten, religionskundlichen Feldforschung). Daher decken sich heute in Nordasien die Verbreitungsgebiete des arktisch-nordamerikanischen Schöpfungsberichtes wohl nicht mehr mit denen des „sakralen Turnus“, obwohl sie in Nordamerika miteinander *eng* verbunden geblieben sind. Der „sakrale Turnus“ taucht in Eurasien deutlich in der südlichen Zone der späteren Hochkulturen auf, bei denen – gemäß dem Charakter ihrer Religionen – kein Platz mehr war für einen derart urtümlichen, nördlichen Schöpfungsmythos, in dem das Meer eine besondere Rolle spielt. Jedenfalls muß aber die durch L. Frobenius veröffentlichte kartographische Tabelle (Nr. 16), auf der die Verbreitung des „sakralen Turnus“ in Eurasien und Amerika aufgezeichnet ist, sicherlich erweitert werden. Denn sie erfaßt in der Neuen Welt nur Mittelamerika, obwohl der heilige Turnus – nach der Feststellung seines Vorkommens bei den Algonkin – dort wenigstens so weit nach Norden reichen müßte wie die den vier Weltrichtungen zugeordnete Vierfarbensymbolik asiatisch-amerikanischer Kosmogonien; dieser Symbolik hat derselbe Forscher ebenfalls

<sup>147</sup> W. Schmidt, a. a. O., III, 352 f., VI, 34 f.

<sup>148</sup> Ebd. VI, 34 f.

eine statistische Erfassung (in der Tabelle Nr. 17) gewidmet.<sup>149</sup> Desgleichen müßte in Asien das nördliche Verbreitungsgebiet der kultischen Umkreisung ergänzt und näher bestimmt werden, da sie auf der genannten Tabelle (Nr. 16) bloß mit einem Pfeil nach Norden hin angedeutet ist. Die ursprüngliche Verbindung des „sakralen Turnus“ mit dem nordasiatischen und nordamerikanischen Schöpfungsmythos kann zweifellos daraus erschlossen werden, daß sie in Nordamerika erwiesen ist, wo die sonnenläufige kultische Umkreisung, das Schöpfungsmysterium, der himmlische Hochgott und die ihm zugeordnete Weltmitte mit den vier Weltrichtungen, der mikrokosmische Mittelposten und das daran angebrachte Opfertier alle zusammen eine unzertrennliche Einheit bilden. Dieser kultische Mikrokosmos-Komplex ist jedoch dorthin ebenso sicher aus Nordasien eingewandert, wo er in seiner Ganzheit – mit der einzigen Ausnahme: der *heute* eher in südlichen Kulturländern feststellbaren sakralen Umkreisung – weiterbesteht.

Daraus ergibt sich nun für das uns hier beschäftigende Problem des ethnologischen Alters der kultischen Begehung des Mythos in Eurasien ein äußerst wichtiger Schluß; und zwar, daß der bis jetzt bloß als ein segenbringender Ritus gedeutete sonnenläufige „sakrale Turnus“ des gesamten Hochkulturareals vom Atlantik bis zum Pazifik nichts anderes darstellt als den letzten Rest jener altehrwürdigen kultischen Dramatisierung der Schöpfungsmythe, wo der Priester das langsame Wachsen der von Gott in der Urzeit geschaffenen Erde und ihre Entfaltung in alle vier Weltgegenden durch sein zeremonielles Umkreisen der „mikrokosmischen Mitte“ im Ritus darstellt. Wir haben hier also den „survival“ jener ältesten Kulte vor uns, in denen nicht die „menschbezogenen“ Taten von Heilbringern und Kulturheroen rituell nachgeahmt und immer neu wirksam gemacht werden, sondern wo das Universum als solches und seine Entstehung in der Urzeit

<sup>149</sup> L. Frobenius, a. a. O., 89, 93 (Tab. Nr. 17). Über die Vierfarbensymbolik der asiatisch-amerikanischen Kosmogonien vgl. René Berthelot, *La pensée de l'Asie et l'Astrobiologie*, Paris 1938 (Payot), 357, 363.

durch den göttlichen Schöpfungsakt der Gegenstand kultischer Begehung sind und wodurch auch der weitere geordnete Bestand der Welt gesichert und erneuert bleibt. Mochte sich im Laufe der Jahrtausende der ursprüngliche Ritus der Umkreisung der Erde, des Altars oder des Mittelpostens von seinem Zusammenhang mit der Schöpfungsmythe auch gelöst haben – z. B. in Religionen, denen der Schöpfungsbericht und seine Überlieferung mit der Zeit fremd geworden sind – so waren doch die Beobachtung der sonnenläufigen Richtung des Turnus, das Wissen um die Harmonie, die zwischen dem kultischen und kosmischen Geschehen bewahrt sein muß, und die mikrokosmische Symbolik der „sakralen Mitte“ (*Symbolisme du Centre*) ein letztes Überbleibsel jener alten universalistischen Ritualien und Kulte, deren mit ethnologischen Mitteln erreichbarer Gipfel uns nicht mehr in Asien, sondern in den archaischen nordamerikanischen Schöpfungsmysterien erhalten ist.

Damit haben wir aber nachträglich noch einen überzeugenden Beweis dafür, daß das zähe Vorkommen eines bestimmten Ritus oder einer Handlungsweise – wie der des Kulteidos „Mysterium“ – in den jungen Kulturen der großen Hochkulturen noch keineswegs für die ethnologisch spätere Herkunft dieser Riten spricht. Wenn wir von dem nur für eine Hochkultur spezifischen Stil und von der für sie charakteristischen formalen Ausgestaltung der alten Themen absehen, dann müssen wir z. B. in dem monumentalen Himmelsopfer, das der Kaiser von China einmal im Jahre darbrachte, und in der urchümlichen Muan-bpö-Zeremonie der chinesisch-tibetischen Na-khi-Nomaden<sup>150</sup> denselben kultischen „Mikrokosmoskomplex“ wiedererkennen, der in einer viel primitiveren Form in den beiden Urkulturen Nordasiens und Nordamerikas seit je zu Hause gewesen ist. Der Herrscher des „Reiches der Mitte“ versöhnte hier – als Vertreter der *Menschheit* und Nachkomme des mythischen Stammvaters – immer neu den Himmel und die Erde im Zentrum einer großartigen mikro-

<sup>150</sup> Vgl. Joseph F. Rock, *The Muan bpö Ceremony*, Monumenta Serica, vol. XIII, Peiping 1948.

kosmischen Tempelanlage. Die makrokosmische Bezogenheit seiner „zentralen“ Person wurde durch die Darstellung auf seinem Prunkgewand der beiden Kulturheroen unterstrichen: des mythischen Sonnenrabens (auf der Brust) und des Mondhasen (auf dem Rücken), die uns als die bekannten Stammesheroen und zugleich Tricksterfiguren in den unzähligen Mythen des asiatischen und amerikanischen Nordens begegnen. Im Symbol der beiden kosmischen Donnervögel war aber auch auf dem gegabelten Mittelpfosten der algonkinischen Mysterienhütte dieselbe Sonne mit dem Mond gegenwärtig, so wie das Tages- und Nachtgestirn genau in der Mitte des biblischen Schöpfungsberichtes, am vierten Tage – vor der Erschaffung der Tiere und nach der der Pflanzen – erscheinen. An diese uralten Vorstellungen von der mikro- und makrokosmischen Bezogenheit jedes großen *kultischen* Aktes anknüpfend, malten die altchristlichen Künstler – unbeirrt in ihrer Bindung an die Tradition – die Sonne und den Mond als Vertreter des Kosmos zu beiden Seiten des Kreuzes von Golgatha, an dem der Gottes- und Menschensohn sich selbst als Erlös für die Welt dem himmlischen Vater im Opfer darbringt.

### 3. Die mythischen Heilbringer und der Heiland der Welt

Der Hinweis auf das Kreuzesopfer am Ende dieser religionsgeschichtlichen Untersuchung darf nicht als eine akzidentelle Floskel oder ein unorganisch angebrachter christlicher Schlußakkord aufgefaßt werden, der die heterogenen Elemente einer weitgespannten Komposition rein äußerlich zu verbinden hat. Die Nennung von Golgatha sollte vielmehr unsere Blicke auf die Themen des nächsten Kapitels lenken, in dem die Person und das Werk des Gottmenschen Jesus Christus im Lichte göttlicher Offenbarung als Schlußstein und mystisch-reale Zusammenfassung der gesamten Menschheits- und Heilsgeschichte erscheinen. Zugleich dürfte dabei ein neues – diesmal theologisches – Licht auf die bisherigen kultur- und religionsgeschichtlichen Darlegungen fallen und den vielleicht nicht stets offenen Sinn mancher Gegenüberstellungen und Werturteile näher bestimmen. Trotz

der Mannigfaltigkeit der zu dieser „vorbildlichen“ Zuschau gewählten Kultphänomene ließen sich nämlich immer deutlicher *zwei* verschiedene Grundhaltungen religiösen Denkens und Tuns unterscheiden:

Die ältere, die ins Zentrum ihres Interesses das Ganze der religiösen Überlieferung rückte und daher einen „universalistischen“ Charakter hatte. In der Mitte ihres Weltbildes stand der Schöpfergott und sein Werk, d. i. das Universum, mit seinen vier Weltrichtungen und dem mythischen, den Himmel und die Erde verbindenden Weltbaum. Ein genaues Gegenstück und symbolisches Abbild dieser „Großen Welt“ war die „Kleine Welt“ der jeweiligen Kultstätte mit all ihren mikro- und makrokosmischen Entsprechungen. Die handelnde Hauptfigur des kosmischen Dramas war der himmlische Hochgott in Person; das kultisch begangene und rituell erneuerte Thema war der die heilige Handlung begründende und bestimmende Schöpfungsbericht. Der Mensch und seine Umwelt hatten in ihm wohl ihren eigenen, der kosmischen Gesamtordnung sich stets fügenden Platz, als ein Teil des Ganzen. Im kultischen Bereich trat er nicht als einzelner auf, sondern eingegliedert in die mythisch begründete und geformte Stammesgemeinschaft. Der durch seine Herrschergewalt durchaus „gegenwärtige“ Himmelsgott war gleichzeitig, wie von einem Hof, von einer Schar anderer vorzeitlicher Urwesen umgeben, die meistens einen urbildlichen Charakter hatten und die ethnologischen Ahnen der für spätere Kulturen charakteristischen Dämonen-Geister oder niederen Gottheiten darstellten. Die stets konkrete Sprache und Phantasie der Altvölker machten aus diesen Prototypen „platonischer“ Urbilder bald selbständige Hypostasen, die das langsam wachsende Pantheon zu füllen begannen. In die Ausdrucksweise des modernen Theologen übersetzt, stellen jene Urwesen und Urbilder einer „prä-existenten“ mythischen Vorzeit kaum etwas anderes dar als die Gesamtheit der schöpferischen göttlichen „Ideen“ oder „Maße“ für die zunächst mögliche (und daher nebelhafte und verwandlungsfähige), dann aber endgültig festgelegte, reale „heutige“ Welt.

Die zweite – jüngere – Grundhaltung des mythisch-religiösen Nachdenkens und Gebarens hat von der älteren die Vorstellung des kultischen Mikrokosmos übernommen und weiterentwickelt. Vielleicht war das allmähliche Schwinden des „Goldenen Zeitalters“ der mythischen Urzeit und die bittere Erfahrung des „labor improbus“ wie der Nöte menschlicher Existenz der Grund dafür, daß die menschbezogenen Interessen und Sorgen immer mehr in den Vordergrund rückten und mit ihnen auch die Gestalt des Wohl und Nutzen des Menschen verkörpernden Heilsbringers und Kulturheros. Nicht das Stammesganze, sondern das Individuum und sein persönliches Schicksal und Heil beschäftigen von nun an die religiöse Phantasie. Der oberste Himmels-gott und sein gegenwärtiger Einfluß verloren langsam an Bedeutung und wichen mehr „menschennahen“ und zugänglicheren Schicksalsmächten, deren mythische, das Heil und Wohl des einzelnen bestimmende Taten im Kreise exklusiver, esoterischer Kultgesellschaften begangen und wiederholt wurden. Das sittliche Ethos wurde dabei nicht selten von der Gewalt eines explosionsartigen Pathos überflutet und geschwächt. Die Vernachlässigung der objektiven Seins- und Werthierarchie ließ die Ausübung der ursprünglich vom Schöpfer selbst eingesetzten religiösen Riten zu *magischen* Praktiken ausarten, mittels deren die unpersönlichen Schicksalsmächte durch die „Wissenden“ und „Eingeweihten“ bezwungen und dienstbar gemacht werden konnten.

Es erübrigt sich, besonders hervorzuheben, daß die beiden, hier absichtlich in so scharfen Konturen voneinander abgehobenen zentripetalen und zentrifugalen Kräfte und Etappen religiöser Entwicklung in der konkreten Menschheitsgeschichte wohl nie in dieser typischen Form voll verwirklicht erscheinen. Diese Darstellung geschah nur, um die beiden Grundmöglichkeiten, die dem Menschen als einem ganzheitsbezogenen Gemeinschaftswesen und zugleich ichbezogenen Individuum eigentümlich sind, um so klarer zu charakterisieren, nicht aber, um das Leben, das sich in fertigen Modellen nie restlos erschließen läßt, doktrinär einzuengen.

Man könnte einwenden, daß die zweite – oben als die „jüngere“ bezeichnete – Grundhaltung in der gegenseitigen Abwägung und dem objektiven Vergleich eher negativ ausgefallen ist; vielleicht deswegen, weil man dabei die extremen und daher religiös einseitigen Beispiele dieser Richtung vor Augen hatte. Es muß zugegeben werden, daß diese Haltung den Gefahren egoistischer Abwendung von der religiösen Gemeinschaft und von dem Wirklichkeitsganzen besonders ausgesetzt bleibt. Nichtsdestoweniger wäre es abwegig, im Gange der geschichtlichen Entwicklung religiöser Urformen – trotz all ihrer durch die Erbsünde bedingten Zerfallerscheinungen – ausschließlich ein Ergebnis der Degeneration und des Abfalles von der ursprünglichen, „paradiesischen“ Wertganzheit erblicken zu wollen. Gerade der Theologe weiß, daß Gott nicht nur der Herr seiner Schöpfung ist, sondern auch der Lenker ihres Wachsens und Wandels. Mag daher die Gestalt des geschöpflichen *Heilsbringers* oder Stammesheroen die des Schöpfers in den Naturreligionen ersetzt oder verdrängt haben, so glauben wir doch, daß ihr im Mysterium des göttlichen Heilsplans innerhalb der Menschheitsgeschichte eine wahrhaft providentielle Aufgabe beschieden war. Diese zu erfassen und von ihren verführerischen Nachahmungen klar zu unterscheiden, ist uns erst dann möglich geworden, als der durch die Sehnsucht aller Heilbringer- und Erlösungsreligionen in den Herzen der heils- und erlösungsbedürftigen Menschen vorbereitete *Erlöser* und *Gottessohn* – „tempore novissimo“ – im Stall von Bethlehem erschienen ist.

Dieser „Heilbringer“ des Neuen Bundes konnte seine göttliche Aufgabe erfüllen, nicht weil er ein Kulturheros oder Stammvater eines neuen irdischen Geschlechtes war, sondern wahrhaft Mensch und wahrhaft Gott, Geschöpf und Schöpfer, Erlöser und Begründer alles Seienden seit Urbeginn der Welt. Die Aspekte des *Heilandes* und des „*Erstgeborenen* vor aller Kreatur“ sind für ihn gleich wesentlich. Diese beiden Aspekte des kommenden *gottmenschlichen* „Heilbringers“ im Bewußtsein der Menschheit vorzubereiten und zu erhalten war die providentielle Aufgabe aller

kultischen Schöpfungsmysterien wie aller mythischen Heilbringerzyklen, trotz der offenbaren Unzulänglichkeit oder sogar märchenhaft ausgestalteten Lächerlichkeit der geschichtlichen Verwirklichung der letzteren. Diese Aufgabe blieb bestehen, bis schließlich das „Lamm Gottes“ kam, das für uns getötet und an einem hölzernen Opferpfahl angenagelt wurde. Dieser Pfahl stellt nun in seiner kosmischen Kreuzesform jene „göttliche Mitte“ dar, um die sich seit dem Anbeginn des ersten Schöpfungsmorgens das *Heilsdrama* des *Mikro-* und des *Makrokosmos* gottmenschlich vollzieht.

#### IV. KAPITEL

### Recapitulatio mundi

Die folgenden theoretischen und religionsgeschichtlichen Erwägungen zu den gegenseitigen Beziehungen zwischen der gesamten erlösten Schöpfung und Christus als der „Zusammenfassung“ (*recapitulatio*) des Alls (vgl. Eph 1, 10) nehmen für sich nicht in Anspruch, dieses weite Thema auf Grund der Heiligen Schrift und der Tradition erschöpfend zu behandeln. Sie tun es nicht, weil die hier genannten Beziehungen nicht für sich und als solche, sondern im weiteren Rahmen des diesen Band durchziehenden Mikrokosmosgedankens gesehen werden wollen. Wir haben im letzten Kapitel die Probleme kennengelernt, die sich stellen, wenn man das Mikrokosmosproblem nicht nur in seinem räumlich-statischen, sondern auch dynamisch-zeitlichen Aspekt betrachtet. Aus der symbolischen Zusammenfassung der Welt wie der Weltgeschichte in einem konkreten *Ort* (oder Gegenstand) und während einer bestimmten kultischen *Handlung* ergeben sich nun weitere Fragen nach der Eigenart der Beziehungen, welche das Zusammengefaßte mit dem es Zusammenfassenden, d. i. mit dem jeweiligen Mikrokosmos, verbinden.

Ein anderes Problem, das sich uns nunmehr immer öfter aufdrängen wird, besteht in der näheren Bestimmung der geheimnisvollen „*Gegenwart*“ des Zusammenfassenden, d. i. der „Kleinen Welt“, in dem von ihm Zusammengefaßten, d. i. in der „Großen Welt“. Das erste wird einerseits aus dem letzteren „herausgenommen“, bleibt aber andererseits in ihm wirksam und „mystisch“ gegenwärtig. Diese mystische Präsenz kompliziert

sich nochmals, wenn der „Zusammenfassende“ der Gott-Mensch ist, im ewigen Ratschluß Gottes dazu auserwählt, um vor ihm die gesamte Schöpfung zu vertreten und zu „rekapitulieren“, und wenn die „Ganzheit“, deren „Haupt“ er ist, nicht nur der vom Menschen als solchem schon seinshaft zusammengefaßte natürliche Kosmos ist, sondern ein übernatürlicher Organismus, ein mystisch-realer „Leib“. Es handelt sich hier also um mehr, als um die Gegenwart der göttlichen Person in ihrem Werk, philosophisch gesagt, um mehr als um die wirkursächliche Präsenz der ersten Ursache in ihrer Wirkung. Wir werden in den folgenden Kapiteln hören, daß für die objektive Erschließung des ganzen Problems eine Ergänzung der effizienten Betrachtungsweise durch die urbildliche und quasi-formale notwendig ist. Zugleich werden wir aber auch erfahren müssen, daß die uns geläufige „schulmäßige“ Terminologie nicht immer imstande ist, dem sehr komplexen Gegenstand voll gerecht zu werden.

Der dogmatische Charakter der Untersuchung bedingt jedoch den Gebrauch entsprechender Termini, deren innere Notwendigkeit sich aber erst durch die Entfaltung des begrifflichen Apparats im Laufe der Gesamtdarstellung legitimieren wird; hier können wir sie nur in recht reduziertem Maß skizzieren, um den schon sowieso komplexen Inhalt nicht unnötig zu belasten. Nichtsdestoweniger dürften die folgenden Ausführungen – durch die in Anmerkungen gegebene Literatur in etwa ergänzt – für den theologisch interessierten Leser nicht unverständlich sein.

### I. Die Person Christi

Um an den Gedanken, der dem vielseitigen Stoff die sinngebende Gestalt aufprägen soll, sofort anzuknüpfen, führt uns die Suche nach der positiven Bestimmung der hier allein in Frage kommenden nicht substantiellen Gegenwart der *Menschheit* Christi zunächst zu dem der Präsenz verwandten, aber mit ihr nicht identischen Begriff der Teilnahme oder der Teilhabe an dem gottmenschlichen Leben Jesu Christi. Diese Teilnahme wird durch

das Inbesitznehmen des gesamten Menschengeschlechtes in der Menschwerdung *und* durch die sakramentale Eingliederung jedes Christen in den mystischen Leib verwirklicht und fügt der objektiv-realen Teilhabe an Gott durch die eingegossenen Tugenden des Glaubens und der Liebe eine neue Note hinzu. Es handelt sich somit nicht nur um Teilnahme an der Gottheit Christi, d. i. um die sogenannte „Vergöttlichung“, sondern um eine gewisse Teilhabe an seiner Menschheit,<sup>1</sup> und dies wiederum nicht in erster Linie mittels unserer gnadenhaften Akte, sondern vornehmlich durch die mit einer unauslöschlichen Besiegelung verbundene sakramentale Besitzergreifung der mystischen Glieder des Gottmenschen durch ihr Haupt, letztlich bedingt durch das Mysterium der Menschwerdung.<sup>2</sup>

Bei der übernatürlichen Teilhabe durch den Glauben müssen wir nach Thomas von Aquin ein zweifaches Element unterscheiden: 1. die jeder, auch der natürlichen Erkenntnis eigene attributiv *kausale* Teilhabe am göttlichen Lichte, dem gegenüber sich unsere Erkenntnis in einem wirkursächlichen Abhängigkeitsverhältnis befindet; 2. die im Glauben und der *visio beatifica* in sehr verschiedenen Intensitätsgraden verwirklichte *objektive* oder *eigentliche* Teilhabe an den göttlichen Ideen als dem quasi-formalen Gegenstand und zugleich als dem Medium unmittelbarer Schau, in der die Seele durch die hier stattfindende Angleichung (Vergöttlichung) und Einwohnung in ein quasi-formales, proportionales Ähnlichkeitsverhältnis gestellt wird.<sup>3</sup> Ebenso ist auch in der Teilhabe an dem gottmenschlichen Leben Jesu Christi, die durch die sakramentale Eingliederung in den mystisch erweiterten Leib desselben gegeben ist, eine analoge doppelte Unterscheidung zu treffen.

Es ist zuerst die kausal-attributive Teilhabe an seiner Menschheit

<sup>1</sup> Vgl. A. Lieske, Die Theologie der Christusbistokratie Gregors von Nyssa (ZKTh 70 [1948] 49–93; 129–168; 315–340).

<sup>2</sup> Vgl. L. Bouyer, L'incarnation et l'Église-Corps du Christ dans la théologie de saint Athanase (1943).

<sup>3</sup> Vgl. G. Söhnngen, Thomas von Aquin über Teilhabe durch Berührung (Die Einheit in der Theologie [1952] 107–139).

als dem *organum Divinitatis*, das in uns jede Gnade werkzeuglich effizient wirkt und in diesem wirkursächlichen Sinne operativ „gegenwärtig“ bleibt.<sup>4</sup> Die Berücksichtigung unseres für die folgenden Darlegungen fundamentalen Urbild-Abbildverhältnisses zu Christus ergibt zweitens eine wichtige Erweiterung der ausschließlich wirkursächlich-attributiv gedachten „Vergöttlichung“ und des *mediante divinitate* gegebenen instrumental-effizienten Kontaktes mit der Menschheit des Mittlers (der Teilnahme durch Kontakt). Diese Erweiterung oder, besser gesagt, Ergänzung unseres übernatürlichen attributiv-wirkursächlichen Abhängigkeitsverhältnisses zur Menschheit Christi, der werkzeuglichen Erzeugerin der Gnade, besteht in einer abbildhaften Teilnahme an der vergöttlichten Menschheit unseres mystischen Hauptes als des Urbildes des Christen wie auch des Urbildes der gesamten in der Menschwerdung von Christus in Besitz genommenen Menschheit als solcher (Teilnahme durch Angleichung).

Weil schon die menschliche Natur des ersten Adam in ihrer So-beschaffenheit von der ewigen göttlichen Idee vom Gottmenschen exemplarisch bestimmt worden ist, können wir unser übernatürliches abbildhaftes Verhältnis zum „zweiten Adam“ und das damit verbundene Problem seiner geheimnisvollen Gegenwart in uns nicht voll erschließen, ohne auf das damit zusammenhängende paulinische Wort von der Zusammenfassung der Heilsgeschichte wie des ganzen Menschengeschlechtes – ja sogar des gesamten Alls – in Christus einzugehen. Das letzte bedeutet eben nichts anderes, als daß die Gestalt und die Entwicklung der Menschheit wie der Welt nicht nur von Christus her, sondern auch auf ihn hin geordnet oder „disponiert“ wurde. Deswegen konnte E. Scharl mit Recht behaupten, Christi Ankunft bringt „nicht bloß das Schlußglied einer zufälligen Entwicklung, sondern er selbst hatte von Anfang an die Entwicklung auf sich hingelenkt“.<sup>5</sup> Selbst-

<sup>4</sup> Vgl. *Tb. Tschipke OP*, Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit, unter besonderer Berücksichtigung der Lehre des heiligen Thomas von Aquin (1940).

<sup>5</sup> *E. Scharl*, Der Rekapitulationsbegriff des heiligen Irenäus und seine Anwendung auf die Körperwelt (Freiburger Theologische Studien 60 [1941] 13).

verständlich wird dadurch die absolute Gratuität der Ankunft Christi durch die auf ihn hin tendierende und von seiner göttlichen Person frei angeordnete „Entwicklung“ des Kosmos in keiner Weise angetastet. Denn das abbildhafte Hingeordnetsein auf ein übernatürliches Urbild bedeutet ebensowenig die Notwendigkeit seines zukünftigen Besitzes wie die Disponierung zur Gnade ein Bestreiten der völligen Unverdienstlichkeit der geschenkten „Vergöttlichung“.

Die Behauptung des Apostels, der Gottmensch fasse in sich außer der Menschheit noch die gesamte Schöpfung zusammen, bereichert den uns schon bekannten vorbildlichen Charakter seiner Menschheit dem Menschengeschlecht gegenüber um ein wesentlich neues Element. Es handelt sich hier, wie wir es im folgenden erfahren werden, um mehr als um eine verschiedene Intensitätsgrade aufweisende Besitzergreifung mannigfaltiger Stufen des geschöpflichen Seins durch den menschengewordenen Logos. Das Angelegt-sein aller dieser Seinsstufen auf Christus hin hat ja zur Folge, daß sie zugleich mannigfache Grade einer natürlichen Abbildlichkeit des sie „zusammenfassenden“ Urbildes aufweisen. Diese Abbildlichkeit bzw. dieses Angelegt-sein auf Christus hin darf aber nicht äußerlich oder anthropomorph gedeutet werden. Den richtigen Weg weist uns Gregor von Nyssa, der im Anschluß an Ps 138, 7f. in der Höhe, Tiefe, Länge und Breite des dreidimensionalen Raumes das Kreuz Christi sieht,<sup>6</sup> insofern es in die Gestalt des Kosmos von seinen Uranfängen an durch Gott selbst eingezeichnet wurde; mit anderen Worten, es ist das ganze räumliche All, das mit dem Todeszeichen des kommenden Gottmenschen vom Schöpfer vorbezeichnet oder „signiert“ wurde. Diese symbolische „Bezeichnung“ unseres Raumes mit seiner dreidimensionalen Struktur erinnert uns an die *signatio* jedes entstehenden Menschen mit dem Siegel seiner Species, die für den menschengewordenen Logos bestimmt wurde. Der Gedanke einer solchen die Gestalt und das So-sein der Welt exemplarisch beeinflussenden *recapitulatio mundi* ist nichts weniger als gnostisch

<sup>6</sup> *Oratio de resurrectione* (PG 46, 622 f.).

oder als eine geistreiche Erfindung des Nysseners. In den Worten des Epheserbriefes begründet, ist dieser Gedanke bekanntlich in seiner ganzen Monumentalität und Bedeutungsfülle von Irenäus ausgeführt und gerade im Kampf gegen die Gnosis angewandt worden, wobei Irenäus selbst durch seinen Meister Polykarp, den Schüler des Evangelisten Johannes, an die Ideenwelt der ältesten nachapostolischen Zeit anknüpft. Eine erschöpfende Analyse des Rekapitulationsbegriffes ist an dieser Stelle um so entbehrlicher, als es für die Vertiefung der Urbild-Abbildbeziehung und für ihre Anwendung auf die durch Christus zusammengefaßte Schöpfung genügt, auf die uns angehenden Ergebnisse der Monographie von E. Scharl kurz Bezug zu nehmen.<sup>7</sup> Die Bedeutung dieser Monographie für den hier behandelten Fragenkomplex besteht in dem Aufweis, daß der scheinbar verwirrend vieldeutige irenäische Rekapitulationsbegriff sich letztlich auf zwei verschiedene, sich gegenseitig thematisch ergänzende Bedeutungsgruppen zurückführen läßt: die *intentionale* (bzw. logische) und die *reale* Rekapitulation.

Durch die erste, die *intentionale* Rekapitulation faßt Christus in der Gestalt seines Lebens und seines gottmenschlichen Wesens alle die „christusähnlichen“ Elemente zusammen, die vom Anfang der Welt in der materiellen, lebendigen und geistigen Schöpfung und ihrer Geschichte als Spuren, Zeichen und Typen des kommenden Erlösers von Gott „ingezeichnet“ worden sind. Hier liegt der letzte metaphysische Grund jeder objektiven Typologie und jedes in den Dingen fundierten *sensus spiritualis*, und zwar nicht bloß der Schrift, sondern auch der für den Gottmenschen bestimmten Welt selbst. Wenn man unter Symbol mehr als ein auf etwas anderes äußerlich hinweisendes, gewöhnliches Zeichen versteht, nämlich ein besonders komplexes Zeichen, das in seiner inneren Struktur eine Vielheit von Dingen objektiv zusammenfaßt, dann kann man Christus wohl ein personales „Symbol“ nennen, das die Gesamtheit seiner in Raum und Zeit von Gott zerstreuten „Abbilder“ in sich „rekapituliert“, d. h. vor- und urbildlich zusammenfaßt. So

<sup>7</sup> A. a. O. 6-31.

verstanden, wäre das Problem der symbolischen Gegenwart von der des Urbildes im Abbild nicht zu trennen. Allerdings gilt das nicht für ein arbiträres Symbol, das nie ein reales Urbild sein kann. Gäbe es nun bloß die intentionale Rekapitulation, so bestünde die ganze Zusammengehörigkeit der so zusammengefaßten Abbilder zu dem sie Zusammenfassenden ausschließlich in einer proportionalen Ähnlichkeit; mit anderen Worten, es würde sie nur ein Ähnlichkeitsverhältnis der Proportionalitätsanalogie verbinden. Diese Proportionalitätsanalogie wird jedoch durch ein attributiv-kausales Abhängigkeitsverhältnis in der zweiten – *realen* – Rekapitulation in der Bedeutung von „Wiedererneuerung, Wiederherstellung, Ergänzung und Vollendung“ durch die werkzeuglich-wirkursächliche Betätigung der Menschheit des im Fleische erschienenen Gottessohnes ergänzt. Das intentionale Angelegtsein der Schöpfung auf Christus hin wird auf diese Weise durch die real-physische Abhängigkeit von seiner das All wirksam beherrschenden gottmenschlichen Macht vervollständigt. Die instrumental-effiziente, erneuernde und vergöttlichende Wirksamkeit dieser „realen Zusammenfassung“ hat für die Menschheit Christi in dem Augenblick der Menschwerdung begonnen; sie wird jedoch vollendet und allen sichtbar erst in der eschatologischen Umwandlung der Neuen Erde und des Neuen Himmels, begleitet von der Verklärung der hochzeitlich geschmückten Braut-Kirche. Der Zusammenhang der *recapitulatio* mit der uns oben beschäftigenden Teilhabe wird jedem klar, der sich daran erinnert, daß die reale Zusammenfassung nur einen anderen Aspekt der kausal-attributiven Teilhabe (*per contactum*) an dem *organum Divinitatis* darstellt. Dagegen hat die intentionale Zusammenfassung als notwendige Voraussetzung die abbildliche Teilhabe (*per similitudinem*) der erlösten Menschheit an dem sie rekapitulierenden gottmenschlichen Urbild. Und eben dasselbe attributiv-kausale Abhängigkeitsverhältnis wie das es begleitende abbildlich-proportionale Ähnlichkeitsverhältnis des analog aufgefaßten „Leibes“ zum Haupt ermöglichen seinsmäßig die hier bereits erwähnte doppelte Teilnahme durch die Glaubenserkennt-

nis: die attributiv-kausale an dem göttlichen Licht wie die – ausschließlich übernatürliche – eigentliche oder objektive Teilhabe an den göttlichen Ideen.

Zu den vornehmsten unter diesen göttlichen Ideen gehört aber die Idee der zur hypostatischen Vereinigung mit dem Logos bestimmten Menschheit Jesu Christi selbst. Die Teilhabe an ihr kann demnach in mehrfacher Weise verwirklicht werden: durch natürliche Erkenntnis, durch übernatürlichen Glauben bzw. gnadenhafte Angleichung und endlich durch das nach diesem Urbild abbildlich geformte Sein der einzelnen Teilhaber selbst. Die Vollkommenheit der Teilnahme ist jedesmal eine verschiedene, und doch dürfen alle genannten Partizipationsweisen als „intentional“ bezeichnet werden. Die intentionale Rekapitulation beschäftigt sich bekanntlich mit der letztgenannten Intentionalität des exemplarisch bestimmten Seins der im Urbild Zusammengefaßten. Solange unter diesem Begriff nur die Glieder des mystischen Leibes und das von dem „Menschensohn“ in seinen Besitz genommene Menschengeschlecht verstanden werden, bereitet die Annahme einer solchen Rekapitulation keine besonderen spekulativen Schwierigkeiten. Diese beginnen erst, wenn man das paulinische Wort von der Zusammenfassung des *Alls*, d. h. der gesamten belebten und unbelebten Schöpfung, durch den im Fleische erschienenen Gottessohn ernst nimmt.

Eine solche Zusammenfassung wird allzu leicht durch einseitige Hervorhebung der realen Rekapitulation erklärt, d. h. ausschließlich durch den instrumental-effizienten Einfluß der Menschheit des Logos seit dem Augenblick seiner Menschwerdung. Die reale Rekapitulation ist aber von der intentionalen Rekapitulation notwendig begleitet. Die folgenden Überlegungen sollen dazu beitragen, das Verständnis der letzteren zu vertiefen, und zugleich aufweisen, daß die Hinordnung und Disponierung des *Alls* auf Christus hin mit einer primitiv anthropomorphen Weltauffassung keineswegs identisch ist.

Die „Menschenähnlichkeit“ eines leblosen Geschöpfes erweckt bekanntlich keinen Widerspruch, wenn es sich um ein materielles

Abbild des menschlichen Körpers, d. h. um einen künstlich hergestellten Gegenstand oder um ein Kunstwerk handelt. Die Größe und genauere Beschaffenheit dieses konstruierten Menschenbildes spielt dabei nur eine graduelle, nicht wesentliche Rolle. Es kann also eine Zeichnung, eine Bildsäule, aber auch ein den Eingang in die Unterwelt symbolisierender, breit aufgerissener Rachen eines menschenähnlichen Wesens sein oder sogar ein Riesentempel, der in der inneren Anordnung seiner Anlagen die Struktur des menschlichen Leibes nachahmt. Beispiele solcher menschenähnlichen Konstruktionen sind bei entwickelten Hochkulturen wie bei ältesten Naturvölkern unschwer zu finden und sind dem Kultur- wie Religionsforscher allzu gut bekannt, als daß es hier nötig wäre, sie aufzuzählen. Wichtiger ist, daß der Gottmensch selbst bei Jo 2, 19 seinen Leib mit dem Tempel zu Jerusalem in Beziehung setzt: „Löset diesen Tempel, so will ich ihn in drei Tagen wieder aufrichten“, wozu der Evangelist hinzufügt: „Er aber redete von dem Tempel seines Leibes.“ Dieses Bild wird um so verständlicher, wenn man sich daran erinnert, daß die Bezeichnung „Kirche“, „Ecclesia“, sowohl für den äußeren Tempelbau als auch für die von ihm umschlossene Gemeinde gebraucht wird. Die letztere ist ja in einem viel engeren Sinn als der äußere Tempel Besitz und mystischer „Leib“ ihres Herrn nach dem beliebten Ausdruck des Apostels Paulus. Zugleich ist sie aber seine „Braut“ und sein Volk, das in dem himmlischen Jerusalem – der Stadt Gottes – wohnen soll. Der Unterscheidung zwischen dem Bräutigam und der Braut, zwischen dem Herrn und seiner Habe entspricht im Leibe die Gegenüberstellung des Hauptes zu den übrigen Gliedern. In diesem Sinne stellte die innere Struktur und Anordnung des von Christus ausdrücklich genannten Tempels von Jerusalem die hierarchische Ordnung und Vielheit der Glieder in dem einen mystischen Organismus des Neuen Testaments dar. In dem Neuen Himmel und der Neuen Erde der Geheimen Offenbarung gibt es dagegen die wie zur Hochzeit geschmückte Braut, die Heilige Stadt, das neue Jerusalem – einen Tempel sieht man jedoch nicht darin;

„denn ihr Tempel ist der Herr, der allmächtige Gott, und das Lamm. Und die Stadt bedarf weder der Sonne noch des Mondes, daß sie in ihr leuchten; denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie, und ihre Leuchte ist das Lamm“ (Apk 21, 22f.). Die von Gott geschaffene und geordnete Himmelsstadt versinnbildlicht hier in einem höheren Grad als der alttestamentliche Tempel den mystisch erweiterten Leib des Herrn.

Man könnte auf den ersten Blick meinen, es handle sich hier nur um die reale Rekapitulation, d. i. um die wirksame Beherrschung und Krönung der von Gott wiederhergestellten Neuen Schöpfung durch den Gottmenschen, welche Schöpfung intentional, d. h. in ihrer inneren Anlage keine „christusähnlichen“ Züge aufzuweisen braucht. Darauf ist nun zu erwidern: Diese Neuschöpfung stellt sozusagen das „verwirklichte Ideal“ dar, sie ist ein Kunstwerk, das Gott nach himmlischem Vorbild geschaffen hat, „zubereitet, wie eine Braut für ihren Bräutigam geschmückt ist“ (Apk 21, 2). Es bleibt demnach noch zu ergründen, worin ihr abbildlicher Charakter genauer besteht, soll es sich nicht um eine reine Metapher handeln.

Wir hören zunächst, daß die Herrlichkeit Gottes die himmlische Stadt erleuchtet. Sie hat somit Anteil an der Doxa des im Fleisch erschienenen Gottessohnes. Die letztere gebührt der Menschheit Christi allein auf Grund ihrer hypostatischen Vereinigung mit dem Logos. Damit ein Geschöpf einen Anteil an der „Lichtherrlichkeit“ des Sohnes habe, ist ein gewisser (instrumentaler) Kontakt und eine gewisse (proportionale) Ähnlichkeit mit dem „lichtspendenden“ *organum Divinitatis* erforderlich (*participatio per contactum et per similitudinem*). Wir erfahren weiter, es gäbe keine Sonne in ihr; denn „... ihre Leuchte ist das Lamm“. Damit ist zunächst gesagt, daß die gottverbundene menschliche Natur des einen Mittlers die letzte Quelle des übernatürlichen Leuchtens der Neuen Schöpfung sein wird. Es ergibt sich daraus weiter, daß auch die Leuchtkraft der Sonne und des Sternenhimmels in der jetzigen auf den Gottmenschen hin geschaffenen und angelegten, aber auf künftige Vollendung noch harrenden diesseitigen Welt nicht in ihr selbst

ihren letzten Grund besitzt. Das kosmische Licht ist sogar nicht in dem Sinne für das „Lamm Gottes“ geschaffen, daß es die himmlische Stadt und Braut des Lammes „beleuchten“ und damit sein letztes Ziel erreichen soll, sondern umgekehrt, das kosmische Licht soll ausgelöscht und durch die Lichtherrlichkeit des verklärten Herrn ersetzt werden, mit andern Worten, die Sonne soll heute allein deswegen leuchten, weil sie letztlich einen – irdisch unvollkommenen – Anteil an der Doxa des Kyrios hat. Insofern trägt die in Geburtswehen liegende heutige Welt schon jetzt gewisse „christusähnliche“ Züge im weitesten Sinne dieses Wortes. Schon jetzt gibt es eine gewisse Analogie der Proportionalität zwischen dem gottmenschlichen Urbild und dem allein von Gott geschaffenen, aber von der göttlichen Idee des einen Mittlers, Erlösers und Vollenders exemplarisch beeinflussten kosmischen Abbild. Und ähnlich wie das Licht sind auch alle positiven Eigenschaften des geschaffenen Kosmos, insofern er wirkliche Werte enthält, nicht bloß letztlich für die Menschheit des Logos erschaffen worden, sondern stellen zugleich einen gewissen – proportionalen – Anteil an der Vollkommenheit des Gottmenschen dar; sie sind, je nach ihrer objektiven Rangordnung und Seinshöhe, ihm irgendwie ähnlich, mag auch jene „Angleichung“ nur so weit aufgefaßt werden, wie man z. B. ein Haus, das für den Menschen in seiner konkreten Erscheinung und mit seinen Bedürfnissen erdacht und erbaut ist, im Gegensatz zu einem unbewohnbaren materiellen Gebilde *in sensu analogo* „menschensähnlich“ nennen darf. Damit ist aber der letzte Grund für die von uns untersuchte intentionale Rekapitulation des Alls schon gegeben.

An die in der Neuen Schöpfung sichtbar werdende Ähnlichkeit mit dem Urbild knüpft auch die Liturgie der Kirche an, wenn sie uns in der österlichen Zeit singen läßt: „Ich sah ein Wasser ausgehen vom Tempel, von der rechten Seite, alleluja; und alle, zu denen dieses Wasser kam, wurden gerettet, und sie werden sprechen: Alleluja, alleluja!“ Mit dieser dem Propheten Ezechiel (47, 1ff.) entnommenen Schau des himmlischen Jerusalems wird

zugleich auf die durchbohrte rechte Seite Jesu und den lebendigen Tempel Gottes – den Leib Christi – angespielt und damit auch auf die aus dem Epheser- wie Kolosserbrief bekannte kosmische Bedeutung des „Erstgeborenen vor aller Kreatur“ (vgl. Kol 1, 15).

Der Rahmen dieser Darstellung erlaubt uns nicht, auf die damit angedeutete typologische Symbolik des alttestamentlichen Tempels und seiner Einrichtungen wie die der hohenpriesterlichen Kleider einzugehen. Es muß uns deswegen genügen, auf die engste Beziehung dieser Tempelsymbolik zu dem Problem der intentionalen und realen Rekapitulation aufmerksam zu machen.

Der mit der Stiftshütte auf den kommenden Gottmenschen hinweisende Tempel zu Jerusalem hatte nämlich neben seiner typologischen noch eine zweite, d. h. kosmische Bedeutung. In der Vision Ezechiels versinnbildlicht er durch seine symbolischen Maße das endzeitliche himmlische Jerusalem, eben die Neue Erde und den Neuen Himmel oder, mit anderen Worten, den „neuen“, ideal verwirklichten Kosmos der „vergöttlichten“ Kreatur, in der erst ihr symbolischer Charakter voll aufleuchten soll. Die doppelte Beziehung des Tempels, die eine zum realen und mystischen Leib des Gottmenschen wie die andere zum All, welches All sowohl das auf Gottes Geheiß erbaute wie das prophetisch geschaute Gotteshaus symbolisch zusammenfaßt, reiht den Tempel als die engere Wohnung Gottes in eine mittlere Stellung zwischen dem ihm gegenüber noch engeren Begriff des Leibes und dem weiteren des Kosmos ein. Alle drei – der mystische Leib, der Tempel, der Kosmos – stellen verschiedene Grade einer mannigfaltigeren, immer weiteren Besitzergreifung der Kreatur durch das fleischgewordene Gotteswort dar. Es sind verschiedene, immer analoge Beispiele einer mystischen, künstlerischen und kosmischen „Erweiterung“ des einen Urbildes, d. i. des „Leibes“, auf seine vielen Analogata hin. Mit der analog aufgefaßten graduellen Abbildlichkeit der Schöpfung sind aber notwendig die ihr entsprechenden mannigfaltigen Grade der exemplarischen Gegenwart ihres gottmenschlichen Urbildes mitgegeben.

Die mittlere Stellung des Tempels, d. h. diejenige zwischen dem

mystischen wie dem realen Leib des verklärten Kyrios und seinem kosmischen Reich, verdient um so mehr unsere Aufmerksamkeit, als sie ein Gedanke ist, der sich mit einer für die natürlichen Religionen selbstverständlichen Modifikation in den alten Überlieferungen der Menschheit öfters wiederholt. Der kultische Bau „entspricht“ hier in seiner Gesamtanlage und Einrichtung einerseits dem Kosmos, andererseits – wie schon oben hervorgehoben worden ist – der Struktur des menschlichen Leibes. Nicht der menschgewordene Logos, sondern der Mensch als solcher bestimmt danach letztlich die nach seinem Bilde vor- und dargestellte Welt, ihren Sinn und ihre endgültige Gestalt.

Die uns hier interessierende kosmische Bezogenheit des Tempels begegnet dem Kultur- und Religionshistoriker ebenso in den bekanntesten Hochkulturen der Alten und Neuen Welt wie bei einigen ältesten Stämmen der Erde. Um nur zwei Beispiele zu nennen, versinnbildlicht die bekannte buddhistische Tempelstadt Borobudur auf Java ebenso den Mikrokosmos der menschlichen Gestalt wie auch den irdischen und himmlischen Makrokosmos.<sup>8</sup> Und das uns aus dem III. Kapitel bekannte kultische „Großhaus“ der höchst primitiven nordamerikanischen Lenape-Indianer „steht“, nach der Schilderung von F. G. Speck, wie wir es schon gehört haben, „für das Universum“, d. h. für den Himmel, die Erde und die Unterwelt. Es enthält aber auch in seiner Mitte „das greifbare Reich des Menschlichen“, d. i. den sogenannten „Weißen Pfad“, Symbol des menschlichen Lebenslaufes und zugleich Weg der Seele nach dem Tode, den der kultische Tänzer rituell begeht. Beide – der Makrokosmos wie die Welt des Menschen – sind „zusammengeschlossen in dem Symbol des Großhauses“.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Vgl. P. Mus, Barabudur (Bulletin de l'École Française de l'Extrême Orient [1943/44]).

<sup>9</sup> F. G. Speck, A Study of the Delaware Indian Big House Ceremony (Publications of the Pennsylvania Historical Commission 2 [1931] 22). Wir zitieren den in Frage kommenden Text in deutscher Übersetzung von W. Schmidt SVD, Ursprung der Gottesidee V (1934) 482–485, weil er den Gedanken der Schöpfung als Tempel Gottes in wunderbar ursprünglicher Weise wiedergibt: „Der Ausdruck ‚Großhaus‘ hat für den Delaware einen symbolischen Wert, der viel tiefer ist als ihr deskriptiver; denn wir entdecken, daß das Großhaus für das Universum steht: Sein Flur ist die Erde, seine vier Wände die vier

Die obenerwähnte, bei den natürlichen Religionen vorzunehmende Modifikation des christlichen Rekapitulationsbegriffes besteht hier vornehmlich darin, daß es sich in allen solchen Beispielen weniger um ein einseitiges Angelegt-sein des Alls auf seinen höchsten und ihn symbolisch zusammenfassenden „Vertreter“ handelt als um eine gegenseitige Abgestimmtheit der beiden Pole der genannten Welt-Mensch-Beziehung aufeinander. Beide „entsprechen“ sich dort gegenseitig, so daß man sagen könnte,

Weltgegenden; sein Gewölbe der Himmelsdom, in dessen Spitze der Schöpfer residiert in unfaßbarer Oberhoheit. Um Delaware-Ausdrücke zu gebrauchen, so ist das Großhaus das Weltall, der Mittelposten ist der Stab des Großen Geistes, dessen Fuß auf der Erde ruht, der mit seinem Gipfel zur Hand der Obersten Gottheit hinaufreicht. Der Flur des Großhauses ist die Fläche der Erde, auf der die Gruppen der Menschheit an den ihnen zugewiesenen Plätzen wohnen. Die Osttür ist die Stelle des Sonnenaufgangs, wo der Tag beginnt, und gleichzeitig das Symbol des Beginnens aller Dinge; die Westtür ist die Stelle des Sonnenuntergangs und Symbol der Beendigung; die Nord- und Südwand nehmen die Bedeutung der betreffenden Himmelsgegenden an. Das Dach des Hauses ist das sichtbare Himmelsgewölbe. Der Boden unter dem Großhaus ist das Reich der Unterwelt, während sich über dem Dach die ausgebreiteten Ebenen, zwölf an der Zahl, aufwärts erstrecken zu der Wohnung des Großen Geistes, eben des Schöpfers, wie der Delaware sie ansetzt . . . Aber die bedeutungsvollste Allegorie von allem liegt in den Gedanken des Weißen Pfades, des Symbols des Lebensablaufs. Das ist der ovale hartgetretene Tanzpfad, der auf dem Flur des Großhauses abgezeichnet ist, der von der Osttür beginnend zur Rechten die Nordseite entlang geht und sich hinter dem zweiten Feuer zur Westtür wendet, der dann an der Südseite des Gebäudes um das östliche Feuer zu seinem Anfang zurückkehrt. Das ist der Pfad des Lebens, der Weg, den der Mensch wandelt bis zur Westtür, wo alles endet. Seine Entsprechung am Himmel ist, wie ich annehme, die Milchstraße, wo sich der Weg der Seele nach dem Tode fortsetzt im Geisterreiche . . . Nicht nur der Ablauf des (irdischen) Lebens, sondern auch die Reise der Seele nach dem Tode ist symbolisch dargestellt in der Zeremonie . . . (Gemeint ist hier die Zeremonie des Großhauses, die W. Schmidt ‚Schöpfungsmysterium‘ nennt.) Die Zeremonie symbolisiert auch den Vorübergang einer Jahresperiode. Ihre Zwölf-Nächte-Aufführungen stellen die Gestalt der zwölf Monate vor, ihr Voranschreiten von Osten nach Westen, dem Sonnenlauf entsprechend, ihre verschiedenartigen symbolischen Riten die Ereignisse in dem Ablauf des Lebenskreises vom Anfang bis zum Ende . . . In dieser Symbolik ist dieses Haus nicht eine bloße äußere Behausung, um eine Anzahl Menschen aufzunehmen, sondern sie bildet ein organisches Ganzes mit der heiligen Zeremonie, so wesentlich zu ihr gehörend wie der Erdball, die Unterwelt und die Oberwelt, kurz, das ganze Weltall zu dem Verlauf des Lebens der Menschen, die auf diese Erde gesetzt sind, um ihren Lebensweg dort auf dem Weißen Pfad zu gehen, den sie am Himmel fortsetzen, um zu dem Schöpfer des Alls zu gelangen.“ Mehr darüber erfuhren wir im III. Kap. dieses Buches VII, 4, S. 154 ff.

der Mensch fasse ebenso das All zusammen wie auch umgekehrt das All den Menschen, der ebenso „intentional“ auf den Kosmos angelegt ist wie dieser auf ihn. Demnach ist die kreuzförmige Gestalt des mit ausgebreiteten Armen geradestehenden und mit dem Gesicht nach vorn gerichteten Menschen in gleicher Weise auf die dreidimensionale Raumstruktur und ihr kreuzförmiges Koordinatensystem abgestimmt wie diese auf die kreuzähnliche Struktur des Menschen als der Krone der sichtbaren Schöpfung. Philosophisch ausgedrückt, bedeutet das: Die wirkursächliche und die teleologisch-exemplarische Erklärung der Welt Dinge ergänzen sich gegenseitig, statt sich – trotz ihrer entgegengesetzten Richtung – ausschließen zu müssen.

Dieser rein formalen Betrachtung der kosmischen Bezogenheit des Menschen wie der auf den Menschen hin tendierenden Gestalt der Körperwelt gegenüber ist der christliche Rekapitulationsbegriff ausschließlich „gottmenschbezogen“, d. h. auf Christus hin ausgerichtet. Er kann es sein, weil der die Schöpfung zusammenfassende Christus eben keine reine Kreatur ist, sondern Schöpfer und Geschöpf in hypostatischer Vereinigung. Was anderswo unerlaubte Anmaßung eines Teiles, das Ganze erklären zu wollen, bedeuten würde, wird für den mit dem Logos hypostatisch vereinten „Erstgeborenen vor aller Kreatur“ (vgl. Kol 1, 15) zur Selbstverständlichkeit, nämlich zum Recht des Gottmenschen, die Schöpfung nicht nur die eigene zu nennen und sie zu beherrschen, sondern ihren innersten Sinn restlos zu erschließen. Damit ist aber noch einmal der reale wie der intentionale Charakter der in Christus einzigartig verwirklichten Zusammenfassung des Alls begründet, im Gegensatz zu der „bilateralen“ Mensch-Welt-Beziehung, der wir in den alten mythischen und philosophischen Spekulationen über den Menschen als „Symbol“ des Kosmos oder einfach als Mikrokosmos begegnen.<sup>10</sup>

Im Lichte des Gesagten ist es nun nötig, zwischen verschiedenen Graden der Rekapitulation zu unterscheiden: Den ersten stellt der Mensch Jesus Christus dar, insofern er, der Menschensohn, als ein

<sup>10</sup> Vgl. C. von Korvin-Krasinski, Die Tibetische Medizinphilosophie.

Mikrokosmos aufgefaßt wird und somit die im All getrennt verwirklichten Wesenselemente der Schöpfung in sich zusammenfaßt. Die zweite, eminente Verwirklichung der „Zusammenfassung“ ist dagegen in der Person des *Logos* als des ungeschaffenen Vorbildes jeder geschaffenen Wesenheit gegeben. Durch ihn und in ihm ist das All erschaffen worden, so daß er den Sinn und den Wert jeglichen geschaffenen Seins eminent enthält. Zu dieser höchsten Kategorie der Rekapitulation gehören alle jene Aussagen, in denen Christus nicht nur als Urbild, sondern als Schöpfer der in ihm zusammengefaßten Welt Dinge auftritt. (Wir wissen ja, daß die effizient-instrumentale Betätigung der Menschheit des *Logos* von der Erschaffung wie auch von der eventuellen Vernichtung des Seienden ausgeschlossen bleibt.)

Die übernatürlich-instrumentale Betätigung der Menschheit Christi, durch die die einzigartige, weil *gottmenschliche* Rekapitulation der durch Gott allein erschaffenen Welt ermöglicht ist, nimmt endlich eine mittlere Stelle zwischen den beiden erstgenannten Arten der kreatürlichen und göttlichen Zusammenfassung ein.

Die übernatürliche *werkzeuglich-effiziente* Beeinflussung des Geschaffenen umfaßt den Bereich der *real* durch Christus rekapitulierten Geschöpfe, gleichgültig, ob es sich um die im engeren Sinne sakramentale Einheit des mystischen Leibes oder um die im weiteren Sinne, d. h. die „quasi sakramentale“ Einheit der umgewandelten und verklärten Neuen Schöpfung als des „Reiches“, der Wohnung oder des kosmisch aufgefaßten Tempels des Gottmenschen handelt.

Der übernatürlich *internationalen* Rekapitulation entspricht dagegen im Bereich der instrumentalen Ursächlichkeit die schon einmal genannte, bis jetzt in der abendländischen theologischen Spekulation nicht immer genügend in Erwägung gezogene *werkzeuglich-vorbildliche* Beeinflussung und Umordnung der in ihrem essentialen Bereich wohl bestimmten und insofern „autonomen“ Geschöpfe über die erste im Mikrokosmos des Menschen natürlich verwirklichte „Zusammenfassung“ hinaus. Diese vorbildliche Beeinflussung der Schöpfung durch ihr gottmenschliches Ur-

bild als ideales „Werkzeug Gottes“ besteht vor allem in ihrem intentionalen Angelegt-sein auf Christus hin, demzufolge die Geschöpfe einer verschiedene Grade der Intensität annehmenden ontischen Heiligung oder „Vergöttlichung“ überhaupt fähig sind. Mit anderen Worten, dieses Angelegt-sein ist die *potentia oboedientialis* sowohl der Seele zum Empfang der heilmachenden Gnade als auch des Leibes und der gesamten, den Kosmos letztlich miteinschließenden leiblichen Umwelt des Menschen zur eschatologischen, rein übernatürlichen Verklärung und zur ontischen Heiligung.

Weil jenes intentionale Angelegt-sein auf den Gottmenschen hin von Anfang an vorhanden war, d. h. in einer Zeit, wo die Menschheit Christi noch nicht physisch-real existierte, kann jene exemplarische Beeinflussung durch die Menschheit Christi nicht werkzeuglich-effizienter Natur sein. Nichtsdestoweniger dürfte man sie werkzeuglich-vorbildlich nennen, wenn unter *organum Divinitatis* im weiteren Sinne die vor aller Kreatur vorhandene göttliche Idee der mit dem *Logos* hypostatisch zu vereinigenden geschöpflichen Natur Christi verstanden wird. Diese göttliche Idee vom fleischgewordenen Gott ist ja in noch höherem Grade als ihre geschichtliche Verwirklichung jenes Ur-bild, das die Gestalt des geschöpflichen Werdens exemplarisch beeinflußt.

Wird dagegen unter „Beeinflussung“ ausschließlich eine effiziente Einwirkung verstanden, dann spricht man wohl nur von der wirkursächlichen Betätigung der real-physisch existierenden menschlichen Natur Christi, indem man von ihrer wichtigen, vorbildlichen Funktion, die sie ausübte, als sie zum Reich der erst zu verwirklichenden göttlichen Ideen gehörte, abstrahiert.

Die bis jetzt durchgeführte Darlegung betrachtete die *Recapitulatio mundi in Christo* fast ausschließlich unter dem seinsmäßig *statischen* Aspekt. In der intentionalen Rekapitulation war es immer die göttliche Natur des *Logos* bzw. die menschliche des Jesus von Nazareth, die in ihrer soseinsmäßigen Konstitution als bleibendes Urbild immer weiterer konzentrischer Kreise des geschöpflichen Seins geschildert wurde. Was nun die reale Rekapitulation betrifft,

schließt sie wohl notwendig den *dynamischen* Aspekt einer effektiven Zusammenfassung des Gegebenen ein; ihre Bezeichnung bei *Irenäus* als Wiedererneuerung, Wiederhinstellung und Vollendung des Alls in Christus könnte jedoch allzu leicht ausschließlich konstitutiv oder „essential“ verstanden werden, nämlich als eine Beherrschung – bloß – des Seins der Welt, des Menschen und des mystischen Leibes.

Die gleiche intentionale und reale Beherrschung des aus diesem geschöpflichen Sein sich sukzessiv entfaltenden Werdens war ja dabei immer so selbstverständlich nur vorausgesetzt, daß die Eigenart jener dynamischen Zusammenfassung der gesamten Welt-, Menschheits- und Kirchengeschichte durch den Gottmenschen und in ihm wohl einer ausdrücklichen Hervorhebung bedarf, soll sie nicht von moderner, den Primat des Seins vor dem Werden oft vergessender Seite als eine von uns beabsichtigte Vernachlässigung des zeitlichen Aspektes der Rekapitulation unserer Existenz durch das fleischgewordene Wort mißverstanden werden. Diese Hervorhebung bedeutet jedoch keineswegs, daß der zeitlich-dynamische Aspekt der Rekapitulation als etwas Neues und sozusagen von außen her der seinsmäßigen Zusammenfassung des gesamten geschöpflichen Seins noch hinzugefügt werden muß. Er ist nur ihre selbstverständliche Entfaltung und Ergänzung und ergibt sich aus dem oben über die Rekapitulation Gesagten mit der gleichen Notwendigkeit wie der Satz, daß jedes geschöpfliche *esse* ein ihm voll entsprechendes *feri* haben muß. Genaugenommen, ist es sogar nicht richtig, den dynamisch-zeitlichen Aspekt unserer Zusammenfassung in Christus ausschließlich auf die reale Rekapitulation einschränken zu wollen. Denn ähnlich wie die Zusammenfassung des geschöpflichen Seins durch den Gottmenschen urbildlicher (intentionaler) und effektiver (realer) Natur gewesen ist, finden wir dieselben beiden Arten der Rekapitulation, die reale und die intentionale, in der für uns noch viel mehr verborgenen, weil immer individuellen und einmaligen Zusammenfassung der *sukzessiv* sich entfaltenden Existenz jedes Geschöpfes durch denjenigen, der sich selbst als *den Weg, die Wahrheit und das Leben* bezeichnet hat.

Diese beiden Elemente durch die Welt- und Menschheitsgeschichte als solche zu verfolgen, liegt außerhalb des eigentlichen Themas unserer Untersuchung, um so mehr, als es schon anderswo in ausgezeichnete Weise geschehen ist.<sup>11</sup> Hier sollen sie nur insoweit berührt werden, als es für das Gegenwartsproblem von Bedeutung ist. Denn durch die Zusammenfassung des Seins und des Werdens der Schöpfung ist der Gottmensch auch jedem Augenblick der Existenz der zusammengefaßten Einzelgeschöpfe auf eine besondere – operative wie intentional-exemplarische – Weise gegenwärtig, die näher zu untersuchen einer speziellen Behandlung der übernatürlichen Gegenwart Christi vorbehalten bleiben muß.

Vorläufig erhebt sich aber für uns die Frage, inwiefern man von einer intentionalen Rekapitulation auch des zeitlichen Werdens, d. h. der Welt- und der Menschheitsgeschichte, durch ihr Haupt und Urbild Jesus Christus reden kann. Rein theoretisch ist diese Frage dadurch schon beantwortet, daß mit dem „christusähnlichen“ Sein notwendig ein ihm entsprechendes, durch Christus *sensu analogo* „geformtes“ Leben mitgegeben ist. Diese „dynamische Christusähnlichkeit“ aus der individuellen Geschichte des einzelnen Menschen abzulesen, ist uns deswegen unmöglich, weil wir die übernatürliche Funktion jedes einzelnen Menschen, seine konkrete Stelle in und seine wie auch die jedes Geschöpfes Hinordnung auf den mystischen Leib des Erlösers eben nicht kennen; die individuelle Funktion und Hinordnung auf das Endziel und Urbild sind aber entscheidend für den Sinn und die Gestalt jeder zeitlich sich entfaltenden Existenz. Andererseits ist aber die letztere wesentlich vom Ganzen des Welt- und Heilsgeschehens her zu verstehen und zu werten. Solange daher dieses Geschichtsganze noch nicht vorhanden ist und der letzte aus der Schar der Auserwählten die ihm von Gott bestimmte endgültige Stelle in dem himmlischen Jerusalem samt Leib und Seele noch nicht eingenommen hat, bleibt auch die intentionale Hinordnung jeg-

<sup>11</sup> Vgl. *Hans Urs von Balthasar*, *Theologie der Geschichte* (MThZ 1 H. 2 [1950] 16–34; H. 3 [1950] 31–50).

lichen geschöpflichen Geschehens auf das gottmenschliche Urbild und Haupt hin – von uns aus gesehen – notwendig unbestimmt und unvollendet und sein ihm von Christus allein eingegebener absoluter Sinn mit sieben Siegeln verschlossen. Ihn eigenwillig im voraus enträtseln zu wollen, wäre eine Vermessenheit oder Spielerei. Nichtsdestoweniger kann die christologische „Intention“ oder die christusähnliche Gestalt gewisser geschichtlicher Vorgänge auch im Einzelfall von uns festgestellt werden, nämlich dann, wenn das in der Heiligen Schrift geoffenbarte Wort Gottes selbst bestimmte Personen und ihre Taten als auf Christi Heilswerk hinweisend aus der scheinbar chaotischen Richtungslosigkeit des natürlichen Geschichtslaufes herausnimmt und sie uns als Typen Christi und seiner einzelnen Heilstaten wie die seines gesamten Heilswerkes hinstellt, ohne sie damit ihrer eigenen innergeschichtlichen Selbständigkeit und Bedeutung berauben zu wollen. Daß dabei die Opfertat Christi als letzte Zusammenfassung seines Lebens und seines Todes aus der Mitte dieser von Christus selbst und seinen Aposteln geoffenbarten Sinndeutung des konkreten Geschehens hervorragt, ist selbstverständlich. Es ist also keine willkürliche Metaphorik der christlichen Tradition und Liturgie, sondern die objektive Feststellung einer von Christus selbst geformten Gestalt der Heilsgeschichte, wenn wir das Opfer eines Abel, Isaak oder Melchisedech wirklich für christusähnlich halten und nicht umgekehrt, wie eine ausschließlich wirkursächliche Betrachtung es nahelegen würde. Um diesen Zentralpunkt christlicher Existenz und auf ihn hingebordnet liegen in immer weiteren konzentrischen Kreisen alle jene Gestalten und Geschehnisse, die im Mysterium des göttlichen Ratschlusses letztlich nur dazu da sind, als verschiedene Verwirklichungen des einen Kairos Christi seine weltumwandelnde Heilstat materiell vorzubereiten und durch die christusähnliche Gestalt und Harmonie ihrer Erscheinung die einmalige „Melodie“ des menschengewordenen Wortes mehr oder weniger unvollkommen – „quasi-formal“ – auszusprechen: *quae sunt per allegoriam dicta*, um das Wort des hl. Paulus, Gal 4, 24, hier anzuwenden.

## II. Die Akte Christi

Wir haben uns bis jetzt ausschließlich der Vorbildlichkeit des gottmenschlichen Seins Jesu Christi, sodann der Art, wie es jedes geschöpfliche Sein und Geschehen beeinflusst, gewidmet. Es ist nun aber selbstverständlich, daß auch die *Akte* und die Handlungen des Gottmenschen eine gleich vorbildliche Bedeutung haben müssen, und dies nicht nur im moralischen, sondern auch im urbildlichen, d. h. den Menschen wie den Kosmos wahrhaft „normierenden“ Sinn dieses Wortes. Von hier aus betrachtet, wird die gesamte Schöpfung nicht ausschließlich von der Person Christi, sondern auch von seinem Leben beeinflusst, d. i. von seiner Geburt und seinem Tod, seiner Auferstehung und Verklärung, von den wunderbaren und auch den alltäglichen Akten des „Erstgeborenen vor aller Kreatur“. Die Lehre von der Menschheit des Logos als des verbundenen Werkzeugs der Gottheit beschäftigt sich mit diesen Akten, inwiefern sie heil- und gnadenspendend sind. Uns interessiert hier jedoch in erster Linie der urbildliche Charakter der Handlungen Christi und die ihm entsprechende Weise ihrer überzeitlich-exemplarischen „Wirksamkeit“. Die abendländische Theologie bietet zwar auf diesem Gebiet nicht viel Anknüpfungspunkte; wir sind jedoch überzeugt, daß gerade aus der systematischen Erschließung der urbildlichen Bedeutung des Lebens und des Todes Jesu Christi ein neues Licht auf manche gewichtigen Theologumena der alten und der neuen Zeit fallen kann, nicht zuletzt auch ein vertieftes Verständnis und regsames Interesse für den *sensus spiritualis*, den oft nebensächliche Dinge und Geschehnisse im Leben Jesu Christi nach dem Urteil der größten griechischen und lateinischen Kirchenväter gehabt haben. Eine systematische Erschließung dieses für unsere Denkgewohnheiten wohl fremden Forschungsgebietes wird nicht wenig erleichtert durch den Vergleich mit gewissen Abwandlungen des Problems eines göttlichen Urbildes, das unsere ganze heutige Existenzform beeinflussen soll, Abwandlungen, die von der Völkerkunde und Religionswissenschaft in neuerer Zeit entdeckt

worden sind. Mögen die Ähnlichkeiten rein formaler Natur sein und das Mysterium des Gottmenschen, das seit Aionen in Gott verborgen war, nicht direkt berühren, so lehren sie uns doch wenigstens die Sprache kennen, in der „der Reichtum der Herrlichkeit dieses Mysteriums unter den Heiden“ (vgl. Kol 1, 27) in den ihnen eigenen Symbolen kundgetan werden könnte.

Diese Symbole werden den Heiden und uns selber zeigen, wie die für uns so profanen, weil rein kosmischen Dinge und Geschehnisse letztlich einen tief verborgenen, heiligen Sinn haben, d. i., im großen „Tempel“ der Kreatur seit dem ersten Schöpfungstag von der Hand des himmlischen Vaters nur dazu vorbereitet worden zu sein, den kommenden Kyrios des Himmels und der Erde einmal zu empfangen, ihm seine Krippe zu bereiten und ihn zu bekleiden, ihn zu ernähren, ihm zu dienen und sich ihm zu schenken, sich ihm und mit ihm zu *opfern*.

Zugleich aber und unter göttlicher Voraussicht des Sündenfalls sollte die Beschaffenheit derselben schlichten Geschöpfe uns seit je auch ahnen lassen, daß sie sich als Werkzeuge des „Fürsten dieser Welt“ gegen den ihnen ausgelieferten Menschensohn auflehnen, ihn peinigen und geißeln, mit Dornen verwunden und mit Galle tränken, ihn an ein hölzernes Kreuz annageln, durchbohren und *töten* können.

Wir scheuen uns nicht, die geheimnisvolle und oft unheimliche Zeichensprache des  $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma\ \omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$  gerade von den *gentes* kennenzulernen, weil die Zeichen nach Gregor dem Großen – im Gegensatz zu der den Gläubigen geoffenbarten Prophetie – eben den Heiden und ihren Magiern gegeben wurden: *Prophetiae fidelibus datae sunt, non infidelibus; signa autem infidelibus, non haelibus*, wobei Gregor die Paulusstelle 1 Kor 14, 22 paraphrasiert.<sup>12</sup>

Zu solchen unheimlichen, nichtchristlichen Abwandlungen der urbildlichen Spekulation gehört z.B. eine weite Gruppe der bei gewissen Naturvölkern verbreiteten eigentümlichen Vorstellungen über den Ursprung des Todes. Es ist von besonderer Bedeutung für den Gedanken einer Zusammenfassung nicht nur der

<sup>12</sup> Gregor d. Gr., Hom. in Ev. 10 (PL 76, 1110. 1).

Menschheit, sondern der gesamten Schöpfung in einem konkret aufgefaßten Urbild, daß es sich hier meistens um mehr handelt, als um das durch den Bericht der *Genesis* beantwortete Problem, warum der *Mensch* dem Tode unterworfen worden ist. Die Aussagen der genannten Naturvölker beschäftigen sich nämlich mit der Frage nach dem Ursprung des Todes überhaupt, d. i. in der gesamten Tier- und Pflanzenwelt. Diese Fragestellung begegnet uns oft in eigenartiger Weise bei der großen, kulturhistorisch bedeutsamen Gruppe der sogenannten Pflanzervölker. Damit ist aber ihre keineswegs negative Wertung des Todes schon mitgegeben. Denn was als Schicksal des Menschen in gewissen Umständen als Strafe oder Verlust einer „goldenen Urzeit“ bewertet werden muß, erscheint – auf alle Lebewesen erweitert – meistens als eine nicht zu umgehende und ihren inneren Sinn in sich tragende Notwendigkeit unserer heutigen biologischen Existenzweise.

Die Bezeichnung „heutige Existenzweise“ muß insofern unterstrichen werden, als es auch nach diesen Völkern eine Vorzeit gegeben hat, in der alles Lebendige unsterblich war. Der Tod kam auf die Erde erst dadurch, daß ein unter vielfachen Abwandlungen und verschiedenen Namen in den religiösen Mythen der Pflanzler auftretendes jenseitiges mythisches Wesen sich von anderen, ihm ähnlichen Wesen töten ließ und sich dann in die Nutzpflanze verwandelte, die zur Hauptnahrung jener Völker gehört. Seitdem sind nun auch alle Menschen sterblich geworden. Die wichtigsten Merkmale jener vorzeitlichen mythischen Wesen, die einer ihrer besten Kenner, Ad. E. Jensen,<sup>13</sup> „Urzeit-Wesen“ oder (nach dem gemeinsamen Namen, den sie in Neuguinea tragen) „Dema-Gottheiten“ nennt, haben wir schon im III. Kapitel (IV. Abschnitt) kennengelernt und wollen sie hier nur kurz zusammenfassen; es sind: 1. die Vielheit der „göttlichen“ Urwesen und der Mangel eines Höchsten Himmelswesens, das ihr Schöpfer und Herr wäre; 2. die Eigenschaft, daß ihre eigentliche, d. h. vorzeitliche Existenz durch den Tod einer „Dema-Gottheit“ und ihre

<sup>13</sup> Mythos und Kult bei Naturvölkern (1951) 105–142.

Umwandlung in die Nutzpflanze sozusagen abgeschlossen wurde; sie verwandelten sich dann alle in Geister, Menschen, Tiere, Pflanzen, Kulturgeräte, Felsen, Berge, Sterne usw., in denen sie nun auf verschiedene Art, und ohne irgendwie zu wirken, fortexistieren; 3. die besondere Art ihrer Urzeit-Wirksamkeit; ihre einzige Wirksamkeit lag nämlich am Ende jener Ur- oder Vorzeit, als eine dieser „Gottheiten“ getötet wurde und sie sich alle in diesem Augenblick in die mannigfaltigen Schöpfungen der heutigen Welt umgewandelt haben. (Man könnte sagen, ihre Wirksamkeit war formaler Natur und bestimmte das So-sein und die Gestalt der aus ihnen entstandenen Geschöpfe); 4. daraus ergibt sich die Eigenart ihrer heutigen uneigentlichen Gegenwärtigkeit. Da sie nämlich nicht mehr wirken und nicht mehr als solche, sondern nur als die aus ihnen entstandenen Phänomene und Geschöpfe verändert fortexistieren, wird ihre Gegenwart – außer bei feierlichen kultischen Anlässen – nicht mehr empfunden. Es wird deswegen kaum zu ihnen gebetet. Sie leben aber weiter, z.B. in den Stimmen der Musikinstrumente, die aus dem Holz „ihres“ Baumes gefertigt werden, oder in gewissen sie darstellenden Ornamenten. Auch diese Art ihrer heutigen Gegenwart wird man als formaler Natur bezeichnen müssen. Ihr entgegengestellt ist die personale und wirksam die heutige Welt beeinflussende oder sie beherrschende Gegenwart des Höchsten Wesens bei jenen Völkern, die den Schöpfergott kennen und, von den Pflanzervölkern her gesehen, kulturhistorisch wohl älter sind.

Für unseren Fragenkomplex ist nun von Bedeutung, daß nach der obigen Schilderung einer religiösen Vorstellung, die auf mehreren Kontinenten weit verbreitet ist, der Tod nur deswegen in der „heutigen“ Welt vorhanden ist, weil in einer vorzeitlichen Welt ein mythisches Wesen selbst sterben wollte. Dieses mythische Wesen gehört dabei zu einer bestimmten Kategorie von „Geschöpfen“, deren Sein verschieden sein soll von dem aller „heute“ existierenden Geister und materiellen Geschöpfe unserer dem Tod geweihten Welt, in die sie restlos eingegangen sind. Der eigenartige „formale“ Charakter ihrer heutigen Fortexistenz in den

Dingen macht sie in hohem Grade mit den Urbildern verwandt, denen wir als Produkten philosophischer Spekulation erst auf viel jüngeren und entwickelteren Kulturstufen zu begegnen gewöhnt sind. Mit anderen Worten, der Tod ist deswegen in der Zeit erschienen, weil er sein Urbild in einer mythischen Vorzeit besitzt. Die Konkretheit und Lebendigkeit solcher altertümlichen Mythen bringt es mit sich, daß wir die dort geschilderte eigenartige Präexistenz leicht mit der aktuellen Existenzweise der in der heutigen Welt lebenden und wirkenden Geister und Geschöpfe verwechseln. Der geschulte Blick des Kulturhistorikers und Philosophen entdeckt jedoch in ihnen die charakteristischen Züge von mythischen Gebilden, die man kaum besser als eine Hypostasierung urbildlich aufgefaßter „vorweltlicher Wesen“ – wir würden mit Augustinus sagen: göttlicher Ideen der zu schaffenden Geschöpfe – bezeichnen kann.

Der vielleicht auf den ersten Blick unerwartete „ideale“ Charakter jener vorzeitlichen, die heutige Welt bestimmenden Wesen wird bestätigt durch die schon von W. Moock<sup>14</sup> gemachte Feststellung, daß auch das mythisch-ideale Weltbild eines Plato – trotz seiner spekulativen Vollendung und kulturhistorisch komplexen Natur – in vielen charakteristischen Zügen den Anschauungen der (auch mütterrechtlich genannten) Pflanzervölker innerlich verwandt ist. So war es möglich, daß der Gedanke einer Präexistenz von Seelen, die wegen einer geheimnisvollen Schuld in die Körper verbannt worden sind – ein Gedanke, der auffallende Analogien mit jenen viel primitiveren Pflanzermynthen aufweist –, sich über die Stoa und die Neuplatoniker bis in die gnostischen Spekulationen und in die patristische Zeit hinein verfolgen läßt.

Damit ist jedoch keineswegs behauptet, der „ideale“ Charakter jener Funktionen, die die genannten „Dema-Gottheiten“ in den Kosmogonien der Pflanzervölker zu erfüllen haben, sei von diesen als solcher empfunden oder ausdrücklich ausgesprochen worden; es fehlt ja bei ihnen noch vollständig der dazu nötige begriffliche Apparat und die Fähigkeit einer so hohen philosophischen Ab-

<sup>14</sup> Aufbau der Kulturen (1937) 185–198.

straktion. Was mit diesem religionsgeschichtlichen Vergleich in erster Linie bezweckt wurde, ist der Hinweis darauf, wie Menschen, die sich auf recht primitiver Kulturstufe befinden, zur Erklärung der letzten Fragen unserer Existenz Antworten geben, die denen einer urbildlichen Sinndeutung der Phänomene in den viel späteren Hochkulturen erstaunlich ähnlich sind. Als solche sind sie eine Ergänzung der wirkursächlich orientierten Erklärung des Weltgeschehens jener uns aus dem III. Kapitel bekannten ältesten Vertreter menschlicher Kultur und Überlieferung, die – viel nüchterner und oft jeglicher Mythologie abhold – sich mit dem Glauben an das eine höchste Himmelswesen, den Schöpfer der Welt, begnügen.<sup>15</sup> Die Vorstellung vor-weltlicher Wesen, aus denen die heutige Welt entstanden ist, zeigt in viel höherem Grade als das Sich-berufen der Urvölker auf den einen Weltschöpfer den Beginn einer mythisch-spekulativen Reflexion samt allen ihren Vorzügen und Nachteilen.

Nehmen wir nun solche Vorstellungen dafür, was sie in ihrem inneren Sinn und in ihrer eigentlichen Intention, theologisch gesprochen, bedeuten können, nämlich für einen ersten Versuch, die Gestalt der werdenden Schöpfung durch die ewigen Ideen des Schöpfers über das zu Schaffende zu erklären, dann stellen die genannten Pflanzmythen vom vor-weltlichen Ursprung des Todes eine wertvolle Anregung auch für den christlichen Theologen dar. Sie zeigen ihm, wie das Problem des Sterben-müssens nicht erschöpfend gelöst werden kann, ohne daß man die Frage nach dem Tod des Menschen um die viel tiefer greifende nach dem Sinn des Sterbens überhaupt, d. h. in dem gesamten Bereich des Lebens erweitert. Wenn die Aufgabe der Philosophie darin besteht, das konkrete Weltgeschehen aus seinen letzten Seinsgründen zu erhellen, so bedeutet es nicht, daß ein einziger metaphysischer Aspekt, z. B. die wirkursächlich-kausale Erklärung der Dinge, diese Aufgabe restlos erfüllen kann. Die vom Biologen gegebene Begründung des Sterbens in der Natur durch die innere Gesetzlichkeit aller biologischen Phänomene, eine Gesetzlichkeit, die für ihn die

<sup>15</sup> Vgl. W. Schmidt *SV D*, Der Ursprung der Gottesidee II–VI (1929–1935).

gleiche Notwendigkeit und Selbstverständlichkeit besitzt wie das Entropiegesetz für den Physiker, befriedigt deswegen nicht im selben Grade den Metaphysiker und am wenigsten den Theologen, der aus der göttlichen Offenbarung die dem natürlichen Menschen unerreichbaren und wirklich letzten, weil aus der absoluten Ganzheitsschau geborenen Antworten auf die Fragen unserer Existenz dankbar schöpfen darf.

Zu solchen letzten Lösungen gehört die eben behandelte Zusammenfassung des Alls in Christus Jesus, dem Gottmenschen. Danach erklärt sich der Sinn, die *intentio* der Schöpfung wie die des Lebens und des Todes Jesu Christi letztlich durch ihn selbst. Mögen, was den Todesursprung angeht, die von Gott zugelassene Menschenschuld und die eigene Gesetzmäßigkeit der biologischen Phänomene den moralischen, materiellen und wirkursächlichen Grund abgeben, es bleibt dennoch wahr, daß Gott, das freiwillige Sterben des „Erstgeborenen vor aller Kreatur“ voraussehend und die zu schaffende Welt für ihn bereitend und ordnend, seit aller Ewigkeit die Gesetze des Lebens mit dem Tod „bezeichnet“ hat, *damit* sein Sohn aus Liebe zu uns am Kreuze sterben konnte. Somit setzt jegliches Sterben in der Zeit ein Urbild des Sterbens in der „Vorzeit“ (oder „Präexistenz“) der göttlichen Ideenwelt voraus. Zur vollen Erschließung des erörterten Problems einer urbildlichen Gegenwart nutzt es, an Hand des angeführten religionsgeschichtlichen Materials die Eigenart der Exemplarursache von jener der Zielursache abzuheben, da die beiden nicht selten wechselt zu werden scheinen. Beide Betrachtungsweisen, die teleologische und die urbildliche, bleiben voneinander verschieden, mögen sie sich gegenseitig ergänzen und in bestimmten Fällen bedingen. In der obenerwähnten Pflanzmythe führt das Sterben des genannten „göttlich-himmlichen“ Urwesens nicht nur zum erstmaligen Einbruch des Todes unter die Lebewesen; es ermöglicht zugleich das Wachsen der Nutzpflanzen aus dem Leibe der getöteten Gottheit und begründet damit die Tatsache, daß die Menschen sich essend ernähren. Das vorzeitliche Urwesen stellt mit anderen Worten das Urbild der zur Nahrung der Men-

schen dienenden Nutzpflanze dar. Bei aller Grausamkeit der jenes mythische Urgeschehen kultisch begehenden Opfer der Pflanzervölker steckt in dem angeführten Mythologem als solchem die Idee der umsorgenden göttlichen Güte, die in den Prozessen des pflanzlichen Wachstums, in der Ernte der Früchte und in ihrem Verspeisen abbildhaft geschaut wird.

Eine rein wirkursächliche und teleologische Erklärung der Tatsache, daß die Erde die Nahrungsprodukte, auf die der Mensch zum Leben angewiesen ist, hervorbringt, würde die formal aufgefaßte moralische Güte in die für unser tägliches Brot sorgende Gottheit hineinverlegen, die die Nutzpflanzen erschaffen hat, damit sie zur Nahrung der Menschen und Tiere dienen. Die Nahrung aber bzw. die zu ihrer Herstellung dienenden Pflanzen könnten, rein zweckmäßig betrachtet, nur in uneigentlich-attributivem Sinne „gut“ genannt werden, insofern sie sich in einem kausalen Abhängigkeitsverhältnis von der moralisch guten Gottheit befinden. Die finalistische Deutung der Fruchtentstehung als eines zur Ernährung anderer Lebewesen objektiv bestimmten Phänomens ergänzt hier ihre materielle und wirkursächliche Erklärung, als wären sie ausschließlich durch die Beschaffenheit des Bodens und die biologischen Eigenschaften der Pflanzen bestimmt. Der allein gute Gott bedient sich demnach seiner Geschöpfe, die dann (d. h. abgesehen von der Proportionalitäts-analogie) bloß im attributiven Sinne „gut“ sind, um ihnen seine eigene Güte zu erweisen.

Nach der anderen Auffassung dagegen, wonach die sterbende und aus ihrem eigenen Leibe die Nutzpflanzen wachsen lassende „Gottheit“ (oder das urzeitliche mythische Wesen) ein Urbild der fruchtbringenden Pflanze und jeglicher „gütigen“ Sorge um den nahrungsbedürftigen Menschen darstellt, wird das attributive Abhängigkeitsverhältnis des Geschöpfes zum Schöpfer noch durch ein proportionales Ähnlichkeitsverhältnis ergänzt. Es besteht hier eine innere quasiformale Ähnlichkeit zwischen dem mythischen Urbild und dem irdischen Abbild. Ein solches präexistentes Urbild des Sterbens, des Fruchtbringens und des Ernährens ist jedoch nicht

mehr identisch mit dem Schöpfer, den die Pflanzermynthen nicht kennen, mag dieses präexistente Urbild im Mythos – nach Jensen – „göttliche“ oder „himmlische“ Züge aufweisen.

Transponiert auf die Ebene einer christlichen Welterklärung, heißt es für den christlichen Theologen analog, daß nicht nur die Phänomene des Sterbens und Geborenwerdens, sondern auch die des Fruchtbringens, Ernährens und Essens ihr letztes Urbild in dem das All rekapitulierenden Gottmenschen haben, für den und nach dessen Bild sie alle vom Schöpfergott erdacht und in der Welt verwirklicht worden sind, damit er uns, einmal aus Liebe zu uns als Mensch geboren und am Kreuz gestorben, seinen eigenen Leib und sein eigenes Blut zum wahren „Brot des Lebens“ und zum „Trank der Ewigkeit“ austeiln könne. Die Frage, warum die höheren Lebewesen sich durch Essen ernähren und deswegen an das Vorhandensein eßbarer Nahrungsmittel aus ihrem Wesen heraus angewiesen sind, ist zwar für die wirkursächliche Erklärung der Dinge, die letztlich in dem freien Schöpfungsakt Gottes ihre endgültige Antwort findet, nicht üblich; noch weniger ist sie es für die abendländische naturwissenschaftliche Beschreibung der einmal tatsächlich so und nicht anders vorhandenen Welt, mag auch die Naturwissenschaft die unmittelbaren Gründe der besonderen Ernährungsweise höherer Lebewesen abgeben. Diese Frage ist nichtsdestoweniger in gleichem Grade metaphysisch berechtigt wie die oben berührte nach dem letzten Warum des Sterbenmüssens im gesamten Bereich der Pflanzen-, Tier- und Menschenwelt. Sie kann weder von den Spezialdisziplinen, die sich mit der Tatsächlichkeit des Vorhandenen abfinden müssen, noch von der Philosophie eines Geschöpfes, die das Ganze des Schöpfungsplanes nie zu erschließen vermag, gegeben werden. Allein die göttliche Offenbarung vermag uns einen Einblick in die ewigen Ratschlüsse Gottes zu gewähren und uns kundzutun „das Mysterium seines Willens nach seinem Wohlgefallen, nach dem er bei sich beschlossen hat, die Fülle der Zeiten eintreten zu lassen und alles, was im Himmel und was auf Erden ist, in Christus als dem Haupt zusammenzufassen“ (Eph 1, 9 ff.).

Eine urbildliche Erhellung des Vorhandenen unterscheidet sich nun vor allem dadurch von der wirkursächlichen, daß ausschließlich der Schöpfer, d. h. Gott selbst, die letzte Wirkursache der Schöpfung sein kann. Auch die Menschheit des Logos bleibt von einer werkzeuglichen Betätigung am Schöpfungsakt ausgeschlossen. Wenn Christus in der Schrift als Schöpfer bezeichnet wird, bezieht sich diese Aussage bekanntlich im wörtlichen Sinne auf seine göttliche Natur, auf seine Menschheit dagegen bloß auf Grund der *communicatio idiomatum*, d. h. mit gleichem Recht, mit dem man sagt, Gott sei am Kreuz gestorben. Zieht man also ausschließlich das wirkursächliche Abhängigkeitsverhältnis der Geschöpfe zum Schöpfer in Betracht, dann dürfen göttliche Eigenschaften nur im attributiv-analogen Sinne von Geschöpfen ausgesagt werden. Wir wissen jedoch aus der Offenbarung, daß der Mensch nach dem *Bilde* Gottes erschaffen wurde, was nichts anderes bedeutet als ein eigentlich proportionales Ähnlichkeitsverhältnis zwischen Bild und Abbild.

Für den Fall nun, daß allein die Gottheit das letzte Urbild des Menschen darstellen sollte, bleibt die Zahl jener Eigenschaften, die im eigentlichen, wenn auch analogen Sinne von Gott und Geschöpf ausgesagt werden dürfen, notwendig auf rein geistige Eigenschaften (z. B. Rationabilität, Gerechtigkeit, Freiheit usw.) bzw. auf die sogenannten Transcendentalia (Wahrheit, Einheit, Güte) eingeschränkt. Alles, was mit der Materie als solcher notwendig verbunden bleibt, ist dem reinen Geist und noch unendlich mehr dem Schöpfer wesentlich unähnlich und kann nicht Gott abbilden. Und umgekehrt kann aus demselben Grunde auch der reine Geist als solcher weder sterben noch geboren werden, essen oder wachsen. Die intentionale Rekapitulation des Alls in der göttlichen Person des Logos, durch den es erschaffen wurde, muß deswegen völlig anders verstanden werden und sich auf andere, metaphysische oder rein geistige, „Elemente“ der Schöpfung beziehen, als wenn sie von dem Gottmenschen behauptet wird, der in seiner göttlichen *und* menschlichen Natur den Himmel *und* die Erde real *und* intentional zusammenfaßt. Der fundamentale und

nicht immer genügend hervorgehobene Unterschied zwischen einem rein göttlichen und einem *gottmenschlichen* Urbild des Menschen und der Schöpfung besteht eben darin, daß das letztere, d. h. der Gottmensch Jesus Christus (bzw. seine *in mente divina* ewig präexistente göttliche Idee), auch alle jene Züge des Geschaffenen in sich intentional zusammenfaßt, die von dem Schöpfer als solchem, weil ihm wesentlich unähnlich, notwendig ausgeschlossen bleiben müssen. Der „Erstgeborene vor aller Schöpfung“ war ja nicht nur – wie seine göttliche Person – Urbild der in der Schöpfung enthaltenen transzendentalen und rein geistigen Seins-eigenschaften, sondern er ist im ewigen Ratschluß göttlicher Weisheit, der die Voraussicht des Sündenfalls und der Erlösung miteinschließt, der letzte vorbildliche Grund dafür, daß es überhaupt ein Geborenwerden und ein Sterben, ein Wachsen und ein Essen, ein Sichschenken und ein schmerzliches Kreuz-tragen, ein Sprechen und ein Schweigen gibt und geben kann.<sup>16</sup>

Die *wirk-* und *zielursächliche* Betrachtungsweise der Attributions-analogie hat uns zu Gott als der *prima causa* geführt, die *formale* und eigentlich-analoge Betrachtungsweise der eigentlichen Proportionalitätsanalogie zu demselben Gott als Urbild der geistigen Wesen und der *transzendentalen* Eigenschaften geschöpflichen Seins; die *urbildliche* Betrachtungsweise führt uns endlich nicht so sehr zu dem unsichtbaren Gott der Theodizee, sondern zu dem Gottmenschen, d. h. zum göttlichen Logos, insofern er Fleisch geworden, allen sichtbar und deswegen auch in Bildern faßbar, in jenem „Lamm Gottes“ *erschienen* ist, das allein das siebenfach versiegelte Buch der geistigen *und* materiellen Welt öffnet und schließt.

Wir ersehen daraus, daß es wohl seinen, wenn auch einseitigen Sinn hat, wenn der Religionsforscher bei den obenerwähnten

<sup>16</sup> Von daher fällt auch ein Licht auf die Bedeutung des doppelten Charakters der alttestamentlichen Weisheit: einmal als des Inbegriffs göttlich-idealer Vorbildlichkeit für die gesamte Kreatur, ein anderes Mal als der *sapientia increata*, die der ewige Logos selbst ist. Das Hinübergehen der einen Bedeutung in die andere findet seine Erfüllung und Krönung in der durch die hypostatische Union ermöglichten Rekapitulation des Alls im Gottmenschen Christus.

Pflanzermythen immer wieder den Mangel eines wirkursächlich aufgefaßten Schöpfergottes feststellen muß. Der urbildhafte Charakter jener Erzählungen bringt es eben mit sich, daß sie nicht nach dem *Daß* der Welt und ihrem wirkursächlichen Hervorbringen aus dem Nichts fragen, sondern nach ihrem *So* oder *Wie* und dem *Warum* ihrer tatsächlichen Gestalt. Diese Gestalt erhält nach dem Mythos ihren letzten metaphysischen Grund in einem urbildlich aufgefaßten mythischen urzeitlichen Wesen, das wegen seiner Endlichkeit und konkreten So-beschaffenheit wohl den Typus einer „göttlichen“, qualitativ in jeder Hinsicht bestimmten Idee, nie aber den Schöpfer Gott selbst darstellen kann. „Göttlich“ kann nämlich auch der Christ ein Urbild nennen, insofern es tatsächlich eine Idee *Gottes* ist. Erst die Verwechslung der überzeitlich-idealen und der geschichtlich-realen Seinsweise gebiert den Irrtum. Wenn also mancher Religionsphilosoph in solchen mythischen Wesen den „göttlichen Aspekt“ der Welt Dinge dargestellt zu sehen versucht ist, muß der Theologe, will er den Pantheismus vermeiden, zwischen dem wirkursächlich-attributiven, dem formalen und eigentlich-analogen und dem quasi-formal exemplaren und uneigentlichen Sinn jenes „göttlichen Aspektes“ unterscheiden, bevor er eine eindeutige Antwort auf die damit zusammenhängenden, für die Gegenwartsweisen Gottes unter den Menschen schwerwiegenden Probleme geben kann.

Ist das wahre Urbild der Schöpfung aber kein menschliches, aus der metaphysischen Schau der Dinge vielleicht intuitiv erahntes und letztlich postuliertes Gebilde, sondern ein vom Schöpfer dieser Dinge selbst erdachtes, in der Zeit real verwirklichtes und mit Gott hypostatisch vereintes Geschöpf, dann erlaubt uns, worauf wir schon anfangs hingewiesen haben, die urbildliche Betrachtungsweise, in den bescheidensten materiellen Phänomenen des innerweltlichen Daseins wesentlich mehr zu erkennen als geschaffenen Abglanz unendlicher Wahrheit, Schönheit und Güte. Sie sieht nämlich in ihnen wirkliche, wenn auch mehr oder weniger unvollkommene Abbilder, Typen und Zeichen des

fleischgewordenen göttlichen *Wortes*, das, weil fleischgeworden, den letzten und endgültigen Sinn der Welt souverän und frei bestimmt. Nachdem dieses Wort in unserer raumzeitlichen Welt tatsächlich erschienen ist, kann es als ein in real-physischer Ordnung existierendes Urbild und im Gegensatz zu den idealen „göttlichen Wesen“ des Mythos das All nicht nur intentional (statisch), sondern auch real (dynamisch) zusammenfassen.

Zu dieser realen Zusammenfassung gehört aber jene den rein idealen und mythischen Urbildern fehlende, wirk- und instrumentalursächliche Wirksamkeit. Es ergibt sich daraus für eine eindeutige Bestimmung verschiedener uneigentlicher Gegenwartsweisen der Menschheit des Logos die klare Unterscheidung einer intentional-vorbildlichen und einer real-effizienten Präsenz, die nicht immer beide zugleich vorhanden zu sein brauchen. Die Berücksichtigung der beiden – in den verschiedenen Graden ihrer Verwirklichung – ermöglicht erst ein vertieftes Verständnis jener mannigfachen Besitzergreifung der Schöpfung durch das fleischgewordene Gotteswort, die in seiner *Menschwerdung* stattgefunden hat und – in immer weiteren Kreisen – die menschliche *Natur* Christi, seinen mystischen *Leib*, die gesamte *Menschheit* und den außermenschlichen *Kosmos* als „Reich“ und „Tempel“ des Gottmenschen analog erfaßt.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> In diesen Ausführungen über die *recapitulatio* hat uns mehr der natürliche Aspekt der Besitzergreifung der Schöpfung durch ihr Haupt und die mit ihr gegebene vorbildliche Gegenwart der Menschheit Christi beschäftigt. In einer späteren systematischen Studie wollen wir uns noch dem übernatürlichen Aspekt dieser Besitzergreifung, d.h. der sakramentalen Ausweitung der Menschwerdung in dem mystischen Leib des Gottmenschen zuwenden und dort die Möglichkeiten der instrumental-effizienten und vorbildlich quasi-formalen Gegenwart der Menschheit Christi in Erwägung ziehen.

## Kosmos – Anthropos – Angelos

Die Beschäftigung mit den ewigen Urbildern jeglichen irdischen Geschehens und Seins hat uns im III. Kapitel auf den Zusammenhang aufmerksam gemacht, der jene mythischen Vorstellungen des Urbildes und des Urgeschehens mit denen der rituellen Begehung und Wiederholung wie der Teilnahme und Nachahmung verbindet. Die letztere kann – weit aufgefaßt – ebenso eine *seinsmäßige* wie *kultische* und *ethische* sein.<sup>1</sup> Eine eigenartige „Mischung“ aller dieser drei Weisen von „Nachahmung“ stellt der Begriff und der Ausdruck des „angelischen Lebens“ – βίος ἀγγελικός – dar, wenn er sich in übertragenem Sinne nicht auf die Geisterwelt selbst, sondern auf das Leben und den Stand jener Menschen bezieht, die durch die religiöse Weihe, die sie erhalten haben, durch die geistige Form ihres individuellen wie gemeinschaftlichen Lebens und ihre nach dem jenseitigen Ideal endgültig bestimmte und festgelegte Lebensweise die Welt der reinen Geister – insofern es einem leibgeistigem Wesen möglich ist – „nachahmen“.

Da wir heute leicht geneigt sind, eine solche Nachahmung recht äußerlich im moralisch-erbaulichen Sinne aufzufassen, möchten die folgenden Zeilen einige weitere Voraussetzungen solcher irdischen „Nachfolge“ jenseitiger Vorbilder klären, um auf diese Weise zu einer tieferen und volleren Erschließung dieser gar nicht

<sup>1</sup> Über das verwandte Problem der „Nachahmung Gottes vgl. Jos. M. Nielen, Die Kultsprache der Nachfolge und Nachahmung Gottes und verwandter Bezeichnungen im neutestamentlichen Schrifttum, in: Heilige Überlieferung. Ausschnitte aus der Geschichte des Mönchtums und des heiligen Kultes (Festschrift Ildelfons Herwegen), Münster i. Westf. 1938, 59–85.

selbstverständlichen Vorstellung zu gelangen. Bei der Erörterung der genannten Voraussetzungen werden wir wiederum auf den Begriff des Mikrokosmos stoßen und auf seine uns bis jetzt unbekanntere Beziehung zu der in sich abgeschlossenen geistigen „Welt“, die jeder einzelne mit seiner eigenen Spezies identische Engel – Bote des Ewigen – darstellt. In seinem Streben nach den ewigen Urbildern scheint hier der Einzelmensch die Schranken seiner Individualität sprengen zu wollen, um an der hienieden nie voll erreichten, wahrhaft „ekstatischen“ Grenze menschlichen Tuns und Seins das Allgemeine und Endgültige in sich und in der Welt mehr als rein intellektuell, weil ganzheitlich, zu erfassen und zu erleben. Das Individuum tangiert hier das „Universum“ seiner Art – den „*Anthropos*“ – und durch sie das ewig Gültige seines Wesens;<sup>2</sup> dieses Wesens, das ihn trägt und prägt und das er nur einseitig verwirklicht. In dieser mystischen Berührung des Ewigen sind hier das *Sein* und das *Sollen* – „endlich“, d. h. eigentlich: „im Tode“ – *eins*.

Um zu der geschichtlichen Verwirklichung des anfangs genannten „angelischen Lebens“ zurückzukehren, wenden wir uns zunächst der konkreten Gestalt zu, welche die „Nachahmung“ der Engel im abendländischen Mönchtum erhalten hat. Ihr letztes Ziel, das die Ausgestaltung alles Übrigen bestimmt hat, besteht hier im Lobe und Preise Gottes als dem spontanen Ausdruck der Dankbarkeit und der Liebe.

Wer aber Lob sagt, der sagt auch gleich *Schau*, da die *Agape*, die gottgeschenkte Liebe, den Besitz der Gnosis, der Gotteserkenntnis, voraussetzt. Die Engel preisen Gott, weil sie im Besitz der beseligenden Schau sind, und auch wir Menschen können unseren Schöpfer loben und preisen, weil wir an der *Visio* des Himmels im Helldunkel unserer Glaubenserkenntnis – jener *inchoatio vitae aeternae*, dem Anbeginn des ewigen Lebens – schon hier auf Erden objektiv teilnehmen und sie sozusagen vorausnehmen

<sup>2</sup> In der übernatürlichen Ordnung der Gnade Christi ist dieses ewig gültige Urbild unseres Wesens identisch mit dem „zweiten Adam“, dem Gottmenschen Jesus Christus, in uns.

dürfen.<sup>3</sup> Beides, Schau und Lob, gehört also zum *Wesen* des „angelischen Lebens“. Wenigstens in der Theorie. Denn die konkrete Verwirklichung dieses uns transzendierenden Ideals zeigt im Westen und im Osten mannigfaltige Verschiebungen nach der einen oder anderen Seite wie auch einen Wandel in der Intensität und der Bedeutung, die man jedem dieser beiden geistigen Elemente tatsächlich beimißt. Denn sieht man die tatsächliche Gestalt jenes angelischen Ideals im Leben der heutigen abendländischen Erben und Nachfolger der Altväter monastischen Wandels an, so wird man nicht fehlgehen mit der Feststellung, daß das aktive Element – Lob und Preis – sich im allgemeinen höherer Wertschätzung erfreut als sein passives Gegenstück – die Kontemplation. Es wird wohl niemand wagen, die Existenzberechtigung der letzteren an sich zu leugnen. In der Tat, *de facto*, und meistens auch ohne persönliche Schuld, fristet sie – überflutet vom dämonischen Tempo unseres technisierten Aions – ein kümmerliches Dasein. So bleibt auch den meisten von uns als wirkliche *consolatio caelestis*, als himmlische Tröstung, nur jenes Wort der großen Theresia von Avila, die ihren leiblichen Bruder, der unglücklich darüber war, daß er im Strudel weltlicher Geschäfte ihren mystischen Flug nicht nachahmen konnte, damit tröstete, daß wir uns noch immer glücklich preisen sollten, wenn wir nur unseren Gott täglich loben dürften.

Wie sieht nun in dieser Hinsicht die Situation im *östlichen, nicht-christlichen* Mönchtum aus? Sicher spielt auch bei ihm das kultische Gebet eine hervorragende Rolle. Nimmt man jedoch als Maßstab des Urteils die Vorstellung eines durchschnittlichen indischen, tibetischen, japanischen oder chinesischen Mönches wie auch den Gang seiner Ausbildung, so wird man einerseits erstaunt sein über die Bedeutung, die dort den verschiedenen Meditationsmethoden als Einführung in die eigentliche Kontemplation beigemessen wird, andererseits wird man zugeben müssen, daß wir tatsächlich

<sup>3</sup> Vgl. Karl Rabner SJ, Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade (Zeitschr. für kath. Theologie 63, 1939, S. 137–156); G. Söhngen, Thomas von Aquin über Teilhabe durch Berührung (Die Einheit in der Theologie, 1952, S. 107–139).

über die affektive Seite ihres inneren Gebetslebens recht dürftig informiert sind.<sup>4</sup> Wohl hat auch der asiatische Osten eine entwickelte Liebesmystik (wie z. B. die indische Bhakti-Mystik); diese prägt und bestimmt aber eher die individuelle Religiosität als die Gestalt des Gebets und des Lebens großer Mönchsgemeinschaften, wie sie uns vor allem aus dem Buddhismus bekannt sind. Die Doktrin des letzteren, seine prinzipielle Leugnung eines personalen Gottes mit Nirwana – dem „Erlöschen“ jeglichen Begehrens – als höchstem Ziel aller Kreatur, eigneten sich wenig dazu, um ein Leben des Lobes und des Preises zu fördern. Um so größeren Raum nimmt im weltentrückten Leben jener östlichen Mönche die *Schau* ein. Nicht nur die abstrakte Schau von Ideen und Wahrheiten, sondern auch die von *Bildern* und *Symbolen*. Wollte man also alle jene Menschen, die ein „angelisches Leben“ im altmonastischen Sinne führen, in der Gestalt eines Engels, dessen einer Flügel „Lob“ und dessen anderer „Schau“ heißt, symbolisch darstellen, so dürfte man wohl sagen, daß der erste Flügel eher den westlichen, der zweite eher den östlichen Teil des eurasischen Kontinents mystisch beschattet.

In den folgenden Ausführungen wollen wir uns mit einer im Westen wenig beachteten Art *symbolischer Schau* beschäftigen, die für die Hochburg des βίος ἀγγελικός Asiens – d. h. für den tibetischen Lamaismus – von hoher Bedeutung ist und auch unsere philosophischen und theologischen Kategorien in vielem zu befruchten vermag. Die besondere Gestalt dieser Ausführungen ist durch ihre Genesis bedingt, und zwar durch die Mikrokosmosproblematik der ersten vier Kapitel dieses Buches und die sich daraus ergebenden Probleme der realen, geistigen und symbolischen *Gegenwart*, die die Fragen geistiger und angelischer *Schau* in manchem tangieren, sich jedoch mit ihnen nicht decken. Der innere Berührungspunkt dieser in sich verschiedenen Begriffe tritt am deutlichsten im Falle einer *bildhaften* Schau zutage, wo –

<sup>4</sup> Vgl. für den Lamaismus Wilhelm Filchner, Kumbum Dschamba Ling, 1933, mit seiner Schilderung des lamaistischen Lehrganges und der monastischen Riten sowie mit den ausgezeichneten Anmerkungen von W. A. Unkrig.

nach einer realistischen Bildauffassung – das Abgebildete mehr als nur ideal gegenwärtig gedacht ist. Gerade bei diesem Problem zeigt es sich, wie heilsam es für unsere abgedroschenen klassischen, philosophischen Kenntnisse ist, unseren Blick auf jene Vertreter des *homo sapiens* zu erweitern, für die die „Gegenwart im Bild“ kein Problem, sondern eine Selbstverständlichkeit darstellt. Denn alle unsere diesbezüglichen Erklärungsversuche scheinen einem weisen und frommen Brahmanen oder Buddhisten schon allein aus diesem Grunde unzureichend zu sein, weil sie einseitig „profan“ sind. Das Bild ist für ihn zwar im höheren Sinne „gegenwartsträchtig“, aber nur dann, wenn es geweiht ist! Was für uns höchstens eine objektive Teilnahme am Wesen der dargestellten Realität bedeutet, ist für ihn erst durch den *sakral-kultischen* Charakter dieses konkreten – und nicht irgendeines beliebigen – Bildes bedingt. Gegenstand seiner Meditation sind nicht in erster Linie nur Wahrheiten, sondern vornehmlich heilige und *mächtige* Symbole, in die der Name und die Kraft geistiger Wesen gebannt worden sind.

Der dynamische Charakter dieser „geistigen Gegenwart“ kommt stark zum Ausdruck in einer besonderen Art ekstatischer Meditation, bei der der Meditierende vor dem Bild einer Gottheit sitzt, die eine bestimmte Meditations- und Fingerhaltung (Sanskrit: *Mudra*) einnimmt. Plötzlich in den Trancezustand geraten, nimmt der Betrachtende genau dieselbe und komplizierte *Mudra* ein wie das von ihm angeschaute (angestarrte) Götterbild. Die Brahmanen sind dann davon überzeugt, daß die im Bilde gegenwärtige Gottheit in den Meditierenden hineingezogen ist, ihn nach ihrem Bilde *formt* und von ihm Besitz ergreift. Betrachtet man hier nur den intentionalen Inhalt des Bildes und den psychologischen Vorgang, wird man *mutatis mutandis* an jene Schafe des Patriarchen Jakob erinnert, die sich so in die von ihm geschälten Stäbe „versehen“ hatten, daß sie danach nur noch scheckig gesprenkelte Lämmer warfen. Die indischen Gurus behaupten jedoch, daß nur geweihte Bilder die Macht haben, den Menschen auf diese Weise in ihren Besitz zu nehmen. Die geistigen „Mächte“ sind danach nicht

nur Kräfte, sondern auch an eine bestimmte *Form* oder ein Bild gebundene Wesen. Dieser Vorstellung begegnen wir in mannigfacher Abstufung auf weiten Gebieten der Erde, von den hier genannten hochasiatischen Religionen mit ihrem entwickelten Pantheon, über die totemistischen Symbole und Riten, bis zu den altertümlichen Art- und Buschgeistern. Es wäre eine interessante Aufgabe, einmal geistesgeschichtlich zu untersuchen, ob und inwieweit die scheinbar abstrakte Bezeichnung der Engel als „reine Formen“ in der Scholastik – wenigstens in ihrem konkreten sprachlichen Ausdruck – nicht von dieser Vorstellung beeinflusst worden ist. Zur richtigen Würdigung der Bezeichnung der Geister als Formen oder als geistig gestaltende Mächte muß hervorgehoben werden, daß es einseitig und daher falsch wäre, wenn man ihre Aufgaben und ihre „Wirkweise“ ausschließlich eben nur wirkursächlich erklären wollte. Zu einer solchen Deutung neigt der „magische Mensch“ der Steinzeit ebenso wie der Mensch unserer geistlosen Gegenwart. Weit verbreitet ist aber eine andere, das „Wirken“ der Geister ergänzende und vertiefende Vorstellung, daß nämlich der Einfluß, den solche geistige Wesen ausüben oder in einer mythischen Zeit ausgeübt haben sollen, *formaler* und *exemplarischer* (präformaler) Natur ist. Ein solcher Geist wird dadurch zum Urbild für eine ganz bestimmte Sphäre irdischer Wirklichkeit, die ihn dann auf eine mehr oder weniger vollkommene Weise „nachahmt“; eine Sphäre, der er vorsteht und in der er *gegenwärtig* ist.<sup>5</sup> Die von ihm „präformierten“ oder die ihn nachahmenden Dinge werden von selbst zu seinen ihn objektiv bezeichnenden „Symbolen“. Solche Symbole kann der Mensch nicht schaffen; er kann sie nur entdecken, bzw. ihren Sinn enträtseln. Dadurch unterscheiden sie sich von allen durch Menschen bloß erdachten und konstruierten Sinnbildern und Zeichen. Und auch diese, sollen sie eine objektive Beziehung zur realen Geisterwelt haben, tragen oft eine auffallend regelmäßig geformte, symmetrische Gestalt, wie z. B. die bekannten *Mandalas* oder die in der Magie gebräuchlichen zeichnerischen Beschwörungsformeln (Zauberdiagramme).

<sup>5</sup> S. unsere Ausführungen im III. Kap.

Die obigen Bemerkungen über die eigenartige Sinnbezogenheit und Mächtigkeit des kultischen Symbols, im weitesten Sinne dieses Wortes, sollen nun in Beziehung gebracht werden zu dem schon genannten Problem der „symbolischen Gegenwart“ und der diese erschließenden „geistigen Schau“. Dieses Problem beschäftigt uns im Rahmen dieses Kapitels, insofern es uns einen Schlüssel geben kann zu dem, was hier auf Erden eine – wie wir noch hören werden – analoge Nachahmung „angelischer Schau“ darstellt. Dazu ist es notwendig, wenigstens ein einziges solches Symbol kennenzulernen, das vom Menschen nicht bloß erfunden und erdeutet worden ist, sondern aus seiner Natur heraus in der eigenartigen Zusammensetzung und Gestalt seiner wesentlichen Bestandteile auf die es umgebende – materielle wie geistige – Wirklichkeit hinbezogen sein soll und sie sozusagen „zusammenfaßt“. Gibt es nun wirklich solche „natürlichen Symbole“? Die Theorie der symbolischen geistigen Schau in dem hier schon erwähnten tibetischen Lamaismus (als einem der vornehmsten Vertreter und Hüter monastischer Überlieferung Asiens) kennt ein solches Symbol, das sogar in seiner Universalität alle anderen Symbole wesentlich überragt: es ist der *Mensch als Zusammenfassung des Alls*. Um die inneren Gründe kennenzulernen, die zur Bildung einer solchen Schautheorie geführt haben, ist es zunächst notwendig, sich auf zwei allgemein menschliche Weisen zu besinnen, mit denen wir uns irgendein Objekt geistig vor Augen zu stellen pflegen.

Wir wollen diese Weisen vorläufig als zwei Grundtypen geistiger Vergegenwärtigung bezeichnen. Beide bestehen in einer intentionalen Erschließung der Wirklichkeit, wodurch das Erkannte in uns auf geistige (jedoch nicht rein subjektive, sondern auf Grund objektiver Abstraktion erworbene) Weise „hineingestellt“ wird.<sup>6</sup> Der eine Typ ist nach „außen“ gerichtet und hat zum Gegenstand die ganze *außermenschliche* Welt. Das ist nur deswegen möglich, weil der menschliche Geist durch seine Fähigkeit, objektiv zu erkennen, „gewissermaßen alles werden kann“.<sup>7</sup> Der andere Typ

<sup>6</sup> Vgl. A. Hayen SJ, *L'intentionnel dans la philosophie de Saint Thomas*, 1942.

<sup>7</sup> Vgl. *Thomas von Aquin*, *De veritate* I, 1 corp.

ist im Gegensatz zum ersten nach „innen“ gewandt, wobei dieses „Innere“ weder ausschließlich psychologisch noch ausschließlich erkenntnistheoretisch, vielmehr ganzheitlich und ontisch aufzufassen ist und unser menschliches *Selbst*-sein samt Geist und Leib miteinschließt. Auch diese nach innen gerichtete Erschließung unseres individuell erfahrenen Mensch-seins setzt die oben genannte Fähigkeit objektiver geistiger Erkenntnis voraus, in der wir uns selbst in unserer ganzen menschlichen Natur geistig-intentional gegenwärtig werden.

Bei dieser Selbsterschließung, d. h. bei dieser ganzheitlich erschlossenen Schau des eigenen Selbst, kann der menschliche Geist wiederum auf zweifache Weise vorgehen. Er kann sich nämlich zunächst damit begnügen, den geistigen Teil seiner leib-geistigen Natur zu betrachten und so sich selbst als geistbegabtes Wesen zu vergegenwärtigen. Oder aber er erkennt sich selbst als ein *leib-geistiges* Wesen, und zwar nicht nur rein gedanklich (diskursiv) und – vom Leibe her gesehen – von „außen“ aus, sondern unmittelbar und intuitiv. Diese intuitive Erfahrung seines leib-geistigen Selbst ist verschieden von der diskursiv-abstrakten Erkenntnis seiner eigenen Geistseele, insofern die letztere z. B. die Form unseres Leibes ist. Diese Erfahrung geht über das cartesianische *Cogito, ergo sum*, „Ich denke, also existiere ich“, ja, sogar über eine dynamisch-affektive Erweiterung desselben in ein *Volo et amo, ergo sum*, „Ich will und ich liebe, also bin ich“, hinaus. Als eine leib-geistige Intuition erkennt sie zwar nicht das diskursiv erreichbare „So-Sein“ der geistig-substantiellen „Information“ unseres Leibes, wohl aber die Tatsache, daß der durch die Geistseele geformte Körper eines jeden von uns eben der *unsere* ist. Die Gegenwart des eigenen Leibes wird hier nicht abstrakt erschlossen, sondern durch die Intuition aller unserer äußeren und inneren Sinne konkret und individuell erfahren. Aber auch die *Gegenwart* der eigenen Geistseele, die unseren Leib durch die substantielle „Information“ desselben erst zu unserem Selbstbesitz macht, wird in diesem zutiefst „inneren“ Selbsterlebnis nicht reflexiv, sondern unmittelbar leib-geistig wahrgenommen. Dieses Erlebnis und die

intuitive Erkenntnis der damit gegebenen Gegenwart des eigenen Selbst bleiben wegen ihrer Unmittelbarkeit immer individuell und daher nur indirekt mittelbar.

Die beiden hier kurz skizzierten Grundtypen geistiger Erschließung und Vergegenwärtigung des eigenen und fremden Seins sind an sich jedem Menschen eigen. In ihren beiden einander entgegengesetzten und daher auch einseitigen Verwirklichungsformen sind sie jedoch im westlichen und östlichen Teil der menschlichen Ökumene nicht gleichmäßig verteilt. Der aktive Abendländer neigt in seiner Weltbetrachtung zu einem – um diesen Ausdruck von C. G. Jung hier zu gebrauchen – extravertierten Denken und bedient sich gern – auch wenn er sich selbst erfassen und erkennen will – der Begriffe und Vorstellungen, die er der Außenwelt entnommen hat. Er schildert das „Innen“ in den Kategorien des „Außen“ und zieht die Abstraktion auch dann vor, wenn ihm die unmittelbare Intuition seines Selbst sozusagen zur Verfügung steht. Die begrifflich-formale Klarheit entwickelt sich bei ihm auf Kosten der persönlich erfahrenen Inhaltsfülle, das konstruierende und profane Denken (Bergson) auf Kosten der organischen und – letztlich – numinosen Ganzheitsschau. Kommt er aber einmal doch zur Kenntnis seines Schöpfers und Gottes, so erscheint ihm derselbe vor allem als der ihm gegenüberstehende Gott, als die jenseitige erste Welt-Ursache, als das Absolute. Wegen der Transzendenz dieses Gottes erlebt er ihn nicht als den „Gegenwärtigen“, sondern als den „Fernen“ (Deismus).

Den passiven Morgenländer charakterisiert dagegen das in der Selbstvertiefung geborene intuitiv „inwendige Denken“, das sich in seinen extremen Formen bis zur Hybris metaphysischer Weltverneinung und sublimierter Introversion steigern kann. Er gebraucht die aus den leib-geistigen Tiefen seiner Innenwelt auftauchenden Urbilder äußeren Geschehens zur symbolischen Erschließung und Darstellung des Wirklichen, noch bevor er es a posteriori in der Außenwelt entdeckt und erforscht hat. Er schildert mit anderen Worten das „Außen“ in den Kategorien des „Innen“ und wendet die kontemplativ-synthetische Ganzheits-

schau sogar zur Erkenntnis des Makrokosmos an, dessen Struktur, Gestalt und Vielfalt ohne vielseitige äußere Erfahrung und ohne diskursive Analyse des objektiv Gegebenen dem menschlichen Geiste notwendig wohl verschlossen bleiben. Der Reichtum der in wenigen Symbolen ersauten Zusammenhänge läßt ihn dabei ihre logisch-begriffliche Gliederung und die gegenseitige Abhebung der sie trennenden Unterschiede vernachlässigen. Die ethische Wertung und existentielle Deutung aller außermenschlichen Dinge vom Standpunkt des das Sein der Welt wie das eigene Sein in einem All-Einheitsgefühl verschmelzenden Menschen veranlassen ihn zu einer naturhaften Religiosität und entwickeln in ihm das spontane Gespür für das Ewige und Göttliche im Vergehenden und Geschaffenen. Der kosmische Charakter dieser Religiosität gipfelt in einem pantheistischen Gotteserlebnis, in dem der transzendente Schöpfer von der mit der ganzen Glut der leib-geistigen Natur erlebten *Gegenwart* des eigenen „göttlichen Urgrundes“ verdrängt wird.

Die hier gegebene Schilderung der scharf umrissenen beiden Extreme gilt selbstverständlich für die Typen als solche und nicht für ihre konkrete Verwirklichung; das wäre ja eine unerlaubte Simplifikation der Tatsachen. Wir wissen, daß die hochasiatische Philosophie eine erstaunlich präzise Logik<sup>8</sup> und eine in ihrer Abstraktheit uns fast „scholastisch“ anmutende Spekulation<sup>9</sup> hervor gebracht hat, wie auch der abendländische Kulturkreis neben seiner reichen Mystik von Plato bis Bergson Denker einmaliger Intuition und beschaulichen Geistes kennt. Nichtsdestoweniger bleiben für uns – mit Recht oder Unrecht – die *Actio* und *Contemplatio* derart mit dem Westen und dem Osten verbunden, daß uns gerade deswegen der mythische Einschlag in Platos Denken

<sup>8</sup> Vgl. J. M. Bochenski *OP*, Formale Logik, 1956, S. 481–517: VI: Die indische Gestaltlosigkeit. Bochenski weist darauf hin, daß die indische Logik, trotz höchster logischer Schärfe, bedeutsame Probleme der formalen Logik nicht gekannt hat. Im Gegensatz zu der extensionalistischen Logik des Aristoteles und Thomas von Aquin hat sie eine auffallende intensionalistische Tendenz.

<sup>9</sup> Vgl. C. von Korvin-Krasinski OSB, Die tibetische Medizinphilosophie, 1953, S. 281–335.

und die dynamische Intuition Bergsons „östlich“ erscheinen und umgekehrt die formale Dialektik Asiens „scholastisch“ (in der westlichen Prägung dieses Ausdrucks).

Für uns ist es in diesem Zusammenhang von Bedeutung, daß es weniger der „extravertierte“, als gerade der nach innen gerichtete, intuitiv denkende Mensch ist, der – trotz seiner nicht seltenen Unfähigkeit, sich zum Begriff göttlicher Transzendenz durchzuringen – Gott nicht nur als den kat'exochen Seienden erkennt, sondern ihn auch als den ihm *Gegenwärtigen* erlebt. Der Grund hierfür liegt vor allem darin, daß es dem extravertierten Menschen nicht an der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Gedanken, wohl aber an der Fülle ihres Inhalts fehlt. Wir dürfen sogar sagen, daß der seine Begriffe einseitig aus der Außenwelt abstahierende menschliche Verstand sich zwar vielseitig über die ihn umgebende Wirklichkeit informiert, daß er aber seine Geistseele in ihrer ontischen Funktion, den eigenen Leib artgemäß zu prägen, nicht genügend „wahrnimmt“. Ein solcher Mensch erleidet daher nur wenig und nur sehr sporadisch seine individuell eigentümliche „Informierung“ durch die eigene geistig-substantielle Form der Seele. Er ist im wörtlichen Sinne nie ganz selbständig und erfährt selten und schwach die Gegenwart seines eigenen Selbst, die *mehr* ist als das bloße Bewußtwerden des eigenen Ich oder als die Achse des „gedanklichen Koordinatensystems“ unseres Erkenntnisvermögens. Sie ist nicht nur reine Geistesgegenwart, sondern die Gegenwart des ganzen Menschen, und erwächst aus dem Erlebnis der gegenseitigen, harmonischen Durchdringung aller Bestandteile des aus Leib, Psyche und Geist zusammengesetzten und doch einen *animal rationale*. Mag nun dieses Erlebnis auch grundverschieden von dem Wissen um die Gegenwart Gottes in uns sein, so ist doch die Intensität der Seins-erfahrung für die Qualität der aus ihr abstrahierenden Erkenntnis von Bedeutung. Dementsprechend überzeugt und ergreift uns das bloß aus der Kenntnis der Außenwelt erschlossene Wissen um die Allgegenwart Gottes in der Natur weniger intensiv und endgültig, als wenn es aus der Mark und Bein durchdringenden Intuition unseres leib-geistigen Selbst geschöpft wird. Sie ist ja die Vor-

aussetzung für die innere Erschließung des uns tragenden und bewegenden, unveränderlich gegenwärtigen und ewig göttlichen transzendenten Urgrundes unserer Existenz, die einerseits erdgebunden ist, andererseits zugleich den weiten „Himmel“ geheimnisvoll in sich birgt.

Der soeben gewählte Ausdruck – mag er auch nur eine Metapher sein – deutet an, daß es sich hier um mehr handelt als nur um eine intentionale Erschließung des Alls und seines Schöpfers. Es geht uns nämlich um etwas, was für das schwierige Problem der *Gegenwart im Symbol* von grundlegender Bedeutung ist, und zwar um die *ontische* Teilnahme des vielschichtigen menschlichen Seins an der Vollkommenheit des ganzen sichtbaren und unsichtbaren Kosmos. Der Mensch kann ja nur deswegen Himmel und Erde in sich symbolisch vereinigen, weil er eben eine „kleine Welt“ – einen Mikrokosmos – darstellt. Der Gedanke als solcher ist auch den griechischen Kirchenvätern teuer; sie begnügen sich jedoch zu seiner Begründung mit dem Hinweis darauf, daß der aus Leib und Seele zusammengesetzte Mensch mit den Engeln die geistige Erkenntnis, mit den Tieren die sinnliche Wahrnehmung, mit den Pflanzen das Leben und mit der Körperwelt den substantiellen Stoff gemeinsam hat.

Dieselbe Vorstellung ist aber, wie wir es schon hörten, in viel höherem Grade in der hochasiatischen Spekulation beheimatet. Ebenso werden die sumerischen wie die altindischen Hymnen nicht müde, die Entsprechungen aufzuzählen, die zwischen einzelnen Teilen und Organen des menschlichen Leibes und den Elementen der „großen Welt“ herrschen. Das Licht der Sonne wohnt demnach in unserem Auge, der ätherische Raum in den klangeinfangenden Ohrmuscheln, die duftigen Winde in der Nase und in der Lunge, die Feuchte des Meeres im Munde, die Härte der Körperwelt im Tastgefühl unserer Hände, der Regen und der Tau in den Tränen und dem uns berieselnden Schweiß usw. usw. Manche naturphilosophischen Spekulationen, wie z. B. die indische und die eben genannte tibetische, haben diese uns phantastisch anmutenden Bilder zu einem komplizierten und konsequenten

System mikro- und makrokosmischer Entsprechungen entwickelt.<sup>10</sup> Die den ganzen Kosmos gestaltenden und tragenden drei Urprinzipien der indischen Samkhya-Metaphysik finden, nach der auf ihr aufgebauten Medizinphilosophie, im Menschen ihre vollkommenste sichtbare Manifestation. Der menschliche Körper wird dabei nicht nur anatomisch geschildert, sondern die Struktur, Funktion und Zahl aller seiner Organe und Teile werden nach ihrem inneren *Sinn* oder ihrer „Signatur“ und ihren geheimnisvollen „sympathischen“ Beziehungen zu der gesamten außermenschlichen Schöpfung untersucht und gedeutet. Weil der Mensch nach dieser Auffassung einen Mikrokosmos darstellt, dessen Entwicklung sozusagen parallel zum Weltgeschehen verläuft, werden in den altindischen und lamaistischen medizinphilosophischen Systemen die Anfangsstadien der menschlichen embryonalen Entwicklung genau beobachtet und daraus kosmogonische Schlüsse auf die Ursprünge des Makrokosmos aus einem mythischen Weltei gezogen. Aus der Trennung der Seele vom Leib nach dem Tode werden Aussagen über die eschatologische Vollendung des Alls gemacht. Dies besagt nun nicht, daß die ganze Schöpfung dadurch einseitig vermenschlicht oder „animalisiert“ wird; denn durch dieselben sinngebenden Bande ist ja auch der Mensch derart wesentlich auf den Kosmos hin bezogen, daß er diesen in seinem eigenen inneren Aufbau und seiner „allbezeichnenden“ Struktur sozusagen sinnvoll zusammenfaßt und darstellt. Mit anderen Worten: das gesamte *All* ist im Menschen wie in einer universalen „Quintessenz“ und einem realen Symbol zusammengeballt und „wesentlich“, d. h. in geistig konzentrierter Weise, vorhanden. Diese kosmische *Gegenwart* ist also danach nicht nur eine moralische und intentionale, sondern eine „symbolisch-reale“ und irgendwie *seins-mäßige*.

Mögen solche Vorstellungen auch manchem von uns heute willkürlich und „orientalisch“ erscheinen, so sind wir doch in der Lage, auf ein auffallendes Analogon innerhalb unserer eigenen abendländischen Tradition hinzuweisen, und zwar auf die scho-

<sup>10</sup> Ebd. S. 31–230; vgl. oben I. Kapitel, S. 37f.

lastische Lehre von der intuitiv-analogen Engelerkenntnis. Die reinen Geister besitzen nach Thomas von Aquin weder eine unmittelbare Intuition der körperlichen Dinge noch als rein geistige Wesen die aus der Sinneswahrnehmung abstrahierende diskursiv-begriffliche Erkenntnis, die – wie dies beim Menschen der Fall ist – die mannigfaltigen Aspekte der stets komplexen und *einen* Wirklichkeit erst in einem Neben- und Nacheinander erschließen kann. Formaler Gegenstand der Erkenntnis der Engel ist nicht die Wesenheit der materiellen Dinge, sondern das Wesen ihrer eigenen Engelart, die sie als Individuen jeweils einmalig in ihrer ganzen Vollkommenheit verwirklichen. Jeder Engel stellt demnach eine in sich abgeschlossene geistige „kleine Welt“ – ein „*Aevum*“ oder einen „*Aion*“ – dar und bietet sich *selbst* als den eigentlichen Gegenstand seines eigenen intuitiven „angeborenen Wissens“. Es ist somit die vollkommenste, für den Menschen unerreichbare Verwirklichung jener oben skizzierten „inwendigen“ Erfahrung des eigenen Selbst, das uns als leib-geistigen Wesen immer in einem Neben- und Nacheinander und daher nie ganz auf einmal – als *totum simul* – gegeben wird.<sup>11</sup> Alles übrige: die ganze materielle Welt und die anderen Engel, wie auch der Schöpfer, bieten nicht den naturgemäßen Gegenstand der unmittelbaren angelischen Intuition; die Beschaffenheit jener, d. i. das So-sein der Welt und ihres Schöpfers, wird nur *analog*, sozusagen auf dem Hintergrund und im Spiegel der eigenen Wesenheit geschaut. Alles, was nicht unmittelbarer Gegenstand seines ihm „kongenialen“ Wissens um sich selbst ist, erfährt daher der Engel nur allgemein, ausgenommen jene Einzelerkenntnisse des Konkreten, die ihm Gott durch eigene eingegossene Ideen mitteilt und ohne welche die angelische Erkenntnis wohl unvollkommen bleiben müßte. Mit anderen Worten: die nicht eingegossene Erkenntnis der dem Engel sich wesensgemäß nicht erschließenden Außenwelt ist, da analog, zwar intuitiv, aber (im angelisch erweiterten Sinne des Wortes) gleichsam „allegorisch“. Der Engel schaut sie

<sup>11</sup> Vgl. *Thomas von Aquin*, *Summa contra Gentiles* II 99f.; *Joseph Grell* OSB, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, 1929, I S. 451 f.

nur mittelbar im Spiegel und Gleichnis der geistigen „Welt“ seines eigenen „Aevum“.

Wir ersehen daraus, daß die Art, wie jene obengenannte indisch-tibetische Medizinphilosophie aus ihrem Wissen vom Menschen auf die Struktur des gesamten geistigen und materiellen Kosmos „schließt“, an die analoge Schau des Universums im Spiegel der eigenen Wesenheit (*species*) erinnert, die im Westen allein den reinen Geistern zugesprochen wird. Diese Theorie des Mikrokosmos ist ja im Schoße kontemplativer Gemeinschaften des buddhistischen Mönchtums entstanden und ist wohl den mystischen Erfahrungen ihrer beschaulichen Lebensweise zuzuschreiben. Mag sie uns auch als eine „angelische Anmaßung“ des diskursiv erkennenden Menschen, das Weltganze aus eigener „organischer Ganzheit“ in seiner „Quintessenz“ analog zu erfassen, erscheinen, so unterscheidet sie sich jedoch darin von dem rein intuitiven konnaturalen Wissen der Engel, daß die letzteren sozusagen a priori in ihrer eigenen geistigen Wesenheit den Kosmos in seinen analog-wesentlichen Zügen schauen. Der leib-geistige Mensch erkennt dagegen nach der obigen Mikrokosmostheorie die Struktur der Welt nicht wörtlich a priori, sondern aus der empirischen Erkenntnis zwar nicht der Welt selbst, vielmehr seiner eigenen geistigen und leiblichen Natur, die in ihrer vielschichtigen Gestalt auf den wesentlichen Aufbau des Weltganzen objektiv hinweist. Die Intuitivität dieser Erkenntnis ist also eine relative, sie ahmt jedoch die angelische Kontemplation nach in der wahrhaft universalen Zusammenschau aller den Makro- und den Mikrokosmos verbindenden Beziehungen und Entsprechungen, durch die der Mensch – sein Geist, seine Psyche und sein Leib – zur Würde einer Art menschlichen „Aevums“ emporgehoben wird.<sup>12</sup> Aus diesen Gründen ist für den Morgenländer die wahrhaft *geistige* oder „pneumatische“ Erkenntnis nicht eindeutig und begrifflich, sondern analog-zweideutig (allegorisch) und symbolisch. Ihr ganzheitlicher Charakter und ihr Streben nach einer Zusammenfassung unseres gesamten Wissens in einem in sich

<sup>12</sup> Vgl. C. v. K. Krasinski, a. a. O., S. 331 f.

abgeschlossenen „Aevum“ gibt ihr auch notwendig prophetisch-eschatologische Züge.

Damit entsteht nun das spekulative Problem, wie wir das besondere Verhältnis des Menschen als Mikrokosmos zu der in ihm „rekapitulierten“ großen Welt zu bezeichnen haben; ferner erhebt sich die Frage, ob dieses Verhältnis sich durch eine der uns bekannten Abarten der Kausalität voll erschließen läßt. Am nächsten ist ihm wohl die *Exemplarursächlichkeit* verwandt. Im wörtlichen Sinne trifft diese im Falle eines mythischen Urmenschen zu, der als reales *Urbild* aller einzelnen menschlichen Individuen gilt. Die Mikrokosmosfunktion besagt aber bekanntlich mehr. Da in ihr der Makrokosmos kein direktes Abbild des Menschen darstellt, ist der Mensch nur in einem uneigentlichen Sinne als „Urbild“ der Schöpfung anzusehen. Er rekapituliert sie sozusagen nur „auszugsweise“ und zeichenhaft, als ihr reales Symbol und ihre „wesentliche Zusammenfassung“. Wir müssen daher gestehen, daß es der abendländischen Spekulation an einem adäquaten Terminus *technicus* zur Wiedergabe dieses komplexen *quasi-formalen* Abhängigkeitsverhältnisses fehlt. A. Dempf hat in diesem Zusammenhang, im Anschluß an Plato und an die „metabiologischen“ Spekulationen von E. Dacqué, versucht, den Menschen als „Urform“ alles Lebendigen zu bezeichnen.<sup>13</sup> Unabhängig davon entwickelte H. Kayser denselben Gedanken in seinen Forschungen über die harmonikale Symbolik, wonach die Hauptformen der Pflanzen- und Tierwelt sich von der menschlichen Urform gewissermaßen formal „ableiten“ lassen.<sup>14</sup> Wir erwähnen hier absichtlich diese gewiß ergänzungsbedürftigen Versuche einer Urbildtheorie, welche die eigentliche Exemplarität in ihrem engeren Sinne transzendieren, um wenigstens flüchtig auf die Richtung hinzuweisen, in der sich einige moderne, ganzheitlich orientierte philosophische Spekulationen bewegen. Denn ohne eine volle Erschließung der *Urbildlichkeit* werden wir nicht imstande sein,

<sup>13</sup> Alois Dempf, Die Weltidee, 1955, S. 7–29: Der Mensch als Urform.

<sup>14</sup> Hans Kayser, Der hörende Mensch, 1932. Ders., Akroasis. Die Lehre von der Harmonik der Welt, 1947.

jene Theoreme befriedigend zu lösen, die mit dem Problem der „Gegenwart im Symbol“ wesentlich zusammenhängen. Die oben genannten Fragen nach der Urform oder dem Urbild jeglicher organischen und kosmischen Ordnung lassen sich aber wiederum nicht beantworten ohne eine allseitige Berücksichtigung des *quasi-formalen* Ursächlichkeitsverhältnisses, das die Urform mit der sie mehr oder weniger unvollkommen nachahmenden Einzelgestalt verbindet. Wie von selbst werden wir hier daran erinnert, daß auch die neueste theologische katholische Forschung die quasi-formale Kausalität wieder zu Ehren gebracht hat; wir denken dabei an die Namen von M. de la Taille und K. Rahner. Dies war eine Folge der intensiveren Erschließung der Welt der griechischen Kirchenväter, die durch ihren Kontakt mit dem Hellenismus dem Gedankengut der östlichen Weisheit zweifellos näherstanden als die Lateiner und die aristotelisch-thomistische Scholastik. In die Terminologie des Problems „symbolischer Gegenwart“, das uns hier beschäftigt, übersetzt, lassen sich die anscheinend gegensätzlichen, in Wirklichkeit sich jedoch gegenseitig ergänzenden Züge der westlichen und östlichen Spekulation wie folgt formulieren: Der aktive, nach außen gerichtete Abendländer ist vor allem an der Beherrschung der ihn umgebenden Außenwelt und an den Wirkungen interessiert, welche diese auf ihn ausüben; er bevorzugt daher in seinem Weltbild die *Wirkursache*, die *causa efficiens*. Jede Präsenz, die nicht substantiell ist, erklärt er dementsprechend entweder als moralisch oder höchstens als „der Wirkbarkeit nach“ vorhanden, d. h. also als „virtuelle Präsenz“. Ein „reales Symbol“ ist für ihn also nur ein *wirkendes* Symbol. Der beschaulich nach innen gewandte Morgenländer hingegen ist in erster Linie mit der Selbst-Beherrschung im vollsten – den Geist wie den Leib umschließenden – Sinne dieses Wortes beschäftigt. Vertieft in sein eigenes leib-geistiges Wesen, erfährt er die lebenspendende Kraft der ihn informierenden eigenen Geistseele eher, als er sie erforscht. Aus diesem Grunde schätzt und benutzt er in seinem dem eigenen Innern entnommenen Weltbild vorzugsweise die *Formalursache*, die *causa formalis*, wie auch ihre

Abarten: die *exemplarische* und (im obigen Sinne) die *urbildliche* Ursache. Die „Realität“ eines Symbols wird dann weniger an den Wirkungen, die es ausübt, bemessen, als danach, ob seine Zeichenhaftigkeit nur von außen her in dasselbe hineingedeutet wurde oder ob sie so zum Wesen des Symbols gehört, daß es von Natur aus das Sein des von ihm naturhaft Bezeichneten „der Essenz nach“ enthält und darauf seinsmäßig hinweist. Das substantiell *Abwesende* kann aber danach, auch ohne uns unmittelbar der Wirkbarkeit nach zu beeinflussen, *quasi-formal* und daher auch (ich bitte, diesen unschönen Ausdruck zu entschuldigen) „*quasi-real*“ in uns gegenwärtig sein.

Nach diesen etwas abstrakten Ausführungen wollen wir zum Schluß noch auf die Bedeutung hinweisen, die ein solches „symbolisch-angelisches“ Verständnis des menschlichen Mikrokosmos für die uns aus dem IV. Kapitel bekannte paulinische und patristische Auffassung des Gott-Menschen Jesus Christus als der Zusammenfassung, der ἀνακεφαλαίωσις des Alls (vgl. Eph 1, 10) besitzt, wie auch für die Fragen nach der genaueren Art seines Verhältnisses zu der von ihm rekapitulierten Schöpfung und den Weisen seiner „kosmischen Gegenwart“. Daß gerade die letzten Fragen nicht leichtfertig als gnostisches Hirngespinnst abgetan werden dürfen, beweist das Thema einer vor einigen Jahren einberufenen Konferenz bayerischer und süddeutscher evangelischer Geistlicher, auf der die Aufgaben behandelt wurden, vor die uns die ständig wachsende anthroposophische Bewegung dringlich stellt. Die Antwort lautete: Wir müssen zeigen, daß auch wir die kosmischen Bezüge des menschgewordenen Logos – der als die sichtbar gewordene Weisheit Gottes der „Erstgeborene vor aller Kreatur“ ist (vgl. Eccli 24, 5; Kol 1, 15) – kennen und, anstatt immer nur den Sünderheiland zu predigen, auch diesen „kosmischen Christus“ des Epheser- und Kolosserbriefes der heutigen Welt zu verkündigen imstande sind.

Im Zusammenhang mit dem hier über die symbolische Präsenz Gesagten müßte also jetzt hervorgehoben werden, daß die jo-

hanneische Bezeichnung des Gottessohnes als „Logos“ uns an die wesentliche Funktion des (inneren) *Wortes*, ein *Zeichen (signum formale)* zu sein, erinnert. Diese Funktion ist auf gottmenschliche Weise in der Person, in der Gestalt und im Leben Jesu Christi verwirklicht worden. Als göttlicher Logos und „Bild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1, 15) besteht sein Wesen im Aussprechen und in der „Bezeichnung“ des Vaters. Das tut ebenso der fleischgewordene Logos; denn: „Wer mich sieht, sieht auch den Vater“ (Jo 14, 9). Als jener, „durch den alles gemacht wurde“ (Jo 1, 3), d. h. als ungeschaffenes Urbild jeglicher Form, prägt er aber den Geschöpfen ihren inneren *Sinn* ein und läßt sie auf geschöpfliche Weise an seiner „aussprechenden“ Funktion teilnehmen. Dadurch weist einerseits das Sein jedes Endlich-Geformten auf die göttliche „Urform“ hin, deren unendliche Vollkommenheit es auf geschaffene Weise widerspiegelt, andererseits faßt die mit dem Logos hypostatisch vereinte Menschheit Christi – der wahre Mikrokosmos der Schöpfung – die Vollkommenheit und den Sinn der gesamten Kreatur zusammen, um sie vor dem Vater *symbolisch-real* zu vertreten, sie zu erlösen und zu „vergöttlichen“. Der ganze Kosmos ist damit in den fleischgewordenen Logos nicht nur realdynamisch, sondern auch intentional-ontisch *rekapituliert* und symbolisch *vergegenwärtigt*, um hier die im IV. Kapitel von uns zusammengefaßten Ergebnisse der Forschung von E. Scharl<sup>15</sup> über die *Recapitulatio* bei Irenäus wenigstens schlagwortartig zu nennen.

Was die Weisen des Morgenlandes in ihrer symbolischen Schau des Mikro- und des Makrokosmos vom *Menschen* als solchem ausgesagt haben, das findet also in der Person und Gestalt des Gott-Menschen seine absolute, weil von Gott selbst geoffenbarte, wahrhaft theologische Begründung. Die einzigartige zentrale Stellung, die der Mensch in der gesamten materiellen und geistigen Schöpfung einnimmt, erklärt sich nämlich allein aus dem Mysterium des göttlichen Ratschlusses, die Person des Logos mit der

<sup>15</sup> E. Scharl, Der Rekapitulationsbegriff des heiligen Irenäus und seine Anwendung auf die Körperwelt, S. 13.

Natur eines Geschöpfes, und zwar eines Menschen, hypostatisch zu vereinigen. In diesem Geschöpf ist aber – wie in einer kosmischen *Summa creaturae* – ein geheimnisvolles „Alphabet“, das Alpha und das Omega, wie der Herr selbst sich bezeichnet (vgl. Apk 1, 8; 22, 13), zusammengeballt worden, mit dem Gott den Sinn und den Plan seiner Schöpfung seit aller Ewigkeit „wesentlich vorgezeichnet“ hat. Diese Menschheit Christi hat zwar bis zu ihrer Fleischwerdung nur ideal *in mente divina* „existiert“, sie hat nichtsdestoweniger die Gestalt der gesamten Schöpfung und die Geschichte derselben urbildlich „geformt“. Denn diese Schöpfung war nur dazu da, um ihn und sein heilbringendes Leben vorzubereiten und zu künden. *Dazu* mußten ja die Lebewesen seit dem dritten Schöpfungstag geboren werden, sich ernähren und sterben, weil er einmal als Kind unter uns in der letzten Stunde erscheinen, uns sein Fleisch und Blut zur Nahrung schenken und am Kreuz sein Leben für uns dahingeben sollte, jenem Kreuz, das seit dem Grauen des vorzeitlichen Chaos die dreidimensionale Struktur des werdenden Himmels bestimmt hat. Nur aus diesem Grunde dürfen wir auch sagen, daß *aus* diesem „Menschenkinde“ der Makrokosmos lebt und stirbt, wie er *aus* ihm auch einmal auf-erstehen wird als der „Neue Himmel“ und die „Neue Erde“ – das „himmlische Jerusalem“. In diesem Tempel der Schöpfung wird es dann keine Sonne mehr geben; denn seine „Leuchte ist das Lamm“ (Apk 21, 23), das zugleich jener „Morgenstern“ ist, „der keinen Umgang kennt“ und im österlichen *Exultet* mit dem kosmischen, in der Frühe des Ostermorgens aufgehenden Gestirn in eins gesehen wird. Das Wasser, das aus der rechten Seite dieses Tempels (Ez 47, 1 ff.) hervorgeht, hat seinen vorbildlichen Ursprung in der durchbohrten Seite des gekreuzigten Menschensohnes und ist in der Liturgie der Osternacht mit dem Taufwasser mystisch identifiziert. Denn bei seiner Weihe wird es als jenes Wasser angesprochen, das Christus zu Kana durch ein Wunderzeichen seiner Allmacht in Wein verwandelte, auf dem er mit den Füßen einherging, das von Johannes zur Taufe des Herrn und von der Kirche zur Neugeburt der Gläubigen gebraucht wird.

Es ist auch dasselbe Wasser, das aus der Paradiesesquelle entsprungen ist, um bei der Sintflut die Sünde der ganzen Erde zu tilgen. Wie also Christus als *der* Menschensohn gepriesen wird, so erhalten auch die anderen materiellen Elemente, die in der heilsökonomisch entscheidenden Stunde durch ihre symbolische Berührung mit dem Gottmenschen in den einmaligen „Kairos Christi“ eingetreten sind – Wasser, Erde, Holz, Fleisch, Nacht, Licht usw. –, eine typische, sie „aus Gottes Gnade“ und Wahl zu realen Vertretern ihrer ganzen Art erhebende Würde und Bedeutung. Oder mit anderen Worten: wie in der Menschwerdung, in dem Tod und in der Auferstehung Christi das ganze Menschengeschlecht wurzelhaft erfaßt, erlöst und geheiligt worden ist, so verwandeln sich auch jene kosmischen Elemente, trotz ihrer konkreten Individualität und Einmaligkeit, zu universalen Trägern und Vermittlern sakramentalen Geschehens, das die „Sünde der Welt“ hinwegnimmt. A. Lieske hat uns schon davor gewarnt, solche heute „platonisch“ klingenden Ausdrücke mancher griechischen Kirchenväter, aber auch die der alten römischen Liturgie, im Sinne des viel späteren mittelalterlichen Gattungsrealismus wegzudeutieren.<sup>16</sup> Die Universalrealität der platonischen Ideen ist ja zeitlos, die Artganzheit der in Christus *urbildlich* (quasi-formal) gegenwärtigen ganzen Menschheit und der durch ihre geschichtlich einmalige Teilnahme am Kairos Christi geheiligten kosmischen Elemente ist hingegen *dynamischer* Natur, da sie, alle Individuen der Wirksamkeit nach werkzeuglich erreichend, doch im letzten individuell bestimmt bleibt. Noch einmal möchten auch wir hier davor warnen, nicht mit unseren durch den Universalienstreit beeinflussten Begriffsbestimmungen die qualitativ bis ins letzte hinein bestimmte symbolische Geschlechtseinheit jener Typen nur als einen quantitativ aufgefaßten logischen „gemeinsamen Nenner“ aller Einzelwesen deuten zu wollen. Im Unterschied zu den zeitlosen, in allen Individuen gleich verwirklichten Ideen steigen – kraft ihrer heiligenden Verbindung mit dem

<sup>16</sup> Vgl. A. Lieske SJ, Die Theologie der Christumystik Gregors von Nyssa (Zeitschr. für kath. Theologie 70, 1948, S. 317 f., 323, 327).

fleischgewordenen Logos – die ihre jeweilige Art intentional und real „zusammenfassenden“ Typen vom metaphysischen Himmel nicht nur auf die Erde herab, sondern auch in die *Geschichte*, ja, in die „heilige Zeit“ des einmaligen Heilsgeschehens wie in seine sakramental-symbolische Erweiterung in dem Jetzt und Heute der *kultischen* Feier hinein. Die Liturgie scheut sich sogar nicht, manche solcher Symbole zu personalen, geistigen Wesen zu hypostatisieren, wenn sie z. B. von den geheimnisvollen, erst später zu Evangelistensymbolen gedeuteten vier Lebewesen der Vision Ezechiels im *Exultet* singt: *Exultent divina mysteria* – worunter viele nicht ohne tieferen Grund auch die vier himmlischen Geistwesen verstehen, die alles Lebendige auf wahrhaft engelisch-urbildliche Weise vor dem Thron Gottes vertreten.

Daß diese Sprache der Liturgie weder einfach „platonisch“, noch „animistisch“ ist, beweist am besten der Umstand, daß sie auch für die Heilige Schrift des Alten wie des Neuen Bundes charakteristisch ist. In der soeben zitierten Ostervigil wird z. B. die vierte Lesung und der darauf folgende Tractusgesang dem Deuteronomium entnommen, in dem Moses – nachdem er die Niederschrift des Gesetzes vollendet hat – sein Volk beschwört, Jahwe treu zu bleiben: „Versammelt alle Ältesten eurer Stämme und eure Lehrer bei mir, daß ich vor ihnen diese Worte verkünde und gegen sie *Himmel* und *Erde* anrufe;“ und in dem darauf folgenden Tractusgesang wiederholt sich in aller Selbstverständlichkeit dieselbe Wendung: „Horche auf, o Himmel, ich rede! Erde, vernimm die Worte meines Mundes!“ Würden solche Ausdrücke uns in den Gebeten eines der Naturvölker begegnen, die den Lesern dieses Buches aus dem III. Kapitel bekannt sind, dann läge die Versuchung nahe, darunter nicht mehr als Naturgottheiten zu vermuten. In der Sprache der Heiligen Schrift fassen aber diese monumentalen Bilder in wenigen Worten die Hauptbereiche der Schöpfung zusammen, um dann durch die kirchliche Liturgie jenen „Elementen“ zugesellt zu werden, die in dieser „sacratissima nox“ durch das „Kommen Christi“ der Finsternis entrissen und als Vertreter der erlösten Kreatur in das göttliche Licht der Gnade

und des Lebens eingetaucht worden sind. Wie diese „heiligste Nacht“ sind auch sie alle in der Einzahl genannt, da sie – wie schon hervorgehoben – nicht die „Universalia“, sondern zunächst die ganz konkreten Individuen ihrer Art bezeichnen, die in jener geschichtlichen und doch göttlichen Nacht durch die Auferstehung des Erstgeborenen der Schöpfung und durch den lebenspendenden Kontakt mit ihm für sich und die Welt das Angeld der Unsterblichkeit erhalten haben. Daher kann sich die Kirche in ihrem Lob des Osterlichtes nach dem Anruf der Engel und der „gottnahen heiligen Wesen“ (Mysterien) – mit diesen feierlichen Worten an die Erde wenden: „Es freue sich auch die Erde . . . und von des ewigen Königs Lichtglanz erleuchtet, fühle sie froh, daß alle Finsternis aus ihrem Umkreis gewichen ist (*totius orbis sentiat amissione caliginem*).“

Dem „Zweiten Adam“ – dem Gottmenschen – und der von ihm geheiligten Kreatur wird zugleich ihr Gegenstück gegenübergestellt: der Aion der Sünde, des Todes und der Finsternis, der zunächst in der Person des „Ersten Adam“ – des Urhebers der Erbschuld – zentriert ist, in weiterer Perspektive jedoch den ersten Widersacher, das stolze Haupt der gefallenen Engelwelt – *Luzifer* – mitumfaßt. Sein Bereich und seine „Zeit“ stellen jene andere Nacht dar, die das göttliche Urlicht zwar erleuchtet hat, das aber „die Finsternis nicht begriffen“. Zwischen diesen zwei Nächten, der finsternen und der erleuchteten, spannt sich die ganze Heilsgeschichte der geistigen und der materiellen, vom Tode bedrohten und vom göttlichen *Luzifer* fürs Licht und Leben wiedergewonnenen Welt. In dieser heilsgeschichtlichen Sicht und Deutung des Gesamtgeschehens, auch des rein kosmischen, erhält das Singuläre und das Materielle seinen ewig gültigen, geistigen Sinn, ohne dadurch zum Allgemeinen zu entwerden. Es bleibt eben Symbol, in dem das Universale sich im Konkreten und das Bleibende im Vergehenden manifestiert. Und es ist auch eine symbolische Aussage über die geistigen Hintergründe der im Menschenschicksal „zusammengefaßten“ Weltgeschichte, wenn eine alte christliche Tradition behauptet, daß nach der Wiederherstellung der Neuen Erde und des

Neuen Himmels die unzähligen Scharen der zur beseligenden Gottesschau auserwählten Menschenkinder jene Plätze am geistigen Himmel einnehmen werden, die durch den Sturz Luzifers und seiner Anhänger leer und „finster“ geworden sind. Dieser Sieg des Gnadenlichtes und der Gott treu gebliebenen Geschöpfe – auch der schlichtesten – über den „Fürsten dieser Welt“ und sein Werk, ist aber erst durch jene „sacratissima nox“ möglich geworden, „die den Himmel mit der Erde, Gott mit den Menschen verband“ (Exultet).

Der symbolische Realismus der geoffenbarten wie der liturgischen Sprache entspricht dem prophetischen Geist, dessen Werkzeug sie ist, und in dessen göttlicher Perspektive die geschöpfliche Vielheit des Vergangenen, des Gegenwärtigen und des Zukünftigen in der gottmenschlichen Heilstat rekapituliert und zusammengeschaут wird, ohne dadurch zerstört und aufgehoben zu werden. Im Lichte dieser prophetisch verdichtenden Perspektive muß all das verstanden und erfahren werden, was uns in der „hochheiligen Osternacht“ über die Taufe, das Licht, die Auferstehung, aber auch über die Sünde, die Finsternis und den Tod, über Christus und seine mit ihm ins Grab gelegten und zum neuen Leben auferweckten mystischen Glieder, gesagt wird. Ohne die Berücksichtigung der pneumatisch-kontemplativen Eigenart und Herkunft dieser monumentalen Sätze – wo das Werdende und Vergehende zu Seiendem und Gültigem gerinnt und das Geschichtliche selbst zu einem unveränderlichen Typos wird – bleibt von dem Theologumenon vom „Christus Totus“ und von unserer mystischen Schicksalsgemeinschaft mit unserem gottmenschlichen Haupte nur ein mehr oder weniger metaphorisches Gleichnis übrig.

Wir sind vom Problem der geistigen Schau des Engels und des ihn nachahmenden Menschen und von der symbolischen Gegenwart ausgegangen, um über den wahren Mikrokosmos des Gottmenschen Jesus Christus nun zum Schluß zu den durch ihn geheiligten und in seinen heilbringenden Kairos aufgenommenen Elementen zu gelangen. Diese „heiligen Dinge“ und Zeichen lassen uns das Himmlische im Irdischen und das Überzeitliche im

Einmaligen schauen und berühren. In dieser gläubigen Schau ahmen wir aber das angelische Leben der „jubelnden göttlichen Mysterien“ nach. Wir haben im Laufe dieser Darstellung erfahren, wie die symbolisch-urbildliche Betrachtungsweise mancher östlicher Spekulationen uns an analoge Probleme alter, heute aber wieder aktuell gewordener Theologumena erinnert. Die nicht geringe Schwierigkeit ihrer Lösung besteht vor allem darin, daß sie – wie wir es anfangs formuliert haben – eine unseren modern-abendländischen, zur „metaphysischen Extraversion“ und einseitig wirkursächlichen Welterklärung neigenden Denkgewohnheiten entgegengesetzte „inwendige Haltung“ voraussetzt. Nicht um ein „Entweder-oder“ handelt es sich aber hier, sondern um ein „Sowohl-als-auch“, nicht um Abbau, sondern um gegenseitige Ergänzung. Die volle Antwort kann nur von jenen kommen, die die beiden Flügel des *einen βίος ἀγγελικός*, das selbstlose Lob wie die universale Schau, zu bewegen imstande sind. Das sind jene Menschen, die ihr eigenes Selbst zu beherrschen gelernt haben, um sich selber zu erkennen, und das, bevor sie die Welt zu erforschen beginnen, um sie sich gefügig zu machen. Solche „inwendigen Menschen“ haben erfahren, daß ihre Geistseele wirkt, weil sie ihre Form *ist* und nicht umgekehrt. Deswegen schöpfen sie aus ihrem „Inneren“ die formende Kraft, um das sie unmenschlich zerfleischende „Außen“ wieder als menschenähnlich zu sehen und zu ordnen; nicht dadurch, daß sie es animisieren und mit Dämonen beleben, sondern in der Erkenntnis, daß alles Sichtbare auf den „Menschensohn“ hin und für ihn geschaffen wurde, der die geistige „Mitte“ der Schöpfung ist. Die Antwort unserer Zeit wird einmal von denen kommen, die bei aller demütigen Anerkennung ihrer endlichen, leib-geistigen Natur und ihrer menschlichen Bedingtheit wissen, daß sie auserkoren worden sind, die den Kosmos pneumatisch zusammenhaltende „Seele der Welt“ zu sein und zu bleiben.

Ich möchte dieses Kapitel lieber mit einem Bild als mit einem philosophischen Satz schließen. Ich sehe vor mir jene heilige Ikone, auf der die altrussischen Malermönche Christus als den

„Engel des Bundes“ (Mal 3, 1) in der Gestalt der göttlichen Weisheit, mit purpurnen Cherubimflügeln angetan, tiefsinnig abgebildet haben. In die kreuzförmige „Mitte“ des Kosmos und des „Aevum“ der Engel jungfräulich gesät, stellt ja die Menschheit des Logos jenes reale, wahrhaft pneumatische „Symbol“ dar, in dem uns die Ewige Sophia die erlöste *triplex machina mundi* des Engelsthymnus (Himmel, Erde, Unterwelt) – zu *einem Aion Christi* geeint – nach angelischer Art als *tota simul*, d. h. als ganzheitlich gegenwärtig, schauen läßt.

## VI. KAPITEL

### Kyrios praesens

#### I. Die Menschheit Christi als Ur-Sakrament

Mit Absicht habe ich das Thema dieses Kapitels ganz allgemein mit dem Stichwort *Kyrios praesens* bezeichnet. Es soll ja hier weder ausschließlich die für bestimmte Sakramente spezifische Gegenwart des Gottmenschen noch allein die Gegenwart seines Heilswerkes als solches behandelt werden. Die folgenden Ausführungen sind vielmehr die Frucht längerer Bemühungen, die geheimnisvolle Gegenwart Jesu Christi in seinem mystischen Leibe, als Ganzheit betrachtet, systematisch zu untersuchen. Wollte man jedoch dabei ein Sakrament zum Ausgangspunkt der Erörterung nehmen, so dürfte es eher das Ur-Sakrament der Menschheit Christi und seiner mystischen Erweiterung – der Kirche – sein. Die nähere Erschließung dieser im weiteren Sinne „sakramentalen Präsenz“ des Hauptes in seinen Gliedern setzt nun die Kenntnis einer Reihe von spekulativen Begriffen, wie substantielle und akzidentelle, seinsmäßige und „operative“, wirkursächliche und instrumental-effiziente, formale und aktuelle Gegenwart, voraus, die hier nur insofern genannt werden, als sie durch gewohnheitsmäßigen und unüberlegten Gebrauch leicht abgeschliffen oder gar umgedeutet werden und so Anlaß zu unklaren, wenn nicht irreführenden Vorstellungen geben können. Zu derselben Gruppe von spekulativen Gebilden gehören noch weiter die dem Begriff der *Gegenwart* verwandten Begriffe der *Anwesenheit* (bzw. Abwesenheit), der *Teilnahme*, des *Vorbildes* im *Abbilde* usw.

Die Gegensätzlichkeit solcher Begriffspaare, wie Substanz und Akzidenz, Sein und Handeln, hat bekanntlich zur Folge, daß jede

nicht seinsmäßig-substantielle Gegenwart notwendig als akzidentelle hingestellt wird, unabhängig davon, ob es sich um moralische oder vorbildliche, effiziente oder operative im weiteren Sinne handelt. Im folgenden werden wir uns noch überzeugen können, daß der Ausdruck „operativ“ wegen seiner großen Spannweite recht vieldeutig ist und – wenn er nicht genauer umschrieben wird – leicht mißdeutet und einseitig ausgelegt werden kann. Dasselbe gilt auch für den Terminus „aktual“; denn es gibt ebenso substantielle wie akzidentelle Akte. Nicht jeder Akt ist somit eine Handlung oder eine *operatio*, wenn auch jede *operatio* einen Akt darstellt. Die Gegenwart der Seele in dem von ihr informierten Leibe ist bekanntlich eine substantielle: *praesentia per informationem substantialem*. Sie wird dadurch hergestellt, daß die Seele selbst der erste substantielle Akt des Leibes ist. Es wäre daher falsch, sie auf die Kategorie der *effizienten* Präsenz zurückzuführen, da die letztere eine akzidentelle ist, die *informatio* dagegen einen für die Substanz ersten (substantiellen) Akt darstellt.

Analog läßt sich das auf die übernatürliche Form des mystischen Leibes Christi anwenden. Man darf hier wohl von einer *Quasi-informatio* der mystischen Glieder durch ihre göttliche Quasi-Form sprechen. Diese ist daher im mystischen Leibe „quasi-formal“, d. h. nicht ausschließlich effizient oder operativ, gegenwärtig. Die Frage, ob diese Aufgabe im eigentlichen oder nur appropriierten Sinne einer bestimmten göttlichen Person zuzuschreiben ist, braucht nicht an dieser Stelle erörtert zu werden. Sie ist ja für das uns interessierende Problem der gottmenschlichen Gegenwart Christi weniger wichtig als die Feststellung, daß sich die Gottheit bei dieser Quasi-Information des mystischen Leibes Christi immer der Menschheit des Gottessohnes bedient. Diese hypostatisch mit dem Logos verbundene Menschheit erreicht einerseits durch den *contactus divinae virtutis* an allen Orten und zu allen Zeiten instrumental ihre mystischen Glieder, andererseits stellt sie jenes „verbundene Werkzeug“ dar, wodurch die „göttliche Seele“ der Kirche in derselben, wie in jedem ihrer Glieder, „quasi-formal“ und daher nicht ausschließlich effizient gegenwärtig bleibt.

Die Arbeit von Polykarp Wegenaer über die „Heilsgegenwart“<sup>1</sup> hat uns nun vor kurzem daran erinnert, daß die Menschheit Christi und die in ihr vollzogenen Mysterien durch die gegenwärtige *virtus divina efficiens* wirksam sind, daß aber eine Tätigkeit, die nicht durch eine Idee oder ein Vorbild – *causa formalis extrinseca* – bestimmt wäre, ein innerer Widerspruch ist. Aus diesem Grunde müssen wir in Fragen der Präsenz Christi „noch eine andere Ursächlichkeit der Menschheit Christi berücksichtigen: ihre Vorbildursächlichkeit“.<sup>2</sup>

Die übliche „Zurückführung“ der Exemplarursache auf die Wirkursache – mit welcher sie in ihrer Verwirklichung verbunden bleibt, ohne mit ihr identisch zu sein – läßt uns oft die Eigenart und die Aufgaben der *causa exemplaris* allzu stiefmütterlich behandeln. Im Falle der ebengenannten Quasi-Information des mystischen Leibes muß daher konsequent hervorgehoben werden, daß sich dabei die Gottheit der Menschheit des Logos nicht ausschließlich instrumental effizient, sondern auch exemplarisch bedient. Eine exklusiv wirkursächlich erwirkte „quasi-formale“ Gegenwart der „göttlichen Seele“ der Kirche würde sonst den vollen Charakter jenes nicht ausschließlich operativen Vorganges nur einseitig wiedergeben und das Bild des mystischen Leibes praktisch zu einer reinen Metapher reduzieren. Daß dem aber nicht so ist, sagt uns neben dem 1. Korintherbrief vor allem die paulinische Lehre von der „Zusammenfassung“ (*recapitulatio*) des Alls in Christus (vgl. Eph 1, 10), über deren ebenso intentionalen (vorbildlichen) wie realen (effizienten) Aspekt wir uns nicht länger aufzuhalten brauchen, da wir dies schon im IV. Kapitel dieses Buches zur Genüge getan haben.

Wir sprachen dort von der aus der Rekapitulationslehre sich ergebenden Vorbildlichkeit des gottmenschlichen Seins Jesu Christi und aller seiner Akte und Handlungen, welche dadurch den Menschen wie den Kosmos nicht nur im moralischen, sondern auch

<sup>1</sup> Heilsgegenwart. Das Heilswerk Christi und die *Virtus divina* in den Sakramenten unter besonderer Berücksichtigung von Eucharistie und Taufe. 1958 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 33).

<sup>2</sup> A. a. O. 20.

urbildlichen Sinne wahrhaft „normieren“, und wir haben die eigentümliche Weise dieser überzeitlich-exemplarischen „Wirksamkeit“ hervorgehoben. Wir scheuten uns nicht, die geheimnisvolle Zeichensprache der Kreatur, die auf ihren Schöpfer, aber auch auf ihren Erlöser und ihr göttliches Urbild hinweist, kennenzulernen, weil wir wissen, daß die Darstellung im Zeichen (*repraesentatio in signo*) eines der beiden wesentlichen Elemente jeder sakramentalen wie quasi-sakramentalen Ursächlichkeit bildet, welche immer effizienten und exemplarischen Charakter besitzt. Wie das Ganze immer vor den Teilen da ist, so muß nun auch der Aufweis des vorbildlichen Charakters einzelner Züge und Handlungen Christi in bezug auf die sie *in signo* nachahmenden sakramentalen Riten stets auf dem weiteren Hintergrund des sie letztlich begründenden Ursakramentes der Menschheit des Logos vollzogen werden, und zwar insofern diese Menschheit Urbild der „vergöttlichten“ Schöpfung ist.

Diese ganzheitliche Betrachtung des exemplarischen Charakters des Gottmenschen und seines gesamten Heilswerkes soll entsprechend berücksichtigt werden in der theologischen Erschließung der obengenannten vermittelnden Funktion, welche die Menschheit Christi in der übernatürlichen Quasi-Information des mystischen Leibes ausübt. Diese Funktion erschöpft sich, wie wir eben sahen, nicht restlos in einer instrumental-effizienten Betätigung derselben, sondern will ergänzt werden durch ihre vorbildlichen Aufgaben. Mit anderen Worten: Die Gottheit bedient sich bei dieser *Quasi-informatio* auf zweifache Weise der Menschheit des Logos; zunächst *effizient* als seines verbundenen Werkzeugs und zugleich auch *quasi-formal* als eines gottmenschlichen Vorbildes. Die damit verbundene spezifische Gegenwartsweise des Hauptes in seinen mystischen Gliedern ist dementsprechend jeweilig verschieden.

Die mit dieser sakramentalen *Quasi-informatio* stets verbundene Gegenwart Christi durch den Glauben darf endlich nicht mit einer rein subjektiven moralischen Vergegenwärtigung verwechselt werden, welche durch die natürliche Erkenntnis seiner Lehre ge-

geben ist. Der übernatürliche Glaube ermöglicht bekanntlich eine *objektive* und eigentliche Teilhabe an seinem quasi-formalen Gegenstand und bildet jenes Medium, wodurch uns Christus objektiv ergreift.<sup>3</sup> Das damit gegebene und der Präsenzfrage verwandte Problem der *Teilhabe* am gottmenschlichen Leben Jesu Christi soll uns deswegen noch im folgenden beschäftigen. Bevor dies geschehen kann, wollen wir uns nach dieser kurzen Einführung in die Problematik unseres Themas zunächst der für die Präsenzfrage bedeutsamen Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Menschheit Christi als *organum divinitatis* zuwenden, um sie dann von der theologischen Haltung einiger griechischer Kirchenväter abzuheben und auf diese Weise das Problem der Gegenwart Christi möglichst vielseitig zu beleuchten.

## II. Die operativ-werkzeugliche Gegenwart Christi

Die „operative“ Gegenwart der Menschheit Christi beschäftigt uns in diesem Abschnitt insofern, als diese ein *organum divinitatis* ist und als solche wirkt. Es ist wohl selbstverständlich, daß an dieser Stelle – dem Zweck unserer Untersuchung gemäß – die Eigenart der instrumentalen Ursächlichkeit eher angedeutet als ausführlich geschildert werden kann. Es sollen dabei gewisse unzulängliche Vorstellungen von der instrumentalen Gegenwart Christi hervorgehoben und in etwa modifiziert werden. Zuerst muß man sich klar des Unterschiedes bewußt werden, der zwischen der „Gegenwart“ einer die Gnade ausschließlich moralisch verdienenden und einer sie effizient erwirkenden Heilsursache besteht. Im ersten Falle braucht die substantiell abwesende und uns bei Gott das Heil rein moralisch verdienende Ursache mit den Wirkungen ihrer moralischen Betätigung überhaupt nicht in Berührung zu kommen; denn diese – je nach den Umständen enger oder weiter zu fassende – Berührung zwischen Ursache und Wirkung ist bloß bei einer wirkursächlichen Verursachung von Effek-

<sup>3</sup> Vgl. *Gottlieb Söhngen*, Thomas von Aquin über Teilhabe durch Berührung (in: *Die Einheit in der Theologie* [1952] 107–139).

ten notwendig. Wäre nun die Menschheit Christi eine *natürliche* Wirkursache der Gnade gewesen, dann müßte sie mit jedem Subjekt der durch sie erwirkten Gnade in einem physischen Kontakt verbunden bleiben. Deswegen begründet auch Thomas von Aquin den von ihm nicht geteilten dritten Einwand gegen die These, die Auferstehung Christi sei Ursache unserer Auferstehung, mit dem Hinweis darauf, daß „eine Wirkursache nur durch Berührung wirkkünftig ist, die Auferstehung aber keine körperlichen Berührungszusammenhänge mit den Toten, die auferstehen, hat“.<sup>4</sup> Soll also eine unannehmbare *actio in distans*, d. h. eine Fernwirkung ohne überleitendes Mittel, vermieden werden, so ist danach entweder eine bloß moralische Ursache anzunehmen oder es ist eine Berührung beim wirkursächlichen Einwirken der Menschheit Christi notwendig. (Soweit der Einwand.) Die thomasische Antwort auf diesen Einwand besteht bekanntlich in dem Hinweis, daß der Kontakt zwischen gewöhnlicher Ursache und Wirkung nur dazu da ist, um die Wirkkraft der Ursache in die Wirkung herüberzuleiten, die Menschheit Christi als *organum divinitatis* dagegen wirkt nur in göttlicher Kraft, als der Hauptursache werkzeuglichen Tuns Christi. Auch ohne unmittelbare physische Berührung zwischen der Menschheit Christi und der unsrigen kann also die *actio in distans* bei werkzeuglichem Wirken Christi dadurch vermieden werden, daß die mit dem *organum divinitatis* hypostatisch vereinigte Gottheit alle in Raum und Zeit befindlichen Objekte unmittelbar erreicht, wo und wann sie es will. Aus diesem Grunde braucht z. B. unsere Auferstehung nicht unmittelbar auf die Auferstehung Christi zu folgen, wie dies bei natürlicher Wirkursache durch physischen Kontakt der Fall sein müßte.<sup>5</sup> Die Menschheit Christi ist in dieses durch Gott als Hauptursache bewirkte Heilsgeschehen persönlich eingeschaltet, da sie mit dem göttlichen, allgegenwärtigen Logos hypostatisch vereinigt bleibt und mit seiner Macht ihre mystischen Glieder jederzeit erreicht.

<sup>4</sup> S. Th. III 56, 1, ad 3.

<sup>5</sup> A. a. O., ad 1.

### III. Allgegenwart – Abwesenheit – Entfernung

Bis hierhin macht diese traditionelle Erklärung der werkzeuglichen Wirksamkeit Christi keine besonderen spekulativen Schwierigkeiten. Die Unklarheiten schleichen sich erst bei gewissen vorläufigen Schlüssen auf die Art der sich daraus ergebenden „operativen Gegenwart“ des Gottmenschen und seiner Menschheit ein. Die richtige Lösung liegt, wie gewöhnlich, in der Mitte zwischen zwei entgegengesetzten extremen Auffassungen oder, besser gesagt, zwischen zwei nicht immer bewußten und klar ausgesprochenen unrichtigen Vorstellungen. Die eine ist einer unvorsichtigen Übernahme von Bildern aus dem Bereiche der von physikalischen Ursachen beherrschten Natur zuzuschreiben. Ihre Vertreter pflegen auf Grund der eben dargelegten geheimnisvollen Tatsache, daß die Menschheit des menschengewordenen Gottessohnes uns überall und jederzeit erreicht und in uns werkzeuglich und effizient wirkt, zu recht weitgehender Veranschaulichung dieses unvorstellbaren Geschehens überzugehen. Einerseits wird dann wohl beteuert, daß die menschliche Natur Christi nicht allgegenwärtig sei; andererseits scheint aber die Verklärung und Vergeistigung seiner Menschheit den Mangel ihrer körperlichen Umgrenzung und Endlichkeit durch Attribute wettzumachen, die allein der mit ihr hypostatisch vereinigten Gottheit zuzuschreiben sind. Die den verschiedenen Naturen spezifischen Eigenschaften dürfen ja bekanntlich wegen der hypostatischen Vereinigung ebenso dem Logos wie Christus zugeschrieben werden. Diese *communicatio idiomatum* bezieht sich jedoch auf die in den beiden Fällen numerisch identische Person und nicht auf die verschiedenen Naturen. Infolgedessen darf man sehr wohl sagen, Gott sei am Kreuz gestorben oder der Gottmensch Jesus Christus bleibe jedem Raum- und Zeitpunkt gegenwärtig, es wäre aber falsch, das Sterben von der göttlichen Natur und die Allgegenwart von der Menschheit Christi zu behaupten.

In das andere Extrem verfallen jene, die unüberlegt Schlüsse aus der Wahrheit ziehen, daß die Menschheit Christi, auch in ver-

klärtem und vergeistigtem (pneumatischem) Zustand, immer ein Geschöpf bleibt, d. h. begrenzt und endlich ist, und deswegen nie das ausschließlich göttliche Attribut der Allgegenwart für sich behaupten kann. Dieser Satz verneint zunächst bloß die substantielle Gegenwart der numerisch *einen* verklärten Menschheit Jesu Christi in den durch seine Gnade geheiligten Christen. Damit ist die substantielle Abwesenheit der Menschheit des Erlösers an den von ihm lokal nicht eingenommenen Orten gemeint. Der zu vermeidende Fehlschluß besteht nun darin, daß man natürliche Kategorien lokaler Präsenz auf den verklärten und „über alle Himmel“ erhobenen Gottmenschen, den Kyrios Jesus Christus, anwendet und die eben genannte substantielle Abwesenheit seiner Menschheit und ihre werkzeuglich-operative Gegenwart in uns so versteht, als ob der „zur Rechten des Vaters“ thronende Christus an irgendeinem bestimmten konkreten Ort des kosmischen Raumes *localiter* anwesend und daher von uns auch *localiter* (örtlich) entfernt wäre. Zur Lösung der Schwierigkeit genügt es nicht, einzig und allein aus dem Begriff der uns aus eigener Anschauung unbekanntem Verklärung oder Vergeistigung auszugehen und bloß auf diese Weise die Beziehungen des verklärten und vergeistigten – oder „zum lebendig machenden Pneuma gewordenen“ (1 Kor 15, 45) – Herrn zum Raume bestimmen zu wollen. Zu Hilfe kommt uns hier die in der Offenbarung gründende kirchliche Überlieferung mit der Gesamtheit ihrer auf Christus wörtlich und typisch sich beziehenden Aussagen.

### IV. Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Erhebung der verklärten Menschheit Christi über alle Himmel

Diese wichtigen Fragen hat sich nun Thomas von Aquin in den die Auferstehung, die Himmelfahrt Christi und sein Thronen zur Rechten des Vaters behandelnden *Quaestiones* des III. Teiles seiner theologischen *Summa* gestellt und sie mit Hilfe der Schrift und der Kirchenväter in nicht immer genügend beachteter Weise gelöst. Zuerst wird dort die „Rechte“ des Vaters in analog über-

tragenem Sinne und nicht wörtlich lokal erklärt. Sie soll ja nach Joh. Damascenus und Augustinus die Glorie der Gottheit, die ewige Seligkeit des Vaters und die Würde des höchsten Richters und Königs bedeuten. Denn Augustinus sagt: *In aeterna beatitudine, omnis dextera est, quia nulla est ibi miseria.*<sup>6</sup> Das „Sitzen zur Rechten des Vaters“ umschreibt mit anderen Worten den endgültigen, unveränderlichen und unverweslichen Zustand der Verklärung des erhöhten Kyrios. Damit man nicht einwenden könne, die Rechte des Vaters sei zwar kein örtlicher Begriff, die körperlich umgrenzte menschliche Natur des erhöhten Herrn müsse jedoch als ausgedehnte an irgendeinem konkreten Ort substantiell anwesend sein, beschäftigt sich Thomas mit den Schwierigkeiten, die sich daraus ergeben, daß der verklärte Christus nach der Schrift einmal im Himmel, ein anderes Mal „über allen Himmeln“ (Eph 4, 10) wohnen soll. Zunächst steht für Thomas fest, daß jedem Wesen ein um so höherer Platz (*locus*) gebührt, je vornehmer es ist, „sei es, daß ihm der Platz zukommt durch körperliche Berührung wie den Körpern, sei es durch geistige Berührung wie den geistigen Wesen. Deshalb nämlich gehört den geistigen Wesen auf Grund einer gewissen Angemessenheit der himmlische Platz (*locus caelestis*), der der höchste von allen ist, weil diese Wesen am höchsten in der Ordnung der (geschaffenen) Substanzen stehen. Obgleich nun der Leib Christi, wenn man die Beschaffenheit seiner körperlichen Natur betrachtet, unter den geistigen Wesen steht, so überträgt er doch die Würde aller geistigen Wesen, wenn man die Würde der (hypostatischen) Vereinigung betrachtet, durch die er personenhaft mit Gott vereint ist. Darum gebührt ihm wegen des genannten Angemessenheitsgrundes ein höherer Platz als jedem anderen Geschöpfe, auch dem geistigen“ (S. Th. III 57, 5 corp.). Was nun den Ort des zwar verklärten, aber doch immer materiellen Leibes Christi angeht, so stellt Thomas als Grundsatz fest, daß, je vollkommener irgendwelche Körper an der göttlichen Gutheit teilnehmen, sie um so höher in der körperlichen Ordnung stehen, da diese vom Ort her bestimmt ist . . . Nun ist es selbstverständ-

<sup>6</sup> *Sermo de Symbolo*, lib. 1, 4: Migne P. L. 40, 634c.

lich, daß unter allen verklärten Leibern der Leib Christi in der größten Herrlichkeit erstrahlt. Darum kommt es ihm ganz besonders zu, „über alle Körper emporgehoben zu werden“ (S. Th. III 57, 4 corp.). Den Einwand gegen diese beiden Behauptungen bringt die Qu. 57 art. 4, 1 mit den Worten des Ps 11, 5: „Der Herr hat im Himmel seinen Thron.“ – Was aber im Himmel ist, ist nicht über dem Himmel. Darauf antwortet Thomas, daß der Thron Gottes (und damit auch die zur Rechten des Vaters herrschende Menschheit des Erlösers) im Himmel ist, *non sicut in continente, sed magis sicut in contento*; d.h., der „Sitz“ Gottes ist im Himmel nicht wie in etwas, was ihn umgibt, umfängt oder umgrenzt, sondern eher wie in etwas, was von Gott umgeben und umfangen wird.

Zum Verständnis dieses wahrhaft entscheidenden, wohl aber auf den ersten Blick wenig anschaulichen Satzes muß man die Voraussetzungen dafür kennen, daß ein Wesen überhaupt in einem Ort sein kann. Im eigentlichen Sinne geschieht dies für die Körper in örtlich ausgedehnter Weise, wo der Körper vom Ort umgrenzt und von ihm gemessen wird. Man nennt diese Weise das „umgrenzte Wo“ (*ubi circumscriptivum*). Im weiteren Sinne ist ein Wesen im Ort, wenn es – wie z. B. die reinen Geister – in ihm in örtlich unausgedehnter Weise, vom Ort nicht umgrenzt und gemessen, gegenwärtig ist. Man nennt diese zweite Weise das „nicht umgrenzte Wo“ (*ubi non circumscriptivum*). Im ersten, eigentlichen Sinne ist nur der Körper im Ort dank seiner Ausdehnung (*quantitas praedicamentalis*). Zur vertieften Erschließung der „Ortung“ des verklärten Leibes Christi muß man hier zwei verschiedene Funktionen der Ausdehnung berücksichtigen.

Die erste besteht darin, daß ein Körper Teile hat, deren einer außerhalb des anderen ist. Diese Teile haben eine bestimmte Ordnung oder Lage in Beziehung zueinander (*habere partes quoad se*). Diese erste Funktion der Ausdehnung (von manchen nichtthomistischen Schulen auch *quantitas interna* genannt) besagt noch nichts über die Beziehung des ausgedehnten Körpers zu einem ihn umgebenden Raum. Sie ist ebenso wesentlich für alle körperlichen

Welt Dinge wie für den verklärten Leib Christi im Himmel und die unter den eucharistischen Spezies verborgene Substanz des Leibes und Blutes Christi. Erst durch die zweite Funktion der Ausdehnung ist der Körper *localiter in loco*, d.h., er ist in örtlich ausgedehnter Weise im Ort anwesend; die einzelnen Körperteile sind dadurch in einer realen Beziehung zu dem sie umgebenden Ort, haben eine Ausdehnung *quoad locum* und ein „umgrenztes Wo“. (Die ebengenannten nichtthomistischen Schulen nennen das eine *quantitas externa*.) Dank dieser zweiten Funktion der Ausdehnung umgibt der Raum den Körper wie z. B. das Wasser den in ihm schwimmenden Fisch oder die Luft den fliegenden Vogel. Durch sie kommt der Körper in Berührung mit der ihn umgebenden Umwelt, und sie ist die Bedingung jeglicher räumlichen Nähe bzw. Ferne. Diese räumlich meßbare Ausdehnung besitzen natürlicherweise alle körperlichen Dinge innerhalb des sie umgebenden kosmischen Raumes. Sie ist einzig im eucharistischen Leibe Christi aufgehoben („sistiert“), weil Christus in der Eucharistie nicht lokal, sondern sakramental gegenwärtig ist. Das bedeutet, daß die sakramentalen Gestalten des Brotes und des Weines nicht der umgrenzende Ort der unter ihnen sakramental verborgenen Substanz des Leibes und des Blutes Christi sind. Ihrerseits sind sie aber selbst vom Raume örtlich umgrenzt und in ihm lokal gegenwärtig. Mit anderen Worten, der Raum umfängt hier örtlich nicht die Substanz des Leibes Christi, sondern allein die Gestalten des Brotes und des Weines.

Bevor wir nun die Kenntnis dieser doppelten Funktion der Ausdehnung (*habere partes quoad se et quoad locum*) auf das Problem des verklärten Leibes Christi im Himmel anwenden, müssen wir noch zwei weitere Schritte tun und die Frage nach dem Ort des Kosmos (als Ganzheit betrachtet) wie die nach dem Ort der Engel kurz beantworten. Die Ausdehnung des kosmischen Alls, als Ganzheit betrachtet, stellt hier nämlich einen besonderen Fall dar. Die *tota machina mundi* oder das körperliche All ist wohl in bezug auf sich selbst örtlich ausgedehnt. Da es jedoch außerhalb seiner keine kleinste materielle Partikel, die es „umgeben“ könnte, gibt und damit auch keinen realen Raum, so hat das körperliche All als

Ganzheit kein „umgrenztes Wo“; es ist als solches – obwohl selbst ausgedehnt – nicht im Ort. Die zweite Funktion der Ausdehnung – die *extensio quoad locum* – ist somit im Falle des als Ganzheit betrachteten körperlichen Alls auf natürliche Weise aufgehoben; nicht aber in bezug auf einzelne Teile dieses Alls, die sich gegenseitig örtlich umgrenzen und deswegen auch *quoad locum* ausgedehnt sind. Nicht so die Engel.

Bis jetzt haben wir – um den „Ort“ der Menschheit Christi näher zu bestimmen – nur von der eigentlichen lokalen Gegenwart der körperlichen Wesen im Raume gesprochen, die nach Thomas und der Scholastik durch körperliche Berührung zustande kommt. Auf eine andere, nur analoge Weise sind dem Ort – wie wir es bei Thomas schon gehört haben – die nunmehr zu behandelnden reinen Geister gegenwärtig. Da sie unausgedehnt sind, wird die Gegenwart der Geister im Ort nach Thomas durch „geistige Berührung“ verwirklicht. Der ihnen eigentümliche Ort gilt objektiv als „höher“ als der der Körperwelt; er wird jedoch den Geistern und den Körpern nicht in einem und demselben Sinn zugeschrieben und kann deswegen zu unserem Raum – solange ein Engel keinen bestimmten Ort der körperlichen Welt geistig berührt oder beeinflußt – nicht in lokale Beziehung gesetzt werden; der Engel ist uns also in diesem Falle weder nah noch fern. Die Engel sind ja im Himmel der Geisterwelt, der uns jederzeit durch geistigen Kontakt nahe werden kann, dessen objektiver Stand oder dessen objektive Entfernung sich jedoch nicht in Kilometern oder „Lichtjahren“ messen läßt. Denn nur das, was sich innerhalb unseres Raumes örtlich ausdehnt (d.h. die Körper in der körperlichen Welt), kann als räumlich nah oder entfernt bezeichnet werden.

Diese bekannten spekulativen Grundsätze mußten kurz in Erinnerung gebracht werden, um nun den letzten und entscheidenden Schritt zu tun und die Art der „Ortung“ des verklärten Leibes Christi „zur Rechten des Vaters“ näher zu umschreiben. Dieser Leib ist eben nach Thomas – wegen der hypostatischen Union mit dem Logos – über alle Körper, ja über alle geistigen Geschöpfe, „erhoben“ worden. Er bleibt nichtsdestoweniger ausgedehnt, in

dem Sinne, daß er in bezug auf sich selbst *partes extra partes* besitzt; und dies nicht in sakramentaler Weise wie in der Eucharistie, sondern in der seinem leiblich-verklärten Zustand gemäßen Weise. Damit ist in ihm die erste Funktion der Ausdehnung erfüllt. Wie steht es bei ihm mit der zweiten Funktion der Ausdehnung, oder mit anderen Worten: Hat der ausgedehnte, verherrlichte Leib des Gottmenschen auch eine reale Beziehung *quoad locum* und damit auch ein „umgrenztes Wo“, einen Ort im Raum, wie alle körperlichen Dinge innerhalb des Kosmos? Thomas von Aquin antwortet darauf in dem oben zitierten Satz – wenigstens was den kosmischen Raum angeht – negativ, indem er behauptet, der Sitz des zur Rechten des Vaters thronenden Christus ist im Himmel *non sicut in continente, sed magis sicut in contento*, d. h., er ist nicht von irgend etwas umgeben oder umschränkt; sonst müßte er innerhalb dieser Welt sein, an einem bestimmten kosmischen Ort, der von uns soundso viel Maßeinheiten – seien es Kilometer oder Milliarden von Lichtjahren – entfernt ist. Nun ist aber der verklärte Leib des Gottmenschen wegen seiner hypostatischen Vereinigung mit dem Logos und entsprechend dieser seiner göttlichen Würde über jeden körperlichen und geistigen Ort entrückt. Bedeuten nun diese Aussagen über die Eigenschaften des verklärten Leibes eine Vermengung mit denen des eucharistischen Leibes und seiner sakramentalen Gegenwart? Keineswegs. Im eucharistischen Leibe ist nur die erste Funktion der Ausdehnung (*habere partes extra partes*) verwirklicht, die zweite (reale Beziehung zum „umschränkenden Ort“) ist wunderbar aufgehoben („sistiert“). Diese zweite Funktion einer realen Beziehung *quoad locum* kann jedoch auch bei einem rein körperlichen Wesen unter gewissen Umständen fehlen, ohne daß sie auf wunderbar sakramentale Weise „sistiert“ werden müßte. Einen solchen Fall haben wir bei der *tota machina mundi* kennengelernt. Sie ist ja nur aus diesem Grunde nicht im Ort, weil es außerhalb des Weltalls nichts mehr gibt, worin das körperliche All örtlich situiert werden könnte. Etwas anderes, wohl aber analoges, haben wir bei dem pneumatisch über den gesamten κόσμος οὐτός erhobenen Kyrios. Sein

Leib bleibt ausgedehnt *quoad se* und innerlich gegliedert. Das Fehlen der realen Beziehung zu einem ihn lokal, d. h. örtlich begrenzenden oder umgebenden Ort verdankt er nicht, wie im Falle der Eucharistie, einem Wunder sakramentaler Gegenwartsweise, sondern dem Wunder seiner Erhöhung über jegliche körperliche und geistige Kreatur, d. h. seiner Herausnahme aus dem Weltraum wie aus dem „Raum“ der geschaffenen Geisterwelt. Selbstverständlich kann Christus jederzeit, wenn er dies nur will, und ohne die Rechte des Vaters zu verlassen, in unsere Welt zurückkommen, so wie er dies nach der Auferstehung vor den Aposteln getan hat; dann hat sein verklärter Leib ein „umgrenzendes Wo“, d. h., er ist an einem konkreten kosmischen Ort lokal gegenwärtig. Wenn er uns aber verläßt, dann hört die meßbare Entfernung zwischen ihm und uns und sein „umschränkendes Wo“ wieder auf. Sein ausgedehnter Leib bleibt begrenzt durch seine körperliche Endlichkeit, er ist jedoch durch nichts um-grenzt, weil es um ihn zur Rechten des Vaters nichts Endliches gibt, sondern in ihm und um ihn nur den unendlichen Gott. Das bedeutet eben der Ausdruck, der Sitz des erhöhten Herrn sei nicht im Himmel wie in etwas, was ihn umgibt, sondern eher wie in etwas, was von Gott umfassen ist – *sicut in contento*. Diese unerwartete Analogie mit der ebenfalls nicht mehr lokal georteten *tota machina mundi* wirft ein neues Licht auf die einmalige Würde und „Situation“ der verklärten Menschheit des Erlösers als einer außerhalb des Kosmos erhobenen „Kleinen Welt“ oder eines übernatürlichen *Mikrokosmos*. Sollte aber jemandem ein solches Fehlen einer realen Beziehung zum umgebenden Ort von seiten des verklärten Leibes Christi widerspruchsvoll erscheinen, dann bliebe ihm keine andere Lösung als anzunehmen, daß Gott – der jederzeit neue Welten erschaffen kann – für den verklärten und erhöhten Herrn „außerhalb“ dieser Welt, d. h. ohne räumliche Beziehung zu ihr und damit auch jenseits der Kategorien der Nähe und der Ferne, einen besonderen „himmlischen“ Raum erschaffen habe, in dem Christus *localiter* gegenwärtig bleibt. Dann gälte aber für diesen himmlischen Raum des erhöhten Herrn dasselbe, was wir oben

aus der Herausnahme Christi aus unserem kosmischen Raume nach Thomas von Aquin geschlossen haben, nämlich, daß es zwischen ihm und uns auch in diesem Fall keine meßbare Entfernung geben würde, außer wenn der Herr unter uns *localiter* erscheinen wollte. Dann brähe jener „himmlische Raum“ des erhöhten Kyrios im Augenblick seiner Erscheinung (Epiphanie) in unsere Welt hinein wie die geheimnisvolle goldene „Mandorla“ des Herrn auf den altchristlichen Mosaiken, die eine wahrhaft theologisch denkende und schauende Zeit geschaffen hat.

Thomas von Aquin erhebt sich also hier über die Auffassung mancher in primitiveren kosmologischen Vorstellungen haftenbleibenden älteren christlichen Schriftsteller, welche den Verbleib der verklärten Himmelsbewohner gern auf einem nicht genauer zu bestimmenden Himmelskörper situieren möchten. Würde dies für Christus zutreffen, dann wäre er wohl mit seiner verklärten Menschheit an jenem konkreten kosmischen Ort – z. B. einem himmlischen „Paradies“ – substantiell anwesend und in jedem Glied seines mystischen Leibes, in dem er die Gnade werkzeuglich bewirkt, bloß so *per operationem* tätig und gegenwärtig, wie ein innerhalb des kosmischen Raumes substantiell sich aufhaltendes körperliches Wesen durch übernatürliche dynamische Beeinflussung an einem anderen von ihm räumlich entfernten Ort desselben Raumes wirkend gegenwärtig sein könnte. Dieser allzu materiellen Vorstellung der operativen Präsenz der Menschheit Christi liegt eben die durch Thomas kategorisch verneinte Voraussetzung zugrunde, daß zwischen dem verklärten, aber immer noch ausgedehnten und endlichen, weil geschaffenen Leibe des Gottmenschen, der zur Rechten des Vaters thront, und zwischen jedem einzelnen Christen, in dem er als sein göttliches Haupt geheimnisvoll wohnt, sich eine uns zwar unbekannte, in sich aber meßbare und konkrete Distanz befände. Demnach wäre der irgendwo in dem unendlichen himmlischen Raum substantiell wesende verklärte Leib des Kyrios eine theoretisch bestimmbare Zahl von Metern, Kilometern bzw. Lichtjahren von jedem von uns lokal entfernt. In diesem Falle müßte er aber irgendwo in dem

heutigen Kosmos nicht nur zu suchen, sondern (z. B. mit den Mitteln einer vervollkommneten Technik!) auch zu ... finden sein. Das folgerichtige Durchdenken dieser Auffassung bis zu ihren letzten Konsequenzen widerlegt sie somit von selbst durch ihre wahrhaft grotesken Ergebnisse.<sup>7</sup>

#### V. Das Problem der Teilnahme am gottmenschlichen Leben Jesu Christi

Bis jetzt haben wir uns mehr mit dem negativen Aspekt des Problems befaßt und aufgezeigt, wie die Präsenz der Menschheit Christi nicht aufgefaßt werden darf. Die nähere positive Bestimmung einer solchen (operativen) Präsenz ist viel schwerer als die negative Abgrenzung. Vor allem, weil der heutige Theologe in der hochscholastischen theologischen Spekulation nur wenige Ansätze zur weiteren Erschließung des Problems einer besonderen, nicht-eucharistischen Präsenz des Gottmenschen vorfindet. Es hat sogar in neuerer Zeit an Stimmen nicht gefehlt, die behaupteten, gewisse zentrale Aspekte patristischer Christologie und Gnadenlehre seien infolge des Aristotelismus der Hochscholastik so gut wie verlorengegangen. Zu den wichtigsten Anliegen patristischer Theologie gehört aber zweifellos das uns hier beschäftigende Problem unserer Teilnahme an dem gottmenschlichen Leben Jesu Christi und der damit gegebenen eigentümlichen Gegenwart desselben. Richtiger wäre es, zu sagen, daß gewisse, der griechischen Patristik wohlbekannte Theologumena den Hauptgegenstand

<sup>7</sup> Manche Anhänger der „Entmythologisierung“ scholastischer Naturphilosophie werden hier vielleicht einwenden, daß die einzelnen thomasischen „Himmel“, über die die Menschheit Christi erhoben worden ist, mittelalterlicher bzw. aristotelischer Herkunft sind und daß daher die Beweisführung von Thomas von Aquin für uns heute ihre Gültigkeit eingebüßt hat. Darauf ist zu entgegnen, daß das letztere nur dann zutreffen würde, wenn Thomas die „Ortung“ der Menschheit Christi innerhalb der für uns nicht mehr gültigen ptolemäischen Welt und ihrer Sphären bestimmen möchte. Da er jedoch ausdrücklich behauptet hat, daß die Menschheit des verklärten Herrn „über alle Himmel“ erhoben worden ist, d. h. nicht mehr innerhalb des geschaffenen Welt-Raumes zu finden ist, sind die thomasischen Vorstellungen von der näheren Beschaffenheit dieses Raumes wie von der gesamten angelischen Welt für die Gültigkeit seiner den Kosmos transzendierenden Argumentation wahrhaft belanglos.

scholastischer Spekulation darstellen, andere dagegen – wie das unserer „Teilnahme am Gottmenschentum Christi“ – mehr in den Hintergrund des abendländischen theologischen Interesses getreten sind. Fruchtbarer als einseitige Kritik erweist sich deswegen ein wenn auch noch so summarischer Überblick über die im Westen und Osten der einen katholischen Ökumene erreichten theologischen Positionen. Denn erst aus ihrem Vergleich läßt sich die Richtung erahnen, in der die Aussöhnung der oft schroff auftretenden Gegensätze zu suchen ist. Als Beispiel einer solchen positiven Gegenüberstellung der beiden Welten – die nicht ganz eindeutig mit den Namen eines christlichen Platonismus und christlichen Aristotelismus bezeichnet zu werden pflegen – kann der Vergleich alexandrinischer und thomistischer Christologie und Gnadenlehre gelten, den uns der leider zu früh verstorbene A. Lieske in dem nach seinem Tode erschienenen Aufsatz über „Die Theologie der Christusmystik Gregors von Nyssa“ hinterlassen hat.<sup>8</sup> Der große Kappadokier ist für diesen ganzen, im Mittelpunkt theologischer Problematik der letzten Jahrzehnte stehenden Fragenkomplex um so charakteristischer, als seine Hauptfrage – wie nach ihm die Cyrills von Alexandrien – unserer seinsmäßigen Verbindung mit dem *Gottmensch* galt, im gewissen Gegensatz zu Origenes, den vor allem unsere Teilnahme am Leben des göttlichen Logos und seine in unseren Herzen sich ständig erneuernde Geburt und Gegenwart, als die des Urbildes im Abbilde, fesselte.

1. *Thomas von Aquin*. Lieske erinnert daran, daß für Thomas von Aquin das christliche Gnadenleben vor allem in der Teilhabe an der göttlichen Natur besteht, die allen drei göttlichen Personen gemeinsam bleibt, und nicht so sehr in der Teilnahme am gottmenschlichen Leben Christi. In seinen früheren Werken sprach Thomas bekanntlich der Menschheit Christi eine effiziente Bewirkung der substantiell aufgefaßten Gnade ab, und er folgte darin der gesamten früheren Scholastik. Erst unter dem Einfluß des Johannes Damascenus setzte sich bei ihm die Auffassung von einer instrumental-effizienten Verursachung der Gnade als eines

<sup>8</sup> ZKTh 70 (1948) 49–93, 129–168, 315–340.

übernatürlichen Seelenhabitus von seiten der Menschheit Christi durch. Aber auch dann bleibt das Problem unserer „Vergöttlichung“, und nicht das des gottmenschlichen Charakters unserer christlichen Existenz, die Mitte seiner Gnadentheologie. Im Gegensatz zur griechischen Bildmetaphysik, welche die quasi-formale Ursächlichkeit des göttlichen Urbildes gegenüber dem geschaffenen Abbilde betonte, wird bei Thomas der an sich griechische Begriff unserer „Vergöttlichung“ dynamisch und wirkursächlich erklärt. In den Mittelpunkt des theologischen Interesses wird damit die geschaffene, weil effizient von allen drei göttlichen Personen gleich bewirkte Gnade hingestellt. Nicht das Proprium der Einwohnung göttlicher Personen, sondern die Appropriation (Zuschreibung) verschiedener Seiten des Heilsgeschehens an die einzelnen göttlichen Hypostasen beschäftigt nunmehr den Theologen. Der durch die Gnadenmitteilung bedingte Realkontakt der Christen mit dem Gottmensch, als dem Mittler zwischen Gott und Schöpfung, wird wohl durch den instrumentalen Charakter seiner Menschheit ermöglicht; der ausschließlich wirkursächlichen Betrachtung des ganzen Gnadenproblems zufolge fällt dabei der Blick zunächst auf die unmittelbare Verbindung jedes einzelnen Gliedes des mystischen Leibes mit seinem göttlichen Haupte und erst danach auf die Ganzheit des erlösten Menschengeschlechtes. Es ist sogar auffallend, wie Thomas in seinen früheren Werken, in denen er die effiziente Gnadenverursachung durch die Menschheit Christi – zugunsten der ausschließlich moralischen stellvertretenden Genugtuung – ablehnte, die für die Patristik so bedeutsame Kontinuität und Ganzheit des Menschengeschlechtes eingehender beachtete als in der theologischen *Summa*, wo er sie unerwähnt läßt, zugleich aber die patristische Lehre von der Menschheit Christi als *organum divinitatis* übernimmt.<sup>9</sup> Diese kurze Aufzählung der charakteristischen Züge thomistischer Gnadenlehre erinnert uns daran, daß es verfehlt wäre, die Frage nach der besonderen Gegenwartsweise des über alle Himmel erhobenen Kyrios in seinen mystischen

<sup>9</sup> A. a. O. 335/36.

Gliedern allein für sich zu behandeln und sie von den eben erwähnten und mit ihr eng verbundenen Problemen der Christologie und Gnadenlehre zu trennen. Wenn es aber möglich wäre, allen solchen scholastischen Lösungen einen gemeinsamen Zug abzulesen, so wäre es wohl die für die abendländische Spekulation charakteristische Bevorzugung der *causalitas efficiens*.

2. *Gregor von Nyssa und die Alexandriner*. Demgegenüber wird bei Gregor von Nyssa und den Alexandrinern das Gnadenleben in erster Linie zu einer wirkursächlich nicht voll zu erschließenden Teilhabe am gottmenschlichen Leben Jesu Christi. Anstatt einer effizient uns vergöttlichenden *participatio divinitatis* steht der „gottmenschliche“ Charakter unserer christlichen Existenz in der Mitte ihrer Gnadentheologie. Ohne unsere wirkursächliche Verbindung mit dem Gottmenschen zu leugnen, wird der quasi-formalen Ursächlichkeit des göttlichen Urbildes dem geschaffenen Abbild gegenüber eine viel größere Aufmerksamkeit geschenkt und damit auch die ungeschaffene Gnade viel stärker berücksichtigt. Da die Einwohnung des Heiligen Geistes bzw. anderer göttlicher Personen sich nicht restlos auf eine *actio ad extra* zurückführen läßt, wird die Eigentümlichkeit dieser Einwohnung wie auch die unserer Beziehung zum Gottmenschen ausdrücklich betont. Den tragenden Seinsgrund dieser gnadenhaften Beziehung bildet nicht die individuell aufgefaßte Würde der adoptiven Gotteskindschaft, sondern die patristische Idee einer in der Menschwerdung wurzelhaft gegebenen Erfassung der Realganzheit des Menschengeschlechts, dessen konkret aufgefaßtes Einheitsganzes den Realkontakt der Einzelchristen mit dem Gottmenschen letztlich zu ermöglichen scheint. Diese – oft „platonisch“ genannte – Natureinheit erfaßt die Menschheit einerseits als ein reales, organisches Ganzes, andererseits ist sie keine Universalrealität im Sinne des viel späteren mittelalterlichen Gattungsrealismus, da sie, alle Individuen zutiefst umfassend, doch im letzten individuell bestimmt bleibt und das eigentliche Bild Gottes von der Menschheit darstellt.<sup>10</sup> Dieser letzte Umstand

<sup>10</sup> A. a. O. 317/18, 323, 327.

kann nicht klar genug hervorgehoben werden, weil unsere durch den mittelalterlichen Universalienstreit beeinflussten Begriffsbestimmungen – wie wir dies schon an anderen Stellen dieses Buches hervorgehoben haben – nur allzu leicht dazu neigen, jene qualitativ bis ins letzte bestimmte Geschlechtseinheit als einen in allen Einzelwesen verwirklichten, quantitativ aufgefaßten „gemeinsamen Nenner“ zu interpretieren. Das Seinsganze der Menschheit als solcher ähnelt aber, nach dem großen Kappadokier, einem real aufgefaßten und deswegen genau bestimmten Grenzfall oder konkreten „Ideal“ menschlicher Vollkommenheit, das nur teilweise und unvollkommen in den Einzelwesen verwirklicht wird. Das Individuum reicht demnach als solches, d. i. nicht wegen seiner Individualität, sondern wegen der in ihm bloß begrenzt verwirklichten Idealnorm, an die Vollkommenheit des menschlichen Vorbildes nie ganz heran. Noch bedeutungsvoller wird diese Feststellung, wenn wir uns der für uns nicht mehr maßgebenden Gründe bewußt werden, die einer vollen Verwirklichung oder Verkörperung des ganzen Menschheitsbildes des Nysseners im Wege gestanden haben. Nach ihm ist ja die reale Einheit des Menschengeschlechts erst durch die Sünde verlorengegangen. Nicht nur die Vielheit, auch die spätere geschlechtliche Differenzierung des ursprünglich geschlechtslos gedachten Urmenschen seien dem Einbruch der Sünde in diese Welt zu verdanken.<sup>11</sup> Wenn wir heute diese wohl vom Gnostizismus und von jüdischen Spekulationen her beeinflussten mythischen Vorstellungen ablehnen müssen, braucht dadurch der eigentliche positive Kern jenes realen Einheitsganzen der Menschheit noch nicht von vornherein und in gleichem Maße abgetan zu werden. Die völlig bestimmten Züge der realen Menschheitsganzheit können ja ohne inneren Widerspruch nach dem Abzug jener mythischen Elemente in einer konkret existierenden „Menschheit“, sei es als Gemeinschaft (Gottesvolk) oder sogar als ein die letztere typisch „zusammenfassendes“ individuelles Menschenpaar, voll verwirklicht werden. So aufgefaßt, stellt aber dieses individuell bestimmte

<sup>11</sup> A. a. O. 141, 321, 323, 325 f., 329.

Menschheitssymbol nichts weniger dar als Christus, den „zweiten Adam“ und „Bräutigam“, und die durch den Gottmenschen geheiligte und in der Wassertaufe gereinigte, unbefleckte „Gottesbraut“ ohne Makel oder Runzel (Eph 5, 27). Denn diese Braut hat ebenso in der Gesamtheit der in einem mystischen Leibe Geheiligten wie in ihrem konkreten Typus, in der sündenlosen Jungfrau-Mutter Maria, der „zweiten Eva“, ihre tatsächliche Verwirklichung gefunden. Und es ist kein Zufall, daß es gerade die Gottesweisheit ist, die – in Sap 7, 26 – ebenso als der „Spiegel ohne Makel“ göttlicher Herrlichkeit und das Abbild seiner Güte bezeichnet wird. Der „sapientiale“ und ekklesiologische Charakter jenes überzeitlichen Menschheitsganzen tritt noch dadurch besonders hervor, daß es von Gregor als eine „göttliche“, d. i. von Gott her stammende Einheit und als das eigentliche Bild Gottes vom Menschengeschlecht dargestellt wird. Nichtsdestoweniger würde es eine Einengung des für unsere Verbindung mit dem Gottmenschen so wichtigen Begriffes der Einheit des menschlichen Geschlechts bedeuten, wenn wir dieselbe – weil sie von Gott her stammt – in allem mit den besonderen übernatürlichen Banden gleichsetzen würden, welche allein für den mystischen Leib Christi, d. h. die objektiv und subjektiv erlöste Menschheit als Braut Christi, eigentümlich sind. Diese setzt ja nach den meisten griechischen Vätern jene weitere Realeinheit aller Menschen schon voraus, ohne sich mit ihr zu identifizieren. Denn – um nur ein Argument dafür zu nennen – nur durch eine besondere Verbindung des gesamten Menschengeschlechts mit Christus, und nicht durch die Einheit seiner mystischen Glieder, läßt sich die Auferstehung der Verdammten und der Nichtgetauften befriedigend erklären. Beide, die im engeren Sinne sakramentale Einheit des mystischen Christus wie die weitere des in der Menschwerdung durch den Gottmenschen in Besitz genommenen und „zusammengefaßten“, „rekapitulierten“ Menschheitsganzen, müssen gleich berücksichtigt werden, wenn man einen vollen Begriff unserer Einheit in Christus und seiner Gegenwart in uns nach der Überlieferung der griechischen Väterzeit bekommen will.

## VI. Teilhabe – Gegenwart

Zunächst hilft zu einer solchen Bestimmung die Feststellung, daß sich der Begriff der Gegenwart des Gottmenschen mit dem der Teilhabe an ihm bzw. der Teilhabe an seinem gottmenschlichen Leben nicht völlig deckt. Sogar der Zusatz der „realen Teilhabe“ gibt keine befriedigende Vorstellung des damit Gedachten, da er zugleich auch die reale Teilhabe durch Glaube und Liebe bezeichnet. Die Gegenwart des Geglauten und Geliebten in dem diese übernatürlichen Akte Setzenden bleibt aber bekanntlich nur eine analoge, verglichen mit der Präsenz, die man – ohne nähere Umschreibung – als substantiell oder operativ zu bezeichnen pflegt. Die Notwendigkeit einer genaueren gegenseitigen Abgrenzung der Begriffe der Teilhabe und der Gegenwart drängt sich von selbst auf, wenn man z. B. in dem genannten Aufsatz Lieskes seine Wiedergabe der Lehre Gregors von Nyssa über unsere Teilhabe an dem gottmenschlichen Leben Jesu Christi aufmerksam verfolgt. Ihre Voraussetzung bildet die Gegenwart des Gottmenschen im Christen als die des Urbildes im Abbilde; und zwar nicht nur die des Logos, sondern „eine solche Realgegenwart Christi, daß zu ihrem Zustandekommen und ihrer Existenz auch die menschliche Natur Christi gefordert wird“.<sup>12</sup> Einerseits soll dann jene Gegenwart den Realkontakt Christi mit der ganzen Menschheit ermöglichen, was einen bleibenden seinsmäßigen „Kontaktzustand“ wohl voraussetzt; andererseits scheint sie wieder zu einer Teilhabe durch Akte des Glaubens und der Liebe reduziert zu sein, obwohl es schwer einzusehen ist, wie solche vom einzelnen gesetzten Akte den schon vorausgesetzten Realkontakt mit Christus hervorbringen könnten. Ein Kontakt durch übernatürlichen Glauben und Liebe – mag er auch eine *reale* Teilhabe bedeuten – bleibt ja nicht nur „operativ“, sondern zugleich immer individuell. Die mit ihm gegebene Gegenwart darf deswegen mit der anderen von Gregor gemeinten „Realgegenwart“ Christi und seinem Kontakt mit dem gesamten Menschen-

<sup>12</sup> A. a. O. 136.

geschlecht nicht verwechselt werden. Mit Recht ruft deswegen Lieske am Ende seines Aufsatzes auf zu einer kritischen Ausarbeitung und Vertiefung jener Idee des Einheitsganzen des menschlichen Geschlechts, die allem alexandrinischen Denken letztlich zugrunde liegt und die – nach dieser Auffassung – den Seinsgrund für die darauf weiter aufbauende operativ gnadenhafte Gegenwart des Gottmenschen bildet. „Denn seinshafte Wirk- tätigkeit setzt auch bereits seinshaften wirklichen Kontakt<sup>13</sup> voraus.“<sup>13</sup>

### VII. *Abbild – Vorbild – Urbild*

Dieser seinsmäßige Kontakt braucht wohl nicht ausschließlich wirkursächlicher Natur zu sein, wie wir ihn als typisch für die abendländisch scholastische Betrachtungsweise kennengelernt haben. Er muß eben durch den Aspekt einer quasi-formalen Ursächlichkeit ergänzt werden, wie sie in der für die griechische Patristik charakteristischen urbildlichen oder exemplarischen Gegenwart des Gottmenschen zum Ausdruck kommt. Zur Erklärung der eigentlichen „Teilhabe am gottmenschlichen Leben“, d. h. der gnadenhaften Gegenwart Christi im engeren Sinne, käme hier in Betracht der urbildliche Charakter des Gottmenschen seinen mystischen Gliedern, den adoptiven Gotteskindern gegenüber; das viel schwierigere und bis jetzt für unsere abendländische Auffassung noch nicht befriedigend gelöste Problem der – mehr als juristischen – Besitzergreifung des gesamten Menschengeschlechts durch Christus in der Menschwerdung wie auch der sich daraus geheimnisvoll ergebenden besonderen Gegenwartsweise Christi im Menschheitsganzen hat dagegen als spekulative Voraussetzung die Idee des Gottmenschen als des Urbildes des Menschen als solchen. Demnach setzt die in Christus, dem „zweiten Adam“, gegründete übernatürliche Gottesebenenbildlichkeit des ersten Menschen schon jene andere Wahrheit voraus, daß die dem Stammvater Adam und seinen Nachkommen von Gott geschenkte menschliche Natur von vornherein für und auf

<sup>13</sup> A. a. O. 340.

Christus, den Gottmenschen, hin bestimmt war. Weil der Gottessohn in einem bestimmten Zeitpunkt der Menschheitsgeschichte Mensch geworden ist, dürfen wir doch nicht die Idee der Menschheit als solcher im ewigen Ratschluß Gottes *vor* die der Menschwerdung Gottes setzen, als ob der in den Schoß Mariens – *tempore novissimo* – herabsteigende Logos eine unabhängig von dem göttlichen Heilsplan gedachte und geschaffene menschliche Natur „vorfände“, mit deren konkreter Beschaffenheit er sich nun sozusagen abfinden müßte. In dem freien göttlichen Ratschluß haben ja das göttliche Vorauswissen um den Sündenfall und seine Allmacht die zeitlich vor der Menschwerdung im Paradies geschaffene menschliche Natur für die bis ins letzte seit aller Ewigkeit bestimmte Menschheit Christi – des zweiten Adam und Urbildes des ersten – gedacht, vorbereitet und bestimmt. Somit hätte die in *mente divina* – unter Voraussicht der Sünde Adams – schon ewig vorhandene reale Idee der Menschheit des Logos dank ihrem vorbildlichen Charakter die ihr nachgebildete menschliche Natur unseres Stammvaters als ein göttliches Urbild, d. i. eine *causa formalis extrinseca increata*, exemplarisch oder quasi-formal beeinflußt und gestaltet.<sup>14</sup> Da ich im IV. Kapitel von der Bedeutung dieser Gedankengänge für die Zusammenfassung des Alls in Christo beim hl. Paulus und die sich daraus ergebende exemplarische Gegenwart desselben schon gesprochen habe, erübrigt es sich hier, ausführlicher auf sie einzugehen. In diesem Rahmen muß uns der Hinweis darauf genügen, daß jene Ausführungen die theologische Voraussetzung für das volle Verständnis dieser Darlegung darstellen. Danach war die Menschheit des Logos als Idee des zu Verwirklichenden für den Schöpfer ein Vorbild, in bezug auf die sie nachahmenden Abbilder war sie zugleich deren wahres und höchstes *Ur*-Bild. Nur eine solche urbildliche Auffassung des so in und für Christus seinsmäßig konstituierten Einheitsganzen der Menschheit läßt uns voll und ernst die Worte der griechischen Väter über die in der Menschwerdung stattfindende Besitzergreifung des gesamten Menschengeschlechts durch Christus, den

<sup>14</sup> Vgl. a. a. O. 315, 331.

Gottes- und den Menschensohn, verstehen. Ohne die Annahme des der Erschaffung des Kosmos vorausgehenden gottmenschlichen Urbildes des Menschengeschlechts scheinen ja vielen die Worte der griechischen Väter über die reale Natureinheit des Menschen noch immer eine geistvolle, aber letztlich „unerlaubte“ Anwendung des platonischen Ideenschemas zu bleiben, trotz aller Versuche, sie scholastisch zu deuten.<sup>15</sup> Dieses Abbild-Urbild-Verhältnis zwischen Christus und der Menschheit umfaßt in seiner konkreten Verwirklichung ebenso die von der Scholastik mit Vorliebe behandelte „Angleichung“ an die Gottheit – d. h. die sogenannte effiziente „Vergöttlichung“ durch die heiligmachende Gnade – wie die von den griechischen Vätern stärker hervorgehobene Teilnahme an dem gottmenschlichen Leben Jesu Christi. Von der letzten Auffassung finden wir erfreulicherweise eine Brücke zur Hochscholastik in der Lehre des Thomas von Aquin über unsere Angleichung an den gottmenschlichen Hohenpriester – das reale Vor- und Urbild jeglichen Priestertums – durch den sakramentalen Charakter jedes getauften und gefirmten Christen. Wollte man jedoch den Grundcharakter der griechisch-patristischen Spekulation mit ihren Lösungen in den Fragen gottmenschlicher Gegenwart denen der Scholastik gegenüberstellen, dann wäre es ohne Zweifel die stärkere Hervorhebung oder sogar Bevorzugung der *causalitas quasiformalis et exemplaris*.

### VIII. Das mystische Band

Wir kehren nun zum Ausgangspunkt unserer Erwägungen zurück. Im Anschluß an das Werk von P. Wegenaer haben wir bei der Schilderung der wirkursächlichen Gegenwart des Gottmenschen anfangs daran erinnert, daß eine Tätigkeit, die nicht durch eine Idee oder ein Vorbild bestimmt wäre, ein innerer Widerspruch ist. Daher spricht auch Thomas von Aquin von der Menschheit Christi als von der Wirkursache und zugleich dem Vorbild unseres Heils und unseres christlichen Seins. Die darauffolgenden Ausführungen haben uns gezeigt, wie bei Thomas selbst – und nach

<sup>15</sup> A. Lieske, a. a. O. 323 f.

ihm in der abendländischen Scholastik – die *causa efficiens* die Theologie der Gnadengegenwart doch maßgebend beherrscht, mag auch die vorbildliche Bedeutung einzelner Heilstaten Christi berücksichtigt werden; und das im Gegensatz zur griechischen Spekulation mit ihrer stärkeren Hervorhebung der quasi-formalen und exemplaren Ursächlichkeit. Diese auseinandertendierende Differenzierung in der theologischen Betrachtung des Präsenzproblems ist eine Folge der verschiedenen geistigen Struktur und Mentalität des westlichen und östlichen Menschen, die wir im V. Kapitel analysiert haben, als wir von dem affektiven Lob und von der theoretischen Schau im Westen und im Osten sprachen. Wie jede totale Erschließung der Wirklichkeit die Berücksichtigung aller vier Arten von Ursachen – der materiellen und formalen, der effizienten und finalen – erfordert, so wird auch eine wahrhaft universale, d. h. nichts anderes als katholische und ökumenische Lösung des Präsenzproblems diese verschiedenen und sich gegenseitig ergänzenden Tendenzen der christlichen Überlieferung vollständiger, als dies bis jetzt geschehen ist, berücksichtigen müssen. Der Umstand, daß die Wirkursache immer von einer Idee oder einem Vorbild bestimmt bleibt, berechtigt uns ebensowenig, die erste zu der Exemplarursache zu reduzieren wie umgekehrt die vorbildliche Kausalität auf die Wirkursache zurückzuführen, was jedoch nicht selten mehr oder weniger geschieht.

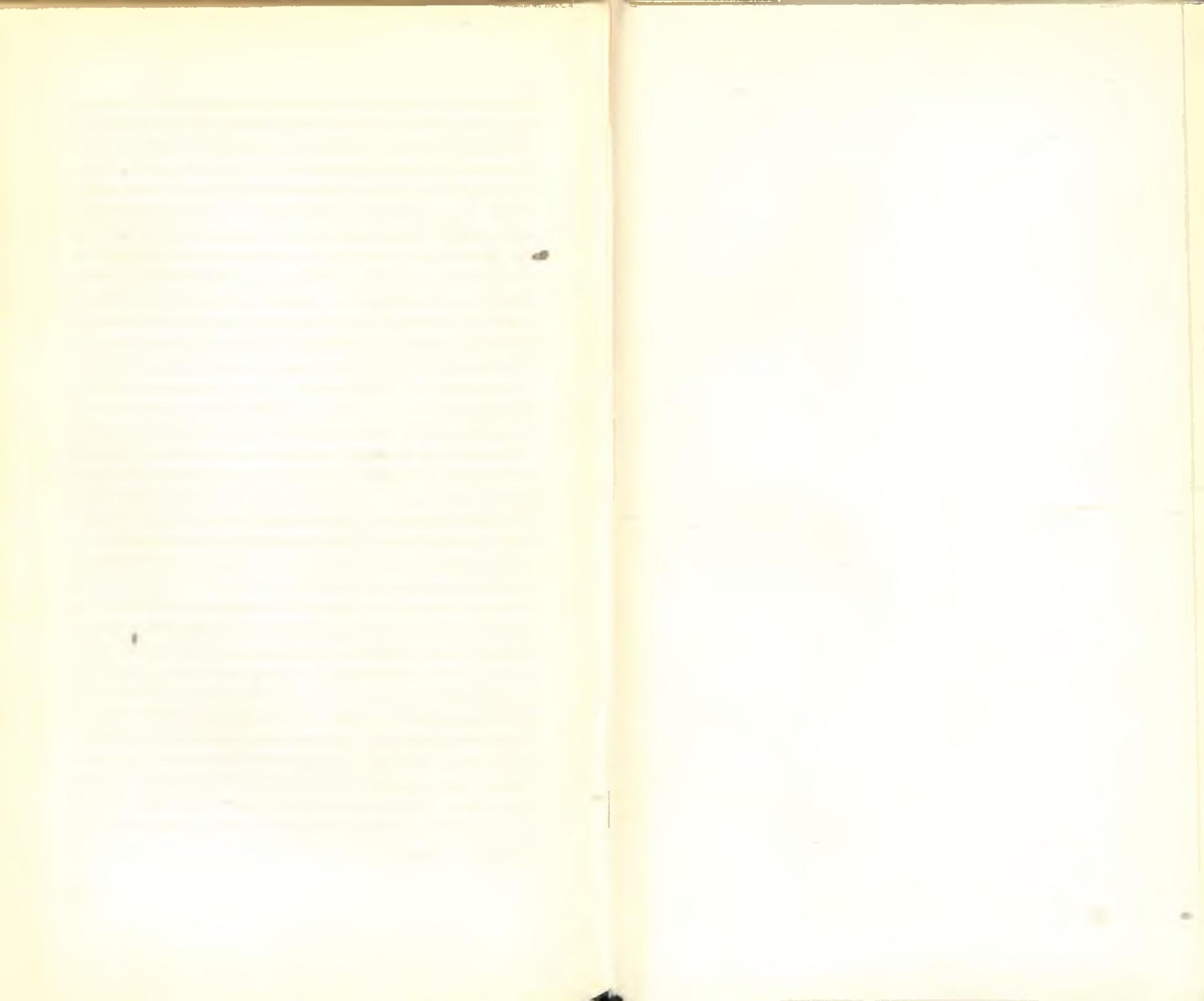
Die wahre geistige Synthese bedarf ja ebenso des Allgemeinen und Ideal-Vorbildlichen wie des einzelnen und konkret Verwirklichten, des Ewigen und Endgültigen wie des zeitlich Entstehenden und Vergehenden. Denn schon jetzt dürfen wir uns über den Besitz der gottmenschlichen Gegenwart freuen; und zugleich drängt es uns, ihre mannigfaltigen Manifestationen jeweils zu bestimmen, zu erfassen und zu berühren. In diesem konkreten Hier und Jetzt unserer christlichen Existenz verbirgt sich – dank der Menschwerdung Gottes und seinem Heilswerk – einerseits das immer neue Kommen (Kairos) unseres gottmenschlichen Hauptes, andererseits hat dieses Haupt dennoch nie aufgehört, in seinem mystischen Leibe – seinem „Tempel“ – zu wohnen und zu

bleiben. Die theologische Antwort auf die Frage nach der Gegenwart Christi in uns wird in ihren Ergebnissen letztlich davon abhängen, wie wir die geheimnisvollen Bande genauer erklären, die uns alle mit unserem gottmenschlichen Haupte zur Ganzheit des *corpus mysticum*, ja – nach dem hl. Thomas von Aquin – mit diesem unseren Haupte zu einer *Quasi-Person* verbinden.<sup>16</sup>

Im natürlichen Bereich krönt die personale Einheit des Menschen die substantielle Vereinigung der Geistseele mit ihrem Leibe, in der der ganze Mensch zu einem selbständigen Wesen wird und sich als sich selber gegenwärtig erfährt. Diese Erfahrung der eigenen Gegenwart als Selbstbehauptung der leibseelischen Ganzheit kennt mannigfaltige Intensitätsgrade, von der Fülle des Heil-Seins bis zur leibseelischen Trennung im Tode. Die Analogie der mystischen *Quasi-Person* und des *corpus mysticum* weist uns nun darauf hin, daß auch unsere Spekulation über die quasi-personale Verbindung der Christusglieder mit ihrem mystischen Haupte von der Intensität dieser verschiedene Grade zulassenden Verbindung abhängig ist – von der Ekstase des Mystikers bis zur tödlichen Trennung in der Sünde. Mag dies ganze Präsenzproblem uns zunächst vor eine spekulative Aufgabe stellen, so wissen wir doch, daß schon im natürlich-psychologischen Bereich die Erschließung und die Erfahrung unseres eigenen leibseelischen Selbst ein Gebiet der sogenannten „natür-

lichen Mystik“ darstellt, das einem anderen nur insoweit mitteilbar ist, als er es aus persönlicher Erfahrung eben kennt. Noch mehr gilt das im Bereich der Übernatur, d. h. in dem des Ursakramentes der Menschheit Christi und ihrer mystischen Erweiterung – der Kirche. Auch hier ist das Präsenzproblem zunächst ein theologisch spekulatives. Da jedoch der fleischgewordene Logos das gottmenschliche „Selbst“ unserer quasi-personalen mystischen Verbindung mit ihm darstellt, setzt die theologische Erschließung seiner Gegenwart in uns – analog zu dem über unsere natürliche Selbsterfahrung oben Gesagten – eine von der Gnade getragene *cognitio per connaturalitatem* voraus, eine von der Tiefe unseres Glaubens- und Gnadenlebens abhängige innere Resonanz auf die uns übergreifende Wirklichkeit der gottmenschlichen Gegenwart. Unser persönliches Mitschwingen ist ja erforderlich, auf daß das fleischgewordene Wort in uns voll aufklingt und uns ganz ergreift. Ohne einer verdächtigen Gnosis hier das Wort zu reden, wird wohl allen heute deswegen wiederum bewußt, daß die Zeugnisse der heiligen Überlieferung denjenigen nur stumme Buchstaben liefern können, die am wahrhaft mystischen Geist dieser Überlieferung keinen persönlich-lebendigen Anteil haben. Und mögen die Gebiete der exakten Wissenschaft und der Mystik noch so getrennt bleiben, ihre Personalunion – die gerade für die östliche Theologie so charakteristisch ist – muß auch von und in uns immer neu hergestellt werden, soll das gottmenschliche Band, das uns zu einem Leibe mit unserem Haupte verbindet, auch in unserer Doktrin über *Christus praesens* gegenwärtig sein. Am Feste der Verklärung Christi singen wir ja im Hymnus der Laudes: *Amoris tui copiam da nobis per praesentiam!* Nach einer tieferen Erkenntnis und intensiveren Erfahrung dieser gottmenschlichen – leuchtenden! – Gegenwart sehnen sich daher heute die Geister und die Seelen, sehnt sich die Theologie des christlichen Westens und des christlichen Ostens, ja es sehnt sich danach die Ökumene jener, die mit uns auf das Kommen unseres Kyrios harren – vor dem Vorwurf des christlichen Gewissens bangend: Nun habt ihr die Teile in der Hand, fehlt leider! nur das ... *mystische Band*.

<sup>16</sup> S. Th. III 49a 1. Wir kennen die Tendenz mancher Theologen, diese scharfen Ausdrücke von Thomas im Sinne rein moralischer Einheit zu minimalisieren. Wir bleiben jedoch weiter davon überzeugt, daß trotz aller Gegenargumente und verschiedener Terminologie das Hauptanliegen unserer obigen Darlegungen: unsere gnadenhaft-reale Verbindung und Einheit mit Christus und seine daraus sich entsprechend ergebende *Gegenwart* in uns, unangetastet bleiben. Abgesehen davon, daß man auch die thomatische Theologie immer auf dem Hintergrund der sie tragenden älteren Überlieferung bis zu den Kappadokiern und Irenäus sehen und verstehen muß, haben wir ja eben von einer Entwicklung seiner Doktrin von der übernatürlichen Wirksamkeit der Menschheit Christi erfahren. Die fröscholastische Theorie von der ausschließlich moralischen, stellvertretenden Genugtuung ist bei Thomas unter dem Einfluß von Joh. Damascenus der Auffassung einer instrumental-effizienten Verursachung der Gnade als eines übernatürlichen Seelenhabitus gewichen. Und diese Doktrin von der Menschheit Christi als *instrumentum divinitatis* legt ein neues Fundament für die gnadenhafte Realität der „quasi-personalen“, instrumental bewirkten mystischen Bande, welche die Glieder mit dem Haupte in der Ganzheit des einen *Christus totus* verbinden.



24.7.80

19.7.80

Himmel, Stoff und Form zusammenfassenden Zeichen, letztlich in dem sie alle vereinigen und „rekapitulierenden“ Menschen.

Diese Darlegungen mögen in unserem zwischen Gegensätzen schwebenden Geiste, der bei seiner Eroberung des Kosmos den Menschen heute so leicht „naturwissenschaftlich“ erniedrigt und verknechtet, jenen maßlosen und doch gerade uns – die wir die Schöpfung leibgeistig, d. h. ganzheitlich und sinnbildlich, darstellen und sie uns „untertan machen“ – zu einer existentiellen Verantwortung dieser Schöpfung gegenüber aufrüttelnden alten Satz in neuem Lichte aufgehen lassen, den Satz, daß der kleine Mensch – für den der große Kosmos geschaffen wurde, weil der ewige *Logos* seit je in ihm Fleisch werden sollte – das Maß aller Dinge ist.

