

Kurse 3-5: Einführung in die Hiero-analyse

Standort:

3. Kurse von 1981 bis 1984

3.1. Epistemologie 1981-1982 (EP1-EP30, 42 S.)

3.2. Interpretationstheorie, 1981-1982 (DU1-DU41, 68 S.)

3.3. Logik, 1981-1982 (L01-L103, 145 S.)

3.4. Methodik, 1981-1982 (ME1-ME15, 25 S.)

3.5. Einführung in die Hiero-analyse, 1981-1982 (HA1- HA169, 233 S.)

3.6. Einführung in die griechische Philosophie, 1982-1983 (GW1-GW235, 295 S.)

3.7. Einführung in das moderne und zeitgenössische Denken , 83-84, (MHD1-MHD264, 301 S.)

Hinweis: Dieser Kurs wurde im Vergleich zum Originaltext mit größerem Zeilenabstand formatiert. Daher entsprechen die Verweise in der älteren Version nicht der aktuellen Seitenzählung in Word. Aus diesem Grund wird die ursprüngliche Seitenzählung jeweils mit den Buchstaben „HA“ angezeigt. Diese stehen für „Hiero-Analyse“ und leiten sich von der alten Seitenzahl ab.

Einleitung: Der Kurs „Einführung in die Hieroanalyse“ stammt aus dem Studienjahr 1981/82. Er befasst sich eingehender mit den mantischen und magischen Aspekten der Religion sowie mit subtilen Kräften. Es handelt sich um Fachlektüre mit zahlreichen Fachbegriffen. In gewisser Weise ist der Kurs jedoch einzigartig, da er das zentrische Modell des Heiligen erläutert. Konkret: Ein hellseherischer Mensch erfährt das Heilige als einen Strom von Myriaden kleiner, leuchtender Punkte. Es empfiehlt sich, vor Beginn des Kurses 3-6 aus dem Studienjahr 1981/82 zunächst Kurs 2.2 (Religionsphilosophie, 1978/79) und/oder Kurs 4-2 (ebenfalls „Einführung in die Hieroanalyse“, 1984/85) zu absolvieren.

Kurse 3-6: Einführung in die Hieroanalyse

Inhalt: Klicken Sie auf den Abschnitt, den Sie lesen möchten.

Einleitung	2
Teil I. Methodik.	5
1.1. Die phänomenologische Methode.	6

1.2. Die logischen Methoden.	8
1.2.1. die logische bzw. logistische Methode	8
1.2.2. Die semiotische oder sprachanalytische Methode.	10
1.2.3. Die psychologische Methode.	13
1.2.4. Die soziologische Methode.	16
1.2.5. Die „biologisch-pathologischen Methoden“.	22
1.2.6. Die kulturologische Methode.	25
1.3. Die historische Methode.	39
1.4. Die strukturvergleichende Methode.	46
1.4.1. Die vergleichende Methode oder „Komparatismus“.	47
1.4.2. Die systemtheoretische Methode.	50
1.4.3. Die mathematisch-logistische Methode.	55
1.4.4. Die informationstechnische Methode.	56
1.5. Die hierosophische Methode.	56
1.6. Die apokalyptische Methode.	116
2a. Die systematische Darstellung der archaischen Religion.	118
2b. Die Begegnung mit dem Heiligen.	130
2.1. Die Erkenntnistheorie des Heiligen.	130
2.2. Das Heilige (das „heilige“).	147
2.2.1. Zentrisches Strukturmodell des feinstofflichen Gefüges.	163
2.2.1.1. Die Naturgeister und die Naturgötter (S. 109/116);	164
2.2.1.2. Die Seelen oder Geister der Ahnen (oder gar Götter)	165
2.2.1.3. Hohe, transzendente Gottheiten	165
2.3. Die Begegnung mit dem Heiligen im Fetisch. (138/157)	201
2.3.1. Die Beschreibung des Phänomens „Fetisch“ (138/145)	201
2.3.2. Inhaltsbeschreibung des Phänomens „Fetisch“.	212
2.4.3.1. D. Fortune: Der Rachedämon	212
2.3.3. Der kulturwissenschaftliche Rahmen des Fetischismus.	230
2.3.4. Exkurs: Das Feuerelement.	241

HA1

Einführung

Die Religionswissenschaft lässt sich in zwei Arten wissenschaftlicher Ansätze unterteilen:

- (a)** die wissenschaftliche (= positive) Methode, sei sie naturwissenschaftlich oder humanistisch;
- b)** die philosophisch-theologische Methode.

Pater Pinard de la Boullaye teilt die Studie über das Differential von:

1. übernatürlich (= göttlich),
2. übernatürlich (= magisch, paranormal) und
3. natürliche (= weltliche) Aspekte der Religion(en) in zwei Schichten:
 - (i) die Hierographie (empirisch),
 - (i) **b** die Hierarchie (vergleichend);
 - (ii) Hierosophie (philosophisch-theologisch).

Die Untersuchung der *kausalen (faktoriellen) Seite* religiöser Phänomene, die gegebenenfalls experimentell durchgeführt wird, verdient *eine eigene Betrachtungsweise*, die wir *Hieranalyse* nennen. Dieser Aspekt der Untersuchung steht im Mittelpunkt dieses Kurses; daher der Titel.

Das Studium der Religion ist nicht so einfach. Wie bereits erwähnt, kann man sich ihr aus wissenschaftlicher, humanistischer oder philosophischer Perspektive nähern. Das ist für jeden zugänglich. Man kann sie aber auch aus einer paranormalen Sichtweise betrachten.

Kontext: informative Philosophie:

(1. Erkenntnistheorie (+ Interpretationstheorie), 2. Denktheorie, 3. Methodologie) ermöglicht es, die folgenden Hauptformen des Denkens (morphologisch) über einen Zeitraum von drei Jahren zu untersuchen.

Die archaische (antike) Religion,

Die Interaktion mit dem „Hieron“ (Heiligen), die uns aus der Vor- und Frühgeschichte überliefert wurde, besteht bis heute fort:

a. in den archaischen Religionen,

insbesondere in exotischen (einschließlich primitiven) Zivilisationen präsent, die Gegenstand der Kulturanthropologie (Ethnologie) und Primitivologie sind,

b . im entwickelten („höheren“) Religionen

(insbesondere Hinduismus, Buddhismus, chinesischer Universalismus, - noch mehr: Judentum, Christentum, Islam).

Subkulturell lebt die archaische Religion in entwickelten Kreisen weiter;

a. in der Folklore und **b .** in Initiationsgesellschaften.

Religion ist eine Denkform, die:

(i) informativ (durch Wissen, Denken, Methode),

(ii)a. metaphysisch (den vorkonstitutiven Aspekt der Realität betreffend) und

(ii)b. „physikalisch“ (die konstitutive Seite (= Natur) der Realität betreffend),

(iii)a. ethische (bezüglich des individuellen Verhaltens) und

(iii)b. setzt sich politisch (sozial) mit dem Universum (und der Natur), mit dem Leben und der Gesellschaft auseinander.

Die (vorwiegend griechische) Philosophie bedeutet eine Stärkung und Verweltlichung oder Säkularisierung des Denkens: Nach der archaischen (= prähistorisch-primitiven) Kulturphase entsteht in den alten Reichen (Imperien) mit ihrer urbanen Zivilisation die 'urbanisierte' Lebensumgebung, die bis heute auf planetarischer Ebene allmählich die alte 'natürliche' Umwelt durch die gegenwärtige Umwelt ersetzt.

HA2

Hierbei entwickelt sich ein Kontakt mit der Welt (dem Universum) und dem Leben, aus dem die ersten Formen spezialisierter Wissenschaft hervorgehen; von da an bestimmen sowohl die Natur- als auch die Geisteswissenschaften (Naturphilosophie und (Proto-)Sophistik) zunehmend die Probleme und Methoden des philosophischen Erkennens und Denkens im Leben auf der Suche nach „Weisheit“ (der alte oder archaische Begriff für „Vertrautheit mit dem Heiligen“, der sich nun in einem irdischen Sinne von der Religion (als der rettenden Hauptkraft im Leben) entfremdet).

Die moderne, zeitgenössische exakte Wissenschaft, bereichert durch ein modernes Verständnis der Menschheit, verdrängt und bekämpft sowohl das archaische als auch das altmittelalterliche Verständnis von Leben und Universum – im Namen der Verbindung von logisch-mathematischer Genauigkeit mit experimenteller Agilität –, mal mehr in der Tradition Galileis und Descartes' („idealistischer“), mal mehr in der Tradition von Pater Bacon und Thomas Hobbes („empiristischer“), wobei eine Humanwissenschaft seit Ghebreyesus Vico (1668/1744), zunächst philologisch, dann deutsch-idealistisch (Hegel), entweder als Korrektiv oder als Erweiterung wirkt; Leben und Universum werden nun aus dieser dreifachen Perspektive interpretiert.

Teil I. Methodik.

Am 26. November 1970 wurde an der Staatlichen Universität Gent unter der Leitung der Professoren Leo Apostel, Gabriël Sanders und Roger Thibau das Zentrum für Religionswissenschaft innerhalb der Philosophischen Fakultät gegründet. Ausgehend von einer „integralen und interferenziellen“ Perspektive auf „die wesentlichen Bestandteile (der Religion, insbesondere die historischen, philosophischen, psychologischen und soziologischen Aspekte“ (gemäß dem Ankündigungstext)“.

An dieser Fakultät, die sich auf international renommierte Religionswissenschaftler wie Franz Cumont und Joseph Bidez beruft, wurden daher in den Jahren 1970/1971 nacheinander die Logik des religiösen Denkens, die Psychologie der religiösen Erfahrung, der religionshistorische Ansatz zum religiösen Phänomen, die Soziologie der religiösen Erfahrung und die Linguistik der Religion behandelt, und zwar in einem „interdisziplinären Geist“.

Man könnte, mit P. Kurtz, **Decision and the Condition of Man**, Seattle, 1965, S. 19/84 (vgl. ME. 2), von der Logik der Koduktion sprechen, also von der systematischen Zusammenführung verschiedener spezialisierter Wissenschaften angesichts dieser großartigen Vielfalt an Standpunkten.

In diesem koduktiven (und weder rein reduktionistischen noch rein holistisch-instaurativen) Geist skizzieren wir hier auf diesen einfachen Seiten kurz die Methodik der Hieroanalyse.

Bibliographisches Beispiel. - C. Bleeker, **Het geheim van de religie**, Wassenaar, 1973, 3, bietet eine Einführung in die Geschichte, Soziologie, Psychologie und vor allem Phänomenologie der Religion (mit einer Bibliographie nach Themen und Religionen);

HA3

H. Pinard de la Boullaye, SJ, *L'étude comparée des religions*, Paris, 1929/1931.

I Son histoire dans le monde occidental : großartiger einführender Überblick über die Antike;

II Sechs Methoden :

a. vergleichende Methode, d. h. der diachrone (zeitübergreifende) und synchrone (gegenseitige Vergleiche zeitgenössischer Religionen) Vergleich von Religionen und Religionsformen, - als eine in allen anderen Methoden vorhandene Methode;

b1. historisch,

b2. philologisch,

b3. ältere und neuere „anthropologische“ (ethnologische),

b4. psychologisch,

b5. soziologische Methoden;

III (Alphabettafeln):

eine kleine Goldgrube an Personen- und Objektnamen);

J.-E. Hocking, Les Principes de la Methode en Philosophie Religieuse , in Rev. d. Von. et d. Mor., 29 (1922): 4 (Okt. – Dez.), S. 431/ 453

Der Autor sucht nach den notwendigen Bedingungen der Möglichkeit hinsichtlich der psychologischen und sozialen Rolle, die die Religion spielt (Psychologismus und Soziologismus in Bezug auf die Religion reichen zur Erklärung nicht aus; die Schwierigkeit bei der Erklärung der Funktionsweise der Religion liegt darin, dass ein Teil der Wahrnehmung und ein Teil der Interpretation am Werk sind).

Es sei darauf hingewiesen, dass wir uns hier an die pragmatizistische Methode von C.S. Peirce halten (siehe *Me.*, 5ff.). Dies gilt umso mehr, als Peirce selbst erklärt (siehe *Lo.*, 87), dass sie „sehr eng mit biblischen Vorstellungen verbunden“ sei: „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen!“. Wir führen eine bibliografische Auswahl der wichtigsten Methoden an, betrachten sie aber als Untermethoden der einen pragmatizistischen Methode.

1.1. Die phänomenologische Methode.

Bibliotheksbeispiel:

-- *G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion* , Tübingen, 1956-2. Objekt (die „Kraft“ oder das „Heilige“) und Subjekt (die religiöse Person in der religiösen Gemeinschaft, insbesondere aus der Perspektive der „Seele“) sind zentral, da sie miteinander (im äußeren und inneren religiösen Akt) und in der „Welt“ (wie die religiöse Menschheit sie wahrnimmt) interagieren; S. 768/798 liefern eine Erklärung zur Methode (siehe *Me.* 12).

– *PD Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte* , 1887, ist das erste Werk, das mit einer starken psychologischen Ausrichtung eine „phänomenale Beschreibung“ der Religion lieferte.

-- *C. Bleeker, Die Struktur der Religion, Den Haag* , o. J. (stellt die Hauptlinien der Phänomenologie der Religion dar, und zwar im Sinne Husserls):

A. synchronistisch: das Wesen der heiligen Phänomene als „heilig“, „Opfer“ usw. sowie die „Struktur“, d. h. die allgemeinen Merkmale dieser Phänomene;

B. Diachronie: die logische Progression in der Entwicklung jener Phänomene und ihrer Struktur; wie bei van der Leeuw ist auch hier die „Intentionalität“, d. h. die Dualität von „Objekt/Subjekt“, zentral. Dabei werden die reale Existenz (phänomenologische „Reduktion“ oder „Ausklammerung“) und ebenso die akzidentellen (nicht-essentiellen) Aspekte (eidetische Reduktion) ausgeklammert, um nur das „Essenzielle“ (das „Eidos“ oder „Sein“) zu erhalten, insofern es sich als Phänomen manifestiert.

HA4

Phänomenologie ist daher nicht „schöne Literatur“, nicht Geschichtsschreibung oder Psychologie, noch Philosophie oder Theologie, wie vd Leeuw, oc, 3. 781/788 ausführt, denn all diese Disziplinen gehen über die reine Beschreibung von Phänomenen hinaus.

Im Gegenteil, wie *J.-P. Sartre in L. Tas/ H. Bouman* , trans./intro., J.-P. Sartre, *Magie und Emotion (Entwürfe einer Theorie der emotionalen Bewegungen)* , Meppel/ Amsterdam, 1981, sagt: „ *Die Tatsachen sind nur mit Hilfe der Wesenheiten klassifizierbar und untersuchbar* .“

Man sollte beispielsweise zunächst religiöse Phänomene lediglich so beschreiben, wie sie sich darstellen (phänomenologisch); erst nach diesem beschreibenden Teil kann die „positive“ (d. h. weiter verfolgte wissenschaftliche oder philosophische und theologische) Forschung methodisch klar beginnen.

-- W.Br. Kristensen, *Die Bedeutung der Religion (Vorlesungen zur Phänomenologie der Religion)*, Den Haag, 1968.

-- P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations (Essais d'hermeneutique)*, Paris, 1969, S. 371/486 (*Religion et foi*), gibt Phänomenologie aber 'hermeneutisch' (siehe *Me*, 12ff.), d.h. phänomenbeschreibend mit der Einbeziehung der Zeicheninterpretation und sogar (Dilthean) 'verstehens' Methode.

-- F. Ortegat, *Intuition et religion (Le problème existentialiste)*, Löwen/Paris, 1947 (Kritik an der „existentiellen“ Beschreibung des Phänomens Religion (Sartre, Marcel, Chestov).

-- Die rein verstehende Methode findet sich in *H. Van Straelen, SVD, Asian Diary*, Voorhout/Brügge, 1959 (siehe *Me*. 14/15).

Es sei darauf hingewiesen, dass Phänomenologie, Hermeneutik und die Methode des Verstehens sich bis zu einem gewissen Grad überschneiden.

Ein weiterer Artikel : *J. Brenton Stearns, Mediated Immediacy: A Search for Models, in Intern*, Journal for Phil. of Religion, III: 4 (Winter 1972), S. 195/211

Die Frage ist in der Tat, ob in der Phänomenologie (intentional, hermeneutisch, verstehend) das Heilige (zum Beispiel Gott) unmittelbar, d. h. direkt und ohne Interpretation, erfasst wird oder nicht (vgl. *Du.*, 3ff.). Andererseits: Wenn wir das Objekt nicht unmittelbar oder direkt erfassen („erblicken“), können wir, einfach ausgedrückt, nicht von Interpretation sprechen, denn wer erkennt, dass er interpretiert, beweist, dass er neben seiner Interpretation auch das Ding selbst (das Objekt, wie es sich dem Bewusstsein darstellt) unmittelbar „erfasst“ oder „berührt“ (wenn auch inmitten von Interpretationen).

1.2. Die logischen Methoden .

1.2.1. die logische bzw. die logistische Methode

Biblisches Beispiel : *M. Bochenski, Die Logik der Religion*, New York, 1965 (nach einer Einleitung zur Logistik erörtert der Autor Religion in erster Linie als „Diskurs“, (Sprache), Vernunft (direktes und indirektes Denken des religiösen Menschen) und ihre logistische „Rechtfertigungs“-Erklärung, in der er von einem differenziellen „irrationalen Sprung/ irrationalen und rationalen Rechtfertigung/ vollkommen rationalen Rechtfertigung“ ausgeht).

Innerhalb der Theorie der irrational-rationalen Rechtfertigung unterscheidet er zudem zwischen direkter und indirekter Rechtfertigung. Direkte Rechtfertigung führt beispielsweise zu einer theoretischen Erkenntnis, die durch eine unmittelbare, erfahrungsbezogene Betrachtung des Heiligen gestützt wird, oder zu einer „Theorie des Vertrauens“, die auf direktem Vertrauen in eine heilige Person beruht. Indirekte Rechtfertigung kann auf deduktivem und/oder reduktivem Denken beruhen.

Unter der Grundlage der „reduktionistischen“ Rechtfertigung unterscheidet er die Autoritätstheorie (man ist „religiös“ aufgrund von Autorität, z. B. der Autorität des Wortes Gottes in der Bibel) und die Theorie der religiösen Präsupposition (wer bestimmte heilige Tatsachen („Hypothese“) nicht respektiert, wird unweigerlich den Folgen dieser „Irreligion“ (Vorhersage) zum Opfer fallen). Diese können dann verifiziert werden (Verifikation).

Es ist offenkundig, dass hier die Methodik von Bochenski, **Wijzgerigemethoden in de wetenschap** (siehe Lo., 6ff.), angewendet wird; dass darüber hinaus Lukasiewicz' Dichotomie von 'De- und Reduktion' (Lo., 73/74) die Grundlage für die indirekte Klassifizierung der Methoden bildet.

Es ist bedauerlich, dass *Bochenski* weder die Theorie der Einsicht noch die Theorie des „blinden Sprungs“ erwähnt. Seiner Ansicht nach scheint die *Theorie der Einsicht* „keine Beachtung zu verdienen“ (sie ist nicht der Untersuchung wert). Wenn dies zutrifft, besitzt der religiöse Mensch keine Einsicht (weder sinnliche noch ideelle) in „heilige“ oder „sakrale“ Wirklichkeiten. Dies wiederum impliziert, dass er der (sogenannten „direkten“) Vertrauenstheorie *ausgeliefert ist* : Er vertraut auf Gott als „Offenbarer“ – was sicherlich nicht möglich ist, wenn man keine „Einsicht“ in Gott als verlässlichen Offenbarer hat.

Oder, was dasselbe impliziert: Der religiöse Mensch hat Anspruch auf *indirekte Rechenschaftspflicht*, die *ohne ein Mindestmaß an Einsicht* (direkt) ebenfalls *nicht möglich ist*. Doch was ist Deduktion oder Autoritätsargumentation in heiligen Angelegenheiten ohne die

Hypothesen-Vorhersage-Verifikations-Theorie? (Peirces Kritik wäre hier treffend!)

-- M. Gluckman, *Die Logik der afrikanischen Wissenschaft und Hexerei*, in J. Jennings/ E. Adamson Hoebel, *Überschriften der Anthropologie*, New York, 1966-2, S. 246/253, - Artikel in Bezug auf *Evans-Pritchard, Hexerei, Orakel und Magie bei den Azande des Sudan*.

-- G. Frey, *Logische Modelle der Tabu-Sprachen*, in A. Menne et al., *Logik und Sprache*, Bern/München, 1974, s. 142/158 (beide letzten Artikel befassen sich nun mit den sogenannten niederen oder natürlichen Religionen).

HA6

1.2.2. Die semiotische oder sprachanalytische Methode.

Bibliotheksbeispiel:

-- I. Ramsey, *Religious Language*, New York, 1957;

-- J. Ladrière, *Auto-implicatif and biblical language according to Evans*, in *Tijdschr. v. Fil.*, 28 (1966): 3 (Sept), pp. 441/494 (on *The Logic of Self-involvement*, by Evans);

-- A. de Jong, *Eine Philosophie des Wortes (Eine philosophische Studie über Religion zu Martin Heideggers Sprachauffassung)*, Amsterdam, 1966;

-- L. Monden, SJ, *Eine Sprache, in der wir Gott verstehen*, DDB', 1970. Der Untertitel „Über die Dankbarkeit des christlichen Glaubens“ umfasst eine „fundamentale“ Theologie, die phänomenologisch konzipiert ist; sie beinhaltet eine „glaubensbasierte Hermeneutik“.

Eine Anmerkung zu diesem letzten Buch: Auf Seite 98 ff. stellt der Autor fest, dass der „Mythos“ das „Sein“ zum Tode (*Heidegger* mit seinem „ *Sein zum Tode* “ als Charakteristikum des Menschen) – oder, niederländisch ausgedrückt, die Verdammnis zum Tode – durch „Repristion“ auflöst. Dies ist eine Art „Rückkehr“ zur mythischen Urzeit, die in der Religion durch die Worte „Am Anfang“ (z. B. „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde“) angedeutet wird, um daraus neue Kraft für periodische Erneuerung zu schöpfen.

Steller versteht in dieser Hinsicht, wie alle Interpreten säkularisierender Mythen, dass etwas „heilig“ (im Sinne von:

„unhistorisch“) wird, und zwar in einer Art (ansonsten verachteter) Nicht-oder Überzeitlichkeit, „außerhalb“ der Geschichte, wie sie moderne Denker (Hegel, Marx, Heidegger usw.) verstehen.

Das ist eine mögliche (und meiner Meinung nach sehr fragwürdige) Interpretation des Mythos, denn er ist nicht magisch; wer den Mythos von seinem magischen Rahmen löst, verurteilt sich selbst zu einer solchen fehlerhaften Interpretation; aber dazu mehr in einem anderen Kapitel.

– M. Van Esbroeck, *Hermeneutique, structureisme et exégèse (Essai de logique kérygmatische)*, Paris, 1968 (ein Versuch der Versöhnung von Ricoeur und Levi-Strauss durch de Lubacs Hermeneutik mit ihren vier Bedeutungen z. B. der Bibel (*Exégèse médiévale* , 4 Bde., 191959/963).

-- Don E. Marietta, *Ist Reden über Gott Reden über irgendetwas ?* in Int. Journal. for Phil. of Religion, iv:) (Herbst 1573), S. 186/195 (A. Flew, im Gefolge des logischen Empiristen A. Ayer, *Sprache, Wahrheit und Logik* , New York, 1552).

Ayer behauptete, dass „theologische“ Aussagen grundsätzlich keine realen Aussagen (Urteile über Wahrheit oder Falschheit) seien, da man sie niemals als falsch beweisen könne (sie seien so formuliert, dass man sie nicht „überprüfen“ könne).

Konsequenz: Theologische Aussagen wie „Gott liebt uns wie ein Vater“ sind „bedeutungslos“ (im logisch-empirischen Sinne); der Artikel befasst sich mit diesem Thema.

G. Stanley Kane, „*God-language and Secular Experience*“ , in: Int. Journ. f. Phil. of Rel., II: 2 (Sommer 1971), S. 78/95 (behandelt L. Gilkey, „*Naming the whirlwind (The renewal of God-Language)*“, Indianapolis/New York, 1969, ein Werk säkularer Theologie, das, ausgehend vom logischen Empirismus, die Religion an jene logisch-empirische Sprachkonzeption anpasst, die – ähnlich wie Ayer oben – behauptet, dass religiöse Aussagen nicht ernsthaft verifizierbar seien. Konsequenz: Gilkey gibt unter dem Druck der logisch-empirischen Sprachanalyse die traditionelle Gottesvorstellung als „nicht mehr zeitgemäß“ auf; der Artikel behandelt dies.

– Br. Garside, *Sprache und die Interpretation mystischer Erfahrung* , in: Int. Journal of Philosophy of Relation, iii:2 (Sommer 1972), S. 93/102. Für

Garside ist „Mystik“ in allen Religionen und zu allen Zeiten auffallend ähnlich. R. Otto und R. Zaehner stimmen dem ebenfalls zu.

HA7

Beide letztgenannten vertreten die Ansicht, dass „Mystik“ nicht überall und immer mit Erfahrung identisch ist, sondern sich lediglich in der Interpretation unterscheidet (die von der Kultur abhängt, in der der Mystiker – z. B. unser flämischer Ruusbroec – lebt).

-- J. Bindley, *Die Logik des Mystizismus*, in: *Religious Studies*, 2, S. 145/162).

-- Sehr lesenswert ist J. Harris, jr., *The epistemic status of apologetic language*, in *Int. Journal. for Phil. of Rel.*, I:4 (Winter 1970), S. 211/ 219.

Es wird insbesondere in theologischen Kreisen behauptet, dass es möglich sei, analogisch über Gott zu sprechen (z. B. „Gott ist mein Hirte“) – vgl. Lo, 27/33: „Gott steht zu mir wie der Hirte zu seinen Schafen steht“, was eine proportionale Analogie (metaphorisches Sprechen) ist.

Der Autor stellt nun die Frage: „Auf welcher direkten (und daher nicht-analogischen) Erkenntnis beruht die Gewissheit, dass Gott sich ihm gegenüber tatsächlich so verhält wie der Hirte seiner Herde? Anders gesagt: Ohne ein Mindestmaß an direkter Gotteserfahrung (‚Kontemplation‘, wie die Phänomenologen sagen würden; ‚Einsicht‘, wie Bochenski sagen würde) weiß man nicht einmal, ob die ‚Sprache über Gott‘ korrekt ist und überhaupt etwas entspricht. Mit anderen Worten: ohne ‚wörtliche‘ Erfahrung; ohne analogische Sprache über Gott.“

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass es im Wesentlichen zwei Arten der Sprachanalyse gibt: die logisch-positive und die hermeneutische. In beiden Varianten finden sich Kritiker religiöser Sprache (die sie als „ungültige Rede“ abtun, vorwiegend im Namen spezialisierter Wissenschaften) – also Reduktionisten, um Kurtz’ Terminologie zu verwenden – und Instaurative (Holisten), die Sprachanalyse und Semiotik mit einer religiösen Ausrichtung betreiben.

Es sei angemerkt, dass für die Vertreter des logischen Positivismus die Logistik stets eine Rolle spielt, während für die Hermeneutiker die Phänomenologie (Verstehen, Existenzanalyse) die Grundlage bildet. Immer die zwei „Kulturen“ von P.G. Snow!

1.2.3. Die psychologische Methode.

Biblisches Beispiel :

– W. James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung (Eine Studie über die menschliche Natur)*, Zeist Arnhem/Antwerpen, 1963 (Übersetzung des bahnbrechenden Werkes „*Die Vielfalt religiöser Erfahrung (Eine Studie über die menschliche Natur)*“, Vorlesungen des brillanten, pragmatisch denkenden Psychologen, gehalten 1902 und 1903 in Edinburgh. Zu den behandelten Themen gehören: die Realität des Unsichtbaren, religiöser Optimismus, Krankheit, Bekehrung, Heiligkeit, Mystik usw. Das Buch ist auch heute noch lesenswert.

-- G. St. Spinks, *Psychologie und Religion*, Utr./Antw., 1966 (Geschichte der Religionspsychologie, Religionstheorien, Tiefenpsychologie (Freud, Jung) und Religion, religiöse Praktiken (in Bezug auf Gebet, Gottesdienst, religiöse Erfahrung);

-- A. Vergote, *psychologie religieuse*, Brüssel, 1966 (religiöse Erfahrung, Motivation; religiöses 'Wunsch' und 'Vaterreligion'; religiöse 'Einstellung', Atheismus, genetische Psychologie, (Kindheit, Adoleszenz));

HA8

-- Von „humanistisch“ verstehen: Existenzialpsychologie: A. Maurer, *Kindervorstellungen von Gott*, in J. Bugental et al., *Herausforderungen der humanistischen Psychologie*, New York, 1967, S. 173/178 (die Erklärungen der Kinder weisen auf eine Vielzahl von Gotteserfahrungen hin: Schöpfer, Beschützer, Bestrafer, Freund und Kombinationen davon).

-- J. Clark, *Toward a Theory and practice of religious experience*, in J. Bugental, op. cit., pp. 253/258.

-- Im Jahr 1974 erschien eine Zeitschrift, die, in der Tradition der Human Potential Movement (einem Ableger der humanistischen Psychologie), auf die enormen religiösen, halbreligiösen und pseudoreligiösen „Gruppen“ aufmerksam machte; *Question de spiritualité, tradition, littératures* (Paris).

-- Zur theoretischen Grundlage: H. Cohen, **Psychologie als Science-Fiction**, Meppel, 1971, in dem die sogenannten A (veränderten) S (Zustände) oder C (Bewusstsein), die veränderten Bewusstseinszustände, die so oft mit heiligen und religiösen Erfahrungen einhergehen, kurz

erläutert werden (Träume, Meditation, Hypnose, psychedelische Experimente usw.).

Einen faszinierenden und umfassenden Überblick bietet *J. M. Schiff* in **La ruée vers l'âme**, in „Question de sp., tr., litt., Nr. 10 (Jan.-Fev. 1976), S. 65–84. Der Autor unterscheidet drei Formen der Übertretung der Bewegung für menschliches Potenzial, nämlich:

- (i) Schulen zur Bewusstseinsweiterung,
- (ii) Gruppen zur religiös-übernatürlichen Initiation (Initiationsgruppen),
- (ii) b Gruppen für „kosmisches“ Bewusstsein (es sei darauf hingewiesen, dass die Unterscheidung zwischen „religiös-paranormal“ und „kosmisch“ nahezu unmöglich klar zu definieren ist).

J. Moreno, einer der Väter dieser Bewegung, erklärt sogar, dass man angesichts der Krise und des Autoritätsverlusts traditioneller Religionen besser vom „Kosmischen“ statt vom „Religiösen“ oder „Kirchlichen“ sprechen sollte, da letzteres für ihn mit dem „Therapeutischen“ verschmilzt. Denn laut Moreno besaßen traditionelle Religionen und Kirchen ein Gefühl des Elends, das weit über die enge, einseitig „ökonomische“ Interpretation menschlicher Probleme im Sinne des Wirtschaftsliberalismus und des sowjetischen Sozialismus hinausging – eine Haltung und Einsicht, die Moreno für wesentlich im Hinblick auf Gruppendynamiken hält.

-- *G. Frei, Magie und Psychologie*, in *Schweizer Rundschau*, 48:8/9 (Sonderausgabe 'Psychologie'), S. 680/688 (verortet die 'Magie', d. h. die Manipulation von 'feinstofflicher' oder 'ätherischer' oder 'ätherisch-astraler' Materie (Materiepartikeln), psychologische Riten, einerseits im 'groben physischen' Körper (den wir alle beispielsweise aus der Biologie kennen) und andererseits im 'spirituellen' Seelengipfel (d. h. dem rein immateriellen Kern der Person, zumindest beim Menschen)).

Er fügt hinzu: „Diese Zwischenschicht kann auch als das ‚Unbewusste‘ bezeichnet werden, und die Psychologie des Unbewussten musste sich natürlich auch mit magischen Prozessen auseinandersetzen.“

-- In ähnlicher Weise, aber auf magische Weise viel gründlicher: *Dr. Geley, L'être subconscient*, Paris, 1899.

-- Siehe: A. De Rochas, *L'extériorisation de la sensibilité*, Paris, 1909-6 (immer noch solide Werke, die die 'Tiefenpsychologie' aus der Enge der Psychoanalyse von Freud und seinen Schülern (insbesondere Jung) befreien).

HA9

– Zwei weitere Kapitel zur Psychologie der Religion:

(i) Die Erfahrung des „Heiligen“

Siehe Cl. Welker, *Die grundsätzliche Beurteilung der Religionsgeschichte durch Schleiermacher*, Leiden/Köln, 1965, insbesondere s. 164/208 (*Ausblick und Zusammenfassender Vergleich mit R. Ottos Anschauungen*).

a. Zum einen ist die Methode der Menschenbeschreibung bei Schleiermacher und Otto kein „Psychologismus“, d. h. kein Reduktionismus, der das Heilige lediglich psychisch begreift (z. B. ein Gefühl der Ehrfurcht, das unheilige Dinge und Prozesse „sakralisiert“, d. h. sie mit einem Schleier und einer Illusion der Unverletzlichkeit umgibt) (oc, S. 169);

b. Andererseits wird bei Otto, genau wie bei Schleiermacher, nicht gefragt, wie Gott, an sich betrachtet, „ist“, (...), sondern wie der religiöse „Geist“ auf ihn reagiert (...); die Frage betrifft (...) das Wesen des religiösen Lebens selbst.“ (oc, 185). Dies ist wiederum eindeutig eine Art Psychologismus.

In seinem Kommentar zu H. Otto, **Das Heilige (über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen)**, München, o. J., (30. Auflage), stellt M. Meslin, **Pour une science des religions**, Paris, 1973, S. 68/76, fest, dass Ottos protestantisch-kantische religiöse Haltung 1911 während seiner Reise nach Indien endgültig bestätigt wurde, wo er „von der hinduistischen Lehre über eine Erlösung nicht aufgrund von ‚Werken‘ (d. h. der Umsetzung heiliger Einsichten im praktischen Leben), sondern aufgrund der ‚Qualität‘ des ‚geistlichen‘ Lebens verführt wurde“ (Ok., 69).

Darüber hinaus erwarb Otto in den *Rigvedas* und den Upanishaden (der ältesten religiösen Literatur Indiens) seinen „eigenen Begriff“ des

Göttlichen als „das ganz Andere“, als etwas Heiliges, das keinen „Namen“, kein „Prädikat“ duldet und sich dadurch fundamental vom biblischen Begriff des „Heiligen“ unterscheidet (oc, 69).

Anders ausgedrückt: Otto, der in Schleiermachers Fußstapfen tritt, verteidigt radikal eine unreduzierbare „heilige Wirklichkeit“ (und ist somit Holist), jedoch auf eine ebenso radikal psychologisierende Weise. Das objektive „Heilige“ ist an sich unerkennbar („Wissen“ hat keinen Zugriff darauf), wird aber im frommen Geist in einer dreifachen emotionalen Reaktion erfahren („gelebt“):

- a/** als erschreckend (furchterregend),
- b/** als fascinans (bezaubernd) und
- c/** insbesondere als augustum, di als ein inhärent existierender 'Wert', wodurch der Psychologismus in letzter Minute noch einmal überwunden wird.

(ii) Die mystische Erfahrung.

Siehe A. Michel: *Plus person pour comprendre les mystiques ?* in Question de, Nr. 2 (1. Auflage 1974), S. 43/56;

R. Ruyer, *La gnose de Princeton (Des savants à la recherche d'une religion)*, Paris. 1974 (eine Verschmelzung von Szientismus und vager Mystik im östlichen Stil).

HA10

Ferner: A. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris, 1923 - 5 (mit Ausnahme der „Prinzipien“, einer Ausführung über die drei Phasen der „Mystik“ im katholischen Sinne, nämlich Reinigung, „Erleuchtung“ und „Vereinigung“)

-- J. Tyciak, *Möorgenländische Mystik*, Düsseldorf, 1945 (Mystik in den „orthodoxen“ Kirchen);

-- R. Puligandla/ K. Puhakka, *Holiness in Indian and western Traditions*, in Int. Journal. f. Phil. of Relig., iii:3 (Herbst 1972), S. 191/175 (in Indien und verwandten Traditionen ist die „Heiligkeit“, die ansonsten sehr mystisch konzipiert ist, gänzlich dem Transzendentalen (Brahman) und dem Immanenten (Atman) inhärent).

1. 2.4. Die soziologische Methode.

Biblisches Beispiel :

-- L. Meslin, *Pour une science des religions* , Paris, 1573, S. 56/67 (*Sociétés et religion*) ab ca. 1825, unter dem Einfluss von A. Compté (1798/1875), dem Vater des soziologischen Positivismus, entsteht eine neue Religionswissenschaft, die den sozialen Charakter jeder Religion, zumindest in ihren traditionellen Formen, betont.

-- E. Durkheim (1858/1917), *Les formes élémentaires de la vie religieuse* , 1912, arbeitet als Pionier (obwohl seine Arbeit von den Animisten hinsichtlich des Ursprungs der Religion heftig bestritten wird (Erazer)).

-- L. Lévy-Bruhl (1875/1939), *Les mental functions of inferior societies*, 1910 .

-- *id.*, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, 1931.

-- *id.*, *La mythologie primitive*, 1935. Dieses Buch liefert die erste (unbewusste) Strukturanalyse des Gemeinschaftslebens, insbesondere im religiösen Bereich (das Primitive 'klassifiziert' Menschen und nicht-menschliche Realitäten nach einem System der 'Teilhabe' oder einer Art Identität zwischen den verschiedenen Dingen und Prozessen in der Natur und in der Gesellschaft).

-- M. Mauss (1872/1950), eher in der Tradition Durkheims und weitgehend im Gegensatz zu Lévy-Bruhl, untersucht die „Totalität“ der Gesellschaft nach einem Konvergenzbegriff (siehe *Lévy-Bruhl*, 57; 66) in strukturalistischer Manier: Psychologie, Soziologie, Ethnologie und Geschichtswissenschaft befassen sich alle auf ihre Weise mit derselben Struktur, die sich in verschiedenen Lebensbereichen manifestiert: „Wie die Sprache, so verwirklicht sich auch die soziale Tatsache als ein unabhängiges Ganzes“ (vgl. Lévy-Bruhl, 63).

Siehe auch oc, S. 170/194: *L'analyse structuraliste et le sacré*: Mythen, Symbole, Riten (die „Sprachen“, in denen der Mensch das Heilige „ausdrückt“) werden „strukturell“ untersucht, wie bei Lévy-Bruhl und Mauss, jedoch unter gebührender Berücksichtigung sowohl der Logistik als auch der Systemtheorie (mit einem deutlichen Rest des Soziologismus, nebenbei bemerkt).

-- Bahnbrechend ist C.L. Lévy-Strauss, *Anthropologie politique* , Paris, 1958.

-- *Ausweis*. *La pensée sauvage* , Paris, 1962.

-- *id* *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, 1962.

-- *id.*, *Mythologiques*, 4 Bände, Paris, 1964/197.

-- M. Meslin oc pp. 81/112 (*Les données sociales du phenomene religieux*) skizziert eine andere Art der Religionssoziologie, nämlich die rein positive und separat entwickelte Form derselben, zumindest aus einer Reihe von Blickwinkeln:

HA11

a) Lehrformeln, **b)** Riten, **c)** Organisationsformen, **d)** Wechselwirkungen zwischen religiösen und nicht-religiösen Gesellschaftsformen (vgl . J. Wach, *Religionssoziologie* , Chicago, 1944); vgl. M. Weber, *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus* , in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 20, 21, 1904/1905, basierend auf einer „taseologischen“ (siehe Lo., S. 57/59 (Spannungstheorie)) Sicht des Menschen und des Lebens, untersucht die Beziehungen zwischen puritanischem Calvinismus (insbesondere in den USA) und Ökonomie.

-- E. Troeltsch, *Die Sociallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* , Tübingen, 1912, diskutiert die Beziehung zwischen sozialen Tatsachen und „christlichen“ Ansichten über die soziale Ordnung;

-- J. Wach (1898/1955) ist der erste, der versucht, innerhalb der Soziologie eine klar definierte Religionswissenschaft zu etablieren (mit drei Aspekten: **a/** Hermeneutik, **b/** religiöse Erfahrung, **c/** Religionssoziologie).

-- G. Le Bras wurde bekannt für seine Typologie der 'Teilnahme' an der Liturgie: Distanziertheit, Konformisten, saisonale Praktizierende, Regulars, die Frommen, - in allen Umfragen präsent.

Bryan Wilson unterschied sieben Arten von „Sekten“: Konversionssekten (die andere bekehren), Revolutionäre, Pietisten (die auf Frömmigkeit ausgerichtet sind), Manipulationssekten, Thaumaturgen (die Wunder befürworten), Reformisten und Utopisten.

-- Ein dritter Haupttyp der Religionssoziologie ist der „Komparatismus“ von G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris, 1966 ;

– id., *Mythe et épopée*, 3 Bände, Paris, 1968/1973.

– id., *Idées romaines* , Paris, 1969;

– id., *Heurs et malheurs du guerrier* , Paris, 1969.

– M. Meslin, *Pour une science des rel .*, S. 156/169, fasst seine Hauptthese zusammen:

a/ Komparatismus (vgl. Lo., 31/33: vergleichende Methode, die auf Analogie beruht, auf der teilweise identischen Realität);

b/ dreigliedrige soziale Ideologie (vgl. Ep., 17/22: Kritik der Ideologie): Die indogermanischen Völker verraten schon lange vor dem Aufstieg Roms in ihren Mythen, Riten, ihrer Theologie und ihren Epen eine soziale Dreigliedrigkeit:

- (i)** die magisch-rechtliche Herrschaft,
- (ii)** die für den Krieg und die Streitkräfte geeignete körperliche Stärke,
- (iii)** die Fruchtbarkeit, die der ersteren unterworfen ist (als ihre „Kraftquelle“; Rom unterscheidet sich von den meisten anderen Indogermanen dadurch, dass die römische Mentalität aus „Effektivität“, d. h. aus dem Bestreben heraus, dass jede menschliche Handlung gelingt (Ergebnisideologie), die Gottheiten und ihre stark voneinander abgegrenzten „Rollen“ (Funktionsgötter) in einen geschäftsmäßigen, ja geradezu entweihenden Dienst an irdischer, rein menschlicher Tätigkeit und deren Ergebnis stellt.

So entsteht in Rom, im Gegensatz zu dem, was üblicherweise anderswo geschieht, eine rationale Theologie, die die Klassenverhältnisse „sakralisiert“, ihnen einen „heiligen Anschein“ verleiht und anstelle des heiligen Mythos die entweihenden nationalen, episch beschriebenen Vorfahren einsetzt, die als Vorbilder alltäglichen, zielgerichteten Handelns verehrt werden.

HA12

Durch eine außergewöhnliche anthropozentrische Weltanschauung, die in der indogermanischen Welt beispiellos ist, aber manchmal der altchinesischen Sichtweise durchaus ähnelt, schrieben die Lateiner die Gründung ihrer Stadt sowie ihrer sozialen, rechtlichen und religiösen Institutionen ihren eigenen Vorfahren zu.

Doch in diesem Epos nationaler Fürstenlegenden, das die Götter für immer in ferner Einsamkeit gefangen hält, finden wir dieselben kulturellen Schemata wie in den indischen, keltischen, germanischen, ja griechischen Mythen, deren Rolle gerade darin besteht, die Riten, Gebräuche und Gesetze zu rechtfertigen.

Das römische religiöse Denken erweist sich somit als Anthropologie und dient als Modell für einen breiten Zweig der Religionswissenschaft. Bereits vor dreißig Jahren wies G. Dumézil darauf hin, dass das Wesen der

römischen Epen menschlicher Natur sei, dass die Handlung zwischen Menschen stattfindet, „in kalkulierten Intrigen und präzisen Umsetzungen, vergleichbar mit dem, was später über die Scipionen oder die Gracchen, über Sulla oder Caesar gesagt werden wird“ (M. Meslin, o. J., S. 167/168).

Tatsächlich ist die Verweltlichung oder Säkularisierung (wenn man so will: die Vermenschlichung und Erdverbundenheit dessen, was die heiligen Mythen bieten) eines der großen Themen der Hierologie.

Ein vierter Haupttyp der Religionssoziologie ist der dialektische: M. Meslin, oc, 64/68, gibt an, dass K. Marx 1845 in seinen Thesen über Feuerbach seine Meinung über den Ursprung der Religion niederschrieb.

Ausgangspunkt ist die Dialektik, d. h. die Wechselwirkung von Widersprüchen, ja Antagonismen, innerhalb desselben Ganzen – siehe Lo, 20/21 (Hegels Dialektik) – siehe auch die scharfe logische Kritik von I. Bochenski, **The Logic of Religion**, New York, 1965, S. 48/51 (**Über die Dialektik und ihren Gebrauch in der Logik der Religion** : der methodologische („suggestive“), psychologische, ontologische und semantische Umfang der „Dialektik“).

Diese dialektische Methode wird auf das System „kapitalistischer Ausbeuter/proletarischer Ausgebeuteter“ angewendet (zum System siehe Lo, S. 33). Die Religion „kennt“ schließlich das „Elend“: „Religiöses Elend (gemeint ist: Elend, wie es die Religion interpretiert) ist einerseits Ausdruck realen Elends und andererseits Protest gegen reales Elend. Religion ist der Seufzer des gequälten Geschöpfes, der Geist einer herzlosen Welt, ebenso wie sie der ‚Geist‘ ‚geistloser‘ Zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes. Die Abschaffung der Religion als illusorisches Glück des Volkes ist die Forderung nach seinem wahren Glück. Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der Illusionen erfordert. Die Kritik der Religion ist daher die keimbildende Kritik des Jammertals, dessen Heiligenschein die Religion ist.“ (K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung*).

HA13

Kurz gesagt: Indem die Religion Illusionen über ihre „erlösende“ Kraft hegt, zeigt sie zwar, dass sie sich des Elends bewusst ist, geht aber nicht auf dessen sozioökonomische Ursache ein; Folge:

a) Der besitzenden Klasse gibt sie ein „gutes Gewissen“, indem sie ihr „Nächstenliebe“ und „gute Werke“ zur Erlangung des himmlischen Heils lehrt (ohne die ökonomische Grundlage des Elends anrühren zu müssen);

b) Dem Proletariat verspricht sie eine Perspektive „in eine andere Welt“ (ohne deren Los in dieser säkularen Welt zu verbessern).

Zusammenfassend lässt sich sagen: Religion „sakralisiert“ die etablierte Gesellschaftsordnung mit ihrem Elend.

Siehe auch: *P. Schebesta, Ursprung der Religion*, Tiel/Den Haag, 1962, 197/210 (*Die marxistische Antwort*); 248/254 (*Bürgerlicher Evolutionismus und Marxismus*);

-- *Kap. Wackenheim, La faillite de la religion d'après Karl Marx*, Paris, 1963.

-- *H. Desroche, Marxisme et religions*, Paris, 1962;

--- Einige weitere Titel: -- *Th. O'Dea, Soziologie der Religion*, Utr./Antw., 1968 (funktionalistische Methode, -- religiöse Erfahrung, Institutionalisierung, Konflikte (Säkularisierung) usw.).

-- *H. Bredemeyer/ R. Stephenson, Die Analyse der sozialen Systeme*, New York, 1962, S. 249/275 (*Glaubenssysteme: Magie und Wissenschaft* – ein Versuch, „Magie“ auf rein säkulare Weise zu beschreiben, ohne Kenntnis paranormaler Phänomene (was schlicht Externalismus und daher fragwürdig ist); S. 276/317 (*Glaubenssysteme: Religion und Ideologie* ; „Religion kann fruchtbar als eine Mischung aus Theologie, Magie, Fatalismus, Moral, Aktivismus und Passivität verstanden werden, wobei die Schwerpunkte von Religion zu Religion variieren.“ (S. 316)

-- *R. Robertson (Hrsg.), Soziologie der Religion*, Harmondsworth, 1971-2 (fünfundzwanzig Artikel von Spezialisten, die ein breites Spektrum soziologisch betrachteter Themen abdecken, die sowohl die Religionen der „niederer“ Natur als auch die der „höheren“ Natur betreffen).

-- *Fr. Hsu, Clan, Caste and Club*, New York, 1963 (Die These des Buches: Die chinesische Familie (f.) ist situationsorientiert, die hinduistische Gesellschaft jenseitig zentriert, die amerikanische Gesellschaft individualorientiert; - eine faszinierende Studie über die Gesellschaft in den drei großen Kulturen)

-- Ein Wort zur Erziehung in diesem Zusammenhang: ein Werk: J. Butler, *Four Philosophies and their Practice in Education and Religion*, New York, 1968, 3, (Naturalismus, Idealismus, Realismus, Pragmatismus, Existenzialismus und sprachanalytische Philosophie erziehen jeweils auf unterschiedliche Weise und haben gleichzeitig eine unterschiedliche Haltung im Bereich der Religion.

Bisher haben wir diese Tendenzen in allen bisherigen Methoden als unsichtbare Determinanten betrachtet; – jede Methode beinhaltet eine Ideologie, jedes soziale System ebenso, auch der Strukturalismus trotz seiner Kritik an der Ideologie.

HA14

1.2.5. Die „biologisch-pathologischen Methoden“.

Bibliografisches Beispiel:

-- H. Pinard dl Boullaye, *L'étude comp., I (son histoire)*, S. 459, 465)
(Diese Methode reiht sich ein in die „experimentelle Psychologie“ des vergangenen Jahrhunderts, die stark psychophysiologisch (vgl. oc, S. 450/456) sowie stark medizinisch-psychiatrisch geprägt war – etwas, das bis heute anhält:

(a) Komparatismus (eine vergleichende Studie zwischen religiösen (mystischen) und profanen, insbesondere pathologischen Pheromonen),

b) Reduktionismus (siehe Me. 2: Kurtz) (Obwohl christliche Mystiker weder Skrupellose noch Aboeliten (Willenslose) noch „Impulsive“ krankhafter Natur sind, noch Hysteriker, obwohl Hysterie eine Rolle spielen kann, ist Leuba dennoch der Ansicht, dass die „Gesichter“ (Visionen) und die „übernatürlichen Worte“ (die sie hören), psychologisch gesehen, lediglich visuelle oder auditive Halluzinationen (trügerische Wahrnehmungen) sind und dass ihre „Verzückungen“ (Ekstasen) lediglich eine Form der Bewusstlosigkeit darstellen, die durch A-Ideismus gekennzeichnet ist und die Wahrnehmung von „Nichts“ beinhaltet, was nach Leuba dasselbe ist wie die Wahrnehmung des „Göttlichen Nichts“ (= des „Absolut Unbestimmten“)).

Alle diese „religiösen“ oder „mystischen“ Phänomene entspringen den Bedürfnissen des Organismus. Er stellt fest, dass „unsere Mystiker, je nach Grad, ‚Erotomaniker‘ sind (die ein starkes Bedürfnis nach erotischer Befriedigung haben) – dass sie das Bedürfnis haben, die ihnen durch ihr

Denken gestellten Fragen zu lösen, sei es durch Schöpfung oder durch Deduktion der Daten – dass sie das Bedürfnis haben, sich geliebt zu fühlen oder nach ‚Mitmenschen‘ zu suchen.“

In der *Rev. Phil.*, 1902 (Liv), S. 35, schreibt Leuba: „Das Faktum der Religion impliziert das Vorhandensein von Bedürfnissen und Wünschen: Bedürfnis nach Nahrung, Wunsch nach Macht, Bedürfnis nach Würde usw. Aber es gibt keine religiösen Bedürfnisse oder Wünsche an sich. Ein Bedürfnis wird ‚religiös‘ (...), wenn seine Linderung als von einer Kraft psychischer Natur abhängig aufgefasst wird, die in der Regel persönlich ist.“

Das deutet darauf hin, dass Leuba, wie viele bis heute, Religion emotional interpretiert und „Emotionen“ auf biologische Bedürfnisse reduziert. Welch ein Reduktionismus!

Anmerkung : Dies bedeutet nicht, dass die experimentelle Methode für die Hieroanalyse nicht uneingeschränkt empfehlenswert ist – ganz im Gegenteil.

Man braucht beispielsweise nur eine Broschüre wie *H. Cohen, *Psychologie als science fiction (Nieuwe vinden over dromen, meditation, hypnose en LSD)**, Meppel, 1971, zu lesen, in der mehrere experimentelle naturwissenschaftliche Methoden kurz erwähnt werden, jedoch in einem holistisch-instaurativen (d.h. nicht reduzierbaren) Sinne.

Die moderne Biologie verfügt über ausgefeilte Methoden, die bis zu einem gewissen Grad gültig sind. Nicht die Biologie (als Methode), sondern der Biologismus (als Ideologie) ist falsch.

HA15

Notiz- Br. Walinowski, *Une théorie scientifique de la culture*, Paris, 1968 (Eng.: *A Scientific Theory of Culture*, 1944), S. 66/73, erörtert die „biologischen Grundlagen“ (Malinowski nennt dies „menschliche Natur“ – was ein sehr enges Verständnis von „Natur“ bedeutet) der Kultur:

„Unter ‚menschlicher Natur‘ verstehe ich biologischen Determinismus (zwingendes Verhalten), der jede Zivilisation und jedes Individuum dazu

verpflichtet, sich mit somatischen (= körperlichen) ‚Funktionen‘ wie Atmung, Schlaf, Ruhe, Ernährung, Stuhlgang und Fortpflanzung auseinanderzusetzen.“

Dass sich religiöse Kultur und Individuum all diesen „Determinismen“ oder „Funktionen“ unterwerfen müssen, ist klar; dennoch besteht Religion unter anderem darin, ebendiese „Determinismen“ gegebenenfalls zu überwinden oder sie als Ausdruck religiöser Erfahrungen zu deuten: Es gibt Magier und Heilige, die sich hinsichtlich all dieser biologischen Funktionen stark vom gewöhnlichen Sterblichen unterscheiden. Sie können ohne Nahrung auskommen; sie können den Schlaf überwinden; ihre Atmung spiegelt ihren aktuellen „religiösen“ Zustand wider usw. (Oder man denke an den Schamanismus in Sibirien mit seinen ausgeprägten „somatisch-biologischen“ Phänomenen).

Leuba et al. klammern sich an pathologische Phänomene (daher der „medizinische oder ärztliche Materialismus“, wie William James es einmal scharf formulierte); außerdem: Sie verstoßen gegen jedes Gefühl von System oder Kohärenz: selbst pathologische Phänomene gehören in das Ganze der religiösen Person (Magier, Mystiker, Schamane), die sie zur Schau stellt.

Es ist ein falscher Vergleich, anzunehmen, dass diese Phänomene bei Geisteskranken oder Nervösen einerseits und bei Magiern, Mystikern oder Schamanen andererseits völlig identisch seien.

„Die Verwechslung von partieller und totaler Identität (siehe *Lo.* 27 (analoge Anordnung von Daten)) rührt daher, dass (diese Spezialisten) Details mit Details anstatt das Ganze mit dem Ganzen vergleichen.“ Das ist der grundlegende methodische Fehler. (Pinard, oc, S. 455).

Das Detail, das ein Wahnsinniger nicht isst, ist nicht dasselbe, das Jesus vierzig Tage lang in der Wüste nicht aß: Dasselbe Detail gehört in ein anderes System! Es hat daher eine teilweise andere Bedeutung (selbst wenn es eine teilweise identische Bedeutung gibt). Dieser grundlegende Fehler wird jedoch erst sichtbar, wenn man von Strukturen – also Elementen mit kollektiver Kohärenz – anstatt von einzelnen Elementen ausgeht. Daher die Theorie solider Systeme!

1.2.6. Die kulturologische Methode.

Seitdem Kolb und Klemm 1843 ihre Kulturgeschichten veröffentlichten, hat sich ein allgemeiner Kulturbegriff herausgebildet, der von jeglicher „humanistisch-elitären“ Bedeutung befreit ist: Er umfasst nicht nur die „höheren“ (humanen) Tätigkeiten (Kunst, Wissenschaft, Philosophie usw.), sondern auch die „niederen“ oder „gewöhnlichen“ (vulgären) (wie Landwirtschaft, Technologie usw.).

HA16

Vgl. J. Goudsblom, *Nihilism and Culture*, Amsterdam, 1960, S. 55/103 (Kultur);

-- H. Pinard, *Et. comp.*, I, S. 419/444 (*Le mouvement historique en ethnologie* – die kulturhistorische Methode, ob diffusionistisch (Diffusionsnorm) oder konvergent (Konfluenzmethode) in England, Frankreich, Deutschland (Kölner Schule: Gräbner, Ankermann), Österreich (Wiener Schule: Schmidt, Koppers), Spanien, USA (Fr. Boas, Wissler, Swanton, Lowie, Kroeber, Goldenweiser));

Bronislaw Malinowskis „*Une théorie scientifique de la culture*“, Paris, 1968 (engl.: 1944), geht von J. G. Frazer, dem Begründer der (Kultur-)Anthropologie, aus, die er im funktionalistischen Sinne interpretiert. „Funktion“ ist demnach „die Befriedigung eines Bedürfnisses durch eine Tätigkeit, bei der Menschen kollektiv handeln, Gegenstände handhaben und Güter konsumieren“ (S. 38).

Um so handeln zu können, benötigt der Mensch eine Organisation: Die elementarste Form der Organisation ist die Institution. Folglich bilden die funktionale (Bedürfnisbefriedigung) und die institutionelle Seite die Kultur (oc, 39). Kultur entsteht dort, wo durch Institutionen Bedürfnisse im Hinblick auf Leben und Überleben befriedigt werden.

Vergleiche mit A. Friedrich, *Die Forschungen über das frühzeitliche Jägertum*, in *Paideuma*, II (1941/43), S. 20/43

-- Siehe auch C.A. Schmitz, *Religionethnologie*, Frankfurt am Main, 1964, S. 206: „Kultur ist, auf eine grobe Formel reduziert, die Summe aller Ausdrucksformen des Lebens eines Volkes“

Der Begriff der „Kultur“ wurde insbesondere von der Culturalist-Schule in den USA thematisiert: S. Clapier Valladon, *Panorama du culturalisme*, Paris, 1976.

Der Kulturalismus geht auf Pater Boas und Edw. Sapir zurück und konzentriert sich primär auf die Unterschiede zwischen verschiedenen Kulturen (Pluralismus), die er aus einer stark psychologischen, ja psychoanalytischen Perspektive betrachtet. Er wird auch als „Personalismus“ oder psychologische Methode und als Holismus im Sinne Malinowskis bezeichnet (Kultur ist immer ein Ganzes).

In dieser Hinsicht ähnelt der amerikanische Kulturalist M. Mauss („le fait social total“) und dem Strukturalisten Lévi-Strauss („Das soziale Leben ist ein System, dessen Aspekte organisch miteinander verbunden sind“) und stützt sich zumindest teilweise auf K. Lewin (Feldtheorie des sozialen Lebens).

Ruth Benedict, Abram Kardiner, Ralph Linton und Margaret Mead sind die vier großen Persönlichkeiten des Kulturalismus;

- Vgl. R. Linton, *The Study of Man*, New York, 1936.
- id., *The Cultural Background of Personality*, London, 1947-1 (Gesellschaft, Persönlichkeit und Kultur sind eine dreiteilige Einheit).
- A. Kroeber/ Cl. Kluckhohn, *Culture (A Critical Review of Concepts and Definitions)* Cambridge (Mass.), 1952, ist ein Meilenstein.
- Z. Barbu, *Gesellschaft, Kultur und Persönlichkeit*, Utr./Antw., 1971, ist analog konzipiert.

HA17

Der Kulturalismus, sei er diffusionistisch oder psychokulturell, ist weniger soziologisch als der Funktionalismus eines Radcliffe-Brown. Im Hinblick auf die Kulturanalyse ist zudem anzumerken, dass zwei Tendenzen unterschieden werden können:

(a) die eher quantitativ-akribische Analyse, die eine enorme Menge an Details anhäuft (Evolutionismus in Bezug auf Kultur, insbesondere der amerikanische Diffusionismus, Teil des Funktionalismus);

(b) die eher qualitativ-holistische Analyse, die einen klareren Ansatz verfolgt (E. Sapir, Malinowskis Funktionalismus, die psychokulturelle oder (wie oben kurz skizziert) „kulturalistische“ Schule in den USA (und anderswo), (kultureller) Dynamismus (seit dem Zweiten Weltkrieg, der sich

hauptsächlich auf die dynamische Seite der Kultur konzentriert, die sich in Veränderungen, Konflikten und Spannungen manifestiert), Strukturalismus (in seiner eigenen Weise)).

Kultur lässt sich im Wesentlichen als die Gesamtheit und das System von Denkweisen (Ideen) und Verhaltensweisen (Normen) definieren, die die Lebensweise einer bestimmten Gruppe prägen (d. h. erleuchten und leiten) (= soziologische Seite) und für die Mitglieder dieser Gruppe in beispielhaften Persönlichkeiten sichtbar werden (psychologische Seite); Volkskultur ist dann dasselbe, beschränkt sich aber auf diejenigen Mitglieder (und Untergruppen), die nur das Wesentliche erfassen (z. B. Jugendliche nach der Schule, das einfache Volk).

Die Methode der Ideengeschichte geht von einem Teil der Gesamtkultur aus: Sie verliert sich nicht in einzelnen Fakten, sondern konzentriert sich auf die grundlegenden Ideen, seien sie partikular (zeitgenössische Ideen: Kosmopolitismus im 18. Jahrhundert; der christliche Staat im Mittelalter; Geist und Seele in der archaischen Kultur; Technokratie heute) oder allgemein (die Idee von „Gemeinschaft“, „Erlösung“, „Freiheit“ usw.).

Diese Methode deckt sich mit dem problemhistorischen Ansatz, der sich auf die Probleme konzentriert, die eine Epoche oder die gesamte Geschichte kulturell prägen (z. B. die aktuelle Wirtschaftskrise, die Dekolonisierung). Es liegt auf der Hand, dass die kulturwissenschaftliche Methode auf Religion anwendbar ist.

„Kann es nach all dem Gesagten noch überraschen, dass eine gewisse Ähnlichkeit auch zwischen dem ethisch-religiösen Bereich und den tatsächlichen materiell-ökonomischen Bedingungen besteht? (...).“

Tagtäglich beklagen wir die verhängnisvollen moralisch-religiösen Auswirkungen der modernen kapitalistischen Wirtschaftslage und die daraus resultierenden wirtschaftlichen Härten. Besteht dann nicht auch in diesem Fall ein Grund, etwas Ähnliches für die früheren Stadien der menschlichen Kulturentwicklung anzunehmen?

HA18

Was weitere Untersuchungen schnell unzweifelhaft machen“ (J. Koppers, *Die materialwirtschaftliche Seite der Kulturentwicklung* , in *Settiuana Internazionale di Etnologia Religiosa* , Paris, 1926, S 102/116 (S. 110), wo Steller, aufbauend auf E. Grosse (1862/1927) und auf W. Schmidt, dies auf differenzierte (sicherlich nicht marxistische oder marxisierende) Weise ausdrückt „Wirtschaftliche Tätigkeit bildet *den* Lebensmittelpunkt jedes kulturellen Ganzen und bedingt in tiefster und unwiderstehlicher Weise die anderen kulturellen Faktoren . “

Dies wird als das „Grosse-Prinzip“ bezeichnet, in dem Koppers ein wertvolles heuristisches Prinzip sieht (ac, 105). Daraus ergibt sich das Prinzip der „Korrespondenz“, die Abstimmung der „Formen“ der Kultur (die ökonomische Form „korrespondiert“ mit den anderen „Formen“, Kunstformen, Familienformen usw. (ac, 107)).

Wir werden diesen „Strukturalismus“, d. h. diese Form der Beachtung des formgebenden Zusammenhangs der verschiedenen kulturellen Formen, weiter etablieren, ohne auf den Marxismus oder den Strukturalismus zurückgreifen zu müssen, deren Ideologie wir nicht akzeptieren (Marxismus: ökonomischer Determinismus; Strukturalismus; logistischer Relativismus).

Anwendungsgebiete: *Th. Ziegler, *Velddienst en religieen **, Amsterdam, 1918, behandelt neben typisch religiösen Phänomenen wie dem „geistigen Grund“ der Religion, religiösem Gefühl, religiösen Vorstellungen, religiösem Glauben auch **(i)** Glauben und Wissen, **(ii)** Religion und Kunst , **(iii)** Religion und Moral, **(iv)** Kirche und Staat usw.;

G. Gordh, Christian Faith and its cultural Expression, Pentice-hall, Inc., Englewood Cliffs, NJ, 1962, behandelt Folgendes:

(i) die grundlegenden Erkenntnisse über Schöpfung, Menschheit, Erlösung,

(ii) die Haltung des Menschen gegenüber der Natur, seinen Mitmenschen (Einzelpersonen und Gruppen) und sich selbst,

(iii) die Ausdrucksformen beider (Einsicht und Haltung) im individuellen und kollektiven Gottesdienst, in der Kunst (Architektur), in der Poesie, im Handeln usw.

Beide Werke diskutieren den Zusammenhang kultureller Formen, jedoch in der Weise, dass diese „Ausdrucksformen“ der Religion sind – und

nicht, dass sich die anderen kulturellen Formen in der Religion ausdrücken.

Eine Reihe ethnologischer Erkenntnisse, die das gegenteilige Verhältnis aufzeigen, nämlich dass nicht-religiöse (vorwiegend ökonomische) Kulturformen auf die religiöse Form einwirken.

*L. Lévy-Bruhl, *les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1912, erörtert nicht die individuellen, sondern die kollektiven „Repräsentationen“ der „Primitiven“, die nur verständlich werden, wenn man von einem einzigen Axiom ausgeht, dem „loi de participation“ (dem Gesetz der Partizipation); Lévy-Bruhl stützt sich dabei auf *K. von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens**, und auf *Spencer und Gillen, *The Native Tribes of Central Australia**, London, 1899.*

HA19

Von den Steinen war sehr überrascht, als ihm die Bororos ganz gelassen mitteilten, dass sie Aras seien, und die Trumais, dass sie Wassertiere seien.

Dies betrifft die (die sogenannte Lévi-Bruhl-) 'mystische' (sakral-verborgene) partielle Identität zwischen dem Individuum, dem lebenden Mann oder der lebenden Frau, und

(i) ein oder mehrere Vorfahren, die entweder Mensch oder Halbmensch „am Anfang“ waren,

(ii) sowie einige Tiere oder Pflanzen, die Totems des Stammes oder des Individuums sind; mit anderen Worten, Totem, Vorfahre und lebender Mensch teilen sich das Wesen des jeweils anderen; sie „teilnehmen“ an einem gemeinsamen „Sein“ von geheimnisvoller Natur teil.

Es ist offensichtlich, dass die kulturelle Form – insbesondere die ökonomische kulturelle Form – hier eine entscheidende Rolle spielt, wie Grosses Korrespondenzprinzip zeigt, bei der Entstehung der Religion in ihrem Totemismus (Totemverehrung) und Pro(to)gonismus (Ahnenverehrung, Manismus).

Man braucht nur *C.A. Schmitz, *Religionethnologie**, *Frankfurt am*, 1964, zu konsultieren, um festzustellen, dass praktisch alle Artikel die eine

oder andere (stark ökonomisch bedingte) Form der Kultur in direkten Zusammenhang mit einer Form der Religion bringen.

-- **a/** W. Schmidt, *Natur, Eigenschaften und Kult des Hochgottes der Urkultur*, in oc, S. 65/84: Eine Art von „Höchstem Wesen“ oder „Oberstes Wesen“ (ausgestattet mit ewiger Existenz, Allwissenheit, Güte, moralischer Vortrefflichkeit, Allmacht, Schöpferkraft) wird von extrem archaischen Kulturen angenommen (wie etwa denen der meisten Pygmäen, der Feuerländer, der Ur-Buschmänner, der Kurnai, Kulin und Yuin in Südost-Australien, der meisten arktischen Völker (mit Ausnahme der Korjaken), der meisten indigenen Bevölkerungen Nordamerikas).

--**B/** A. Jensen, *Hochgott und Dema-Gottheit*, in oc, 85/118: Das Höchste Wesen (wie Lang und Schmidt es sahen) zieht sich während einer Periode, die Jensen als die „frühe“ oder „alte“ Pflanzerkultur bezeichnet, zurück, um zumindest teilweise Platz für den „Dema“ zu machen, d. h. den Ahnherrn mit Schöpferkraft, der am Ende des mythischen Urzeitalters getötet wird, um in den Pflanzen (oft Knollen oder Bäumen) „aufzuerstehen“ und so zum „Bringer der Erlösung“ (Kulturhelden) für das spätere einfache Volk zu werden.

„Wir sind überzeugt, dass die Demas der alten Pflanzern viel später in den polytheistischen Religionen der archaischen Hochkulturen eine Wiederbelebung erfuhren.“ (ac, 116). Jensen zufolge zeigt die spätere Kultur der Getreidebauern und Viehzüchter (im großen Stil) hingegen eine Rückkehr zur Verehrung „Höchster Wesen“, möglicherweise vermischt mit Demas-Vorstellungen (ac, 90). Unter „frühen Pflanzern“ versteht Jensen eine Kulturform, die in fast allen tropischen Regionen verbreitet war und in der **a)** der Knollenanbau (basierend auf Brandrodung) und **b)** der Verzehr von Baumfrüchten die Grundlage des Wirtschaftssystems bildeten.

HA20

Sie kennen noch nicht die spätere Düngung und das Pflügen, die großflächige Viehzucht und die Megalithbauten (und vermutlich auch den Getreideanbau). Wir haben es hier mit der ältesten Form tropischer Plantagenwirtschaft zu tun.“ Die Träger dieser Kultur stimmen nicht nur in wichtigen Aspekten der materiellen Kultur überein, sondern auch und insbesondere in wichtigen Aspekten der spirituellen Kultur.“ (ac, 92).

Als Beispiele nennt Jensen die Wemale (Ceram, Indonesien), die Narind-Anim und die Kiwai (Südküste Neuguineas), die Uitoto (Südamerika), die südkalifornischen Indianer (Nordamerika) sowie melanesische (Südpazifik) und zentralafrikanische Völker. Immer wieder zieht sich das höchste Wesen zurück („deus otiosus“), und die Geister und Ahnen (Geisterverehrung und Progonismus) treten mit den Demas in den Vordergrund, die sich deutlich von Geistern und Ahnen durch ihre erbauende Schöpferkraft im Tod (wenn nötig durch Menschenopfer, Kopfjagd und Kannibalismus), sexuelle Riten und Essensriten unterscheiden.

-- **C/** A. Friedrich, *Die Forschung über das frühzeitliche Jägertum*, in oc, S. 196/ 218: Bereits Leo Fobenius, *Die reifere Menschheit*, Hannover, 1902, und *Kulturgeschichte Afrikas*, Zürich, 1933, stellten im Detail eine Ähnlichkeit (Vergleichsmethode) zwischen **a/** den prähistorischen Daten **b/** der sibirischen und **afrikanischen** Jagdkultur und Religion fest, nämlich in der Verehrung des großen Jagdtieres.

Friedrich stellt fest, dass sich „die Vorstellung einer archaischen Kulturgemeinschaft, die sich über alle Kontinente erstreckte“, aufdrängte (ac 217). Zahlreiche historische Fakten, die bis ins Detail Ähnlichkeiten aufweisen, deuten auf einen weiten Kulturraum hin, der später durch andere kulturelle Faktoren differenziert wurde, etwa durch den in südlicheren Regionen verbreiteten Ahnenkult (Progonismus).

So ist beispielsweise der Vampir (Seelenfresser) in Sibirien und Afrika bekannt; in Afrika wird dies jedoch als „subachistisch“ verstanden, d. h. als mit dem Ahnenglauben verwoben (nicht in Sibirien); Nordasiaten und Afrikaner hingegen, sofern sie Jäger sind, gehen von Folgendem aus:

a) die „Teilhabe“ (partielle Identität in einem fließenden Bereich) zwischen Mensch (Individuum und Verwandtem) und Tier,

b) der gemeinsame Ursprung und der parallele Lebensverlauf von Mensch und Tier,

c/ die Reinkarnation des (gejagten) Tieres aus seinem Skelett (seiner Seele) und seiner Seele.

– M. Eliade, *Traité d'histoire des religions (Morphologie du sacré)*, Paris, 1953, S. 211/231: Der Titel „*Die Erde, die Frauen, die Fruchtbarkeit*“

verdeutlicht den Zusammenhang zwischen landwirtschaftlicher Fruchtbarkeit (sowohl Ackerbau als auch Viehzucht) und Frauen. „Es gilt als allgemein anerkannt, dass die Landwirtschaft eine weibliche Entdeckung war. (...) Die Frau (...) hatte, unterstützt durch ihren zwar begrenzten, aber scharfen Beobachtungssinn, die Möglichkeit, die natürlichen Phänomene der Aussaat und Keimung zu erforschen und künstlich nachzubilden.“

HA21

Andererseits erlangte die Frau durch ihre Solidarität mit den anderen Zentren der kosmischen Fruchtbarkeit, nämlich der Erde und dem Mond, das Prestige, die Fruchtbarkeit beeinflussen und verteilen zu können.

Dies erklärt die vorherrschende Rolle, die Frauen zu Beginn der Landwirtschaft spielten – nämlich zu einer Zeit, als diese Technik noch Frauensache war – eine Rolle, die sie in bestimmten Zivilisationen immer noch spielen (vgl. *U. Pesta-lozza, L'aratro e la donna*, S. 324, in *Rendiconti, Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, Cl. di Lettere*, 76: 2 (1942-1943), S. 321/330).

So wird in Uganda eine unfruchtbare Frau als Gefahr für den Gemüsegarten angesehen; ihr Ehemann kann allein aus diesem wirtschaftlichen Grund die Scheidung beantragen (*Briffaut, The Mothers*, London, 1927, III, 55).

Denselben Glauben an die Gefahr weiblicher Unfruchtbarkeit für die Landwirtschaft findet man auch beim Bantu-Stamm in Indien (*Lévy-Bruhl, L'expérience mystique*, 254). “(oc, 225).

Offenbar „teilt“ das Gepflanzte an der Lebenskraft der Pflanzerin teil. Ökonomische und religiöse Form gehen gemäß Grosses Prinzip Hand in Hand. Die Struktur selbst, nicht das aus ihrem Rahmen (System) herausgerissene Detail, liefert Erkenntnisse, so die Schule von Grosse, Schmidt und Koppers.

- *RF Wallace, Revitalisierungsbewegungen*, in *CA. Schmitz, Religionethnologie*, Frankf. aM, 1964, S. 404/427 (American Anthropologist, 58 (1956), S. 264/281): „nativistische“ Bewegungen (d. h.

Bewegungen, die bestimmte Aspekte einer Kultur wiederbeleben oder fortführen wollen (vgl. R. Linton, *Nativistische Bewegungen*, in C.A. Schmitz, oc, S. 390/403 in *American Anthropologist*, 45 (1943), S. 230/242), „Reformbewegungen“, „Cargo-Kult“, religiöse „Erweckung“ (réveil), „messianische Bewegung“, „utopische Gemeinschaft“, „Sektenbildung“, „Massenbewegung“, „Revolution“ (z. B. die Jesus-Revolution in den 1960er Jahren), „charismatische Bewegung“, Pfingstbewegung) usw. sind Formen von Revitalisierungsbewegungen.

Tausende solcher (antike und) zeitgenössischer Bewegungen kennzeichnen den „Neo-Sakralismus“ (Erneuerung alter heiliger Religionen), wie man in allen Weltreligionen sehen kann: Man braucht nur an L. Rochedieu, **Der Schintoismus und die neuen Religionen Japans**, Genf, 1973 (insbesondere S. 209/247, wo die Merkmale der neuen Religionen erörtert werden) zu denken.

„Revitalisierung“ ist ein überlegter, organisierter und bewusster Versuch von Mitgliedern einer Gesellschaft, eine befriedigendere Kultur zu schaffen, der abrupt und innerhalb kurzer Zeit stattfindet. R. Lintons „magische“ Nativismen fallen teilweise darunter.

HA22

Die Mitglieder glauben, dass sie durch das Handeln wie all ihre Vorfahren (in einer vergangenen Kultur) die gegenwärtige Situation korrigieren und damit eine Wiederherstellung der „guten Zeiten“ ihrer Vorfahren (Revitalisierung) oder die Fortsetzung der bestehenden guten Kultur (Verewigung) bedeuten.

Messianische und millenaristische Bewegungen lassen sich folgendermaßen interpretieren: Das Außer- und Übernatürliche spielt in ihnen eine große Rolle, wie auch bei den Nativisten; allerdings wird bei den Nativisten die „gute“ Zukunft nach einem vergangenen Modell konzipiert (ac ,393).

Biblisches Beispiel:

-- J. Needleman, *Die neuen Religionen*, Amsterdam, 1975 (Kalifornischer Zen, Meher Baba, Subud, Transzendente Meditation und andere östliche Religionsformen, die die Gegenkultur charakterisieren);

-- A. Pollak-Eltz, *Afro-American Religions and Cults*, Roermond, 1970 (Candomblé, Batuque, Xango, Macumba, Pagelança, Catimbo, Umbanda, - in Brasilien; Shango, Shouteribaptism, Myalism, Obeah, Convince, Vodún, Santeria, in den Antillen; Maria-Lionza, - in Venezuela; surinamesische Religionen) sind zwei Bücher, die Einblick in die „Revitalisierungsreligionen“ in beiden Amerikas geben, wobei entweder der Osten oder Afrika als Quelle der Erneuerung dient, um dem unerträglichen Druck der modernen westlichen Gesellschaft zu entfliehen.

Auch hier in Westeuropa üben diese „Auswege“ eine unbestreitbare Anziehungskraft aus. Religiöse Menschen suchen innerhalb unseres kulturellen Rahmens nach einer Form der Religion, die dort eine tragfähige Lösung bietet, wo die etablierten Kirchen dies offenbar nicht (oder nicht ausreichend) leisten können (oder es gar nicht erst erkennen).

Das von Schmidt und Koppers ausgearbeitete Große Prinzip lautet: Die Struktur der Kultur wirkt auf die der Religion ein und umgekehrt.

Siehe auch: J. Middleton (Hrsg.), *Gods and Rituals (Readings in Religious Beliefs and Practices)*, Austin/London, 1967, insbesondere ab S. 307 ff. (Zu L. Mair, *Independent Religious Movements in Three Continents*, in dem der Autor den Geistertanz der Indianer Nordwestamerikas, die „Cargo“-Kulte der Völker Melanesiens und die Neuinterpretationen des missionarischen Christentums durch die Bantu erörtert – was auf die kontinentale Vitalität der Religionen hinweist).

Bibliographisches Beispiel : Die Berichte der internationalen Woche für Religionsethnologie in Mödling (1920), Tilburg (1922), Trier (1923), Mailand (1925) und später sind für Katholiken nach wie vor faszinierend.

Es sei darauf hingewiesen, dass in Mailand der Erzbischof selbst, Kardinal Tosi, sich für eine von Katholiken praktizierte Religionswissenschaft einsetzte; dass Seine Heiligkeit Papst Pius XI. selbst darauf bestand (Mödling (Wien) im Jahr 1923), dass die Woche in Mailand stattfinden solle, die seit 1911 im Gange war.

Und dass auch die Feldforschung (Philippinen (Negritos), Ruanda (Pygmäen), Malakka (Semang und Senoi-Pygmäen), Sumatra (Kubus)) von Spezialisten durchgeführt wurde, wobei der Papst selbst Unterstützung leistete, um dies zu ermöglichen.

„Es sind menschliche Dokumente, die nicht verloren gehen dürfen“, sagte Seine Heiligkeit der Papst zu Pater W. Schmidt im Zusammenhang mit der Vatikanischen Missionsausstellung (vgl. G. Schmidt, *Travaux faits et travaux à faire*, in *Settimana Internazionale di Etnologia Religiosa*, IVa Sessione, Paris, 1926, S. 28).

Auch die Katholiken selbst haben nicht immer eine solche Aufgeschlossenheit an den Tag gelegt! Die Ethnologie oder Kulturanthropologie liefert uns aus religionswissenschaftlicher Sicht eine enorme Datenmenge, aus der sich einige Beispiele ergeben:

-- A. Lefèvre, *La religion*, Paris, 1921 (Dieses veraltete, aber immer noch klare und geordnete Werk eines Atheisten bietet einen Überblick über die ihm vorausgegangenen Theorien und unterteilt die Aspekte der Religion wie folgt: Zoolatrie (Tierverehrung), Phytolatrie (Pflanzenverehrung), Litholatrie (Steinverehrung), Hydrolatrie (Wasser- und Quellverehrung), Pyrolatrie (Feuerverehrung), - Fortpflanzungsverehrung ('culte de la génération': sexuelle Formen der Religion), - Animismus (Seelenreligion und Verehrung von Geistern und Ahnen), Atmosphärengottverehrung (Verehrung von Regen-, Wind-, Gewitter- und Blitzgöttern), Astrolatrie (Sonne-, Mond- und Sternbildreligion), Kosmische Götterverehrung (mit ihren Mythologien: Himmel und Erde, Titanen), - konzeptuelle Vergöttlichung (Hypostatisierung abstrakter Ideen zu 'göttlichen' Wesen, heilige Geschichte, Symbolik), - Liturgie (Priestertum, Opfer, Gebet).

Aus diesem reichhaltigen Material leitet der Verfasser folgende Definition von Religion ab: „Religion ist eine Illusion, die Absichten, willentliche Entscheidungen und Personen in Folgendem sieht:

- a)** die Dinge, die Wesen und die Phänomene der Natur und
- b)** in den Visionen, den Taten, den Fähigkeiten und den Begriffen des Menschen (oc, S. 570). Es ist offensichtlich, dass der Autor Wissenschaftler ist und annimmt, dass die Religion mit dem Fortschritt der Wissenschaft verschwindet.

-- C. Welter, *les croyances primitives et leurs survivances (Precisely on Paleopsychology)*, Paris, 1960 (Dieses feine kleine Buch ist eine Primitivologie mit einem Blick für Aberglauben (Beweise) in unseren Kulturen: Denken, soziale Ordnung, religiöse Überzeugungen (Animismus,

Magie, Tabuismus, Blutreligion, Totemismus, Fetischismus, Wahrsagerei, Zahlenreligion) und Folklore der Primitiven werden übersichtlich mit viel faktischem Material dargestellt).

-- W. Howells, *Die Religion der Urvölker*, Utr./Antw. 1963 (von ähnlicher Art wie Welter, aber weniger folkloristisch),

-- P. Schebesta, *Ursprung der Religion*, Tiel/ Den Haag, 1962 (ein breit angelegter Überblick, präsentiert von verschiedenen Spezialisten, über Phänomene (Gott, Götter, Magie, Animismus, Manismus, Fetischismus, Schamanismus, Totemismus) und Ausdrucksformen (Glaube, Anbetung, Gebet, Opfer, Mythos) der Religion sowie über die Theorien über den Ursprung und die Entwicklung der Religion.

Dies entspricht dem Geist der Wiener Schule von W. Schmidt: Die Definition lautet hier: „Religion ist die bewusste, tatsächliche Anerkennung einer absoluten (heiligen) Wirklichkeit, von der der Mensch sich seiner existentiellen Abhängigkeit bewusst ist.“ (oc, 51).

HA24

Im Bereich der Anthologien:

-- CA Schmitz, *Religionsetnologie*, Frankf.aM, 1964 (Siebzehn Spezialisten behandeln grundlegende Themen der Kulturanthropologie der Religion: Animismus (N. Söderblom), „Teilhabe“ (L. Lévi-Bruhl), Dynamismus (Glaube an Macht: G. van der Leeuw), Glaube an das Höchste Wesen (mehrmals, gegen den Autor, als „primordialer Monotheismus“ bezeichnet: W. Schmidt), Deme-Gottheit (A. Jensen), Mythos (K. Preuss), Saga (Cl. Lévi-Strauss), Jägerreligion (A. Friedrich), Kulttotemismus (H. Petri), Konzept von Seele und Tod (I. Paulson), Schamanismus (L. Vajda, D. Schröder), Todesmagie (CA. Schmitz), Übergangsriten (A. van Gennep), Nativismus (R. Linton), Revitalisierung (R. Wallace).

Übrigens: C.A. Schmitz definiert Religion wie folgt: „Religion ist die Summe aller Vorstellungen und Handlungen, die als Antwort auf die ‚numinose‘ Erfahrung verstanden werden sollten“ (oc, 1). Dies bezieht sich auf H. Otto: Das ‚Heilige‘ ist das Numen, das Numinosum.

-- J. Middleton (Hrsg.), *Götter und Rituale (Lesungen zu religiösen Überzeugungen und Praktiken)*, Austin/London, 1967 (sechzehn Spezialisten aus der angelsächsischen Welt zum Thema Religion).

Anmerkung: Der Einleitende stellt fest, dass es in der Religionsethnologie zwei Perioden gibt:

a) Die erste war vorwiegend psychologischer (Tylor, Frazer, Muller) oder soziologischer Natur (Durkheim, Robertson Smith, Mauss, Levy-Bruhl) und endete mit den Feldstudien von Radcliffe-Brown (Andama-Insulaner) und Malinowski (Trobriand-Insulaner).

b) Das zweite Projekt wurde vor einigen Jahren ins Leben gerufen und zeichnet sich durch eine „streng soziologische Methode“ aus (einige seiner Texte sind in der Anthologie enthalten). Das Werk wurde durch „*Mythos und Kosmos*“ und „*Hexerei und Heilung*“ ergänzt .

-- M. Augé, Hrsg., *Anthropologie religieuse (Les dieux et les rites)*, Paris, 1974. Eine Übersetzung von zehn der sechzehn Artikel aus Middletons Anthologie, mit einer typisch französischen kritischen Auseinandersetzung mit den Mängeln des englischen Werkes (Middleton möchte „Probleme“ thematisieren, erreicht aber nur Themen; was Augé beispielsweise zur Kritik an den Theorien über Magie führt):

a / die spekulative oder Spiegeltheorie (das soziale System spiegelt sich selbst im „Sprechen“ über Magie wider),

b/ der Kulturalist (psychokulturell: die Magie einer Gruppe dient als Spiegelbild der sozioökonomischen Ordnung, ist aber stark psychologisierend),

c/ der (hyper)funktionalistische (die Magie hat als 'Funktion' die, die Mitglieder einer Gruppe dazu zu bringen, die Normen der Gemeinschaft zu respektieren, z.B.

-- Auf dem Gebiet der Theorien und Methoden; W. Schmidt, *Origine et évolution de la religion*, Paris, 1931 (brillanter Überblick des Führers der Wiener Schule).

-- M. Meslin, *Pour une science des religions*, Paris, '1973 (Beilagen Schmidt, sowie Pinard de la Boullaye, *L'étude comp. d. rel., II* (Ses Methods), Paris, 1925).

-- Eine weitere Bemerkung zur Strukturmethode: Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, 1958 (insbesondere S. 181/266: *Magie et religion*, über den Zauberer und seine Magie; die „symbolische“ Wirksamkeit (Erklärung der psychosomatisch-psychoanalytischen Natur der Magie, vermischt mit logistischer Strukturanalyse); Struktur der Mythen (mit linguistischer Grundlage); - in der Diskussion über Lévi-Strauss.

-- J. Broekman, *Strukturalismus* (Moskau-Prag-Paris), Amsterdam, 1973, S. 122/129 (Anthropologie der L.-Str.).

-- Rodney Needham, *Structure and Sentiment (A Test Case in Social Anthropology)*, Chicago/London, '1962 (eine Kritik von G. Homans/D. Schneider, *Marriage, Authority and Final Causes (A Study of Unilateral Cross-Cousin Marriage)*, Glencoe, Ill, 1955, die selbst eine methodologische Kritik von Cl. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1949,- darstellt).

- Eine Bemerkung zur Psychoanalyse in Bezug auf die Ethnologie (u. a. der Religion): Géza Roheim, *Psychanalyse et anthropologie (Culture-Personnalité-inconscient)*, Paris, 1967 (in dem die Kulturalisten, so pluralistisch sie auch sind, die Unterscheidung zwischen Kulturen (Religionen) betonen, hebt Roheim den Vergleich einzelner Details hervor, die in verschiedenen Kulturen (Religionen) vorhanden sind (om psychanalyse de la culture australienne (oc, S. 74/193)). Damit beansprucht er, ebenso sehr Freudianer zu sein wie die Kulturalisten).

-- Zur Naturreligion (nicht zu verwechseln mit der „natürlichen“ (dirationalen) Religion der Freidenker): K. Leese, **Recht und Grenze der natürlichen Religion **, Zürich, 1954 (das Thema Religion basiert seit Herder (1771 ff.) und Schleiermacher (1799) auf dem Vitalismus der Romantik, betrachtet aus biblischer Sicht, jedoch so, dass eine wertschätzende, nicht verächtliche Haltung eingenommen wird; die den Weg von der biblischen Theologie zu einer positiven Wertschätzung der Naturreligionen ebnet, die in allen Völkern und ihrer Kultur so zahlreich sind).

1.3. Die historische Methode.

-- H. Pinard dl Boullaye, *L' etude comparée des rel., II (Ses methodes)*, Paris, 1929- 3, S. 88/152 (*Methode historique*), sagt, nachdem er die vergleichende Methode als offensichtlich nützlich gelobt hat - wir werden später auf den Komparatismus zurückkommen - dass sie „eine genaue Kenntnis der Fakten über jede Religion voraussetzt“ - „dass die Feststellung dieser Fakten die eigentliche Aufgabe der Geschichtsschreibung ist“ (oc, 88).

Der Autor sieht den Beginn des wissenschaftlichen Zugangs zur Religionsgeschichte in *Otfried Müllers *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie**, Göttingen, 1825: Das Bewusstsein für die Komplexität der Daten und die akribische Objektivität in Bezug auf Religion sind ein sehr junges Phänomen (oc,151). „Historische Dokumente“ sind mehr als Texte, Überlieferungen, archäologische Denkmäler:

HA26

(i) Die philologische Methode untersucht seit J. Grimm, Max Müller (in der Nachfolge Adalbert Kuhns) die sprachlichen Zeugnisreste religiöser Tatsachen aus der (tiefsten) Vergangenheit („naturmythologische Schule“), um auf der Grundlage oft zweifelhafter Etymologien (ein Beispiel: das lateinische „religio“ stammt von re-lego, ich respektvoll und sorgfältig (theosebeia), im Gegensatz zu neg-ligo, ich vernachlässige; die Ableitung von re-linquo (ich mache Vorbehalte), re-eligo (ich wähle erneut – so Augustinus), re-ligo (ich binde) ist jeweils sprachlich unkorrekt); – vgl. Pinard, oc, S. 153/194; W. Schmidt, *Origine* , S. 559/64;

(ii) Die „anthropologische“ (im Sinne von: kulturanthropologischer oder ethnologischer) Methode untersucht die Überreste von Zeugen, wie sie beispielsweise bei nicht-westlichen Völkern, den „Wilden“ (wie sie einst genannt wurden), den „einheimischen Völkern“ gefunden wurden: Hier überschneiden sich die kulturhistorischen Methoden natürlich teilweise; Pinard sieht deutlich zwei herauswachsende Perioden:

(ii)a. Die evolutionäre Ethnologie basiert auf zwei Axiomen:

a) Kultur (und unmittelbar Religion) entwickelt sich vom Unvollkommenen (Wilden) zum Vollkommenen (Zivilisierten).

b) dass die kulturelle und religiöse Evolution einheitlich und streng gesetzmäßig verläuft (Pinard, oc, S. 195/242 (Methode anthropologique ancienne)); allerdings entstand Kritik, weil diese Methode willkürlich vorging, die Unterschiede (Nicht-Einheitlichkeit) zwischen den vielen Kulturen und Religionen außer Acht ließ und den Austausch zwischen Kulturen und Religionen unterschätzte.

(ii)b. Die „neue“ Anthropologie nannte sich zunächst „historische“ Ethnologie, weil sie anstelle evolutionärer Schemata die kulturhistorische Methode anwandte (siehe oben S. 16 (Pinard, oc, 243/304 (Methode anthropologique nouvelle))), in der die „Geschichte“ anstelle der Evolution im Mittelpunkt stand; die Axiome lauten:

a) Positive Studie, die jeglichen Apriori-Gedanken (Ideologie) ausschließt;

b) Komparatismus, die Suche nach Ähnlichkeiten in Bezug auf Riten, Ideen usw.;

c/ historische Studie, basierend auf der Konvergenzmethode (die davon ausgeht, dass das, was zuvor divergent war, schließlich konvergiert (siehe Lo., 57; 66 (Konvergenz von Indizien, die in die gleiche Richtung weisen, wenn auch aus verschiedenen Blickwinkeln)).

Auf diese Weise werden die Zeugnisse oder abergläubischen Vorstellungen früherer Religionen in den Kulturen und Religionen von heute bewahrt;

(iii) Die folkloristische oder folkloristische (laographische) Methode untersucht überlieferte Überzeugungen, Institutionen und Gebräuche des „einfachen Volkes“ (oder, falls erforderlich, natürlich auch des gebildeten Volkes), die aus einer früheren Zeit stammen und trotz des neuen kulturellen Kontextes relativ unverändert fortbestanden haben;

HA27

Das Wort „Folklore“ wurde erstmals 1846 (August) von W. Thoms (Pseudonym: Ambrose Merton) in einem Brief im Atheneum ins Englische eingeführt; das Interesse an unveränderten Aberglauben (Zeugenaussagen) ist sehr alt: Schon Herodot hatte ein Auge dafür; J. und W. Grimm in Deutschland sowie *Mannhardt* (man denke nur an sein Werk * *Antike Wald- und Feldkulte aus Nordeuropäischer Überlieferung erläutern*

*, Berlin, 1877) begründeten um 1804 die wissenschaftliche Folklore (nach S. Reinach, **Cultes, mythes et religions, IV**, Paris, 1912, wo der Graf Caylus und die französischen Celtomanen als Pioniere erwähnt werden).

J. Grimm arbeitete 1805 in Paris und war mit der Académie celtique vertraut, die sich für die Megalithanlagen und die keltische Literatur in Schottland, Wales und der Bretagne interessierte.

Tylor erkannte in seinem Werk „Pimitive Culture“ von 1871 den rationalen Wert von Volksbräuchen oder Aberglauben: „Die sinnlosen Bräuche sind Überlebende, die **1.** einst einen praktischen Zweck hatten und **2.** zumindest den Charakter einer Zeremonie an dem Ort und zu der Zeit besaßen, als und wo sie ursprünglich eingeführt wurden.“

Mit anderen Worten, sie sind, um es mit Hegel zu sagen, „etablierte Vernunft“: Es gab einmal einen rationalen Grund, sie einzuführen; J. Frazer, *Der Goldene Zweig*, 1890-1, 1900-2, 1907-3 ... sah die Folklore **1/** ländlich und **2/** „wild“ (d.h. bei indigenen Völkern).

Ein überaus faszinierendes Werk zu diesem Thema ist Fern Nicolays **Histoire des croyances, superstitions, mœurs et coutumes (selon le plan du décalogue)**, 3 Bände, o. Jh. (um 1900), in dem dieser in Religionswissenschaften bewanderte katholische Jurist reichhaltiges Material bietet. – Es ist anzumerken, dass Intellektuelle naturgemäß zunächst die Volksreligion berücksichtigen sollten: Dass dies selbst in kirchlichen Kreisen nicht selbstverständlich ist, zeigt sich überdeutlich an der Lateinamerikanischen Bischofssynode von 1974, auf der man plötzlich erkannte, dass das Zweite Vatikanische Konzil bis dahin eine elitäre Angelegenheit von Intellektuellen, Professoren und gebildeten Künstlern (der sogenannten „Intelligenzija“) und nicht eine Angelegenheit für den einfachen Mann gewesen war.

Paradoxerweise hatten die lateinamerikanischen Bischöfe 1968 in Medellín beschlossen, sich „mit den Massen zu identifizieren“, mussten aber 1974 feststellen, dass neben der Befreiungstheologie und den „Basisgemeinschaften“ eines „aufgeklärten“ Charakters auch die Volksreligion von Bedeutung war.

„Jetzt hört eine Gruppe von Bischöfen dem einfachen Volk zu“ (schrieb Kerk en Missie, 197 (1975): März). Vgl. Collationes (Vl. Tijdschr. v. Theol.

en Past.), Okt. 1975 (P. De Haes, - Volkskatholizismus; P. Wolfs, Gibt es auch Volkskatholizismus unter uns? J. Craeynest, Die Lourdes-Pilgerreise als beliebter Rückzugsort).

Historisch; *MP Nilsson, La religion populaire dans la Grèce Antique*, Paris, 1954 (die Landgüter und Feste dort; Eleusis; Heimat und Familie; die Städte; Legalismus; Aberglaube; die Orakel und Wahrsagerei); *A. Dieterich, Mutter Erde (Ein Versuch über Volksreligion)*, Leipzig, 1913-2.

HA28

Das heißt aber nicht, dass Volksreligion und Folklore dasselbe sind, sondern vielmehr, dass sie teilweise identisch sind: *W. Crooke, Religion and Folklore of Northern India*, Oxford, 1926.

-- L. Knappert, *Die Bedeutung der Folklore für die Religionsgeschichte untersucht und anhand der Holda-Mythen geprüft*, 1887;

-- R. Hertz, *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, 1928-1 1970-2 (Vorwort von Marcel Mauss; insbesondere Saint Besse (*Etude d 'un culte alpestre*), 1900, S. 110/160, ist eine sehr faszinierende Studie über den Heiligen Bessus, der jedes Jahr am 10. Erntetag in den italienischen Alpen gefeiert wird).

-- Eher im Sinne von „Superstitions“ als einer Form des Aberglaubens: *E. Eaple, Superstition and the Superstitious*, New York, 1971 (mit Bibliographie S. 191/192).

-- *Douglas Hill, Magie und Aberglaube*, London, 1968.

-- Die kirchlichen Sakramentalien sind ein Bereich, in dem archaische Religion gedeiht; ein Beispiel: *X, Notes sur la benédiction, la vertu et le rôle social de la cloche, Périgueux*, 1897 (der Glaube an Dämonen sowie der magische Glaube an die Macht (der sich deutlich im Titel 'vertu', fließende Macht, zeigt) bilden hier eine Synthese mit dem orthodoxen Katholizismus).

-- Bemerkenswert als Studie der Überreste von Zeugen ist *Kräpelin, Die Wahnwelten*, Frankfurt aM, 1963-2 (1920-1) (die Nerven- und Geisteskrankheiten betreffen die Wurzeln des inneren Lebens; das Kind,

der natürliche Mensch, ja, das Tier gehören hier in gewissem Maße zusammen: die Frage, die Kräpelin aufwirft, lautet: „inwieweit Störungen aus der frühen Zeit der persönlichen und stammesgeschichtlichen Entwicklung, die in den Krankheitszuständen verschwunden sind, wieder aufleben“);

– K. Jaspers, *Strindbergh und van Gogh*, Bremen, 1949, S. 182: Schizophrene gehen unter uns um, verachtet und unfähig; vielleicht war das einst anders? – Vielleicht ist Schizophrenie unter uns eine Bedingung für Authentizität in Bezug auf Bereiche, die in der Vergangenheit auch ohne Schizophrenie wahrhaftig zugänglich waren; mit anderen Worten, die sogenannte transkulturelle Psychiatrie stellt die Frage, inwieweit identische Krankheiten in verschiedenen Kulturen unterschiedliche Symptome zeigen (Morphologie oder Pathoplastik der Krankheit), inwieweit Krankheiten durch kulturelle Lebensbedingungen hervorgerufen oder gehemmt werden (Pathogenese), inwieweit Krankheiten, die wir heute als Krankheit betrachten, in einer anderen oder früheren Kultur als Nicht-Krankheit aufgefasst wurden (transkulturell) (Interpretation); vgl. J. Zutt, *Einführung*, in J. Zutt, Hrsg., *Ergriffenheit und Besessenheit (Ein interdisziplinäres Gespräch über transkulturellanthropologische und-psychiatrische Fragen)*, Bern/München, 1972, S. 7/9 Mit anderen Worten, nicht nur Folklore, sondern auch „Krankheit“ ist ggf. ein Zeugnisrest; Ja, laut Dr. Pfeiffer könnte Diabetes einst ein Überlebensinstrument in einer prähistorischen Gesellschaft gewesen sein, in der zum Überleben diabetische Merkmale erforderlich waren (Pfeiffer, *Die Pathogenese des Diabetes mellitus*, in *Deutsches Medizinisches Journal*, 21 (1966), S. 601).

HA29

(iv) Die allgemeine historische Religionswissenschaft ist selbstverständlich die umfassende Disziplin: -Prähistorisch: A. Leroi-Gourhan, *Les religions de la préhistoire (Paléolithique)*, Paris, 1976-3 (Die Zeit vor -40.000/-30.000 v. Chr. ist in Bezug auf Religion praktisch unbekannt; das Jungpaläolithikum liefert jedoch zahlreiche Fakten, die zeigen, dass Schmuck, Kunst, Hausbau, Techniken und Religion dort bereits existieren, wie später (wir erkennen uns in ihnen wieder); Vorsicht ist jedoch geboten beim Vergleich zwischen prähistorischen Menschen und heutigen Naturvölkern.

Somit sind Magie, Totemismus und Kannibalismus nicht beweisbar (es sei denn, es gibt vage Hinweise); sicher ist jedoch ein reich entwickeltes komplementäres System, in dem Mann und Frau (jeweils mit ihren eigenen Tieren) in der Kunst erscheinen; auch die Knochenverehrung (im Zusammenhang mit Bestattungsriten) ist eindeutig.

Dieux et religions Antiques dans les Alpes de la préhistoire au moyen-âge , in *Histoire et archéologie*, 48 (1980/1981): Dezember-Januar;

-- Historisch: R. Berthelot, *La pensée de l'Asie et l'astrobiologie* , Paris, 1972 (1938-1) (Die Wechselwirkung zwischen der Bewegung der Himmelskörper einerseits und dem Verlauf irdischer Lebensformen (Pflanzenreich, Landwirtschaft und Viehzucht, Gesundheit und Krankheit usw.) andererseits besteht in zyklischen Wechselwirkungen und Parallelitäten, die sogar mathematisch präzise berechenbar sind; daher der Name „Astrobiologie“. Diese Phase wird durch eine bio-astrale Phase vorbereitet: Das auf der Erde beobachtete Leben wurde ohne Messung und numerische Mathematik auf die Himmelskörper und ihre Umlaufbahnen projiziert).

Chaldäa ist die Wiege davon); vgl. G. Gusdorf, *Science et foi au milieu du XXe siècle (Un débat de conscience de l'occidentale Moderne)* , Paris, sd S. 6/15: *La conciliation mythique et la conciliation astrobiologique*);

-- W. Schmidt ; *Origine et évolution de la religion* , S. 125/137 (La photographie astrale et le panbabylonisme) (1906 gründete diese religionsgeschichtliche Schule die *Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung in Berlin* , mit der sie die oben erwähnte „philologische Schule“ korrigieren wollte, die einen indogermanischen Schwerpunkt hatte)

-- Mehr in phänomenologischer Richtung: A. Bertholet (Hrsg.), *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, Tübingen, 1926-2 (siebzehn Anthologien von ungewöhnlich faszinierenden Broschüren über die wichtigsten Weltreligionen).

-- A. Bertholet/ E Lehmann, Hrsg., *Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte* , Leipzig, 1935-4.

-- M. Eliade, *Traité d'histoire des religions (Morphologie du sacré)* , Paris, 1953 (eigentlich eine Phänomenologie der wichtigsten „Formen“ der

Religion; siehe *M. Meslin, Pour une science d. rel .*, S. 142/152 für eine Beurteilung von Eliades Primitivismus, in dem er den Mythos, das Kernelement der Religion, nach seiner Ansicht (was höchst umstritten ist), als (nicht bloß die Repräsentation, sondern als) die Rückkehr zu einer sogenannten „Urzeit“ im irreversiblen Sinne auffasst (sodass mit dem Fortschreiten der „Geschichte“ die „Macht“ dieser Urzeit durch Säkularisierung abnimmt).

HA30

Im Gegensatz dazu kann man als Phänomenologe der Religionsgeschichte C. Bleeker, * *Destructuur van de religie**, Den Haag, o. J., anführen, der das „en.tel.echeia“ (d. h. das Entwicklungsschema) der Religion(en) wesentlich differenzierter interpretiert. Eliades Untertitel ist in der Tat irreführend, es sei denn, man versteht „histoire“ im altgriechischen Sinne von „Forschung“.

-- *Fr. Heiler, Die Religionen der Menschheit in Verleidenheit und Gegenwart*, Stuttgart, 1959 (faszinierende Bibliographie) S. 891/956;

-- *J. Asmussen/ J. Leese/ C. Colpe, Händbuch der Religionsgeschichte*, 3 Bde, Göttingen, 1971/1975;

-- *K. Bellon, Einleitung, J. Huby, Christus (Handbuch zur Geschichte der Religionen)*, Utr. / Brüssel, 1949;

-- *C. Van Rijsinge, Übers., Die großen Religionen*, Den Haag, 1957;

– *J. Sperna Weiland, Hrsg., Antwoord (Gestalten van geloof in de wereld van nu)*, Amsterdam, 1975 (ein Versuch, einen möglichst vollständigen Überblick zu geben und auch „aktuell“ zu sein);

– *E. Mercier/ J. Barraud, Hrsg., Les hommes et leurs dieux*, Paris, 1981 (geht bis zur Renaissance);

-- *Encyclopedia of World Religions*, London, 1975-2 (eine typische angelsächsische 'vergleichende Religionswissenschaft');

-- Dringend benötigt, um eine eklatante Lücke in praktisch allen Büchern zur Religionsgeschichte zu füllen: *Merlin Stone, Once God Was Embodied as Woman*, Servire, 1979 (die Religionen, in denen weder ein

„Vater“ noch ein „Mann“ die zentrale Gottheit ist, sondern eine „Himmelskönigin“ („Muttergöttin“, „Große Göttin“), werden hier leider in einem feministisch-militanten Sinne diskutiert);

H. Von Glasenapp, Die nichtchristlichen Religionen , Antw. / Utr., 1967 (bekannt für seine Offenheit gegenüber nichtchristlichen Religionen, die bereits aus seiner Definition hervorgeht: „Religion ist der Glaube (ausgedrückt in Denken, Fühlen, Wollen und Handeln) an die Gegenwart übernatürlicher persönlicher und unpersönlicher Kräfte, wodurch:

(i) der Mann sich abhängig fühlt, **(ii)** oder versucht, sie für sich zu gewinnen, **(iii)** oder versucht, sich ihr gegenüber zu erheben.“ (oc, 11/12);

– *R. De Becker, Präf., Les grandes aventures spirituelles* , Paris, 1967 (Achenaton, Zarathustra, Lao-Tseu, Buddha, Orpheus und Puthagoras, Platon, S. Augustinus, S. Franziskus von Assisi).

Schließlich: *R. Zaehner, Hrsg. Zo zoekt de mens zijn God* , Rotterdam, 1960 (mit der bekannten Dichotomie der großen Religionen: **a)** die prophetische (Judentum, Christentum, Islam, Zoroastrismus - mit einem persönlichen Gott und seinen Propheten),

b) die Weisheitsreligionen (Hinduismus, Jainismus, Buddhismus, Shintoismus, Konfuzianismus mit ihren „sapientialen“ Grundlagen).

HA31

1.4. Die strukturvergleichende Methode.

Bibelbeispiel : -- *H. Pinard dlBoullaye, L'étude. comp. d. rel., II (Lesson methods)* , S. 40/87 (*Method comparative*).

-- *J. Viet, Berichterstatte, Les sciences de l'homme en France (Tendances et organization de la recherche)* , Paris/Den Haag, 1966, S. 149/175 (*Methods et Techniques*);

-- *G.-G. Granger, Pensée formelle et sciences de l'homme* , S. 109/113 (*Différence et similitude*)

-- *G. Wijvekate, Methoden der Forschung*, Utr./Antw., 1971, S. 103/131 (*Klassifikation*); S. 77/102 (*Strukturen*).

-- *H. Störig, Geschichte der Geisteswissenschaften im 19. Jahrhundert* , Utr./Antw., 1967, S. 119/120 (Die mathematische Schule in der

Wirtschaftswissenschaft: „Eine besondere Besonderheit der mathematischen Schule ist, dass sie überall eine funktionale Sichtweise an die Stelle einfacher Kausalität setzt.“) Wir beziehen uns hier auf Lo., 40/59 (philosophische Mengenlehre: Das Distributivum, d. h. das rein Komparative, und das Kollektivum, d. h. die Systemstruktur, sind die beiden Grundlagen, philosophisch gesprochen, der doppelt strukturierten Basismethode, die wir nun kurz skizzieren werden).

1.4.1. Die vergleichende Methode oder „Komparatismus“.

Biblische Beispiele : H. Pinard, oc, 40ss.; J. Viet, oc, S. 166/168 (die typologische Methode, die Typen oder Arten auf der Grundlage statistischer Forschung oder auf der Grundlage von „verständnisvoller Einsicht“ festlegt (Max Weber zum Beispiel, der „ideale Beispiele“ vorschlägt), beruht laut Viet auf der vergleichenden Methode).

-- M. Meslin, *Pour u. sc. D. rel.*, S. 153/169 (Le comparatisme (mit G. Dumézil als Anwendung)).

-- Andere Domains: L. Millet/ Br. Nagnin, *Les sciences humaines aujourd'hui*, Paris, 1972, S. 87 (vergleichende Psychologie).

– J. Bourdon, *La démographie comparée, Base de l'histoire de la population*, in *Journal de la Société Statistique de Paris*, 4/6 (1951: April-Juin, S. 103/108).

-- Religiöse Vorbilder: S. Nadel, *Zwei Nuba-Religionen (Ein vergleichender Essay)*, in J. Middleton (Hrsg.), *Götter und Rituale*, S. 77/102 (aus *The American Anthropologist*, 57 (4), 1955, S. 661/679).

– A. Jensen, *Hochgott und Dema-Gottheit, in Mythos und Kult bei den Naturvölkern*, Wiesbaden, 1960-2 (ein Vergleich zwischen Schmidts höchstem Wesen oder „Hoher Gott“ und seinem eigenen „Dema“-Retter).

Diese äußerst kurze Bibliographie verdeutlicht hinreichend, wie grundlegend der Datenvergleich ist.

In den Religionswissenschaften wurde der Komparatismus in einem wissenschaftlich begründeten Sinne eingeführt **(i)** von evolutionären Religionswissenschaftlern (sie fanden zum Beispiel Fetischismus in Afrika,

Australien und Amerika bei den „kulturlosen“ (ein typisches Missverständnis des 19. Jahrhunderts) Völkern; auf der Grundlage des strengen evolutionären Schemas kamen sie zu dem Schluss, dass alle „kulturlosen“ Völker im religiösen Bereich von Anfang an fetischistisch waren);

HA32

(ii) von den philologischen Religionswissenschaftlern (man denke an Ad. Kuhn, Max Müller), die diese evolutionäre Ideologie vermieden und sich auf die vergleichende Grammatik (der indogermanischen Sprachen) stützten; sie verglichen die Namen der Götter, die Mythen, die Riten; später führte Dr. Gräbner (und J. Schmidt, der ihm folgte) die kulturhistorische Variante des Komparatismus ein, während G. Foucart die Stichprobenmethode einführte. (Vgl. Pinard, o. J., S. 44/49).

Anmerkung: E. Hamy (1842/1908) und insbesondere A. de Quatrefages (1810/1892) wandten den Komparatismus interdisziplinär an: Der „auf Konvergenz der Indizien beruhende Beweis“ (Lo., 57) war wie folgt aufgebaut:

(i) Eine bedeutende Wissenschaft, z. B. die Religionswissenschaft, stellt etwas fest;

(ii) verwandte oder Hilfswissenschaften bestätigen und verstärken diese Erkenntnis gegebenenfalls, indem sie dasselbe auf ihre eigene Weise feststellen (z. B. vergleichende Sprachwissenschaft, Ethnologie).

-- Vgl. H. Pinard dl Boullaye, *Le mouvement historique en ethnologie*, in *Settimana Intern. di Etnologia Religiosa* , Paris, 1926, S. 38;

-- J. Viet, oc, S. 53/88 (*Interdisciplinary Relations*), S. 254/256 (Bibliogr.: F. Braudel, *Unité et diversités des sciences de l'homme* , in *Revue de l'Enseignement supérieur* , 1 (1960): janv.-mars, S. 17/22.

– A. Moles, *La linguistique, methode de decouverte interdisciplinaire* , in *Revue philosophique* , 3 (1966): Juli-September, S. 375/390; – Dies wirft im Fall der Hieroanalyse natürlich das Problem einer minimalen und wesentlichen einheitlichen Wissenschaft auf.

Gegenwärtig sind zwei deutlich erkennbar, nämlich **(a)** die Heideggersche Hermeneutik, die philosophische Humanwissenschaft oder

Anthropologie (zu den Grundlagen siehe O. Pöggeler, Hrsg., *Hermeneutische Philosophie, München*, 1972, insbesondere S. 252/273 (P. Ricoeur)).

-- P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations (Essais d'hermeneutique)*, Paris, 1989, - das Hauptwerk (s. o.), für seine Anwendung auf die Hieroanalyse

-- M. Meslin, *Pour u. sc. d. rel.*, S. 253/262 (*De l'anthropologie oie*): Meslin führt in der Tradition von Heidegger und Ricoeur aus:

a) dass die Humanwissenschaften das „Übernatürliche“ selbst nicht erfassen können (in dieser Hinsicht ähneln sie Bochenski, der in seiner *Logik der Religion keinen Wert in der „Einsicht“, der direkten Einsicht, sah*);

b) dass sie das „Heilige“ nur durch die „Sprachen“ erfassen können (hier im Sinne menschlicher Ausdruckssysteme: Riten „sagen“ etwas, Symbole „sagen“ etwas, Konzepte „sagen“ etwas); nun, die „Sprachen“ (Zeichensysteme) sind menschliche Werke, die uns über den Menschen selbst aufklären; Konsequenz: Selbst Religionswissenschaften, die aus humanistischer Perspektive konzipiert sind, sind letztlich Anthropologie.

b)2 Saussursche Linguistik, d. h. die Systemtechnologie oder Systemwissenschaft der phonologisch (lauttheoretisch) konzipierten Untersuchung von Zeichen,

HA33

(z. B. 'e', 'z', 'l'), die isoliert und für sich genommen 'nichts' bedeuten, sondern erst in Kombination mit den Sprachstrukturen des Systems Bedeutung erlangen (z. B. bedeutet 'donkey', zumindest im niederländischen Sprachsystem, zwei Dinge: (zoologisch) ein langohriges Vierbeiner, (künstlerisch) eine Malfläche; - metaphorisch (eigentlich analogisch) ein Narr).

In den letzten Jahren wurde diese Methode, insbesondere in strukturalistischen Kreisen, auf andere Humanwissenschaften übertragen; zum Beispiel auf die Mythenanalyse, die Religionswissenschaft und die Magieforschung (zu den Grundlagen siehe: neben der Arbeit von Broekman, G. Schiwy, *Der französische Strukturalismus, Reinbek b. Hamb.*, 1969).

– O. Ducrot et al., *Was ist der Strukturalismus?* Paris, 1968;

-- R. Kwant, *Structuralists and Structuralism* 1968; them ad Rijn, 1978; applied to religion:

-- Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurée* , Paris, 1958, S. 181/266 (*Magie et religion; La structure des mythes*).

Der auffälligste Unterschied zwischen Heideggers Hermeneutik der Symbole, Mythen, Riten und Ideen und derjenigen von Lévy-Strauss mit seinem Strukturalismus liegt im lebensnahen und zutiefst religiösen (wenn auch vagen) Aspekt der Hermeneutiker und dem atheistischen, nihilistischen, logistisch-mathematischen Aspekt der Strukturalisten. Siehe auch M. Meslin, *Pour u. sc. d. rel.* , S. 170/194.

H. Pinard (Band B, O. , S. 47/57) wendet den Komparatismus auf die drei Stufen der Hierologie an, wie er sie versteht: **a)** Hierographie, d. h. die rein empirische Beschreibung von Tatsachen; **b)** Hierologie, d. h. die induktive oder verallgemeinernde Untersuchung des religiösen Phänomens auf der Suche nach Regelmäßigkeiten; **c)** Hierosophie, d. h. die erkenntnistheoretisch und axiologisch beurteilende (oder, wenn Sie so wollen: wertende) Haltung gegenüber Wahrheit und Lebenswert, insbesondere der Gottesbezogenheit der Religion; darauf kommen wir später zurück.

In Oc, S. 58/87, reflektiert Pinard über die Axiome eines soliden Komparatismus in Bezug auf Religion: Das Axiom der natürlichen Uniformität ist nichts anderes als eine Mengenlehre (distributive Struktur); das Axiom der organischen Einheit (mit dem Axiom der Abhängigkeit) ist nichts anderes als eine Systemtheorie (kollektive Struktur).

1.4.2. Die Methode der Systemtheorie.

Bibliogr. Sakeproef : J. Viet, oc, S. 163ff. (*Analyse des données*), insbesondere S. 167: Die typologische oder klassifizierende Methode, unterstützt durch die vergleichende, führt zur strukturellen Methode, nämlich dann, wenn die Typologie auf die innere Ordnung oder Struktur der Daten achtet und sie als strukturell vergleicht (sei es 'comprehension' (verstehend, compréhensiviste) à la Max Weber oder 'logistisch-mathematisch' à la Lévi-Strauss);

Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* , S. 227ff. (*La structure des mythes*) erklärt deutlich die strukturalistische Sichtweise des Systems);

Es muss ausdrücklich darauf hingewiesen werden, dass die systemtechnologische Manipulation von Zeichen, vergleichbar mit Basteln (Mythisches Denken ist beispielsweise vergleichbar mit „le bricolage“, Basteln“ (vgl. *Mes lin, oc .*, 174)), auch ihre Grenzen impliziert: Das wirkliche Leben, insbesondere das religiöse Leben als „religio“, als Kontakt mit dem, womit man in seiner Ernsthaftigkeit und Unantastbarkeit niemals einfach nur bastelt, bedeutet, dass ein solcher Strukturalismus allenfalls eine partielle Methode sein kann.

Des Weiteren ist es höchst fragwürdig, Kultur primär als Kommunikationssystem zu betrachten; der Mensch ist in erster Linie „en situation“, situiert und muss die vollendeten Tatsachen als Leben und Überleben verarbeiten; semiotisch (d. h. zeichentheoretisch) bedeutet dies, dass – mit Peirce – nachdrücklich betont werden muss, dass sich das Zeichen in erster Linie auf die Situation und ihre Aspekte bezieht („ein Erstes“, eine „Erste“ oder „Qualität“, so Peirce, d. h. das Gegebene in seiner qualitativen unmittelbaren Gegebenheit – unmittelbar gefolgt von einem „Zweiten“, einer „Zweiten“ oder „Relation“, d. h. das qualitativ Gegebene ist ein Element einer Sammlung und eines Systems, es steht „in Beziehung zu“); erst wenn die Situation zu einem Zeichen des Denkens, Sprechens und Schreibens wird, ist „Kultur“ Kommunikation mit anderen – zumindest epistemologisch.

Daher ziehen wir es vor, von einer System- und Strukturtheorie auszugehen, wie sie von Pinard, oc, S. 47/48, sehr kurz skizziert wurde. Er unterscheidet:

(a) Der interne Vergleich: Die konstitutiven Elemente von etwas – nehmen wir eine Religion, einen Totemismus – werden gesucht (dann werden die Elemente und die gemeinsamen Eigenschaften (insbesondere im kollektiven Sinne) durch Analyse aufgedeckt).

Anschließend werden sie sowohl funktional (hinsichtlich ihrer Rolle im Kontext) als auch prozedural (hinsichtlich der Entwicklung innerhalb des betreffenden Prozesses: kinetische oder prozedurale Struktur) spezifiziert. Besonderes Augenmerk liegt auf der „Faktoränderung“ oder der „Ursache-Wirkungs-Dyade“ (Untersuchung, welche Ursachen (Faktoren, d. h.

Teilursachen) Veränderungen (d. h. Wirkungen, Ausarbeitungen, Konsequenzen) im untersuchten Phänomen bewirken oder nicht).

All dies, dieses „Analysieren“, „Zerlegen“, geschieht stets vergleichend (Vergleich von Element mit Element, Element mit Rolle oder Funktion; Vergleich von Element oder Funktion mit Faktor (Ursache)). Zwei Vergleiche sind dabei besonders grundlegend: Die Prozessanalyse untersucht die Abfolge von Phasen (phasenologische Struktur) durch deren Vergleich; die Kausalanalyse (Faktoranalyse) vergleicht die Faktoren (Einflüsse, Ursachen) mit den hervorgerufenen Veränderungen (Wirkungen). Dies ist der experimentelle Vergleich. Wer ein Experiment durchführt, vergleicht die Wirkung seines Experiments mit dem Zustand vor dem Experiment; dies ist die experimentelle Struktur.

HA35

b) Die äußere Gleichung:

Das zu untersuchende System befindet sich nun innerhalb seines Rahmens (Supersystems): erneut werden die Teilsysteme (die hier die „Elemente“ des übergeordneten Ganzen oder Supersystems darstellen) auf ihre gemeinsamen Eigenschaften hin untersucht.

Funktionen (Rolle, Abhängigkeit), Abfolge (Phasen), Faktoren (Einflüsse mit ihren Wirkungen), diese primär experimentellen Aspekte, werden stets vergleichend analysiert, entweder synchron („statisch“, nach Pinard) oder diachron („genetisch“, „dynamisch“, ebenfalls nach Pinard). Mit anderen Worten: Mittels Strukturen (distributiver, kollektiver, kinetischer – individuell konkreter) wird innerhalb der Vielzahl der Elemente (totaler Identitäten) die Einheit gemeinsamer Eigenschaften (partieller Identitäten) gesucht. Siehe Lo., 27 , 42, 48, 59, 79/80 . Wir nennen dies Strukturalismus.

-- Anwendungen. - N. Söderblom, **Das Werden des Gottesglaubens (Untersuchungen über die Anfänge der Religion *)*, Leipzig, 1926–22, unterscheidet als „konstitutive Elemente“ (wiederkehrende Aspekte, gemeinsame Eigenschaften) religiöser Phänomene als solcher: **a)** Animismus, d. h. der Glaube an Leben und Seele, **b)** Dynamismus, d. h. der Glaube an Macht oder Stärke, **c)** kausativer Glaube, d. h. der Glaube

an Wesen höchsten oder sehr hohen Ranges, die die Realität oder wichtige Teile davon verursachen.

So sagt er (Oc, 25): „Kein Schlüssel kann alle Schlösser öffnen: **a)** Der Animismus kann nicht alles in der Lebenswelt der Primitiven erklären; **b)** auch nicht das jüngst viel diskutierte ‚Mana‘, d. h. die halb- oder gänzlich unpersönliche ‚Kraft‘; **c)** auch nicht die Wesen höheren Ursprungs der primitiven Weltanschauung.“ Dies belegt Söderbloms Komparatismus: Die Analyse allein „rettet“ alle Phänomene und jegliche Kohärenz innerhalb dieser Phänomene.

M. Augé erörtert in *Anthropologie redactie*, Paris, 1974, S. 20/22, Elkins vier Arten des Totemismus:

a) individueller Totemismus, **b)** sozialer Totemismus (mit Varianten: geschlechtsbezogen, halbgeschlechtlich, gebietsbezogen, untergebietsbezogen, (patrilinear oder matrilinear) klangbezogen), **c)** kultureller (patrilinear oder konzeptueller) Totemismus, **d)** Traumtotemismus (entweder individuell oder sozial).

„Wir werden feststellen, dass, wenn die verschiedenen Formen des Totemismus, die beobachtet wurden – zumindest wenn wir es hier mit verschiedenen Arten ein und derselben Realität zu tun haben – niemals in ein und derselben Gesellschaft koexistieren, das ‚strukturierte Ganze‘, von dem Elkin spricht, in keiner bestimmten Gesellschaft zu finden ist – außer vielleicht im Nordosten von Südastralien.“

Anders ausgedrückt: Die von Elkin zu beweisende „ideologische Kohärenz“ ist die ideologische Kohärenz keiner Gesellschaft. Diese Beobachtung deckt sich mit der Bemerkung von Lévy-Strauss, der Elkin vorwirft, ein Konzept bewahrt zu haben, während er selbst die Existenz vielfältiger, heterogener und nicht reduzierbarer Totemismen bestätigte.

HA36

Mit anderen Worten würde Lévi-Strauss vorschlagen, den Begriff des „Totemismus“ fallen zu lassen, da er keine gemeinsame Eigenschaft darstellt.

Das Konzept der „ideologischen Kohärenz“ wird auch von Augé auf Seite 22ff. im Zusammenhang mit J. Harners Studie über die Jivaros am Äquator angesprochen: Die Jivaros haben vier miteinander verbundene Glaubenssysteme („Ideologien“), nämlich solche, die die Seele(n), die Erntegeister, die Zauberei und die Verwandtschaft betreffen: Es stellt sich die Frage, ob die Mentalität der Jivaros nicht eine implizite (und nicht eine bewusst-rationale) Kohärenz zwischen diesen vier scheinbar unabhängigen „Systemen“ aufweist.

Cl. Lévy-Strauss, Anthr. str., S. 183ff., erörtert den Zauberer und seine Magie:

a) Es gibt keinen Grund, an der Wirksamkeit der Magie in einigen ihrer Praktiken zu zweifeln;

b) dass „Effizienz“ den Glauben an Magie aus drei sich ergänzenden Blickwinkeln impliziert:

(i) der Glaube des Magiers an seine eigenen Techniken,

(ii) der Glaube des Kranken, den er betreut, oder des Opfers, das er verfolgt, an die „Macht“ des Zauberers,

(iii) das Vertrauen und die Forderungen der öffentlichen Meinung, die immer wieder das Klima in Bezug auf den Zauberer und die von ihm Beeinflussten bestimmen. (oc, S. 184, 197 (' *le complexe shamaniste* ', da es sich hier um die schamanistische Form der Magie handelt), 200 (*Zauberer, Kranker (Opfer), Öffentlichkeit*), 203 (*Gruppe, Kranker, Zauberer*).

Wir stehen hier vor einer kohärenten Triade, die im Falle von Lévi-Strauss naturgemäß „linguistisch“ und psychologisch (psychosomatisch und psychoanalytisch) interpretiert wird; die für Lévi-Strauss charakteristische Ideologie zeigt sich darin, dass er nicht einen Moment lang in Erwägung zieht, sich lediglich in die Welt der drei beteiligten Instanzen zu begeben (ohne externe Psychosomatik und ebenso externe Psychoanalyse), um die Wirksamkeit dieser Triade ausgehend von ihren Axiomen durch Experimente auf einer magischen (und nicht auf einer psychoanalytischen oder psychosomatischen) Ebene zu testen.

Eine eigentümliche Form des „hineininterpretierens“ (Externalismus, charakteristisch für den modernen „Rationalisten“, der prinzipiell nicht an die Magie der Primitiven glaubt und von seinen eigenen Axiomen abweicht – was aus systematisch-theoretischer Sicht fehlerhaft ist). Vgl. J. Kamstra,

* *Structuralisme en religiewetenschap**, in *Tijdschr. v. Fil.*, 31 (1969): 4 (Dez.), S. 700/731, wo der Autor ausführt, dass Religion nach Lévi-Strauss' Auffassung die Vermenschlichung der Natur und Magie die Naturalisierung menschlichen Handelns sei, wobei das Heilige ausgeschlossen werde („Horizontalismus“) (ac, 728/750).

Th. van Baaren, Doolhof der goden, Amsterdam, 1960, S. 6, weist darauf hin, dass „Verstehen“ „zu einem großen Teil eine Frage des Vergleichs“ sei, jedoch natürlich stark typologisch geprägt.

HA37

Fazit: „Der vergleichende Geist ist der wahre wissenschaftliche Geist unserer Zeit; oder besser: aller Zeiten.“ (*Ansprache auf dem Internationalen Orientalistenkongress*, 14./21. September 1874, in *Chips* – 2, Bd. IV, S. 343). Im oben dargelegten Sinne, basierend auf Pinards Ideen, ist dies vollkommen richtig.

1.4.3. Die mathematisch-logistische Methode.

„Analyse“ ist der Vergleich ähnlicher und verwandter Daten; diese Daten erscheinen in verfeinerter Form in der angewandten Logistik und Mathematik.

Bibliotheksbeispiel:

-- *J. Maître, Représentations logarithmiques de phénomènes religieux, in Rev. franc. de Sociologie, IV (1963):1, S. 22/36; id., Langage mathématique et religious sciences, in ISHR, S. 201/215 (Instruction aux sciences humaines des religions, Paris, Symposium, – herausgegeben von H. Desroche/J. Seguy);*

– *id., Les prenomes de baptême (Rite de denomination et statistique linguistique, in Année sociologique – 3, 1964, S. 31/74;74 ;– R. Goldman, Religious Thinking from Childhood to Adoleszenz, London, 1964 (Guttman-Methode (Skalendarstellung) als Darstellungsmethode).*

– Reine Mathematik: *M. Barbut, Mathématiques des sciences humaines, I (Combinatoire et Algèbre), Paris, 1967; II (Nombres et Mesures), ebenda, 1970.-*

Zu den elementaren Grundlagen der logistisch-mathematischen Methode sei auf Lo., S. 92/96 (Mathematik, insbesondere S. 93

(Dreierregel)), 97/103 (Logistik, insbesondere S. 100 (Ordnung der Wissenschaften)) verwiesen: Es ist klar, dass logistisch-mathematische Methoden den distributiven und kollektiven Vergleich verfeinern, nicht nur durch die Darstellung, sondern auch, weil Strukturen plötzlich deutlich werden, wenn religiöse Phänomene logistisch „betrachtet“ oder „analysiert“ werden; vgl. *J. Viet, Les sc. de l'homme*, S. 153/166, wo der Autor darauf hinweist, dass die neue Mathematik dank ihres Strukturalismus zur Modellbildung führt (siehe Lo., S. 12/15 (Die Idee als Modell)), nämlich deterministische oder stochastische (zufallssensitive) Modelle; synchrone und diachrone Modelle usw., die die Systemkohärenz darstellen. Auch statistische Modelle, vorzugsweise strukturell interpretiert, spielen natürlich eine wichtige Rolle.

1.4.4. Die informatische Methode.

Bibliisches Beispiel : *J. Viet, Les sc. de l'homme*, S. 163/64 (Elektronische Taschenrechner: **a**) machen komplexe logistisch-mathematische Operationen transparent und möglich, **b**) ermöglichen die Simulationsmethode (Nachahmung realer Dinge oder Prozesse). Vgl. *Du.*, 32/35 (*Informationswissenschaft*); auch S. 15/21 (*Klarheit*).

Dieser technische Aspekt der Verfeinerung der Analyse bewahrt die Religionsforschung immer wieder vor Unklarheiten. Religion wird häufig mit einer Art Primitivismus assoziiert, der moderne Methoden ablehnt – ein Irrtum.

HA38

1.5. Die hierosophische Methode.

Bibliotheksbeispiel: *H. Pinard di B., L'étude comp. D. rel., II (Ses met hodes)*, S. 14/27 (*Trois étapes ou stades de travail: hierographie, hierologie, - hierosophie*) Pinard bezieht sich auf *F. Réthoré (hierographie, hierologie, - philosophie de la religion, (1896), Goblet d'Alviella (hierographie, hierologie, hierosophie (Transaktionen des Dritten Internationalen Kongresses). for the History of Religions*, Oxford, 1908, Bd. II, 9, S. 365 ss.)).

In der Fußnote auf Seite 15 schreibt Pinard: „Diese dreiteilige Aufteilung (...) entspricht genau der Dreiteilbarkeit:

(i)a . 'Geschichte' (offenbar im halbantiken Sinne von 'historia' (inquisitio, Untersuchung) der Religionen,

(i)b. Religionswissenschaft,

(ii) Religionsphilosophie.“ Er fügt hinzu, dass „hieros“ weit genug gefasst sei, um alles zu umfassen, was „heilig“, „geweiht“ oder „konsekriert“ sei.)

-- M. Buber, *Schriften zur Bibel*, München/Heidelberg, 1964 (siehe *Wort und Wahrheit*, 19 (1964): 11 (Nov), S. 712/713) (*E. Biser, Positionen statt Gespräch*) spricht von drei „Ebenen“, auf denen er sich bewegt:

(i) die Basisdaten (philologische und religionshistorische Daten),

(ii)a die interpretative oder theologische Ebene,

(ii)b die anwendbare Ebene (entscheidet von dem, was vorhergeht), - mit anderen Worten, die gleiche Unterscheidung in einer anderen Sprache.

-- W. Schmidt (*Or. et év. vol. rel.*, Paris, 1931, S. 16/18) unterscheidet natürlich zwischen akademischen und philosophischen Ansätzen zur Religion, merkt aber an, dass d'Alvierlas Triade viel zu bieten hat, unterscheidet jedoch nicht zwischen der Geschichte und der Psychologie der Religion und dass „Religion“ ein altes und etabliertes Wort ist (und daher „hieros“ vorzuziehen ist).

Es entsteht der Verdacht, dass Schmidt, der hartnäckig an der Definition von „Religion“ als „Anbetung des Höchsten Wesens“ (des Allerhöchsten Wesens) – im streng scholastisch-katholischen Sinne (was unbestreitbar eine Teilwahrheit ist) – festhält, Schwierigkeiten hat, den zweiten fundamentalen Aspekt, die Verehrung der „Macht“ (van der Leeuws Dynamik), in die Definition einzubeziehen, wohingegen Pinard dies sehr bereitwillig tut.

Soweit zu den erkenntnistheoretischen Ebenen (Stufen, Stufen): Denn die Philosophie beschränkt sich nicht auf hypothetisch formulierte Axiome (mit denen man in der spezialisierten Wissenschaft arbeitet); darüber hinaus untersucht sie, ob diese Axiome in (die Gesamtheit des) Seins (ontologisch) passen, d. h. ob die gesamte Realität (und nicht bloß eine willkürlich gewählte Teilrealität, wie es die spezialisierte Wissenschaft tut) jene Axiome toleriert, die in ihr dargestellt sind (Modell).

Zwei hierosophische Methoden.

M. Meslin schreibt in **Pour une science des rel .**, S. 13/14: Die Religionswissenschaft (von ihm als die Humanwissenschaft der Religionen verstanden) unterscheidet sich von der Theologie, welche die Religion – in

der Regel eine einzelne oder zumindest eine einzelne Gruppe – auf ihren wahren und gewissensbindenden Charakter hin untersucht. Mit anderen Worten: Die Theologie ist, genau wie die Religionsphilosophie, eine hierosophische Disziplin.

HA39

Es stellt sich die Frage: Worin besteht also der Unterschied zwischen Theologie und Religionsphilosophie? – Dass die Theologie, wie *Th. van Baaren in *Doolhof der goden **, *Amsterdam*, 1960, S. 7, ausführt, bestimmt, welche Religion „die wahre“ ist („wobei es nur bedauerlich ist, dass verschiedene Religionen – und sogar verschiedene Strömungen innerhalb einer einzigen Religion – alle ihre eigene Antwort geben, für die sie gleiche Autorität beanspruchen“), wird bereits aus der Gliederung der theologischen Teildisziplinen deutlich: Jede Theologie, die diesen Namen verdient und ihre eigenen Axiome hinreichend kritisch hinterfragt, beginnt mit der Fundamentaltheologie oder Apologetik (der Glaubensverteidigung), auf der alle anderen Teildisziplinen als hinreichend kritisch begründet aufgebaut sind.

Man denke nur an die historische, dogmatische, moralische, sakramentale Theologie usw., ganz zu schweigen von der neueren Befreiungstheologie oder den „afrikanischen“, „südamerikanischen“ usw. Theologien.

Allerdings heißt es, mit Meslin (o. A., S. 1.3) zu behaupten, die Theologie stehe und falle im Wesentlichen damit, nachzuweisen, dass eine Religion (oder Gruppe) die einzig wahre und heilbringende sei, zu vergessen – und dies sollte betont werden –, dass eine hinreichend selbstreflexive Theologie immer mit (zumindest methodologischen) Zweifeln an der einzigartigen Würde und Gültigkeit der eigenen Religion beginnt, und zwar gerade bei ihrer Untersuchung der Grundlagen, der sogenannten „fundamentalen“ oder glaubensverteidigenden Theologie.

Die großen Kirchenväter Gregor von Nussa und Augustinus von Tagaste bezeugen mit ihrer Praxis des methodischen Zweifels jene Selbstkritik der Theologie, lange vor Descartes' „doute methodique“ (vgl. Ep. 28/30). Dort zeigt sich, dass die Organisation der „enkuklios paideia“ (eines umfassenden Ausbildungssystems) in Alexandria seit Clemens von

Alexandria von Anfang an diese alte heidnische Selbstkritik widerspiegelte. Die Kirchenväter – die Theologen – nahmen die kritische Ausbildung der Theologiestudenten – oder, wie sie damals genannt wurde, der (göttlichen) Weisheit – so ernst, dass sie sie gleichsam in die Struktur ihrer Studienfächer integrierten.

O. Willmann betont daher zu Recht den doppelten Slogan: „Theologie ist die Lehre von der christlichen Wahrheit; Philosophie die christliche Lehre von der Wahrheit.“ Anders gesagt: So lieb uns Kirche und Christentum auch sein mögen, wären sie nicht wahr, dürften sie uns nicht lieb sein! Sie stünden auf einem irrationalen Fundament!

Dies impliziert, dass wahre Theologie zunächst lediglich Religionsphilosophie ist, jedoch auf der Grundlage (vermeintlicher oder tatsächlicher) rationaler Gründe (Rechtfertigung (Bochenski)), um eine Religion als die einzig wahre oder zumindest als die grundlegend wahre zu priorisieren. Dann wird sie zu dem, was sie zuvor nicht war: Theologie. Somit wird deutlich, dass es eine und gleichzeitig zwei hierosphilosophische Methoden geben kann.

Laut S. Thompson (*A Modern Philosophy of Religion*, Chicago, 1955, S. 137/149) analysiert die Hierosophie nicht nur die Axiome einer oder mehrerer Religionen und deren Überprüfung in dieser und einer oder mehreren Religionen, sondern sie analysiert vielmehr den Wissens- und Lebenswert dieser Axiome im Allgemeinen.

Bibelbeispiel: außer Pinard, *oc.*, S. 56/57:

a) Bestimmung, aus welchen natürlichen, extranatürlichen (Wunder, Prophezeiungen, Offenbarungen) und/oder übernatürlichen Faktoren eine Religion besteht: das, was wir das Differenzobjekt (natürlich, extranatürlich, übernatürlich) nennen.

b) tatsächliche Definition von Religion mit ihren ähnlichen (Magie, Spiritualismus) und gegensätzlichen (Atheismus) Begleitphänomenen (wiederum die Differenzierung, aber reiner: religiös, parareligiös, nicht- oder antireligiös);

c/ vergleichende Werturteile hinsichtlich innerer und äußerer Elemente und Strukturen der Religion;

d/ Religionsgeschichte, diesmal philosophisch untersucht;

e/ natürlich Grundlagenforschung in den Teilwissenschaften der Religion (Logik und Sprachanalyse, Psychologie, Soziologie, Kulturwissenschaft, Religionsgeschichte)).

-- *AM Frazier, Issues in religion (A Book of Reading)*, Cincinnati, 1969 (Die menschliche Existenz: Dostojewski, Nietzsche, Tolstoi, Rilke; - Ursprünge des religiösen Lebens: Freud, Feuerbach (Psychologie); Durkheim (Soziologie); Campbell (Mythologie), R. Otto, Suzuki (Transzendenz); - Formen des religiösen Lebens: Zimmer, Campbell (Orientalismus-Okkultismus); Zimmer, Baillie, Fromm (Erlösung/Versöhnung); Tillich, Wilson (Symbolismus, Sprache); - Die Lehre von Gott: Anselm, Thomas von Aquin, Oman, Kierkegaard (Theismus); Nietzsche, Altizer („Der Tod Gottes“)).

-- *D. Walhout, Interpreting Religion*, Englewood Cliffs, NJ, 1963 (dreibändige Ausgabe:

a/ Allgemeines: Wesen der Religion (R. Otto, G.H. Glark), Wahrheit (S. Thompson, J.C. Bennett), Glaube (St. Gilson, P. Tillich), Religion und Wissenschaft (W.E. Hocking, B. Ramm), religiöse Sprache (R. Bultmann, W. Sourdough);

b/ theistisch (d. h. religiöse Position): Realität Gottes (W. Kaufmann, L. H. Dewvolf), Natur Gottes (W. Temple, Ch. Hartshorne), religiöse Natur des Menschen (M. Buber, E. Brunner), religiöse Bestimmung des Menschen (E. S. Brightman, Reinhold Niebuhr), Gebet und Anbetung; (D. Steere, R. Calhoun);

c/ Christentum: das Konzept der „Offenbarung“ (H. Richard Niebuhr, J.I. Packer), biblische Auslegung (Exegese) (B. Anderson, E.J. Carnel), Interpretation Christi (C.S. Lewis, W. Spurrier), Kirche (K. Barth, G. Weigel), christliche Glaubensvorstellungen (R. Knox, H. Smith), andere Religionen (H. Kraemer, Arn. Toynbee).

-- *CJ. Ducasse, Eine philosophische Betrachtung der Religion*, New York, 1953 (drei Hauptthemen: Definition, Funktionen und Rechtfertigung der Religion(en)).

Es ist offensichtlich, dass die Hierosophie ein breites Spektrum an Problemen behandelt. Wir wollen uns jedoch auf einen Hauptpunkt konzentrieren: die Rechtfertigung der Religion (die bereits bei der Diskussion ihrer „Logik“ angesprochen wurde (siehe S. 4ff.)).

-- Die Struktur der Verantwortlichkeit.

Es ist von entscheidender Bedeutung, genau zu wissen, was man in der Religion rechtfertigen möchte: Pinard vereint zu Recht natürliche, extranatürliche und übernatürliche Elemente und Strukturen zu einem einzigen (differenziellen) Ganzen.

S. Thompson, oc, behauptet beispielsweise, dass „die Prüfsteine (für die Wahrheit und die Lebendigkeit) einer (religiösen) Lehre in den ‚Früchten‘ des Glaubens liegen, wie sie sich in der Haltung („Haltung“) und in den Taten zeigen“.

Steller bezieht sich auf *Galater 5,16/25* : Die Werke des Fleisches (der elenden Menschheit) sind bekannt: Unzucht, Unreinheit, Ausschweifung, Götzendienst, Zauberei, Feindschaft, Streit, Neid, Zorn, Parteilichkeit, Spaltung, Schisma, Eifersucht, Trunkenheit, Völlerei und dergleichen; (...) Die Frucht des Geistes aber ist: Liebe, Freude, Friede, Geduld, Wohlwollen, Freundlichkeit, Treue, Sanftmut, Selbstbeherrschung.

Vgl. auch *Kol 3,12/15*; *1 Kor 13*; *2 Kor 3,5*; *6,4/7* usw. Der heilige Paulus formuliert ein Kriterium (Mittel der Unterscheidung), das auf dem System „Fleisch/Geist“ basiert (d. h. der Mensch ist an die vorchristliche Natur, das Außer- und Übernatürliche, gebunden, im Gegensatz zum Menschen, der am „Geist“, d. h. an der außer- und insbesondere übernatürlichen „Kraft“, teilhat, wie sie von Jesus (und seiner Auferstehungsherrlichkeit und der Sendung des Heiligen Geistes) ausgeht).

Dieses Kriterium ist zweifach: **a)** gewöhnliche Moral und **b)** übernatürlich-charismatische Gaben. Vgl. *1 Kor 12* (die besonderen Gaben (Charismen) des Heiligen Geistes (Wort der Weisheit, Wort der Erkenntnis, Glaube (offenbar im charismatischen Grad), Heilung, Wunder, Prophetie, Unterscheidung der Geister (d. h. der im Unbewussten wirkenden Kräfte und Wesenheiten), Zungenrede, Auslegung der Zungenrede: *1 Kor 12,8/10* ; siehe auch ebd., *12,27/30* (Apostel, Prophet, Lehrer; Wundertäter, Heiler, Helfer, Verwalter, Zungenredner, Ausleger)).

Nicht, dass diese beiden Ausdrucksformen des „Geistes“ getrennt werden sollten; ganz im Gegenteil: Paulus betont, dass die übernatürlichen und charismatischen Gaben zusammen mit den moralischen (und theologischen: Glaube, Hoffnung, Liebe) ein System bilden.

J. Thompson verspottet eine Sekte, die das unbeschadete Überleben von Schlangenbissen als Glaubensprobe propagiert (in den USA): Doch Jesus selbst sagt: „Diese Wunder werden die begleiten, die geglaubt haben: In meinem Namen werden sie Dämonen austreiben; sie werden in Zungen reden; sie werden Schlangen aufheben; selbst wenn sie tödliches Gift trinken, wird es ihnen nicht schaden; sie werden Kranken die Hände auflegen, und sie werden gesund werden.“ (*Markus 16,17/18*).

Folgerung: Wenn Paulus von übernatürlichen Phänomenen als „Zeichen“ religiöser Wahrheit spricht, dann hat Jesus dies für ihn getan. Man sollte daher diesen Aspekt der Rechtfertigung von Religion nicht a priori ausschließen. Insbesondere da solche Phänomene in nahezu allen Religionen (mit Ausnahme der vollständig säkularisierten) in großer Zahl vorhanden sind.

HA41

P. Saint-Yves, Le discernement du miracle, Paris, 1909, S. 253/347 (*Le miracle et la théologie positive*), insbesondere S. 284/296 (*Les miracles de guerison dans toutes les religions* ; - the Phönizian, the Egyptian, the Greek, the Roman, the Buddhist and Hindu, the Islamic religions, - they all know their fixed proven 'miracles', clearly extended over centuries and regions).

-- *J. de Bonniot, SJ, Le miracle et ses contrefaçons*, Paris, 1895-5 (insbesondere S. 425/457: *Les démons aux premiers siècles de l'Eglise*); -- zu diesen beiden inzwischen überholten, aber immer noch verlässlichen Informationsquellen kommt die überwältigende ethnologische Literatur hinzu (die später noch besprochen wird), in der übernatürliche Phänomene (die christlichen Charismen (sozial nützliche Gnadengaben) weisen eine sehr ähnliche Struktur auf) alltäglich sind, um zu sehen, wie charismatische Religion immer und überall existiert hat (außer, um es noch einmal zu sagen, der gegenwärtigen völlig irdischen, säkularisierten, 'weltlichen' 'Religion').

-- Die Struktur der Beurteilung religiöser Verantwortung.

Zusammenfassend lässt sich sagen : Jede (außer säkulare) Religion rechtfertigt sich mit Folgendem:

- a/** theologisch (betreffend das Höchste Wesen, das höchste Wesen, 'Hochgott'),
- b/** moralisch (Tugenden betreffend) und insbesondere
- c)** Charismatische (übernatürliche) Argumente. Wie lassen sich diese Argumente auf ihren Wahrheitsgehalt und ihren Heilswert prüfen?

Die Art des Testens hängt davon ab, welches Informationssystem man priorisiert: Je strenger ein epistemologisch-logisches System ist, desto weniger kann man innerhalb dieses Systems beweisen.

Die „weiche“ Wissenschaft geht von einem „weicheren“ Informationssystem aus: Sie stellt geringere Anforderungen an **a** . Beobachtung, **b**. Erklärung und **c**. Überprüfung.

Die „harte“ Wissenschaft legt die Bedingungen für die Akzeptanz von **a**) Beobachtungen, **b**) Erklärungen und **c**) deren Überprüfung hyperstreng fest.

Dies bezieht sich auf das berühmte „Abgrenzungsproblem“: Sinnvolle Aussagen existieren in der experimentellen Wissenschaft, wenn sowohl Beobachtung als auch erklärende Tests öffentlich sind und von jedem Menschen (zumindest prinzipiell) wiederholt werden können; alle anderen sinnvollen Aussagen, die diese strenge informative „Grenze“ nicht überschreiten können, sind höchstens möglicherweise sinnvoll (was bedeutet, dass sie bis zum Tag, an dem ein experimenteller Beweis für sie gefunden wird, „bedeutungslos“ sind).

Alle positiven (empirischen) Philosophien führen dieses hyperstrenge Informationssystem in die Philosophie (und Theologie) ein.

Die Konsequenz: Von religiösen Aussagen bleibt nichts übrig; sie sind „kognitiv“ (im Sinne dieses übergeordneten kognitiven Systems) bedeutungslos. Neuere Ansätze des Positivismus bzw. Empirismus gehen mit einer solch drastischen Erklärung der Bedeutungslosigkeit aller religiösen Urteile vorsichtiger um.

Aber es bewahrt – und das zu Recht – die radikale Unterscheidung zwischen experimentell überprüfbaren Urteilen, wie sie der Empirismus (Positivismus) versteht, und experimentell überprüfbaren Urteilen, wie sie die Religionen verstehen.

Bibliographisches Beispiel : SJ Doorman, *American Analytical Philosophy (Philosophy as Logical-Pragmatic Reconstructionism)*, in Tijdschr. v. Fil., 28, 1966), S. 418/440. Seit dem Aufkommen der Logistik wurde das Abgrenzungsproblem (die Unterscheidung zwischen experimentell sinnvollen und bedeutungslosen Urteilen) neu formuliert, um die Logistik „sinnvoll“ zu machen: vgl. Wiener Kreis, Berliner Kreis, Harvard (W. Quine, M. White);

-- G. Nuchelmans, *Überblick über die analytische Philosophie*, Utr./Ant., 1969 (insbesondere S. 240/241: Philosophische Theologie (Seit Wittgensteins Bemerkung, dass es mehr als einen Sprachgebrauch gibt, sind analytische Philosophen natürlich vorsichtiger geworden, was die Semiotik religiöser Aussagen betrifft).

-- L. Vax: *L'empirisme logique*, Paris, 1970, S. 117/119. Vax stellt zu Recht fest, dass es nach Ansicht des Empiristen wünschenswert ist, die Wirkungen von Gebet und Magie mithilfe der „harten“ Wissenschaft rigoros zu beobachten und zu überprüfen:

a. Der Ungläubige hält diesen Beweis des Puddings für nutzlos (vor allem, wenn er davon überzeugt ist, dass er ohnehin negativ ausfallen wird, was eher Ideologie als Wissenschaft ist);

b. Der Gläubige hält es für gotteslästerlich (weil er ein Gefühl des „Heiligen“ mit Skrupulosität verwechselt).

-- Direkter zum Verhältnis zwischen Religion und (harter bzw. weicher) Wissenschaft: G. Schlesinger, *Religion and Scientific Method*, Dordrecht, 1977. Der Theismus, d. h. der Glaube an das höchste Wesen, wird hier als „wissenschaftliche“ Hypothese behandelt; die Existenz von Leid in der Schöpfung und die (menschliche) Freiheit werden auf ihren atheistischen Eindruck hin geprüft; der Theismus wird nicht verifiziert (harte Wissenschaft), sondern dennoch (weiche Wissenschaft) „bestätigt“ („Bestätigung“).

-- H. G. Hubbeling, *Die Logik der Vollkommenheit und andere Essays zur neoklassischen Metaphysik*, La Salle, 1962,

-- id., *Logik und Erfahrung in Spinozas und Ruusbroecs Mystik*, Leiden, 1973;.

-- id., *Die Bedeutung der Metaphysik innerhalb bestimmter Systeme*, in Synthese, 1975, S. 593/409 (der Autor behandelt die Unterscheidung zwischen hartwissenschaftlichen (verifizierenden) und weichwissenschaftlichen (bestätigenden) Informationssystemen).

-- Ältere Werke zu diesem Thema: G. Sortais, **La providence et le miracle devant la science moderne**, Paris, 1905. Ch. Renouvier kritisiert Renan, den positivistischen Wissenschaftler in Bezug auf die Religion, und sagt, dass Renan die Grenzen der experimentellen Methode nicht ausreichend erkannt habe: Die experimentelle Wissenschaft verwehre sich gerade wegen ihres ultra-strengen Informationssystems den Zugang zu Experimenten, die nicht öffentlich seien; andernfalls werde sie zu einer Ideologie, d. h. zu einer Methode, die sich selbst für die einzig gültige halte (oc, S. 151).

HA43

-- A. Farges, *La crise de la certitude (Etude des bases de la connaissance et de la croyance)*, Paris, (S. 193/225 (*Le témoignage humain*)); S. 226/267 (*Le temoignage divin*); insbesondere S. 312/337 (*Le suprême Motiv de certitude: ll'evidence*).

Schlussfolgerung: Wenn man zunächst a priori und damit rein axiomatisch voraussetzt, dass nur die experimentelle Methode – wie sie die exakte galiläische Naturwissenschaft bis heute versteht – ein gültiges Kriterium für die Wahrheit, insbesondere für die Wahrheit in Bezug auf die Religion, darstellt, dann geht man nicht vom Objekt selbst, nämlich der Religion, aus, sondern von etwas anderem (z. B. Wärmephänomenen, chemischen Reaktionen usw.) als der Religion.

Man geht von außen vor, das heißt, ohne direkten und beweisbaren Kontakt mit dem Objekt. Um es mit den Worten des heiligen Augustinus zu sagen: „Bene currunt, sed extra viam“ (Sie laufen gut, aber außerhalb der Rennbahn)! Nur der Internalismus, jene Methode, die zunächst

Kontakt mit dem Objekt selbst herstellt („Zu den Sachen selbst“, rief Husserl damals als Phänomenologe aus), um dann eine Methode zu entwickeln, die auf dem Wesen und den Gesetzen dieses Objekts selbst beruht, kann Religion jemals „objektiv“, das heißt vom Objekt selbst ausgehend, erfassen.

Die religiöse Struktur des Testens.

Die Religion hat seit Jahrhunderten ihre eigene Methode, ihre Gültigkeit zu überprüfen (kognitiv und/oder axiologisch), nämlich die Methode des Ergebnisses ihrer eigenen Handlungen.

Seit Jahrhunderten wird diese Methode als „Gottesgericht“ bezeichnet. Wir werden nun die Struktur des Gottesgerichts untersuchen, wie Homer (9. Jahrhundert v. Chr.) es im Wort „atè“ verstand. Semasiologisch bedeutet „atè“:

(i) die Reaktion einer Gottheit auf einen „Fehler“, eine „Sünde“, die immer der Auslöser ist, auf den eine Gottheit reagiert;

(ii) a1. Die Gottheit beginnt, den Verstand (den Intellekt) zu verblenden und zu verwirren (was zu Wahnvorstellungen und Wahnsinn führt) (II. 8: 237; 16: 805; Od. 4: 261);

(ii)a2 Folge: ein neuer „Fehler“, eine neue „Sünde“ wird begangen; diese wird auch „ate“ genannt (II 6: 356); Folge: Katastrophe, Elend, Ruin sind das Ergebnis oder die Wirkung dieses (neuen): Fehlers (II, 24: 480; Od. 4: 261), der auch „ate“ genannt wird.

(ii)b . Die Gottheit, die diese Sanktion vollstreckt, wird auch „atè“ genannt (II. 19/91). Dass die Lateiner diese Urteilsstruktur ebenfalls kannten, zeigt sich an ihrem Ausspruch: „Quos Jupiter vult perdere, dementat“ (Wen Jupiter ins Verderben stürzen will, dem raubt er den Verstand; – was (ii)a1 oben entspricht).

Es versteht sich von selbst, dass diese Struktur des göttlichen Gerichts bei Herodot (Geschichtsschreibung) und unter den Tragödiendichtern (insbesondere Aischylos und Sophokles) (Tragödie oder Klagelied) weit verbreitet ist.

Wir werden nun dieselbe Struktur in der Bibel untersuchen. Das reinste Beispiel hierfür findet sich vielleicht in *1 Könige 22,1 / 38 (Chronik 18,1/3)*: Die betreffenden Personen sind (der Fürst von) Aram und sein Gegner (der Fürst von) Israel.

Zu einem bestimmten Zeitpunkt kommt (der Fürst von) Juda, um sich mit Israel gegen Aram zu verbünden; doch wie es damals sehr üblich war (und auch heute noch üblich ist, wenn auch heuchlerischer), befragt man zuerst die „Seher“: in diesem Fall die „Propheten“ (die in zwei Arten unterteilt werden können:

a. die ekstatischen, nicht vollständig jahwistischen (hier etwa vierhundertfünfzig) und

b. die vollständig Jahwistische Gruppe (hier Mikajehu (Mikeas)), dies auf Drängen von Joschafat, dem Fürsten von Juda: die halb-jahwistische Gruppe (Sidkia an der Spitze (22,11; 22,24) sagt Glück „im Namen Jahwes“ voraus (so glauben sie); der Jahwistische Mikajehu hingegen antwortet in zwei Fällen medial:

a) Zuerst verspottet er den Fürsten von Israel mit den Worten: „Geh hinauf; du wirst gewiss Erfolg haben“ (22,15), was der Fürst sofort versteht und die wahre Bedeutung verlangt;

b) Daraufhin wird Mikajehu ernst (22,17ff.): „(...) Ich sah ganz Israel zerstreut in den Bergen wie Schafe ohne Hirten, und der HERR sprach: Sie haben keinen Herrn; lasst sie in Frieden heimkehren.‘ Da sagte der Fürst Israels zu Joschafat: ‚Habe ich es dir nicht gesagt? Er prophezeit mir nie etwas Gutes, nur Böses.‘ Aber Mikajehu sagte: ‚Das ist unwahr.‘ Doch höre das Wort des HERRN: Ich sah den HERRN auf seinem Thron, umgeben von den himmlischen Heerscharen (d. h. den Engeln). Er fragte: ‚Wer wird Ahab (den Fürsten Israels) dazu bewegen, nach Rama in Gilad hinaufzuziehen und dort umzukommen?‘ Der eine (Engel) sagte dies, der andere das. Da trat ein Geist (der Propheten inspiriert) vor, stellte sich vor den HERRN und sprach: ‚Ich werde ihn dazu bewegen!‘ Der HERR fragte ihn: ‚Wie?‘“ Der Geist antwortete: »Ich werde ein Lügengeist im Mund all seiner (Ahabs) Propheten sein (rund vierhundertfünfzig).« Da sprach der HERR: »Tu es, und es wird dir gelingen. Geh und tu es!« Nun hat der HERR einen Lügengeist in den Mund all eurer Propheten gelegt, denn der HERR hat eure Vernichtung beschlossen.«

Es ist deutlich erkennbar, dass im jahishistischen Kontext genau dieselbe Ate-Struktur (Irrtum, Blindheit, neuer Irrtum, Verderben) am Werk ist: Der entstandene „Geist“ ist nichts anderes als das Prinzip der Inspiration, das Jahwe dort erschafft, wo medial begabte Menschen damit „arbeiten“ wollen (prophezeien, „sehen“), aber dieser „Geist“ (Lebenskraft, die von Jahwe ausgeht) ist zweischneidig: Bei wahren Freunden Gottes bewirkt er Wahrheit, bei falschen Freunden Gottes oder Gegnern Lügen (diese Zweischneidigkeit ist genau das siebende Merkmal, das dem „Geist“ Gottes innewohnt).

Das sogenannte „Vorwärtsgen“ usw. ist rein metaphorische Sprache (und man sollte diesen „Geist“ keinesfalls mit den „Engeln“ um Gott verwechseln).

Vgl. A. Bertholet, *Die Religion des Alten Testaments*, Tübingen , 1932, S. 56 (wo auf andere Urteile Gottes Bezug genommen wird).

HA46

Lasst uns die biblische Geschichte fortsetzen.

Zekia, einer der Hunderten von halb-jahwistischen Propheten (22,11), schlägt Mikajehu ins Gesicht (um gegen die Behauptung zu protestieren, der „Geist“ Jahwes habe ihn verlassen). (22,24) Mikajehu formuliert nun den experimentellen Charakter seiner Visionen und Vorhersagen: „Das werdet ihr sehen (= Induktion), wenn ihr von Haus zu Haus flieht, um euch zu verstecken.“ (22,25) Ein Ereignis wird vorhergesagt (beachte, dass in der experimentellen Wissenschaft ein induktives Ereignis durch Deduktion aus einer erklärenden Hypothese (Abduktion) vorhergesagt wird).

Dadurch wird es möglich, die Wahrheit und Lebendigkeit der Visionen und Worte, die der Prophet empfängt, zu überprüfen; darüber hinaus ist diese Überprüfung im System (= kollektive Struktur) der Prophetie und des „Sehens“ und „Hörens“ ausdrücklich vorgesehen.

Wie schon bis heute war die betreffende Person auch damals nicht in der Lage, eine objektive, ruhige Haltung einzunehmen. Mit Ausnahme von Sacharja, der mit Gewalt reagiert (die „normale“(?) Reaktion auf eine Unheilsprophezeiung), lässt Ahab, der Fürst Israels, den Propheten gefangen nehmen und ihm „schlechtes Essen und Trinken“ geben (22,27).

Mikajehoe betont erneut den experimentellen Charakter seiner Handlungen: „Wenn ihr unversehrt zurückkehrt (nämlich entgegen der Prophezeiung), dann hat Jahwe nicht durch mich gesprochen.“ (22,28).

Die diagnostische Struktur des Gerichts Gottes.

Wir können nun nach und nach eine Struktur erkennen: Das Urteil Gottes ist diagnostisch, d. h. eine Klarstellung, und basiert tatsächlich auf einer Handlung – nämlich einer Klarstellung einer Entscheidung über gegenwärtige und zukünftige Tatsachen. Diese wollen wir nun kurz umreißen.

(a)i. Der affirmativ-prädiktive Aspekt.

Zwei Hauptbeispiele:

1/ ein kerygmatischer (verkündender) **Typus** (z. B. 1 Kön 18,1/46, 19,1/18 , wo der jahwistische Prophet Elia die Baalspropheten als Propheten Jahwes herausfordert („Zeige heute, dass du Gott bist und dass ich dein Diener bin“ (18,36); vgl. W. Quintens, *De wondere Elia* , in *Collationes* , 1971:1, S. 43ff. (Die Polemik mit dem Baal-Kult));

2/ ein juristischer Typ (nämlich der Eid im heiligen Sinne; vgl. F. Nicolay, *Histoire des croyances*, Paris , sd, Bd. 1, S. 309 ff. (*Le serment dans les sociétés anciennes*): Es handelt sich um eine feierliche Bekräftigung einer Wahrheit mit einem Versprechen.

(a)ii. Der zwingende Aspekt.

Sich selbst Gutes (Erlösung, Glück) oder Böses (Elend, Unglück, Unglück) zu wünschen, ist dem göttlichen Urteil inhärent:

1/ Der Prediger, z. B. Elia, akzeptiert, dass, wenn er die Lüge spricht, die Sanktion (Strafe, Elend) nicht ausbleiben wird, ja, nicht ausbleiben darf;

2/ Der Schwörer tut dasselbe: Wenn er falsch schwört, wünscht er sich selbst Unglück.

HA47

(„Wenn ich wissentlich handle, möge Jupiter mich aus der Stadt (Rom) und ihrer Zitadelle vertreiben, wo Sicherheit ist, so wie ich diesen Stein wegwerfe“ (Nicolay, oc ., S. 311)).

Dieser pragmatische (auf dem Ergebnis der Ausführung basierende) Aspekt betrifft in erster Linie den engagierten Einzelnen, den Prediger oder den Eidleistenden – seine Seele, sein tieferes Selbst und seine Lebenskraft, seine Lebenskraft, die er als Pfahl darbringt. In diesem Sinne handelt es sich um eine Seelendiagnose.

(b)1. Der Anrufungsaspekt.

Um die Bekräftigung (affirmativer Aspekt) und die Verpflichtung (imperativer Aspekt) auf eine heilige Grundlage zu stellen, ruft der Verkündiger oder Eidleistende außer- und/oder übernatürliche ('heilige') Wesenheiten und Kräfte sowie deren Ethik und Gesetze an: die Ahnen (pro(to)gonistische Variante), die Elemente der Natur und ihre Geister (naturistische Variante), die Gottheiten (polytheistische, polydemonistische Variante: man denke nur an Jupiter im römischen Eid), - das Höchste Wesen ((mono)theistischer Typ).

Vgl. Nicolay, *oc, t. III*, S. 173; in der *Ilias* 3 : Nach dem Trankopfer spricht der Schwörer: „Lass ihre Häupter und die ihrer Kinder wie diesen Wein über die Erde fließen, und lass ihre Frauen dem Fremden unterworfen sein“ (das „Element“ Wein hat seine Rechtmäßigkeit, die sich im gewünschten Schicksal zeigt); – in der Jahwistischen Variante wird ein „Geist“ (wie oben) oder ein Engel (1 Kor 10,1/22 (der Engel der Vernichtung rettet 23.000 Menschen aus)) als Vollstrecker von Gottes Beschlüssen eingesetzt.

P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité, II (La symbolique du mal)*, Paris, 1960, S. 199/217, erwähnt die „böse Gottheit“, die heimtückisch und verblendet (dementatio) handelt. Doch auch im Adam-Mythos erscheint die „Schlange“ (als Überbringerin des Unglücks) mit Jahwes Wissen. Kurz gesagt: Das „Heilige“ wird angerufen und um Hilfe gebeten. Jesus selbst vollstreckt das Urteil an Judas rituell.

(b)2 Der gerichtliche Sanktionsaspekt.

Das Heilige dient in einer seiner Formen einer besonderen Funktion, nämlich der Rechtsprechung (judikativ) und der Vollziehung der Folgen (sanktativ) dieses Urteils. Auf diese Weise trennen die Gottheit und andere das „Gute“ vom „Bösen“. Hier greift der sogenannte Matthäus-Effekt: „Wer hat, dem wird gegeben, und er wird im Überfluss haben; wer aber nicht hat, dem wird auch das genommen, was er besitzt“ (Mt 15,12); „Jesus

sagte: „Dazu bin ich in diese Welt gekommen, dass Blinde sehen und Sehende blind werden“ (*Joh 9,39*).

Das göttliche Urteil ist somit auch eine Diagnostik des Heiligen: Es enthüllt die übernatürlichen und übernatürlichen Phänomene und Kräfte (Kratophanie; Theophanie). Nicht nur die Seele des Anrufers, sondern auch die des Angerufenen offenbart sich in ihrer Beziehung.

HA48

Die experimentelle Struktur des Gerichts Gottes.

Die zweifache Diagnose (hinsichtlich der Beziehung der betreffenden Person zu Gott) und das Gottesurteil in seiner Gesamtheit sind zugleich experimentell und empirisch: Der Beweis der „Summe“ (d. h. der Vorhersagen) gehört zum System des Urteils. Wir werden dies nun genauer erläutern.

Die rund vierhundert falschen Propheten behaupten: „Der Feldzug wird gelingen“; der eine wahre Prophet behauptet: „Der Feldzug wird scheitern“.

Ein kleiner Exkurs : G. Daniëls behauptet in seiner *religionshistorischen Studie zu Herodot* (Antw./Nijmegen, 1946, S. 174), dass in Herodotus' Schema der Gottesprüfung nach dem von S. Freud so genannten Lustprinzip (z. B. der Gier eines Herrschers nach Land) und der daraus resultierenden Hybris (Übertretung) ein dritter Aspekt (gleichzeitig eine dritte Phase) auftritt, nämlich der „sumbouleutès“ (d. h. der Ratgeber, besser: Warner). Nun, hier, inmitten von mehr als vierhundert falschen Warnern, gibt es genau einen „heiligen Rest“, nämlich Mikajehoehoe, den wahren Ratgeber. So ist es auch heute noch: Unter Hunderten von Wünschelrutengängern, Wahrsagern und anderen „Sehern“ gibt es oft nur einen einzigen wahren, gottfreundlichen Warner.

Doch betrachten wir nun das, was Herodot als Teleute, den Schluss, das Ergebnis des gesamten göttlichen Gerichtereignisses bezeichnet: *1 Könige 22,29/38* berichtet, wie der Fürst Israels trotz besonderer Vorsichtsmaßnahmen (Verkleidung) zwischen den Gelenken seiner Rüstung von einem „willkürlich zielenden Bogenschützen“ getroffen wurde: „Da die Schlacht aber gerade ihren Höhepunkt erreicht hatte, musste der Fürst in seinem Wagen aufrecht stehen bleiben, obwohl das Blut aus seiner

Wunde in die Ladefläche des Wagens sickerte. Gegen Abend jedoch starb er. (...)“

Als sie in Samaria ankamen, begruben sie den Prinzen. Als sie den Wagen am Teich von Samaria wuschen, wo Prostituierte badeten, leckten die Hunde sein Blut auf. So erfüllte sich das Wort, das der HERR gesprochen hatte (1 Kön 22,35/38).

Es sei darauf hingewiesen, dass *die Bibel von Jerusalem* übersetzt: „Die Hunde leckten das Blut und die ‚Prostituierten‘ badeten darin, gemäß dem Wort, das Jahwe gesprochen hatte.“ (Es sei darauf hingewiesen, dass es sich hierbei um eine Glosse handelt, d. h. um eine Hinzufügung („Interpolation“), die den ursprünglichen Text erläutert; in diesem Fall ist diese Glosse für diejenigen, die mit Magie vertraut sind, von großer Bedeutung.)

Die juristische Form des Gottesurteils unterscheidet sich, experimentell betrachtet, von der oben beschriebenen existentiell-historischen Form dadurch, dass sie dramatisch als Spektakel mit Publikum und Richtern inszeniert wird, die auf der Grundlage des Ergebnisses ein Urteil fällen (die „Teleute“ des Herodot).

Bibelbeispiel : P. Nicolay, *Histoire des Croyances*, t. III , Paris, sd, S. 173/229 (Les 'jugements de Dieu': Beschreibung des différentes sortes d'ordalies).

HA49

-- G. Welter, *Les croyances primitives* , S. 187/188 (sagt, dass 'ordalie' vom altgermanischen 'or.dal', Urteil, Verurteilung, stammt);

-- A. Erler, *Der Ursprung der Gottesur-Teile* , 1941;

-- B. Hermesdorf, *De herkomst der ordalia* , in *Tijdschr. v. Rechtsgeschiedenis* , IX (1929), S. 271ff.;

-- Gert Chesi, *Vaudou (Force secrète de l'Afrique, Paris* , 1980 (= Voodoo, Wörgl, 1979), S. 183/186 (*Le jugement de Dieu* ; S. 189/191: Fotos).

Die Verordnung (die göttlichen Gerichtsurteile) war zweifacher Natur:

a/ die strengen Prüfungen mittels der Elemente (nämlich die Feuerprobe, die Wasserprobe (Nicolay, oc, S. 178/183), die Ölprobe (ebd.),

b/ Zweikampf (Duell) mit Waffen (*Nicolay, Oc ., S. 199/229 (De la preuve par le Combat judiciaire ou duel)*).

Nicolaj (o.Z., S. 173) bezeichnet beide Formen als „abergläubische Praktiken“ – und das zu Recht –, weist aber auf ihr weitverbreitetes Vorkommen unter allen Völkern eines bestimmten Kulturtyps hin, sowie auf die „Gnadenhaftigkeit“, mit der selbst jemand wie *Montesquieu (*Esprit des lois *)* im vollen 18. Jahrhundert darüber schreibt: „Die Gesetze bezüglich des Kampfes, bezüglich des glühenden Eisens und des siedenden Wassers waren so mit den Sitten im Einklang, dass diese Gesetze weniger Ungerechtigkeiten hervorriefen, als sie selbst ungerecht waren – dass ihre Wirkungen unschuldiger waren als ihre Ursachen.“

Die gerichtliche Struktur des Gottesurteils kann wie folgt skizziert werden:

(i) im Zweifel der Richter über **(a)** die Schuld der Angeklagten oder **(b)** die Rechtsgrundlage;

(ii) die Richter entschieden über eine gerichtliche Prüfung oder ein Experiment **(a)** mittels der Elemente oder **(b)** mittels Waffen, so dass **1.** die Anrufung, d.h. die Anrufung **i.** der Elemente, **ii.** der Geister, **iii.** Gottes, **2.** der Fluch, d.h. der Einsatz entweder der Unversehrtheit (teilweise) oder des Lebens (ganz) des eigenen Leibes, die Entscheidung zu einer Entscheidung höherer Autorität (heilig) machte.

Nicolay, oc, S. 188 ff., führt exotische zeitgenössische Beispiele an und zitiert: *Dr. Barret, *Afrique occidentale** : „Ob es sich um ein Straf- oder Zivilverfahren im Fürstentum Benin handelt, ist ein Gottesurteil zulässig, sobald eine der Parteien dies beantragt. Ich verwende hier den Ausdruck ‚Gottesurteil‘ (jugement de Dieu) gemäß Barret, weil er die Bedeutung dieses Brauchs genau wiedergibt und weil dieser Rechtsbeweis auch in unserem (westlichen) Gewohnheitsrecht existiert. Der Vergleich zwischen negro-afrikanischem und westlichem Gewohnheitsrecht, so seltsam er auch erscheinen mag, überrascht niemanden, der viel gereist ist: Ich selbst bin diesem Gewohnheitsrecht in Abessinien, bei den Einheimischen im Kongo und im alten Recht aller asiatischen Völker begegnet.“

Zwei Anmerkungen:

(1) häufig handelt es sich bei dem Prozess lediglich um ein falsches Urteil (Täuschung);

(2) Aus magischer Sicht ist klar, dass die Täuschung noch größer werden kann.

HA50

Anmerkung – Wie jeder Bibelwissenschaftler weiß, ist die Bibel voller Beispiele göttlichen Gerichts in allen Formen. Man sollte jedoch nicht meinen, dies sei ausschließlich biblisch: Alle Religionen, selbst die sogenannten spekulativen östlichen, haben sich mitunter aus dem „Sumpf der Spekulation (d. h. bloßer Hypothesen)“ befreit, um „an deren Stelle eine Lehre zu setzen, deren Wert und praktischer Nutzen sich noch zu Lebzeiten bewähren können“ (I. Horner, *Buddhismus: Der Theravada*, in: R. Zaehner (Hrsg.), *Wie der Mensch seinen Gott sucht*, Rotterdam, 1960, S. 280/281; dies gilt selbst für die paulinische Lehre vom Gesetz von Saat und Ernte (Gal. 6,7/8) in buddhistischer Auslegung: „Wie der Same gesät wird, so wird die Frucht geerntet: Wer Gutes tut, erntet gute Frucht, wer Böses tut, schlechte.“ (Oc, S. 286)).

Anmerkung: Es gibt eine dritte Form des göttlichen Gerichts, die wir kurz anreißen werden: das liturgische. Der heilige Paulus beschreibt dies im Zusammenhang mit der Eucharistie in *1 Korinther 11,27–32*: „Wer also das Brot isst oder den Kelch des Herrn trinkt, ohne sich dessen würdig zu erweisen, sündigt gegen den Leib und das Blut des Herrn. Jeder soll sich selbst prüfen, bevor er vom Brot isst und aus dem Kelch trinkt. Denn wer isst und trinkt, der isst und trinkt sich selbst zum Gericht, wenn er den Leib des Herrn nicht nach seinem Wert achtet. Deshalb **gibt es so viele Schwache und** Kranke unter euch und so viele Entschlafene.“ Gleich darauf führt der heilige Paulus eine wichtige Unterscheidung ein: „Wenn wir uns nach der Wahrheit gerichtet hätten, wären wir nicht gerichtet worden; wenn wir aber vom Herrn gerichtet werden, so ist dies eine Lehre für uns, damit wir nicht mit der Welt verdammt werden.“

Allerdings gibt es ein warnendes Urteil, das die Möglichkeit zur Umkehr bietet (Warnung: vgl. Herodot), und es gibt eine Verdammnis „mit der Welt“ (die im Bösen liegt), die unwiderruflich ist, was bedeutet, dass es im Urteil Jahwes Abstufungen gibt, wie ein Prozess, der mit der Zeit unumkehrbar wird.

Dass dieser Urteilsprozess bei nichtreligiösen und selbstzufriedenen Gläubigen so stillschweigend abläuft, ist eine der größten Tragödien unserer Zeit: Seit dem Deutschen Idealismus (Kant, Hegel, Schelling, Marx) und seinen Ablegern (darunter Existenzialismus und sogar Strukturalismus) wird viel über Bewusstseins- und Ideologiekritik gesprochen. Paulus liefert hier ein Beispiel für religiöse Bewusstseins- und Ideologiekritik: „Wer also meint, er stehe fest, der sehe zu, dass er nicht falle“ (1 Kor 10,12).

W.E. Hocking schreibt in **Les principes de la methode en philosophie religieuse **, in **Rev. d. Methode et d. Mor **, 29 (1922): 4, S. 453: „Nicht die Religion, sondern die Irreligiosität (Nicht-Religion) ist gegenüber Naturphänomenen leichtgläubig. Religion ist der unbezwingbare Unglaube (...) gegenüber dem, was erscheint.“

HA51

Die umfassende Struktur der diagnostisch-experimentellen Methode.

Die Heilige Schrift ist somit, wie alle Religionen, eindeutig (diagnostisch-)experimentell orientiert. Und doch: Wir haben bewusst einen, genauer gesagt den grundlegenden Aspekt (der Klarheit halber) außer Acht gelassen, nämlich die intentionale (Du., 3: Bolzano, Brentano, Husserl, sehen das Bewusstsein als die „Richtung“ der Aufmerksamkeit, die „Intentio“) und hermeneutische (Me, 12/15: Diltheys „verstehende Methode“ als Interpretation der Äußerungen des Mitmenschen) Struktur, die immer dann wirksam ist, wenn man heilige Tatsachen analysiert.

Deuteronomium 29,1/5 verweist auf die „Wunde“: „Mose rief ganz Israel zusammen und sprach zu ihnen: Ihr habt alles gesehen, was der HERR vor euren Augen in Ägypten an dem Pharao, seinen Dienern und seinem ganzen Land getan hat: die großen Katastrophen, die Zeichen und die gewaltigen Wunder, die ihr mit eigenen Augen gesehen habt. – Aber der HERR hat euch bis auf den heutigen Tag kein Herz zum Verstehen, keine Augen zum Sehen und keine Ohren zum Hören gegeben.“ Dies bedeutet, dass es mehr als einen Weg gibt, sich heiligen Tatsachen zu nähern (Intention).

Johannes 12,37/45 weist auf dieselbe „Wunde“ hin: „Obwohl (Jesus) nun so viele Zeichen vor ihren Augen getan hatte, glaubten sie immer noch nicht an ihn. Dies geschah, damit sich das Wort des Propheten Jesaja (*Jes 53,1; 6,10*) erfüllte: ‚Herr, wer hat unserer Predigt geglaubt? Wem ist der Arm (das mächtige Kommen) des Herrn offenbart worden?‘ Darum konnten sie nicht einmal glauben; denn Jesaja sagte: ‚Er hat ihre Augen verblendet und ihre Herzen verhärtet, damit sie mit ihren Augen nicht sehen und mit ihren Herzen nicht verstehen – damit sie nicht Buße tun und ich sie heile!‘ Dies sagte Jesaja, als er seine Herrlichkeit gesehen und von ihm gesprochen hatte.“

Dies bedeutet, dass das physische Sehen, Hören und Tasten (Wahrnehmung) ein erster Schritt religiöser Erfahrung ist; das Verstehen (der diagnostische Aspekt: die Unterscheidung des Außernatürlichen und insbesondere des Übernatürlichen (Göttlichen) im natürlichen Erfahrungsereignis) ist ein zweiter Schritt – abhängig von **(a)** dem Menschen selbst mit seiner begrenzten Freiheit, **(b)** der außer- und übernatürlichen wirkenden Autorität (Geist, Gottheit, Höchstes Wesen), die einem die Fähigkeit zum Verstehen (zum „Sehen“ im zweiten Grad) verleiht, die, wenn nötig, auch hemmend wirken kann (siehe oben S. 44/45 (Atee (Homer), falscher Geist (*1 Könige*))) (was das zweite „Sehen“, das eigentliche Verstehen, noch schwieriger macht); – was impliziert, dass sowohl die eigene Anstrengung (Untersuchung) als auch die Gnade (die geschenkt wird) hier Hand in Hand gehen.

Wenn jedoch kein direkter Kontakt mit dem Außer- und Übernatürlichen im und durch das experimentelle heilige Ereignis stattfindet, gibt es kein wirkliches Verständnis solcher transempirischer (E. Reichenbach) Daten. (Vgl. auch *Jer 5,21; Ez 12,2*).

HA52

Zum Aspekt der „Verhärtung“ (des Verfalls) (im Alten Testament) siehe *G. Von Rad, Theologie des Alten Testaments* , München, 1960-2, II, S. 162/166 (Von Rad sagt, dass Jesaja hinsichtlich des Gerichts Gottes, in dem er den Menschen (den Ungeeigneten und somit Auszusortierenden) „verblendet“, „versteinert“ und „verhärtet“, Erbe einer Einsicht war, die in Israel, ja in der gesamten Antike, eine unbestrittene Grundlage hatte“ (S.

164; – doch gerade dieser Aspekt des „bösen Gottes“ (P. Ricoeur) beweist, wie menschliche Anstrengung (Autonomie) mit der Gnade verschmilzt).

Zum „mystischen“ (direkt kontaktierenden) Aspekt siehe *G. von Rad*, *oc* ., S. 314/321 („Apokalyptik“ ist eine Vertiefung des direkten Kontakts zwischen dem Außer- und Übernatürlichen einerseits und demjenigen andererseits, der Tatsachen festlegt und durchschaut: Die apokalyptischen Bücher (insbesondere seit dem Propheten Daniel) unterscheiden sich in dieser Hinsicht von den priesterlichen („historischen“), den prophetischen und den weisen Büchern dadurch, dass paranormale Fähigkeiten deutlicher zum Tragen kommen.

Siehe auch *H. Pinard Bd. B, L' ét. comp. d. rel., I* , S. 463/471: Seit *H. Delacroix, Études d'histoire et de psychologie du mysticisme* , Paris, 1908, sind die Mystiker, die direkten Kontakt mit dem Außer- und Übernatürlichen haben, aus religionswissenschaftlicher Perspektive von Interesse.

Pinard betont das Verstehen (verstehende Methode, Dilthey): „(...) Das allgemeine ‚Gesetz‘ aller Freundschaft: Man liebt, man gibt sich hin, in dem Maße, wie man geliebt wird. Wenn also das mystische Leben eine innige, herzliche Gemeinschaft zwischen Schöpfer und Geschöpf ist, dann hängt seine Entwicklung von der zunehmenden Läuterung des Herzens, vom Fortschritt in der Großzügigkeit der Seele ab.“ (*oc*, S. 465).

Ebenda, *Les analogues psychologiques*, in *Settimana Int. di Etnologia Rel.* , Paris, 1926, S. 76/90 (Pinard unterscheidet auffällige, gewöhnliche und tiefgründige Phänomene in der mystischen Erfahrung);

-- *H. Bremond, Falsche und echte Mystik (Jeanne des Anges und Marie de l'incarnation)* , Regensburg, 1955;

-- *R. Zaehner, Mystik – Heilige und profane (Eine Untersuchung über einige Arten pränatürlicher Erfahrung)* , Oxford, 1957 (Zaehner unterscheidet scharf zwischen nicht-theistischer Mystik (Naturmystik, pantheistischer Mystik (oft der manische Aspekt der manisch-depressiven Psychose, wie er behauptet)) und theistischer Mystik, die sich mit einer persönlich lebenden Gottheit befasst; auch die sogenannte psychedelische Drogenmystik wird angesprochen);

-- Gerda Walther, *Phänomenologie der Mystik*, Olten/Freib. i.Br. 1955 (ein sehr faszinierendes Werk einer Phänomenologin, einer Schülerin von Pfänder; sie kennt sich auch mit moderner Paranormologie aus, was selten vorkommt);

HA53

-- MM. Davy, dir., *Encyclopédie des mystiques orientales*, Paris, 1975 (altes Ägypten, sumerische und hethitische Kultur, Assyrien und Babylonien, altes Iran, Indien (Hinduismus), indischer und tibetischer Buddhismus, Yi-King-Mystik, konfuzianische Mystik, Taoismus, chinesischer Chan, vietnamesische Mystik, Shintoismus, japanischer Buddhismus, Zen).

-- A. Poulain, *Des grâces d' oraison (Traité de théologie mystique)*, Paris, 1901 (bleibt ein Klassiker; auf S. 285/536 (*Révélations et visions*, – mit der Frage nach der Unterscheidung von Geistern (d. h. den fließenden Instanzen, die in Visionen, Offenbarungen usw. am Werk sind))).

-- A. Stolz, *Théologie de la mystique*, Chevetogne, 1947-2 (verstanden im Sinne eines biblisch-kirchlichen Paternalismus).

-- J. Tycki, *Morgenländische Mystik*, Düsseldorf, 1949 (eine besonders faszinierende Einführung in die patriotische liturgische Mystik der Ostkirche).

-- M. Buber, *Ekstatische Bekenntnisse*, Berlin, dt (Anthologie indischer, islamischer, neuplatonischer, gnostischer und christlicher Mystiker).

Zwei Anmerkungen:

(i) P. Saintyves, **Le discernement du miracle **, Paris, 1909 (ein „kritisches“ Buch, das vergisst, dass „Wunder“ ohne den Aspekt des direkten kognitiven Kontakts „kritisch“ unverständlich sind), S. 293, hebt kurz die Flucht der „mystischen Kontemplativen“ aus der Welt hervor, die er – und das zu Recht – den Gläubigen gegenüberstellt, die in die heilige Stadt Lourdes reisen, um dort zu leben, gesund zu sein usw.

Tatsächlich hat eine bestimmte Tradition den direkten Kontakt mit dem Äußerem und Übernatürlichen in einen kontemplativen, „reflektierenden“ Sinn umgedeutet (man zieht sich zurück, um Gott (oder was auch immer?) zu „erblicken“, ihn zu „genießen“, entfremdet von dem Elend, das alle archaischen Religionen sahen und mit ihrer Wundermagie zu lindern

suchten). Dies schließt jedoch nicht aus, dass der echte, lebensnahe, direkte Kontakt mit dem Äußeren und Übernatürlichen den Kern aller religiösen Erfahrung (und jedes religiösen Experiments) bildet.

(ii) Das große Problem liegt in der Unterscheidung der Geister: „Geliebte, glaubt nicht jedem ‚Geist‘, sondern prüft, ob die ‚Geister‘ von Gott sind. Denn viele falsche Propheten sind in die Welt hinausgegangen.“ (*1. Johannes 4,1*). – „Die Frucht des Lichts aber besteht in aller Güte, Gerechtigkeit und Wahrheit. Prüft, was dem Herrn gefällt.“ (*Epheser 5,9/10*).

„Löscht den Geist nicht aus; verachtet prophetische Gaben nicht. Prüft aber alles und behaltet das Gute.“ (*1 Thess 5,19*)

Tatsächlich nennt der heilige Johannes ein Kriterium (etwas, woran man etwas erkennt): „Wer Jesu Gebote hält, bleibt in ihm und er in ihm. Daran erkennen wir nun, dass er in uns bleibt: an dem ‚Geist‘, den er uns gegeben hat.“ (*1 Joh 3,24*).

Wenn wir in und durch Naturphänomene mittels direkter kognitiver Wahrnehmung (der Methode des Verstehens) „sehen“ sollen, dann ist die Unterscheidung zwischen „Geistern“ und „Kräften“ (Flüssigkeiten, subtilen Substanzen) entscheidend. Wir werden dies im weiteren Verlauf des Kurses noch genauer erörtern.

HA54

Die pragmatische Struktur der experimentellen Methode.

Der Begriff „Pragmatizismus“ geht auf C.S. Peirce zurück, der sich damit vom herkömmlichen Pragmatismus (etwa von W. James et al.) abgrenzen wollte. Der Pragmatismus beurteilt logische Einheiten (Ideen, Urteile und Schlussfolgerungen) anhand der Ergebnisse, die sich aus ihrer Anwendung ergeben.

Der Pragmatismus hingegen beurteilt logische Entitäten anhand der Ergebnisse ihrer Anwendung, ohne ihren intellektuellen oder begrifflichen Charakter zu hinterfragen; ganz im Gegenteil: Peirce ist ein begrifflicher Realist, doch seine Ideentheorie ist in realen Experimenten stets anwendbar. Sowohl der antiidealistische als auch der idealistische Pragmatismus sind nicht bloß anwendungsorientiert, sondern

berücksichtigen das Wohlbefinden oder Unwohlsein, das die Anwendung oder das Ergebnis mit sich bringt. Das heißt, sie denken nicht nur anwendungsaktiv, sondern wertend-vital: Nur wenn das Ergebnis Leben schafft oder fördert, ist eine logische Entität (Idee, Urteil, Argumentation) wertvoll.

Das ist der axiologische-soteriologische Aspekt beider Arten von Pragmatismus.

(i) Axiologie bedeutet „Werttheorie“.

(ii) Soteriologie bedeutet Heilslehre (Heilstheorie). 1878 bemerkte Peirce, dass seine Methode der „Ideenvorbereitung“ (siehe *KO Apel, Hrsg., CH.S. Peirce, Schriften I, Frankf.aM ., 1967, S. 355*) die Anwendung „des einzigen logischen Prinzips war, das Jesus empfahl: ‚An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen‘“, und dass sie „sehr eng mit biblischen Vorstellungen verbunden“ sei.

Peirce behauptet, dass die Verhaltensregel, bei der man Ideen anhand selbst konstruierter Experimente prüft, über Abduktion und Deduktion zu induktiver Kontrolle führt, nämlich zu einem allmählichen Prozess, in dem der Mensch in all seiner erbärmlichen Bedeutungslosigkeit nach und nach mehr vom Geist Gottes erfasst wird, von dem Natur und Geschichte erfüllt sind.

Wir sind überzeugt, dass Peirce hier die reine Wahrheit sagt.

a/ experimentell und

b) Der „umfassende“ Charakter religiöser Rechtfertigung (Bestätigung, Verifizierung) steht stets auch mit dem Heil in Zusammenhang. Wenn eine religiöse Erfahrung das Leid in der Schöpfung mehrt, ist sie, so erhaben sie auch sein mag, negativ; wenn sie aber das Leid (das „Böse“ in der Welt) mindert, dann ist sie mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht nur übernatürlich, sondern übernatürlich, also göttlich, im wahrsten Sinne des Wortes, da sie vom höchsten Wesen – im katholischen Sinne von der Heiligen Dreifaltigkeit – ausgeht. Damit kehren wir zu unserem Ausgangspunkt zurück (siehe oben S. 41/42): Natürliches Gutes (moralische Tugend) – übernatürliches Gutes (charismatische Tugend) – ja, aber vor allem theologische. (Das höchste Wesen einbeziehende, übernatürliche) Tugend ist nur dann beweiskräftig.

Wir werden dies nun genauer erläutern.

Bibliotheksbeispiel: P. Saintyves, **Le discernement du miracle**. Paris, 1909, S. 253/347, insbesondere S. 263 ff., beschreibt das „Wunder“ in den Religionen („Kraftwunder“ (kosmischer Natur) im Alten Testament und in nichtjüdischen Religionen; „Lebenswunder“, insbesondere die Auferweckung von Toten im Neuen Testament; „Heilungswunder“ in allen Religionen).

Anschließend liefert das Werk eine „Kriteriumslehre“ des Wunders: Die Religionsgeschichte gibt uns:

1/ das Wunder als Werk der Inspiration oder Mission (durch Gottheiten, z. B. die Heilige Dreifaltigkeit),

2/ das Wunder als die „Aufführung“ (das „Prestige“) der Eingeweihten (mit zwei Arten:

a/ der Körperbau des Tempelpriesters mit seinen optischen, akustischen, mechanischen (Deus ex machina), chemischen 'Wunderkräften',

b/ die „Theöergia“, d. h. die Beherrschung der Naturgeister (üblicherweise „Gottheiten“ genannt), sowohl der guten als auch der bösen, durch ihre eigene Natur („liturgische Darbietungen“),

3/ Das Wunder als Werk von „Heiligen“ (Volksheiligen, wohlgemerkt).

-- RP. Guillot, *Les miracles du Christ*, in *Historia (Les miracles)*, Nr. 394 bis, Paris, 1979, S. 8/20, verortet Jesu Wunderkraft im antiken Kontext, in dem das Wunder eine universelle Tatsache war (Hellenen, die Semiten), und stellt fest: insgesamt zweiunddreißig Wunder; in dieser universellen Sammlung vier Untergruppen:

a/ fünfzehn körperliche Heilungen („betreffend die vielfältigsten Leiden, die ewigen ‚Elenden‘ der Menschheit“, Lahme, Hinkende, Stumme, Taube, Wassersucht, jemanden mit einer verkümmerten Hand usw.);

b/ sechs Beschwörungen oder Exorzismen (ein epileptisches Kind, eine bucklige Frau, ein syrophänisches Mädchen, stumme Menschen usw.);

c/ Auferweckung der Toten oder besser gesagt Auferstehungen (Lazarus, der Sohn der Witwe von Naim, die Tochter des Jairus, Jesu eigene Auferstehung);

d/ Wunder der Beherrschung der Natur (**a/** die Verwandlung von Wasser in Wein (Kana), die zweifache Brotvermehrung; **b/** der wundersame Fischfang; **c/** die Fahrt auf dem Meer, die Beruhigung des Sturms).

Von dieser Gesamtsammlung gibt es beispielsweise zehn, die in allen drei synoptischen Evangelien geschildert werden, eine (die erste Brotvermehrung) in allen vier Evangelisten, zwei in nur drei Evangelisten, fünf in nur zwei Evangelisten und zwölf in nur einem Evangelisten.

A. De Groot, *Die Bibel über das Wunder*, Roermond/Maaseik, 1961, S. 32: „Alle Dokumente (...) belegen übereinstimmend, dass Jesus **a)** Kranke heilte, **b)** Tote auferweckte, **c)** Besessene von Dämonen befreite und **d)** die Natur als Allmächtiger beherrschte. Etwa zwanzig Texte aus den Evangelien erwähnen allgemein, dass er viele Wunder vollbrachte. Darüber hinaus sind aber auch zahlreiche, genau beschriebene Fälle erhalten geblieben.“

W. Trilling, *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*, Düsseldorf, 1966 (niederländisch: *Die Historizität Jesu*, Bilthoven, 1968, insbesondere S. 96/105 (*Die Frage der Wunder*));

HA56

Id, *Christus' Verkündigung in den synoptischen Evangelien (Beispiele gattungsgemäßer Auslegung)*, München, 1969 (besonders 146/164) (Die Zeichen der Messiaszeit: Mk 10: 46/52 (die Heilung der Blinden); – ein Beispiel für ein Heilungswunder' (kein Naturwunder):

„Mit ‚Heilung‘ ist etwas gemeint, das wesentlich für Jesu Wirken ist: **(i)** die rettende Begegnung eines Menschen mit Jesus, die ihn vom Bösen in all seinen Formen befreit; **(ii)** als eschatologisches (= endzeitliches) Geschenk des Reiches Gottes. Jesus selbst sagt dazu: ‚Geht und sagt zu diesem Fuchs (gemeint ist König Herodes): Siehe, ich treibe Dämonen aus und vollbringe Heilungen, heute und morgen (...) (Lk 13,32).‘ (Oc, 153/154); vgl. weiterhin oc, S. 165/190 (*Gericht über das falsche Israel* (Mt 21,33/46), ein Beispiel für ein Gleichnis, eine Parabel)).“

Für den Zeitraum, in dem Jesus angesiedelt ist, sowie für die erste Kirche: J. Danielou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Paris, 1958 (die Periode zwischen +33 und +200, die bisher schlecht verstanden wurde, zeigt uns ein Christentum, das durch und durch jüdisch (und zugleich semitisch) bleibt und vom Apokalyptik geprägt ist – dies, bevor das Christentum vollständig hellenistisch wird (wovon die Briefe des Paulus bereits Zeugnis ablegen)).

– R. Schnackenburg, *La Théologie du Nouveau Testament (État de la questions)*, DDB, 1961 (insbesondere S. 67/70; „ Heilsgeschichte “, siehe auch OC, S. 29/30.

-- J. von Hofmann, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* (W.Volck), 1886, ist der erste, der Geschichte als Heils- oder soteriologische Geschichte im völlig biblischen Sinne versteht, ja, wirklich von Jesus beabsichtigt: man denke auch an O. Cullmann, *Christus und die Zeit (Die urchristliche zeit- und Geschichtsauffassung)*, Zollikon/Zürich, 1948).

Weitere Beschreibung des pragmatischen Charakters.

Zusammengefasst bedeutet „pragmatisch“:

(a) Ideen (Begriffe), gegebenenfalls ausgedrückt in Aussagen (Urteilen, Schlussfolgerungen), - i der doktrinäre Aspekt, ('didachè' (griechisch für doctrina);

b)1/ geprüft anhand des Ergebnisses davon, entweder des angewandten Lebens oder des angewandten Experiments) (liturgisch, rechtlich usw.),

(b)2 / gleichzeitig nach der Qualität des Ergebnisses, nämlich ob es vorteilhaft oder schädlich ist, beurteilt.

Wir werden dies nun genauer erläutern.

= **(a) Der doktrinäre Aspekt.**

Biblisches Beispiel: L. Ceriaux, *Jésus aux origines de la tradition* , DDB, 1968 A. Descamps, Préface, in oc, S. 11 betont, dass Jesu Wirken zweifach ist: **(i)** in Galiläa (Verkündigung der guten Nachricht an die Menge, die scheitert und dazu führt, dass Jesus nur noch in einem begrenzten Kreis (und dann auch nur noch in Form von Gleichnissen) verkündet);

(ii) in Jerusalem (Kreuzostern gefolgt von Auferstehungsostern); Folgerung: Das Christentum ist **a)** eine Lehre und **b)** ein Ereignis der Erlösung; beide Punkte werden von Cerfaux sorgfältig ausgeführt.

HA57

W. Trilling, *Christus' Verkündigung id synopt . Ev.*, s. 40/63 (*Die Botschaft über das Reich Gottes (Mk 1,14/15 : „Kehrt um, denn das Reich Gottes ist nahe“)*; – „Es ist ein theologischer Leitartikel in besonders

bedeutungsvoller Form“ (oc, S. 49), – mit anderen Worten, es geht um die authentische, überlieferte Lehre, den intellektuell bedeutsamen und gewissensbindenden Inhalt von Wissen und Denken (oc, S. 64/145) (Heilsverheißung und Ethik-Politik des Jüngers (Mt 5,3/12), eine Seligsprechung; (Makarismos); die neue und wahre Gerechtigkeit (Mt 5,20/22), eine apodiktische und kasuistische Aussage des Gesetzes (mit einem ipsissima vox Jesu, einem echten Wort Jesu); Gottes Barmherzigkeit (Lk 15,1/10), ein Gleichnis (vom verlorenen Schaf) mit Kritik an der bloß pharisäischen Moral und Politik; Loslösung von Besitz, sowie wie Jesus (Lk 18,18/30) folgt, ein doktrinärer oder dogmatischer Dialog, in dem drei apokalyptische Aussagen („Wahrlich, ich sage euch: Es ist schwer für einen Reichen, in das Himmelreich zu kommen“) und ein Apophtegma als Schlusswort.

Es ist klar, dass **a)** alle Religionen, **b)** das Alte Testament und **c)** die gesamte moderne Welt in erster Linie doktrinär sind (man denke nur an die umfangreichen Mythologien archaischer Kulturen, insbesondere in Bezug auf Riten), und dass wir dies nicht weiter begründen müssen – es ist so offensichtlich, außer für die Anhänger des „irrationalen Sprungs“ (und selbst dann: dass diese Irrationalität unbewusst, sehr logisch und doktrinär begründet ist).

-- **b)1 . Der entweder existentiell-historische oder streng 'experimentelle' Charakter dieser Lehre.**

Biblisches Beispiel : Neben den oben zitierten Texten (Heilszweck der Geschichte, therapeutischer Charakter der meisten Wunder Jesu usw.) auch dieser: A. De Groot, *De Bijbel over het wonder* , S. 37, wo er sagt: „Zusammenfassend: Das Neue Testament ist einhellig der Meinung, dass die Macht, Wunder zu vollbringen;

1/ ist nicht auf die Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu beschränkt.

2/ dass diese Gabe aber auch in der Gemeinde wirksam bleibt.“

Es ist jedoch bemerkenswert, dass nicht jedem Gläubigen die Gabe zuteilwird, Wunder zu vollbringen (1 Kor 10,29). Diese Gabe ist denen vorbehalten, die in besonderem Maße vom Heiligen Geist inspiriert sind, d. h.: **1.** den Aposteln und Propheten und **2.** denen, die der Heilige Geist nach eigenem Ermessen erwählt.

Es sollte außerdem betont werden, dass das Wunder **1/** nicht nur eine Bestätigung und Ratifizierung des 'Amtes' ist, **2/** sondern ein wesentlicher Moment der Verkündigung des Evangeliums (das darauf abzielt, den Glauben an die rettende Offenbarung der Macht Gottes zu erwecken).

Anders ausgedrückt: Lernen und Wunder gehen eng miteinander einher:

1/ Wer also eine Lehre predigt, ohne wenigstens ein Minimum an Zeichen, insbesondere Zeichen wundersamer Natur, verfehlt den Standard der evangelischen Verkündigungsanforderungen;

2/ Darüber hinaus: Wer die Wunder als „Mythen“ (Bultmann et al.) oder als „Volkssagen“ (Marx et al.) abtut, gerät damit in direkten Widerspruch zu Gottes Wirken in Jesus.

HA58

Der innere Zusammenhang zwischen Ideen (= Doktrin) und ihrer Anwendbarkeit zeigt sich nicht nur in der Lehre Jesu und ihrer unmittelbaren Anwendbarkeit, sondern auch in den heidnischen Religionen, zumindest insofern, als diese als „magisch“ oder „dynamisch“ bezeichnet werden.

Ein Paradebeispiel hierfür ist *Bolos von Mendes* (+ -200), (der sich in seiner * *Fusika dunamera**, in der er das Physische nicht theoretisch, sondern 'dynamisch-magisch' konzipiert, von der bloßen 'Theoria', dem rein spekulativ-kontemplativen Studium der Natur, abgrenzt, das seit den ionischen Physikern (Naturphilosophen) in Hellas eingeführt und seit Aristoteles und seinem Schüler Theophrast besonders betont wurde.

Pater Festugière schreibt in **La révélation d'Hermès Trismégiste, I (L'astrologie et les sciences occultes)**, Paris, 1944, S. 194: „Dieses Kriterium des Nutzens ist entscheidend. Es zeigt am besten die Grenze an, an der sich zwei Welten trennen.“ Die drei „Bereiche“ – der anorganische (Gesteine, Metalle), der pflanzliche und der tierisch-menschliche – werden nicht als in der Materie vorhandene „Formen“ und Gegenstand theoretischer Betrachtungen (wie etwa bei Aristoteles) betrachtet, sondern als krafttragende Formen, um Erlösung (oder im Falle schwarzer Magie oder auch negativer göttlicher Strafe (siehe oben, S. 44/44); Jesus wendet

dieses Verfahren auch auf Judas, den Verräter, an: *Johannes 13,26/30*) Unheil) herbeizuführen.

Doch neben diesen intellektuellen (neopythagoreischen, neuplatonischen) Magien der Spätantike gibt es die alten Volksmagie-Vorstellungen, über die sich Intellektuelle noch heute lustig machen, über die aber der liberale Katholik *P. Saintyves* in **Le discernement du miracle ** (Paris, 1909, S. 293 ff.) schrieb: „All die Kranken, die mit dem Zug (...) nach Lourdes reisen, tun dies nicht aus dem Wunsch nach mystischer Kontemplation; nein: Der Durst nach Leben verzehrt ihre von Krankheit und Gebrechen gezeichneten Herzen. Was soll man auch mit einem schwachen, kümmerlichen Körper anfangen, mit dem man nicht einmal mehr sein tägliches Brot verdienen kann? Die Kranken haben gelernt, sich von vielem zu lösen; ihre Gefühle sind erloschen. Doch ein Gefühl tritt von Tag zu Tag stärker hervor; es ergreift die letzten Kräfte ihres Seins: Heilung, neues Leben!“

Man hatte ihnen erzählt, die Jungfrau Maria habe Unheilbare gerettet; man hatte von vielen wundersamen Heilungen gehört. Und dann: eines Tages, gestärkt durch solche Geschichten, schöpfte der Lebenswille Zuversicht; ein Gefühl der Hoffnung nistete sich in den Herzen ihrer Anhänger ein: Sie machten sich bereit und brachen auf.“ Der „aufgeklärte“ Geist, der sich genötigt fühlt, solche Lebensumstände zu verspotten, selbst wenn es im Namen (Gott weiß was für einer Pseudo-)Wissenschaft oder eines (ideologischen) Glaubens geschieht (genau wie Theologen mit einer rein antimagischen und antimythischen Haltung ihren „Glauben“ statt „-magischer-und-mythischer-Fideismus“ nennen).

HA59

- (b)2 Der auf die Erlösung ausgerichtete Charakter der Lehre.

Wie Festugière sagt, ist der Nutzen der Lehre entscheidend. Aber nicht der Nutzen an sich, sondern ihr heilsbringender Nutzen.

Wir werden dies nun kurz im Hinblick auf Jesu Wirken erläutern. A. De Groot entwickelt in seinem Werk **De bijbel over het wonder** (1961, S. 32/61) grundlegende Ideen, die wir hier kurz zusammenfassen. Dies lässt sich in zwei Schemata darstellen:

(ich) Erstes Diagramm: das Urteilsdiagramm.

Das Wunder, Hand in Hand mit der Lehre, ist ein Anstoß, auf den der Beobachter auf mehr als eine Weise reagieren kann (Mehrdeutigkeit; siehe *Du.*, 24/31 (Lehre der Mehrdeutigkeit): Wunder = Antwort (+) oder Antwort (-)). Siehe *oc*, 55/61 : „Christus lehrt eindeutig, dass die von ihm gegebenen Zeichen denen genügen, die bereit sind zu glauben. Für diejenigen, denen diese Bereitschaft fehlt und die sich hartnäckig widersetzen, ist das Wunder nutzlos.“ (*oc*, 59).

Der siebende Charakter der Lehre und des Wunders Jesu lässt sich nicht deutlicher zum Ausdruck bringen. – Dies impliziert, dass der öffentliche Druck der experimentellen Wissenschaft hier fehlt, und zwar absichtlich: um die radikale Freiheit des Betrachters zu wahren (siehe *EP*, 12/15 (Die Struktur der experimentellen oder harten Wissenschaft)).

Dies bedeutet jedoch nicht, dass Jesu Handeln keinen experimentellen (und somit „harten“) Aspekt hätte: „Experimentieren ist die Kunst, die Manifestation des Phänomens hervorzurufen ... und es in seine Elemente zu zerlegen.“ So *C. I. Bernard, Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, 1865.

-- *L. Millet/Br. Magnin, Les sciences humaines aujourd'hui*, Paris, 1972, charakterisieren die spezialisierte Wissenschaft klar und deutlich:

(i) Wissenschaft ist insofern „positiv“, als sie öffentlich wiederholbare Erfahrungen ohne ideologische oder philosophische Ansprüche beschreibt (siehe *EP* 17/22 (*Ideologiekritik*); 23/27 (*Philosophie*); 28/30 (*Theologie*)).

(ii) Die Wissenschaft ist „objektiv“, insofern sie den Gegenstand unabhängig von subjektiver Interpretation darstellt (vgl. Peirces „äußere Beständigkeit“);

(iii) a) Wissenschaft ist beobachtend, rein wahrnehmend, insofern sie wahrnimmt, beschreibt, vergleicht (distributiv, kollektiv);

b) Die Wissenschaft ist experimentell und empirisch, insofern sie von der Abduktion (Hypothese) über die Deduktion (Ableitung von Experimenten aus dieser Hypothese) zur Induktion (Experiment mit einem Ergebnis für oder gegen die Abduktion) vorgeht. (*oc*, S. 32).

Es ist klar, dass der kritisch geformte Wunderbeobachter

1/ kann „positiv“ (phänomenologisch) beginnen, **2/** versucht, „objektiv“ zu sehen,

3/ 'beobachtet' und, falls erforderlich, **2/** 'experimentiert'.

Der kritisch gebildete Beobachter der Einheit von Lehre und Wunder wird jedoch auch „beurteilt“, das heißt, er wird nach seinem ethisch-politischen Handeln bewertet, das in diesem Kontext kausal (ursprünglich) wirkt und somit Heil oder Unglück bringt. Folglich besteht ein grundlegender Unterschied zwischen wissenschaftlicher Beobachtung und möglicher Experimentierung einerseits und religiöser Beobachtung und möglicher Experimentierung andererseits.

Das „Ate“, das Urteil Gottes (siehe oben , insbesondere S. 44/45), fällt mit dem Erkenntnisprozess zusammen, der ihm im Grunde gleicht (als Erkenntnisereignis), unterscheidet sich aber als Urteilsprozess grundlegend von ihm. Glaube ist keine Wissenschaft, so wissenschaftlich er auch sein mag! Glaube ist immer auch Urteil. Und somit mehr und anders als die reine Wissenschaft.

Anmerkung : A. De Groot, oc ., bemerkt, dass „die Wunder des Neuen Testaments nicht auf Jesus beschränkt sind“ (S. 35). Dies impliziert Wiederholbarkeit (zumindest bis zu einem gewissen Grad; allerdings sind auch wissenschaftliche Experimente nicht unendlich oft wiederholbar).

(a) Jesus selbst erklärt sie ausdrücklich als wiederholbar.

„Als er seine zwölf Jünger zusammenrief, gab er ihnen die Vollmacht:

(1) unreine Geister auszutreiben (Seite des Exorzisten)

(2) alle Krankheiten und Leiden zu heilen (therapeutischer Aspekt) (Mt 10,1) Jesus gibt nicht nur die „Exousia“, die Macht, sondern die Jünger üben sie auch aus: „Er zog nun umher in den umliegenden Dörfern und lehrte. Er rief auch die Zwölf zu sich, sandte sie je zwei und zwei aus und gab ihnen Macht über die unreinen Geister (...)“

Sie gingen hin und (i) predigten, dass die Menschen Buße tun sollten (Lehre). Sie trieben viele Dämonen aus, salbten viele Kranke mit Öl und heilten sie (Wunder). Auch hier zeigt sich die typisch pragmatische Einheit der Lehre und ihre Wirksamkeit (alle Wahrheit ist kausal). (Mk 6,6b/12 .)

Außerdem sagte Johannes zu Jesus: „Meister, wir sahen jemanden, der in deinem Namen Dämonen austrieb, der uns nicht folgte, weil er sich uns nicht anschloss! – Jesus aber sagte: „Verbietet es ihm nicht; denn es gibt niemanden, der ein Wunder in meinem Namen vollbringt und mich unmittelbar danach verspotten kann: Wer nicht gegen uns ist, ist für uns“ (*Mk 9,37/39*).

Vergleiche dies mit *Apostelgeschichte 19,13/18*: Die sieben Söhne eines jüdischen Hohepriesters, Skevas (wandernde Exorzisten), versuchten einst, den Namen des Herrn Jesus über Besessene anzurufen und sprachen: »Ich beschwöre euch bei Jesus, den Paulus predigt.« Doch der böse Geist antwortete ihnen: »Ich kenne Jesus, ich kenne auch Paulus, aber wer seid ihr?« Und der Mann mit dem bösen Geist stürzte sich auf sie, überwältigte sie und misshandelte sie, sodass sie nackt und verwundet aus dem Haus flohen.

Hier wird der wertende Charakter deutlich sichtbar: Für den einen bringt der Exorzismus Erlösung, für den anderen Schaden.

HA61

Die (unbewusste) Seele desjenigen, der die Beschwörung durchführt, spielt eine Rolle. Wenn seine Lebenskraft (Dunamis) – *Lukas 5,17; 8,46* – nicht ausreicht (aus verschiedenen Gründen, insbesondere aufgrund mangelnder Freundschaft mit Gott), dann wird ein solches Experiment verhängnisvoll. Alle Okkultisten wissen das genau.

(B) Jesus *macht die Lehre und die Kraft der Zeichen nach seiner Auferstehung wiederholbar* .

„Folgende Zeichen (Wunder) werden die Gläubigen begleiten“, sagt Jesus bei seiner Himmelfahrt (*Mk 16,17/18* ; hier noch einmal: exorzistisch, therapeutisch, aber nun auch kosmisch (Schlangengift, Gift ist harmlos) und charismatisch (Zungenrede)). Jesus verleiht die Macht nicht nur; man sieht, wie die Kirche sie ausübt.

a/ Apostel (Petrus: *Apg 9,36/43* (*Dorkash*); *9,33/35* (*Aineias*); begleitet von Gerichtsgewalt: *Apg 5,1/11* (*Ananias und Saphira sterben* !). Paulus: *Apg 19,11* (Hände, Schwitztücher und Gürtel haben eine exorzistische, therapeutische Wirkung); *Apg 14,8/20* (*Lustra*); *Apg 28,1/6*

(*die Natter vergiftet Paulus nicht* , wie Jesus es vorhergesagt hatte); *ebd.* 28,8/9 (*therapeutisch*); begleitet von Gerichtsgewalt: *Apg 13,6/12* (*Elumas, der Magier, wird entmachtet*).

B/ Diakone (Stephanus (*Apg 6,8*: große Wunder und Zeichen); Philippus (*Apg 8,6/8; 8,26/40* : Exorzismus, Therapie). Siehe auch *Hebräer 2,2/4* (mit Betonung auf dem richtenden Charakter)) – In der Kirche, die der Lehre treu ist, haben die Menschen Jesu Wort in dieser Angelegenheit geglaubt; daraus haben sie seine Anwendbarkeit abgeleitet (Deduktion zum Experimentieren); während sie rituell lebten oder handelten, haben sie experimentiert (Induktion); sie haben die Ergebnisse bis heute erfahren, zumindest wenn man die Botschaft Jesu noch pragmatisch aufnimmt (und sie nicht in bloße Andacht, mystische Kontemplation, Akademismus, begriffliches Spiel und dergleichen versinken lässt).

So lebt man auch heute noch – jetzt – in dieser doktrinär wundersamen Tradition und kann, basierend auf dem, was heute noch wahrnehmbar ist, beurteilen, was zweitausend Jahre alte Texte über Jesus und die frühe Kirche aussagen (ohne über umfassende Bibelkenntnisse zu verfügen). Es gibt keine bessere Auslegung als diese doktrinär wundersame!

(ii) Zweites Diagramm: das Prozessdiagramm.

Bislang betrachteten wir das Gericht als die Einheit des Lehrsystems des Wunders. Nun zur inneren Struktur. A. De Groot (*o. J.* , S. 38ff.) stellt zutreffend fest, dass im Zusammenhang mit dem Wunder drei Bezeichnungen wiederkehren: **(1)** „Wunder“ **und (2)** stets verbunden mit entweder einem Zeichen oder einer Kraft. Der Begriff „Wunder“ weist auf den einzigartigen oder besser: übernatürlichen Charakter hin.

Der Begriff des Wunders (Zeichens) verweist auf seinen informativen und doktrinären Charakter. Der Begriff der (wunderbaren) Kraft verweist auf seinen wirksamen und dynamischen Charakter. Das Wunder ist ein Prozess, der sich selbst erklärt (Information) und eine Wirkung erzeugt (Wirkung).

HA62

(I) Der informative Charakter.

(i) Das Wunder offenbart uns das Wesen Christi:

Er ist von Gott gesandt, um das Reich Gottes zu errichten. Jesus kommt, um mit dem Heiligen Geist und mit Feuer zu taufen; er richtet; mit der Wortschaufel in der Hand sammelt er den Weizen und verbrennt die Spreu (Trennung).

„Sowohl Gericht als auch Erlösung werden gepredigt: Insofern hat das Gericht einen Charakter der Wirklichkeit, während die Erlösung als zukünftig aufgefasst wird.“ (*A. De Groot, oc ., 51*). „Indem Christus seine Wunder nun als Erfüllung der messianisch-eschatologischen Prophezeiungen betrachtet, macht er Johannes (dem Täufer) deutlich, dass **(i)** die Heilungen, **(ii)** die Exorzismen und **(iii)** die Auferweckungen der Toten zum Durchbruch des Reiches Gottes gehören.“ (*oc., 53*).

„Das Wunder wird somit zum sichtbaren Ausdruck einer vollständigen Wiederherstellung – ein Zeichen dafür, dass die Sünde an Boden verliert“ (*oc, 54*). „(Jesu) Wort wirkt sich im Wunder aus und bewirkt die Erlösung. Seine Wunder sind das Reich Gottes in der Tat. Denn Jesus verkündet das Reich nicht nur, sondern macht es in seinen Taten gegenwärtig“ (*oc, 55*).

Wunder sind jedoch untrennbar mit Jesu Aufgabe verbunden: der Errichtung des Reiches Gottes. Sie sind nicht überflüssig: Wo sie fehlen (oder nicht mehr vorhanden sind), beginnt das Reich Gottes nicht; Jesus wird in seinem Wirken missverstanden. Elend, die Herrschaft von Dämonen (dämonisches Elend) und die Wildheit der Naturgewalten (kosmisches Elend) zeugen von Gottes Abwesenheit; doch dass Jesus „umherging und Gutes tat und alle heilte, die vom Teufel besessen waren, denn Gott war mit ihnen“ (*Apg 10,38; Lk 4,18/19*), beweist geradezu Gottes aktive Gegenwart, die Ausübung seiner fürstlichen Macht in der Person und im Wirken Jesu.

Hinter dem Aussätzigen, dem Besessenen, dem Toten erkennt Jesus den Feind. Bezeichnend dafür ist die Lesung über die Heilung des Aussätzigen (*Markus 1,14*): „Jesus, von Mitleid bewegt (‘Philanthropie’, sagt die östliche Liturgie), streckte seine Hand aus, um zu heilen“ oder „Jesus, grimmig und zornig, streckte seine Hand aus.“

Beides gehört zusammen: Mitgefühl für den gefesselten Mann und Zorn über die zerstörerische Macht – ein Mitgefühl und ein Zorn, die Jesus zu Tränen rühren (*Johannes 11,33/38*). (oc, 40).

(ii) Zum Thema Exorzismus:

Aufgrund der Bedeutung, die Exorzismen beigemessen wird, ist es nicht richtig, sie als bloße Heilungen psychisch Kranker zu betrachten. (...) Die Erwähnung von Dämonen als Folge unzureichenden Wissens (insbesondere der modernen Medizin) zu deuten, (...) verkennt die Intention der Heiligen Schrift. Wenn Christus den bösen Geist in einem Kranken anspricht, geht er von einem anderen Standpunkt aus, der außerhalb des ärztlichen oder psychiatrischen liegt. Er zeigt auf, was hinter dem natürlich Sichtbaren verborgen ist. Er erkennt hinter der körperlichen Qual die Macht des Bösen: Satan. Dies ist wissenschaftlich nicht beweisbar. (...) Er wirkt durch das Natürliche und passt sich ihm an (*Ok, 48*).

HA63

(iii) Bezüglich des existentiell-historischen Wunders der Inkarnation Jesu.

Und dies nicht ohne ihr Osterfest des Kreuzes und der Auferstehung:

(A)1 Jesus hat den Tod durch seinen Tod am Kreuz besiegt.

Sie bezogen sich auf die jahrhundertealte römische Liturgie, in der es heißt, dass Jesus „den Tod durch seinen Tod besiegte und das Leben durch seine Auferstehung wiederherstellte“: Jeder Magier weiß, was diese Formel bedeutet: denn nur durch die Wiederholung eines Prozesses kann man diesen Prozess beherrschen (zumindest magisch gesprochen).

a) Jesus ist Mensch geworden. Das heißt, er selbst durchlebte das irdische Leben erneut, obwohl er die zweite Person der Heiligen Dreifaltigkeit war.

b1) Jesus bezog den Ausdruck „leidender Knecht des Herrn“ (insbesondere Jesaja (= *Jes*) 49,1 ff (zweites und drittes Lied des „Ebed Jahwe“)), zumindest inhaltlich, auf sich selbst: Er vollzog das Leiden, das Elend, insbesondere an seinem Ostersonntag am Kreuz, persönlich nach.

b2) Jesus bezog den Begriff „Menschensohn“ (*Dan 7,13* : „Ich sah in den nächtlichen Visionen: Siehe, da kommt gleichsam ein Menschensohn

auf den Wolken des Himmels (d. h. jemand von der Gattung ‚Mensch‘) auf sich selbst: Er demonstrierte die Auferstehung an sich selbst.

c) Ebenso „magisch“ ist die Solidarität zwischen der Menschheit und Jesus als dem leidenden Diener, der zum verherrlichten Menschensohn wird: Ein magischer Austausch findet statt. Das „Experiment“, Mensch im Elend zu sein (ebed Jahwe), entspringt Jesus und der Menschheit und geht fließend in die „Solidarität“ mit ihm über zum „Experiment“, Mensch in Herrlichkeit zu sein.

Am Ostersonntag heißt es in der byzantinischen Liturgie, die die archaische Religion besser widerspiegelt als die römische (mit ihrem säkularen Juridismus; vgl. G. Dumézil): „Gestern wurde ich mit Dir begraben, Christus; heute (der ‚Hodie‘ der römischen Liturgie) bin ich mit Dir, dem Auferstandenen, von den Toten auferstanden. Gestern wurde ich mit Dir gekreuzigt; Du selbst, lass mich an Deiner Herrlichkeit in Deinem Reich teilhaben, Erlöser.“ (Osterkanon des Johannes von Damaskus, Ode 3).

(A)2 Jesu Abstieg in die Hölle.

Sogar die „Nekuia“, den Abstieg in die Hölle, der dem Elend der unerlösten Menschheit innewohnt, beschrieb Jesus selbst: „Mit dem Leib warst du im Grab, mit der Seele im Hades (der Hölle, der Unterwelt der unerlösten Seelen), wie Gott. Mit dem Räuber (d. h. dem ‚guten‘ Dieb) warst du im Paradies, während du, Christus, mit dem Vater und dem Heiligen Geist auf dem Thron sitzt und alles erfüllst, selbst unendlich.“ (Aus der Troparia).

Deshalb sagen wir jeden Sonntag in unserem römischen Glaubensbekenntnis „der in die Hölle hinabgestiegen ist“, in der Hoffnung, dass wir noch wissen, was dieser Ausdruck in der archaisch-magischen Welt bedeutete.

Fazit: Das größte Wunder ist die Auferstehung von den Toten in Herrlichkeit, vorbereitet durch Solidarität im Elend – und zugleich von gegenseitiger Solidarität getragen. Anmerkung: Die Auferstehung Jesu (und unsere unmittelbare Auferstehung) ist nicht einfach nur ein Wiedererwachen zum Leben (auf eine elende, irdische Weise); sie ist anders, ein verherrlichtes Wiedererwachen zum Leben. – Betrachtet das Wunder als Zeichen, als Botschaft, als Erkenntnis und Denkinhalt, der sich um Jesus dreht.

(II) Die Wirksamkeit.

A. De Groot (oc, 42) bemerkt treffend, dass die vier Evangelisten, obwohl sie unterschiedliche Schwerpunkte setzen, dennoch alle betonen, „dass Gottes Kraft in Christus wirkt“ und „dass sich dies auch in den Wundergeschichten ausdrückt“. De Groot führt Folgendes aus:

(a) Heilung folgt einem autoritativen Wort, einer Willensentscheidung.

b) Jesus treibt Dämonen mit dem Befehl aus: „Schweigt und fährt aus von ihm!“ (*Markus 1,24; vgl. 5,8; 9,25*).

(c) Er stillt den Sturm durch die Macht seines Wortes (*Mk 4,39*). Mit einem einzigen Wort heilt er einen Blinden (*Mk 10,52*), eine verkümmerte Hand (*Mk 3,5*) und einen Aussätzigen (*Mk 1,40; vgl. Mt 8,16*). Natürlich sind auch Handlung und Geste Teil des Wunders. Christus lässt den Kranken seine Hand ausstrecken (*Mk 1,41*); manchmal berührt er die zu heilende Stelle (*Mk 7,32; Mt 9,29*) und verwendet sogar Speichel und Schlamm (*Mk 7,33; 8,23*). Dies hat nichts mit Heilungstechniken oder magischer Manipulation zu tun, sondern ist eine charakteristische Betonung des Wortes und hat mitunter eine symbolische Bedeutung. Die Heilung selbst geschieht jedoch nicht durch die Geste, sondern durch das Wort.“ (o.c. , 42/43).

Dem letzten Punkt widersprechen wir entschieden: Wenn ein Wort oder eine Geste auf wundersame Weise wirksam sein kann, dann verdankt sie dies der Kraft, die in und durch diese Geste oder dieses Wort – oder beides zusammen – wirkt. Schließlich gibt es auch „leere“ Worte und ebenso „leere“ Taten (Gesten), denen jegliche Kraft fehlt. Darüber hinaus können diese leeren Worte und/oder Gesten etwas unterstreichen (was noch kein wirklich wundersames Phänomen darstellt, sondern lediglich psychosozial ist). Sie können rein symbolisch sein (was absolut keine Kraft ausübt, sondern eine Analogie im psychosozialen Kontext darstellt).

Ein falscher „Spiritualismus“, der aus der Spätantike stammt (neoplatonische Tendenzen), führt immer wieder dazu, die Inkarnation, d. h. die Verkörperung Jesu, zu verharmlosen: Jesus wiederholte die magisch-dynamischen Handlungen und schrieb ihnen einen Sinn der Verherrlichung oder Auferstehung zu, den sie in der Tat nicht besitzen konnten, und zwar in **(a) der Volksmagie**, **(b) der Tempelmagie** und den

Theurgien, da diese üblicherweise außerhalb des Reiches Gottes praktiziert werden. Doch nichts hindert Jesus, der Leiden und Tod wiederholte und verherrlichte, daran, auch die Magie zu wiederholen und zu erlösen .

Warum sollte man immer wieder verächtlich von dem sprechen, was die archaische Menschheit als typisch für **a)** das Höchste Wesen, **b1)** die Götter, **b2)** die Feen und andere Naturgeister ansah, insofern

i) diese sind „kraftgeladen“, „Mana“ (polynesischer Begriff) oder, wie Leute wie van der Leeuw (Phänomenologie der Religion) gerne sagen, „kraftgeladen“ und

ii) diese Kraft oder Macht, sei sie äußerlich und/oder, falls nötig, übernatürlich (d. h. in Einheit mit dem Höchsten Wesen), anwenden, um Leid zu lindern (und dadurch das Reich Gottes vorwegzunehmen)? „Nur die radikale Unkenntnis der Magie ist hier die Ursache dieser ‚spiritualistischen‘ Entfremdung vom Leben und der Inkarnation.“

HA65

Übrigens widerspricht sich De Groot selbst (o. Jh., S. 43), wenn er schreibt: „Die Kraft des Wortes Jesu offenbart seine Teilhabe an der schöpferischen Kraft des Wortes Gottes, durch das die Welt entstanden ist und erhalten wird (Gen 1,3.6.9; Ps 33,6.9; 147,18). Christi Werk nimmt dadurch den Charakter einer Neuschöpfung an.“

Doch genau das meinen alle Magier, einschließlich der sogenannten Initiationspriester (Tempelphysiker oder Theurgen), sofern sie keine „schwarze“, d. h. gottfeindliche Magie praktizieren. Verwechseln wir nicht ein für alle Mal „Magie“ (universelle) mit „skrupelloser“ Magie (partikuläre)!

Für viele magische Praktiken bietet die Parapsychologie möglicherweise eine bessere Erklärung als die Geschichte oder Philosophie der Religion. Wenn der Magier (Medizinmann) seine Kraft von Gott bezieht, könnte die Magie durchaus einen religiösen Charakter annehmen.

*Pater Placied Tempels schreibt in *Bantu-Philosophie *, Antwerpen, 1946, dass sein Baloba nicht verstehen konnte, warum die Missionare ihnen die Magie verbieten wollten. „Es kann doch nicht falsch sein, die Mittel zu nutzen, die Gott dem Menschen gegeben hat, um seine Lebenskraft zu erhalten und zu stärken!“ (P. Schebesta, *Ursprung der Religion*, Tielt/Den Haag, 1962, S. 63).*

Etwas früher, als er über die (ansonsten radikale und direkt mit dem Urteil Gottes verbundene) Unterscheidung zwischen „weißer“ (gewissenhafter) und „schwarzer“ (unverantwortlicher) Magie sprach, nämlich in der großen Masse exotischer (und primitiver) archaischer Kulturen, sagte Schebesta: „Die Lebenskraft kommt vom höchsten Wesen, das selbst die größte ‚Macht‘ besitzt und daher auch der größte Magier ist und alles tun kann.“ (oc, 59).

Dass genau dieselbe Ansicht auch in Israel – insbesondere in jahwistischen Kreisen – existierte, beweist *Jesaja 44,25/26* (in Form der Prüfung des göttlichen Gerichts): „Ich bin es, der die Zeichen der Seher zunichtemacht, die Wahrsager wie Wahnsinnige wirken lässt und die Weisen zurückweichen lässt, indem ich ihr Wissen unverständlich mache“ (oc,25).

Bis dahin die gottlosen, ja gottfeindlichen Magier (in einigen ihrer Funktionen: **1.** Wundertaten, **2.** Voraussicht, **3.** Einsicht in die Gesetze); Und nun die gottfreundlichen Magier: Aber wer das Wort (magisches Verständnis) seiner Diener bestätigt, lässt die Ratschläge seiner Boten gelingen“ (26).

Das ist die wahre Unterscheidung der „Geister“: „Geliebte, glaubt nicht jedem ‚Geist‘, sondern prüft, ob die ‚Geister‘ von Gott sind; denn es sind viele falsche Propheten in die Welt hinausgegangen.“ (1 Joh 4,1). „Geist“ bedeutet in erster Linie außer- und (im biblischen Kontext) insbesondere übernatürliche Kraft (erst sehr spät im Neuen Testament bezeichnet dieses Wort die dritte Person der Dreifaltigkeit, die Person schlechthin, die die „Kraft“ verkörpert). „Nun regiert dieser Geist Gottes das ganze Leben Christi.“ (De Groot, oc, 47).

HA66

Dabei lassen sich jedoch zwei „Phasen“ unterscheiden:

(i) indem er das Elend selbst in der „Schwäche des Fleisches“ von seiner Empfängnis im Schoß Marias bis einschließlich seines Abstiegs in die Hölle (d. h. das Ende von Kreuz-Ostern) wiedererlebte – der antike, insbesondere archaische Mensch dachte „tellurisch“ (und der Abstieg in die Hölle ist ein „tellurisches“ Phänomen) – der „Geist“, d. h. die Kraft seiner göttlichen

Natur (als zweite Person der Dreifaltigkeit), wurde „unterdrückt“, ja „ausgelöscht“ (wenn auch nicht vollständig), wie aus seinen Wundern hervorgeht;

(ii) Indem Jesus jedoch das Elend des Fleisches in sich überwand (als Prototyp einer neuen Schöpfung und somit „für uns“ (pro nobis)), trat der Geist, die Kraft der göttlichen Herrlichkeit, die bei der Verklärung auf dem Berg Thabor kurzzeitig aus ihrer Unterdrückung hervortrat, in der Auferstehung in ihrer vollen Kraft hervor. Der heilige Paulus hat diese wundersame Wendung treffend beschrieben: „(Jesus ist) **a)** dem Fleische nach, aus dem Geschlecht Davids, **b)** dem Geiste der Heiligkeit nach, als Sohn Gottes, der durch die Auferstehung von den Toten mächtig geworden ist.“ (*Röm 1,4; 2 Kor 13,4; Phil 2,7/11*)

Dass Jesus dies typologisch vollbrachte, als Begründer einer neuen, mit ihm vereinten Menschheit, belegt die schöne Theologie der Taufe des heiligen Paulus: „Durch die Taufe seid ihr mit ihm begraben worden. Durch den Glauben an die Allmacht Gottes, der ihn von den Toten auferweckt hat, seid ihr auch mit ihm auferweckt worden. Er hat euch, die ihr tot wart durch eure Sünden und durch euer unbeschnittenes Fleisch, mit ihm lebendig gemacht.“ (*Kol 2,12/13*)

Es ist daher nicht verwunderlich, dass die Kirche diejenigen Menschen für heilig erklärt, die vor oder nach ihrem Tod Wunder vollbringen, in denen sich ihre außer- und übernatürliche „Kraft“ (der „Geist“, den sie von Jesus empfangen haben, insbesondere aufgrund ihrer Taufe) manifestiert.

Jesu Lehre und Wunderkraft (sein „Geist“, seine „Kraft“, in der er Gutes tat und alle heilte, die vom Teufel beherrscht wurden, weil Gott mit ihm war (*Apg 10,38; vgl. Lk 4,18/19*)) ist auf ihre Weise sichtbar und greifbar erfahrbar – in den „Heiligen“, d. h. denen, die ihre Lebenskraft in ihren Wundertaten unter Beweis stellen.

Vgl. H. Delehaye, „*Sanctus*“ in *Analecta Bollandiana* , t. 38, S. 175; *id.*, *Les origines du culte des martyrs* , Brüssel, 1912 (in beiden Werken legt Pater Delahaye in einer meisterhaften Analyse (nach N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens* , Leipzig, 1926-2, S. 56f., 180f.) die semasiologische Geschichte des Wortes „sanctus“ (heilig) offen, das nach und nach bedeutet rein ethisch-politisches Vorbild statt wundersamer

Machtbeladenheit). Vgl. N. Söderblom, oc., s. 157/ 157 (*Religion und Magie*).

Schlussfolgerung: Die pragmatizistische Methode (S. 54/66 : Ideentheorie, überprüfbar anhand ihrer Ergebnisse) liefert schlüssige Beweise für die Wahrheit und den vitalen Wert dieser Ideentheorie, hier zum Beispiel für die Lehre (mit Praxis) einer Religion.

HA67

Der Zeitplan lautet:

(a) Die Lehre wird (abduktiv) als Hypothese (d. h. als Erklärung für das Ergebnis dieser Religion) betrachtet;

b) um dieses Ergebnis zu wiederholen, werden aus dieser Theorie (deduktiv) Schlussfolgerungen gezogen, die experimentell anwendbar sind;

c) Das Experiment (sei es existentiell-historisch (im vollen Leben: man lebt nach dieser Lehre) oder rituell (in separaten kurzen magischen Experimenten liturgischer, juristischer (ordalischer), therapeutischer usw. Art)) wird in Gang gesetzt: Das Ergebnis davon liefert schlüssige (induktive) Beweise für den erkenntnistheoretischen (= Wahrheit) und axiologisch-soteriologischen (= Lebens-) Wert dieser Lehre.

Kurz zusammengefasst: **(a)** die Theorie (= Ideen in Urteilen und Schlussfolgerungen) vor dem Experiment (Test); **(b)** die Theorie (= daraus abgeleitete, experimentell beabsichtigte Schlussfolgerungen) vor dem Experiment; **(c)** die Theorie im Experiment (der Test selbst als Urteil); **(d)** die Theorie nach dem Experiment (die Schlussfolgerungen oder induktiven Ergebnisse).

Biblisches Beispiel zu einigen Aspekten der pragmatischen Methode.

(A) Die Lehre vom Elend.

-- **(i) Psychologisch-soziologischer Ausgangspunkt:**

Die oben (und in der Methodik) erörterte Verstehensmethode ist die vorrangige Voraussetzung dafür, religiös und innerlich handeln zu können, als Eingeweihter oder Initiiertes; in Bezug auf die menschliche Fürsorge wird auf C. van Peursen/ S Kwee, **Wegwijs in de wetenschappen** , Rotterdam, 1966, S. 70 verwiesen:

Gendlin (*Schizophrenie (Probleme und Methoden der Psychotherapie)* 1964) ging von Rogers' Methode der „Empathie“ aus – also dem Verstehen und Sich-in-die-Sich-Versetzen in die Lage des Patienten (angeregt zum persönlichen Wachstum) – und entdeckte, dass Schizophrene auf eine sehr eigentümliche Weise „schweigen“ – im Gegensatz zu Nicht-Schizophrenen sind sie verschlossen und resistent gegenüber jedem, der ihnen helfen will, ihrem „dämonischen Elend“ zu entkommen; die Konsequenz: eine vertiefte, viel gründlichere „Empathie“ oder ein „Verständnis“ war notwendig; es ist diese vertiefte Methode des Verstehens, die in religiösen Angelegenheiten dringend benötigt wird, die „Hellseher“ und „Sensible“ (welche anderen Bezeichnungen gibt es für dieselben kognitiven Prozesse?) besitzen.

-- Fr. Kallenberg, *Offenbarungen des siderischen Pendels (Die Leben ausströmende Photographie und Handschrift)*, Diessen v. M., 1921 (alt, aber immer noch hervorragend als Einführung in das Pendeln, jenes Sehen und Fühlen, das durch baumelnde Objekte verstärkt wird (= kognitiver Prozess)), das gleichzeitig diagnostisch im Sinne der Therapie ist (obwohl es in der Regel nicht über diese reine Diagnose hinausgeht); - es ist nicht so, dass, weil so viele (ungebildete (und daher ideenarme) Pendelroder ein ausgezeichnetes kognitives Verfahren verderben, dessen Prinzip beispielsweise verspottet werden sollte.

HA68

- R. Thetter, *Magnetismus (das Urheilmittel)*, Den Haag o. J. – ein ausgezeichnetes kleines Werk, das mit einem längeren Zitat von J. W. von Goethe beginnt: „Magnetismus ist eine universell wirkende Kraft. Jeder besitzt ihn, abgesehen von einigen individuellen Unterschieden. Seine Wirkung erstreckt sich auf alles und auf alle Fälle. Die magnetische Kraft des Menschen umfasst alle Menschen, umfasst Tiere und Pflanzen. Ja, der Mensch weiß nicht, was er ist, was er besitzt und was er tun kann. Deshalb ist er so elend, so kraftlos und so ungeschickt.“

Diese „magnetische Kraft“ ist nichts anderes als eine der vielen Formen des „(heiligen) Geistes“ (wie oben beschrieben): Sie ist nicht bloß:

(i) empathisch (einfüllendes Verständnis), weil dank ihr eine Verschmelzung zwischen dem Seelenkörper des „Ausstrahlenden“ (der

magnetischen Kraft) und dem des begegneten Menschen (Pflanze, Tier, Objekt, Landschaft usw.) stattfindet.

(ii) es ist sowohl im Hinblick auf das Leid als auch im Hinblick auf die Hilfeleistung „diagnostisch“.

(iii) Es ist das rettende „Pneuma“ (wie die alten Griechen sagten), der „Geist“, jene Kraft, die das Elend zu zerstören scheint (wirksame Seite); was jedoch das Wünschelrutengehen und Magnetisieren betrifft, gelten alle oben kurz umrissenen Regeln bezüglich des Gerichts Gottes (das in fast allen Handbüchern und Lernsystemen ohne Bücher vergessen, ja sogar geleugnet wird, weil man das Wünschelrutengehen und Magnetisieren bewusst oder unbewusst als eine Kunst darstellt, die man einfach wie andere Techniken rein profaner Natur erlernt): außerhalb des von Jesus eingeläuteten Reiches Gottes weiß man nicht, was man tut, wenn man wünscht oder magnetisiert;

-- W. Tenhaeff, *Auszergewöhnliche Heilkräfte (Magnetiseure, Sensitive, gesun-beter)*, Olten/ Freiburg i. Br., 1957: Ein gelehrtes Werk, das aus vielen Blickwinkeln empfehlenswert ist (mit einer Ausnahme: Das Urteil Gottes, das alle fließenden Handlungen durchdringt, wird nicht behandelt).

C. von Reichenbachs **Der sensible Mensch**, 2 Bände, Stuttgart, 1854/1855, ist eines der ersten methodologischen Werke, in dem der „sensible“ Menschentypus beschrieben wird. Wir nutzen diese Gelegenheit, um diese konkrete und äußerst gründliche Methode kurz zu skizzieren:

(a) „Sensibel“ ist in erster Linie jemand, der mehr und anders empfindet als der nicht-sensible: Komische Situationen offenbaren oft diese gottgegebene Gabe (man kann beispielsweise nicht auf jedem Stuhl in der Kirche sitzen, ohne sich unwohl zu fühlen, vielleicht sogar Übelkeit und Erbrechen zu verspüren); aber auch angenehme Situationen offenbaren sie (man fühlt sich beispielsweise in der Gegenwart von Menschen wohl, die Güte ausstrahlen);

(b) Der „Seher“ ist zweitens die sensible Person, die zusätzlich zu den oben kurz erwähnten Empfindungen auch „Dinge, Prozesse“ „sieht“ – angeblich in ihrer Vorstellungskraft (Psychologen nennen dies gerne

„Assoziationen“ oder sogar „Halluzinationen“, wenn sich diese „Visionen“ als Wahrnehmungen darstellen).

HA69

Man spricht von „Halluzinationen“, wenn man diese Wahrnehmungsprozesse nicht persönlich (innerlich) ihrem kognitiven Wert entsprechend erkennt, allerdings unter der gleichen Voraussetzung, nämlich der Erkenntnis, dass jeder, der „sieht“ oder „sehen“ möchte, direkt mit dem Bereich des göttlichen Gerichts konfrontiert ist: Wenn Gott oder sein Gesandter, unter dessen Autorität das „Gesehene“ fällt, nicht will, dass man es gemäß seiner Wahrheit und seinem (Un-)Heil sieht, wird dies nicht gelingen (siehe oben S. 44/45 (*1 Kön 22,1/38* : mehr als vierhundert (professionelle) Seher „sehen“ tatsächlich nur ihre eigene optische Täuschung; ein wahrer Seher, Mikajehu, „sieht“ die von Gott gewollte Wahrheit und das Unheil).

Die Fähigkeit, die der Magnetisierer Meyer (1825) in seiner Broschüre erwähnte, „die Flüssigkeit“ (= „Geist“, „Pneuma“ usw., auch „Strahlkraft“) zu „sehen“, die aus den Fingerspitzen des Magnetisierers fließt, ist nur eine erste, sehr vage Form des „Sehens“ der „Aura“ (nämlich der Ausstrahlung der Lebenskraft einer Person).

Das eigentliche „Sehen“ von Erlösung und Verdammnis (= Elend), das eigentliche religiöse „Sehen“, liegt viel, viel tiefer: Nur dort kann Gottes Gericht gefühlt werden; dies bedeutet, dass beispielsweise Kilner- oder Kirlian-Fotografien genauso oberflächlich sind wie das von Meyer erwähnte flüchtige „Aura“-Sehen; Religion ist kein Oberflächenphänomen, das sei ein für alle Mal gesagt.

Man spricht von „Assoziation“, wenn man den Zusammenhang (die Struktur) zwischen physisch sichtbaren und greifbaren Dingen und Prozessen und dem, was in der Vorstellungskraft (dem Geist) des „sehenden“ Menschen als unerwartet entsteht (scheinbar logisch „verrückte“ Dinge, Prozesse; scheinbar moralisch „verwerfliche“ Angelegenheiten), ausschließlich innerhalb der Mentalität von Humes „assoziationalistischer“ Psychologie interpretiert – genau dort, wo Gottes „Erleuchtung“ aktiv werden sollte, die erst dann die wahre Interpretation

der Verbindung zwischen diesen beiden, dem Empirischen und dem Transempirischen (sogenannt rein Imaginierten), Gegebenen liefert.

Nehmen wir zum Beispiel jemanden, der schwer krank ist:

(i) Der akademische Arzt analysiert den „Fall“ anhand seiner „Bücher“ und „klinischen Erfahrung“ sowie seiner „Heilmethoden“.

(ii) gemäß *Freuds Interpretation des Traumas* und anderen (meta- und tiefen-)psychologischen therapeutischen Grundkonzepten (Ödipuskomplex, „Aggression“, (verdrängter bzw. unterdrückter) Erotik usw.) analysiert und „behandelt“ der Psychoanalytiker ;

(iii) Der Wünschelrutengänger beugt sich über den Fall: Er „sieht“ diese und jene diagnostischen Elemente und „behandelt“ sie; oder der Magnetisierer handelt nach seiner eigenen Methode: Was diese drei oder vier „Spezialisten“ immer wieder vergessen, ist beispielsweise das, was die Kirche (insbesondere seit Paulus) „Erbsünde“ nennt (was hinduistische Reinkarnisten „Karma“ nennen), nämlich eine in einer anderen Kultur, in einem anderen irdischen oder außerirdischen Leben angehäuften Schuld, die nach Gottes Vorstellungen von Schuld und Buße durch das Erleiden genau derselben Strafe, die man anderen zugefügt hat, wiedergutmacht werden sollte (erinnern Sie sich an das, was Jesus sagt: „Wer den Heiligen Geist (d. h. die von Gott gegebene Lebenskraft) lästert, dem wird in der Ewigkeit nicht vergeben (Mk 3,29)“ – verstanden als: „sondern er soll es mit genau derselben wahrheitswiederherstellenden Haltung zum Leben sühnen“).

HA70

Dies ist eine Anwendung dessen, was A. Bertholet in **Die Religion des Alten testaments**, S. 8/9, als „*similia similibus*“ (Ersetzen von etwas durch etwas Ähnliches) bezeichnet. Er führt Num 21,6/9 als Beispiel an (Jahwe lässt Mose eine eiserne Schlange anfertigen, um vor Schlangenbissen zu schützen).

Kehren wir zu unseren Kranken zurück:

Angenommen, er hat jemals das getan , was in *Hesekiel 13,17/23* so treffend beschrieben wird, nämlich die Seele (d. h. den Träger des Heiligen Geistes der Lebensschöpfung) „eingesperrt“ oder sie sich in einem Ritual

der schwarzen Magie angeeignet (um nicht sein eigenes Leben für ein Verbrechen opfern zu müssen). Nur wenn das Opfer ihm dies zusammen mit Gott vergibt, kann er von seiner tödlichen Krankheit (d. h. der seine neue Lebenskraft erschöpfenden Krankheit) geheilt werden, die er mit sich trägt, bis das Opfer ihm begegnet und ihm vergibt.

Wenn diese „Genesung“ (vgl. das Steuerungsprinzip) nicht wie oben beschrieben eintritt, werden alle Arten von Heilern (die akademischen ganz sicher) zu dem Schluss kommen, dass die Therapie aus einem mysteriösen Grund (wie „sie“ es nennen) fehlschlägt, während sie in anderen Fällen erfolgreich war (und dies sogar regelmäßig, sogar durch induktives Denken).

Der Grund liegt in Gottes strenger Gerechtigkeit: Wer auch immer die Seele eines anderen „stiehlt“ (etwa durch schwarze Magie im Rahmen eines Verbrechens), wird sie im Augenblick seines endgültigen Gerichts durch Gott mit gleicher Münze heimzahlen. Denn eine Sünde gegen den Heiligen Geist oder gegen die Lebenskraft (Dunamis), die Gott zum Schutz von Leben und Glück verleiht – etwas, das in allen archaischen Religionen üblich ist –, wird weder in dieser Welt noch im Jenseits vom Geber des Lebens, Gott, ohne die Mitvergebung des Opfers vergeben.

Man spielt nicht mit dem Heiligen, das in eben diesen archaischen Religionen als leidvernichtend, ja sogar als leidverhindernd und glücklichkeitsstiftend (genau wie in der Bibel) wahrgenommen wird: *N. Söderblom wendet sich zu Recht in *Das werden des Gottesglaubens*, S. 162, gegen Durkheims Missverständnis, das „Heilige“ (im Buddhismus) liege in den vier Wahrheiten über das „Leiden“ (d. h. das empfundene Leid). Nein, sagt Söderblom, in den drei Zufluchten, „die sich scharf gegen das dem Dasein und dem Leid innewohnende Leiden richten“.*

Nun gut, zurück zu unserem kranken Patienten, der nicht gesund wird:

Eine „Seherin“, die, mit ihm konfrontiert, plötzlich ein Gesicht hinter ihm „als Assoziation“ „sieht“, wo sie ihn beim Begehen eines Mordes in einem zairischen Dschungel „sieht“, befindet sich in der Wahrheit bezüglich der Urschuld (die mit der Empfängnis zur „Erbschuld“ wird).

Die Taufe beseitigt zwar das Schuldgefühl, aber, so die alten Theologen, nicht dessen Folgen. Vielmehr müssen diese Folgen erst erkannt und behoben werden, bevor der Kranke geheilt werden kann.

HA71

Die sogenannte „Assoziation“ ist der Schlüssel zur Diagnose. Man kann sie jedoch entweder schlichtweg nicht „sehen“ oder sie zwar „sehen“, aber falsch deuten und sie fälschlicherweise als Schlüssel zum göttlichen Urteil interpretieren, wenn man von Jahwe nicht dazu bevollmächtigt ist. Das ist „Charisma“ (im archaischen Sinne – nicht im säkularisierten Sinne etwa Max Webers, der es zu einer rein soziologischen Kategorie erhebt).

Charisma hingegen ist an sich eine spirituelle, von Gott gegebene Lebenskraft, die im Dienst am leidenden Mitmenschen wirksam wird. Daher betont der heilige Paulus neben den gewöhnlichen moralischen und insbesondere den theologischen Gnadengaben, die in direkter Verbindung zu Gott stehen, auch die Charismen – die Gnadengaben im Dienst am Nächsten.

Interpretation von C. v. Reichenbach, oc, 1854/1855: Tenhaeff, oc, 27, bemerkt, dass, wenn Sensitive mehrere Stunden in völliger Dunkelheit umherblicken, alle Objekte „Licht“ „sehen“. Dieses subjektive „Sehen“ geht einher mit der objektiven „Erleuchtung“ innerhalb der Intentionalität der Begegnung des Charismatikers mit dem, was er „erleuchtet“.

Während Tenhaeff jedoch auf die blaue Farbe um die ausatmende rechte Hand und das Gelbrot um die linke hinweist, sieht das charismatische Wirken im Reich Gottes, das von Jesus gegründet wurde, viel mehr; und zwar bei korrekter Interpretation.

Er sieht zunächst die Fleisch-Seele mit ihren gewöhnlich gelben Bändern (die Akupunkteure „Meridiane“ nennen) über die gesamte fleischliche Fläche, die mit leuchtenden Knoten (den Energiezentren) versehen ist, aber auch fast immer mit Spalten (wo einst Verletzungen auftraten) und dunklen Flecken, die die entzogenen Energien verraten.

Beim genaueren Hinsehen erblickt der Charismatische auch die Knochenseele: Diese erscheint gewöhnlich als eine Ansammlung kleiner

Würfel an den Stellen, an denen die Knochen im Skelett sitzen (die Farbe kann von tiefem Gold bis zu übelriechendem Schwarz variieren – letzteres „stinkt“, weil neben dem Sehen auch der paranormale Geruchssinn zum Einsatz kommt; dies ist unfehlbar dämonisch).

Darüber hinaus sieht der charismatische Mensch die „Flammen“ der Lebenskraft des Gehirns, die zwischen Steißbein und Genitalien aufsteigen (in Indien „Kundalini“ oder Schlangenenergie genannt und in der Yoga-Meditation mobilisiert). Diese „erblüht“, wie Hindus seit Jahrhunderten glauben, allmählich im Nacken in Form einer Blume, die an ihrer Wurzel und ihrem unteren Stängel mit einer schmutzig-grauen Masse die lebenszerstörende „Kraft“ bekämpft, die gottfeindliche Menschen und/oder Geister in das Lebenszentrum ihrer Opfer ausstrahlen.

Darüber hinaus weist dieser Lebenskraftstrom des Gehirns, der üblicherweise feuerrot-orange leuchtet (im Falle der Freundschaft mit Gott), sieben (manchmal mehr, manchmal weniger deutlich ausgeprägte) Wirbelkanäle auf (in Indien seit Jahrhunderten „Shakram“ genannt). Um den gesamten biologisch-physischen Körper herum „sieht“ der Charismatische auch den Austausch des Geistes, üblicherweise „Aura“ genannt, mit seinen verschiedenen Bestandteilen.

HA72

(i) Zunächst die Leibseele (so genannt, weil diese Form des Geistes mit der grobstofflichen physischen Form des Körpers identisch ist). Nach dem Tod kann sie als Spiegelbild in einem Spiegel erscheinen oder sich als körperliches „Phantom“ zeigen, an dem man ihren früheren irdischen Träger erkennt.

(ii) Darauf folgen die verschiedenen „Strahlungssphären“, deren Form wandelbar und formbar ist (man denke an Kirlian-Fotografien von beispielsweise gesunden und kranken Pflanzen, die ebenfalls solche Auren besitzen), durch die der Träger sich ausdrückt und die ihn umgebende Welt „erfasst“. Die Aura oder Seelenausstrahlung durchdringt die Umgebung: Gegenstände (insbesondere Gebrauchs- und Dekorationsgegenstände), das Zuhause, Mitmenschen (beispielsweise geliebte oder gehasste): Gefühle „investieren“ Flüssigkeit (Lebenskraft) in die vom Gefühl bezeichneten

Objekte, welche wiederum die Aura und den gesamten Seelenkörper beeinflussen (der in den gleichen Farben sichtbar wird).

Es ist bemerkenswert, dass insbesondere sexuelle Gefühle sehr tief in das begehrte Objekt eindringen und es ebenso tief in die Aura und die „sexuelle Seele“ der betreffenden Person aufnehmen. So sieht beispielsweise ein gottgefälliger, charismatischer Seher sehr deutlich den flüssigen Abdruck des Geschlechtsverkehrs; die sexuelle Seele oder der sexuelle Magnetismus ist ein großes, strahlendes Kraftfeld, dessen Zentrum sich annähernd entweder in der Klitoris (bei Frauen) oder in der Eichel (bei Männern) befindet und leuchtet (wie die Spitze des sogenannten Zauberstabs der Feen).

Nun, Cv Reichenbach nennt die Gesamtheit der Materie, aus der all diese partiellen Seelen subtiler (ätherischer) Natur bestehen, „od“. Dieses Wort hat eine weitreichende religionshistorische Bedeutung. Er leitete es vom altgermanischen „wodan“ (oder „wuodin“, „odin“, „odan“) ab, jener allgegenwärtigen Kraft (eine ausgezeichnete Übersetzung ist „fluidum“, das lateinische Wort für „fließend“ (durch alles hindurch)).

Vergleichen Sie dieses Wort beispielsweise mit dem, was G. Van der Leeuw in **Phänomenologie der Religion**, S. 6, schreibt: „Die ‚Dema‘ der Marind-Anim (eines Stammes in Neuguinea). (...). ‚Alles kann ‚Dema‘ sein – jeder Mensch, alles (...)! Dema sind auch die Ahnen.“ Das bekannteste internationalisierte Wort ist jedoch nach wie vor das zunehmend missverstandene „Mana“, ein melanesischer Begriff (VdL, oc 4: „Es ist eine Kraft oder ein Einfluss, nicht physisch und in gewissem Sinne übernatürlich (hier im Sinne von außernatürlich). Sie manifestiert sich jedoch in körperlicher Stärke oder in jeder Kraft oder Fähigkeit, die einem Menschen innewohnt.“).

Nun, das Elend (d. h. das informative (Wissens- und Gedanken-)Elend, die Grundlage des präkonstitutiven (vor dem Ursprung des irdischen Lebens liegenden) und konstitutiven Elends sowie des ethisch-politischen Elends) ist deutlich im 'Od' oder der Lebenskraft erkennbar, insbesondere in Form von schwarz-dunklen Flecken, die naturgemäß die freigelegten 'Leerstellen' der odischen Lebenskraft darstellen.

Normalerweise hat die Lebensseele (= odische Lebenskraft oder Geist) eine "volle" Form mit Farben, die als vorteilhaft erscheinen (Orange, "angenehmes" Rot, Blau, Grün usw., insbesondere Gold); sobald sie verwundet, erschöpft oder ausgelaugt ist, zeigt sie "blasse", notfalls schmutzig-schwarze oder einfach dunkle (schwer "zu sehende") Farben, die natürlich richtig interpretiert werden müssen.

Diese Interpretation erfolgt in Phasen:

Die erste Phase ist das Gefühl (die Wahrnehmung des Wertes) – zum Beispiel fühlt sich ein blasser Fleck unangenehm an, vielleicht sogar übelkeitserregend; oder, noch schlimmer, insbesondere bei überempfindlichen Personen, die stark aufgeladen und daher sehr „offen“ und medial begabt sind, weckt dieser blasse Fleck Anzeichen von Besessenheit in der „Seele“ einer Person (nämlich dann, wenn dieser blasse Fleck Naturgeister ausstrahlt, die, nachdem sie in die überempfindliche Person eingedrungen sind, ihr die normale Selbstkontrolle rauben und eine (statt einer latenten) vollständige Besessenheit hervorrufen).

Die zweite Phase ist die der idealen (konzeptuellen) Interpretation: Ein blassgrauer Fleck ist beispielsweise das Ergebnis eines lüsternen erotischen Blicks auf eine Dame, die (was die alten Griechen „emposesai“ („stoßen“) nennen) ausstrahlt; eine „empousa“ ist ein weiblich geformtes Phantom flüssiger Natur, das von einer vampirisierenden Person ausgeht (d. h. die Blutflüssigkeit oder, wie das Alte Testament sagt, die Blutseele aussaugt).

Soweit zu den inneren Seelenleeren (Symptomen des Leidens). Es gibt aber auch äußere Seelenzeichen des Leidens, nämlich die Schatten böswilliger Wesen. Diese lassen sich in zwei Arten unterteilen:

a) Seelen der Verstorbenen, die in der Aura der Lebenden weilen, um beispielsweise deren Lebenskraft auszusaugen;

b/ „Geister“ aus der Welt der Naturwesen, die die Kirche üblicherweise Teufel nennt (die in verschiedene Arten unterteilt werden: z. B. kleine Naturgeister, die satanisiert wurden (obwohl sie an sich nicht so schlecht sind), und große „böse“ Geister, von denen Satan der erste, aber keineswegs der einzige (oder sicherlich nicht der gefährlichste) ist und die

von „Beruf“ her „Schöpfer des Elends“ sind (durch ihren zynischen Egoismus).

Es ist zu beachten, dass **a)** Fühlen (Erleben durch Fühlen) und **b)** Sehen (der klare Grad an Sensibilität), ob begleitet von einer begrifflichen Interpretation oder nicht, außerhalb des Rahmens des Reiches Gottes, wie Jesus es gegründet hat und wie es in einem Anfangsstadium sowohl in der gottfreundlichen (theologisch erwachten) archaischen Religion als auch im Alten Testament existierte, nicht sicher, ja sogar sehr gefährlich ist und die neutestamentliche spirituelle Mission mit ihren Charismen vorwegnahm („ex praevisis meritis“, basierend auf den Verdiensten Jesu als leidender Diener Jahwes (*Jes = Is*) und der gottfreundlichen leidenden Diener Jahwes)).

Wer bösartige Kräfte und Wesenheiten spürt, sieht und vor allem deutet, dem soll erbarmungslos entgegentreten. Wer also von Gott nicht dazu befähigt ist, sollte sich davon fernhalten.

HA74

- - **(ii) Die Theodizee,**

Seit Leibniz ist die Theodizee jener Zweig der Theologie (oder Religionsphilosophie), der sich mit der Beziehung zwischen Gott und dem „Elend“ im Universum und in der Menschheit befasst.

Bibliotheksbeispiel:

-- *RF. Sertillanges, Le problème du mal (L'Histoire)*, Paris, 1948 (ein Überblick über die Erklärungen für das „Böse“ in den Weltkulturen von der Vorgeschichte bis zu den Existenzialisten).

-- *Nelson Pike (Hrsg.), Gott und das Böse*, Englewood Cliffs, New Jersey, 1964 (Anthologie: Pike, F. Dostojewski, D. Hume, J. St. Mill., J. Mackie, H. McCloskey, N. Pike (Hume über das Böse), N. Smart, - mit Bibliographie).

-- *P. Ricoeur, Finitude et culpabilité (I (L'homme faillible), II (La symbolique du mal* (der interessanteste Teil in Bezug auf die Sequenz „Makel/Sünde/Schuld“ und die Mythen über das Elend (Schöpfungsdrama, Tragödie, biblische Konzeption, Exil – Seelenmythos)), *III (Le volontaire et l'involontaire* (ca. S. 350/384 (*L'inconscient*, - .vm) Freud)), typisch protestantisch), Paris, 1960/1967.

-- G. Maertens, *Gott und Leiden* , in *Collationes* (Flämische Zeitschrift für Thymian- und Pastoralgeschichte), 1973: 4 (Dez), S. 459/486 (Versuche der Neutralisierung mittels bestimmter Haltungen (Objektivierung, Flucht, Verteidigung); spekulative Bedeutungszuschreibungen; Aufwertung).

Es sei angemerkt, dass solche theodikalischen Betrachtungen zwar faszinierend sind, aber stark von der persönlichen Auseinandersetzung des Autors mit dem Leid (seinem Leidensgefühl) abhängen. Man denke beispielsweise an Bertrand Russell, der durch den Kontakt mit einem leidenden Menschen – nämlich der Frau von A. N. Whitehead – von gelassener, akademischer Ruhe in emotionale Intensität abgleitet! Nur die direkte Methode, mit ihrem Verständnis des unglücklichen Mitmenschen als eines „Ich noch einmal“ (Schopenhauer: Ich-noch-einmal) und dies im Rahmen des Reiches Gottes, liefert die korrekte Theodizee!

-- **(iii) Die direkteren Interpretationen des Elends.**

Das Gefühl des Elends manifestiert sich in bestimmten religiösen Interpretationen aktueller Bewegungen: R. Michiels, *De materialistische Bijbellezing* , in *Collationes*, 10 (1980): 4 (Dez), S. 442/465 (die marxistisch gefärbte Lesart der Bibel, die von den 'Christen für den Sozialismus' vertreten wird, berücksichtigt die ökonomisch-sozialen Grundlagen des Elends (und befürwortet politische Lösungen)).

-- Siehe auch: G. De Schrijver, *Liberation Theology in Europe* , in *Streven*, 49 (1982): 7 (Apr), S. 587/598 (die - sozialkritische - Analyse, die von den Basisbewegungen für das wirtschaftliche und soziale Elend in der Dritten Welt und in Europa vertreten wird).

-- Y. Spiegel, Hrsg., *Psychoanalytische Interpretationen biblischer Texte* , München, 1972 (Artikel früher und späterer Tiefenpsychologen)

-- Fr. Dolto, *L'évangile au risque de la psychanalyse* , Paris, 1974,

– A. Uleyn, *Exegesis and psychanalysis* , in *Collationes* 10 (1980): 4 (Dez), S. 405/425 (mit Bibliographie).

HA75

K. Marx erkannte bereits den Zusammenhang zwischen Elend und Religion: „Religiöses Elend ist einerseits Ausdruck wirklichen Elends, andererseits Protest gegen wirkliches Elend. Religion ist die Klage des

verzweifelte Geschöpfes, der Geist einer herzlosen Welt.“ (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* , Einl .).

Unmittelbar danach brandmarkt Marx die Religion als Opium des Volkes, ausgehend von seiner materialistischen Ideologie; dies hindert ihn jedoch nicht daran zu erkennen, dass die Religion ein Gefühl des Elends in sich trägt.

Freud, als Materialist, lehnte Religion naturgemäß als (neurotische) Illusion ab, obwohl er auch erkannte, dass Religion ein Gefühl des Elends in sich barg.

Folglich ist der Ausgangspunkt der Elendstheorie marxistischer Dialektiker und Psychoanalytiker nur teilweise gültig, selbst und insbesondere dort, wo sie, christianisiert, Bibellektüre und „Theologie“ betreiben (ihr Säkularismus verzerrt in erster Linie das wahre „Sehen“).

Dennoch besitzen sie ein ausgeprägteres Gespür für Elend als beispielsweise die traditionellen historischen Kritiker (*A. Denaux/P. Kevers, De historisch-kritische methode* , in *Collationes* 10 (1980): 4 (Dez.), S. 387/404 (mit den drei Phasen: Quellenkritik, Formkritik und Editions-geschichte der Texte)) und die Textwissenschaftler im strukturalistischen Stil (*H. Servotte/L. Verbeek, De structuralistische Bijbellezing* , in *Collationes* 10 (1980): 4 (Dez.), S. 426/441, mit Bibliographie): Beide letztgenannten sind textwissenschaftlich fundiert, fundiert und unersetzlich, aber oft mit dem Thema Elend nicht vertraut, wohingegen Dialektiker und Tiefenpsychologen Texte von vornherein durch die Linse des Elends lesen; sie beziehen sich dabei entweder auf soziales oder psychologisches Elend.

J. Moreno, Who shall survive ?, New York, 1953-2; *ders., Gruppenpsychotherapie und Psychodrama* , Stuttgart, 1973-2, etwa S. 3, ist jedoch in gewissem Maße ausführlicher:

Der Mensch ist ein kosmisches Wesen. Er ist mehr als ein biologisches, psychologisches, soziologisches oder kulturelles Wesen. Indem man die Verantwortung des Menschen auf den bloß biologischen, psychologischen oder sozialen Bereich des Lebens beschränkt, macht man ihn zum Außenseiter. Entweder trägt er Mitverantwortung für das gesamte Universum, für alle Formen des Seins und für alle Werte, oder seine

Verantwortung ist völlig bedeutungslos. Die Existenz des Universums ist wichtig: Sie ist in der Tat das Einzige, was von Bedeutung ist; sie ist wichtiger als Leben und Tod des Menschen als Individuum, als Zivilisation oder als Spezies.

In Anlehnung an Schopenhauers „Willen zum Leben“, Nietzsches „Willen zur Macht“ und Weinigers „Willen zum Wert“ postulierte ich einen „höchsten Willen zum Wert“, den alle Wesen wahrnehmen und der sie wahrhaft vereint. Daher stelle ich die Hypothese auf, dass der werdende Kosmos die erste und letzte Existenz und der höchste Wert ist. Nur dieser werdende Kosmos kann dem Leben eines jeden Teils des Universums – sei es des Menschen oder eines Protozoons – Sinn und Bedeutung verleihen.

HA76

Wissenschaft und experimentelle Methoden müssen, wenn sie überhaupt Wahrheit beanspruchen wollen, auf die Theorie des Kosmos anwendbar sein. Die Therapiegruppe ist daher nicht bloß ein Zweig der Medizin und eine Gesellschaftsform; sie ist zugleich der erste Schritt in den Kosmos.

Was die Methode betrifft, so strebt Moreno einen tieferen Ansatz an: „So gewichtig die Sprache auch für die Entwicklung des Individuums und der Gruppe sein mag, sie ist doch immer nur die verallgemeinerte und syntaktische Form der Kommunikation“ (oc, 3). „Es bedurfte daher einer Methode, um diese Erfahrungen – das Magma, die Totalität, die ‚Überschussrealitäten‘, die spezifisch für die supralinguistische und vorlinguistische Welt sind und von denen sich die sprachliche Welt als Teil abspaltete – in eine Synthese mit der Sprache zu reintegrieren.“

Die psychodramatische Methode versuchte, diese Lücke durch die Entwicklung einer tiefenpsychologischen Gruppentherapie zu schließen (oc, 4). Unmittelbar darauf schreibt Moreno: „Das Wesen der modernen Gruppentherapie führt Probleme in die Gruppe ein, die zuvor dem Bereich der Religion angehörten“ (oc, 4). – Insbesondere übt Moreno eine gründliche Kritik an Marx und Freud.

Marx betrachtete den Menschen lediglich als ein Glied der Gesellschaft; er sah den Kampf innerhalb dieser Gesellschaft als sein letztendliches

Schicksal. Freud hingegen sah den Menschen als Pilger zwischen Geburt und Tod. Der größere Kosmos spielte dabei keine Rolle.

„Es ist unsere Aufgabe im 20. Jahrhundert, dem Menschen seinen Platz im Universum zurückzugeben.“ (oc, 3). Die dreifache Wurzel von *Morenos* Methode ist daher:

(i) Soziologie (vgl. *seine Grundlagen der Soziometrie*, Köln, '1954);

(ii) Medizin. Seine Gruppe ist eine psychotherapeutische Gruppe; - im scharfen Gegensatz zu Freuds individualistischer Therapie und seiner Gesprächsmethode war Morenos Therapie bereits 1914 psychodramatisch und basierte auf archaischen religiösen Modellen (oc, 14 (wo Moreno die Geschichte eines Ethnologen skizziert, der von einer Therapie der Pomo-Indianer berichtet));

(iii) Religion: Moreno stellt fest, dass Kirchen und Religionen aufgrund der Säkularisierung an Einfluss verlieren und durch eine Art universalistische Religion ersetzt werden (oc, 2/3); diese religiöse Haltung veranlasst ihn, den Begriff des Elends zu vertiefen; daher seine gründliche Kritik an den rein sozioökonomischen Ansichten, nämlich den kommunistischen und den kapitalistischen, die mal die kollektive, mal die individuelle Seite als Ursache für die radikale Gesundheit des Menschen überbetonen:

„Das älteste Proletariat (...) besteht aus den Opfern einer unerträglichen, unheilbaren Ordnung: es ist das therapeutische Proletariat. Es besteht aus Personen, die unter der einen oder anderen Form des Elends leiden: psychischem Elend, sozialem Elend, wirtschaftlichem Elend, politischem Elend, rassischem Elend oder religiösem Elend. (...).“

HA77

Das therapeutische Proletariat kann nicht durch ökonomische Revolutionen „erlöst“ werden: Es existierte in primitiven und vorkapitalistischen Gesellschaften. Es existiert in kapitalistischen und sozialistischen Gesellschaften. Der Marxismus ist eine Idee des letzten Jahrhunderts. Der Krieg des Kommunismus ist ein Nachspiel des 19. Jahrhunderts im 20. Jahrhundert. Es ist der Kampf um eine Idee, die

aufgehört hat, die entscheidenden Lebensbedingungen und Probleme unserer Zeit widerzuspiegeln.“ (oc, 7/8).

Man beachte, dass wir ein Gefühl des Elends ganz und gar zu unserem eigenen machen – bis auf einen Punkt: Morenos universitäre Religion drückt sich in Bezug auf das oben skizzierte Konzept des „Reiches Gottes“ allzu unklar aus. Auch die gruppenpsychodramatische Methode weist in der Praxis Mängel auf, die Moreno übrigens ebenfalls deutlich erkannte. Nur die charismatische Form dieses Gruppenpsychodramas kann Erfolg haben.

Weitere religiöse Methoden sind:

-- C. Meier, *Antike Inkubation und moderne Psychotherapie*, Zürich, 1949 (der Abschnitt über antike Tempelmedizin ist solide; die Jungsche Symbolik ist fraglich);

--Dr . J. Guilhot, *La psychiatrie morale et le problème de Dieu (Le renouvellement des method d'approche, du problème de Dieu)*, Paris/La Haye, 1957 (auf S. 123 ff. über die Tsedek-Psychiatrie von Dr. H. Baruk).

-- W. Daim, *Tiefenpsychologie und Erlösung*, Wien/München, 1954 (die Methode ist **a)** phänomenologisch-hermeneutisch, **b)** jedoch vertieft durch Tiefenpsychologie („das genau Erfasste in seinen unbewussten Grundlagen verstehen“ (Ok 20/21)), **c)** im Rahmen einer existentiell interpretierten religiösen Erlösungslehre.

In diesem Zusammenhang sei auf B. Bartmann, **Verlossing, zonde, verzoening**, Voorhout, 1934, insbesondere S. 109/115 („*Moderne Irrtümer über die Erlösung*“) verwiesen. Obwohl veraltet, ist es nach wie vor relevant: Heutzutage sind die Menschen so eifrig darauf bedacht, sowohl die Idee der Sünde als auch die der Versöhnung abzulehnen. Daim begeht diesen Fehler so gut wie nie; darin liegt daher der Leitwert seines Buches, das zu unbiblisch und vor allem unarchaisch ist und viel „therapeutischer“ wirkt als das von Dr. Guilhot, der eine „Theorie“ konstruiert.

(B) Die Lehre von der Erlösung.

Wir werden kurz zwei Arten von Auswegen aus dem „therapeutischen“ Elend betrachten, die oben von Moreno charakterisiert wurden.

- (A) Auf außerbiblischer Grundlage:

A. Gatti, *Bapuka*, Zürich, 1963 (Gatti ist ein physischer Anthropologe, der im Auftrag von Regierungen Afrika bereist hat, dabei aber stets ein offenes Auge und Herz für die afroafrikanische Kultur bewahrt. Eines Tages rettet er Sakaimunga, der ihn aus Dankbarkeit in seine Heimatregion (in Sambia und Umgebung) mitnimmt; Skaimungas Vater ist der „Priester“ von Bapoeka, einer Göttin der Liebe und des Lebens von außergewöhnlich begabter und edler Natur.)

HA78

Gatti und seine Frau erfahren daraufhin jahrelang, dass sie außergewöhnlich wirksame Führung und Schutz genießen und moralisch wie politisch erhabenen Einfluss ausstrahlen, bis mit dem Tod seiner Frau die Göttinnenstatue zerbricht und zu Boden fällt. – Ein Beweis dafür, dass diese überaus gütigen Wesen ohne Charisma im Reich Gottes ihre Lebenskraft („Dunamis“) völlig aufbrauchen und so geschwächt in die Hände der „hohen“ (der außerordentlich zynisch mächtigen) bösen Dämonen fallen.

Solche Gottheiten (insbesondere Göttinnen oder hochbegabte Frauen aus der Welt der Naturgeister) sind letztlich nur dann sicher, wenn sie den Menschen auf dieser Erde im Rahmen des Reiches Gottes helfen. (Dies gilt nur für außerirdische Wesen, die, wie Bapoeka, nicht ausreichend auf den Menschentypus vorbereitet sind, der sowohl die griechische Philosophie als auch die höheren Religionen durchlaufen hat (weitere Erläuterungen folgen im nächsten Jahr).

Michaela Denis, Un léopard sur les genoux, Paris, 1956 (ein Buch einer Schauspielerin, die zusammen mit ihrem Mann die Reiselust packte, insbesondere in Afrika: Eines Tages ließ sie sich in Zentralafrika in eine Geheimgesellschaft tanzender schwarzer afrikanischer Frauen einweihen: Sie und ihr Mann erlebten daraufhin jahrelang den wohltuenden, schützenden und erhebenden Einfluss dieser Einweihung, obwohl sie von katholischen Ordensschwestern irgendwo in Neuguinea als „heidnisch“ bezeichnet wurde (worauf dieselben Schwestern sofort erwiderten, dass sie „viel besser gelebt habe als viele Katholiken“), doch gilt auch hier: Ohne einen Rahmen des Reiches Gottes dauert so etwas nur bis zum Tod eines der Beteiligten an).

- b) Auf biblischer Grundlage:

B. Bro, *Die theologischen Aktivitäten der Thérèse von Lisieux*, in *Collationes* 1973: 4 (Dez.) S. 502/526 (Der Autor hebt die charakteristische Natur des Zeugnisses der „kleinen“ Thérèse hervor, nämlich: „Sie erfährt ihren Glauben nicht nur auf der Ebene des ‚Lebens‘ (*Anm.*: hier im weltlichen Sinne), (...) sondern als Vorwegnahme der Herrlichkeit. (...). Es ist daher sehr bedeutsam, dass sich einige unserer orthodoxen Brüder darin wiedererkannt haben.“

Glaube ist viel mehr als Humanismus (...) Nein, durch den Glauben wird der Mensch eingeladen, ein „Plus“ zu erlangen – ein Kind Gottes zu werden, einen neuen Status zu finden – den der Vergöttlichung.“ (ac, 514).

Vgl. I. Görres, *Das verborgene Antlitz (Skizze zu einem lebenden Bildnis der Thérèse von Lisieux)*, Utrecht/Brüssel, 1950.

(C) Das Urteil Gottes.

Empfehlenswert ist folgendes Werk: G. Daniëls, *Religieus-historische studie over Herodotus*, Antw./Nijm., 1946 (Herodots Geschichtsschreibung ist nach seiner Einsicht in das Eingreifen der Götter strukturiert, was einer typischen „Gottesgerichtsstruktur“ entspricht).

HA79

Soviel zu einer Monographie über heidnische Angelegenheiten. – Eine kurze Orientierungshilfe zum biblischen „Gericht“ (oder „Gericht“, wie es heute oft in niederländischer Manier gesagt wird) findet sich bei B. Alfrink *et al.*, *Bijbels woordenboek*, Roermond, 1941, S. 1169/1171, wo das „Gericht“ unter den beiden Hauptansichten erörtert wird:

a) das „partikuläre“ (verstehen: individuelle) Urteil, dem jeder Mensch einzeln unterzogen wird (z. B. Judas nach der Austeilung des Taufbrotes beim Letzten Abendmahl) – etwas, das niemals völlig individuell geschieht und daher immer „partikulär“ ist; es betrifft eine kleine Gruppe von Menschen im Umfeld der betreffenden Person (die zusammen mit ihr gerichtet werden);

b/ das „allgemeine“ (universelle) Gericht, dem die „Nationen“ und die gesamte Bevölkerung der Erde unterworfen werden; die Zeit, in der dieses planetarische Gericht stattfindet, wird gewöhnlich als „Tag des Herrn“ bezeichnet (*Jes 2,12; 13,6.9; Joel 4,14*), wobei zwei Aspekte hervorstechen,

die dem prüfenden Charakter jedes Gerichts des Herrn entsprechen, nämlich **b/1** die totale Zerstörung, begleitet von kosmischen Schrecken;

b/2 ein Überrest, der überlebt und an den messianischen oder endzeitlichen Wundern (bezüglich der Verherrlichung der Auferstehung) teilnimmt; -- es ist seltsam, dass sowohl „Gericht“ als auch „Gericht“ in *B. Reicke/ L. Rost, Bijbels Woordenboek*, Utr./ Antw., 1969, praktisch ein paar vage Allgemeinheiten bezeichnen.

1.6. Die apokalyptische Methode.

Die apokalyptische oder Offenbarungsmethode (apo.kalupsis = Enthüllung, Offenbarung) besteht darin, dass das, was die Priester (in den vorwiegend „historischen“ oder priesterlichen Büchern), die Propheten (prophetische Bücher) und die Weisen (in den Weisheits- oder weise Büchern) – jede Art auf ihre Weise – ans Licht bringen, von den Offenbarern gesehen wird:

1. auf der Grundlage paranormaler Erkenntnismethoden (sehr oft „Visionen“, aber auch anderer Erkenntnisformen),

2. Im Kontext des göttlichen Gerichts, wie es von den Anfängen bis zum Ende der Zeiten wirkt, und zwar sowohl auf dieser Erde als auch in der „anderen Welt“, mit besonderem Blick auf die Entstehung, Entwicklung und den Ausgang des Elends (des „Bösen“);

3. Beide vorhergehenden Punkte sind konsequent im Rahmen des Reiches Gottes verortet (siehe oben S. 54 (unten: Übernatürliches), 56 (Endzeitgabe des Reiches Gottes), 62 (Konflikt Reich Gottes/Satan), insbesondere S. 64ff. und 68 (Verortung paranormaler Erkenntnismethoden im Reich Gottes und im Gericht Gottes), 70/71 (Charisma als theologische paranormale Gabe), 78 (Lehre der Erlösung)).

Bibliografisches Beispiel :

-- S. Aalen, *Apokalyptik und apokalyptische Bücher*, in B.Reicke/ L. Rost, *Biblisches Wörterbuch*, I, 94/97.

– A. Robert/A. Tricot, *Les genres*, in A. Robert A. Tricot, *Initiation biblique*, Paris, 1939, S. 185–189; 217 / 221 (*L'apocalyptique*).

-- DS. Russell, *Apokalyptische Literatur*, in *Encyclopedia Britannica* , Chicago, 1967, 2, S. 112/115 (wobei Daniel (AT) und die Offenbarung des Johannes (NT) im Hinblick auf den diachronen Aspekt hervorgehoben werden).

-- Insbesondere G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments, II (Die Theologie der prophetischen Überlieferungen)*, München 1961, S. 314/321 (*Die Apokalyptik*), 322/328 (Daniel); aber um richtig zu verstehen, was Von Rad über Apokalyptik sagt, sollte man zuerst I (*Die Theologie der geschichtlichen Ueberlieferungen Israëls*), S. 415/438 (*Die Erfahrungsweisheit Israëls*) und 439/451 (*Die theologische Weisheit Israëls*) lesen :

„Weisheit“ ist **a.** durch Erfahrung gestützt , **b.** praktisch ausgerichtet , **c.** Wissen über die Gesetze (Ordnungsstrukturen), die der Welt und dem Leben in einer Gesellschaft innewohnen (oc, 415); „empirisch betrachtet geht sprichwörtliche Weisheit von der hartnäckigen Annahme aus, dass in den Dingen und Prozessen eine geheime Ordnung wirkt, die zugegebenermaßen nur durch große Geduld und allerlei schmerzhaftes Erfahrungen erkannt wird, und dass diese Ordnung heilsam und gerecht ist“ (oc, 419); „So wie das ‚Wort‘ für den Propheten die eigentliche Form ist, in der er seine Rede ausdrückt, so ist die ‚Unterweisung‘ dies für den Priester und die ‚Ratgebung‘ für den Weisen“ (oc, 428, wo von Rad *Jer 18,18* wörtlich zitiert).

Im Laufe der Zeit entwickelte sich diese gnomisch-empirische Weisheit in Israel zu einem didaktischen und theologischen System (oc, 449); – doch ihr letzter Auswuchs ist die Apokalyptik: „Diese Weisheitstheologie erfuhr durch ihre Verschmelzung mit der Apokalyptik eine letzte Erweiterung: Diese Veränderung wird erst im jüngsten Buch des hebräischen Kanons, dem Buch Daniel, deutlich. Der Weise beherrscht auch die Geheimnisse der Zukunft. Somit ist diese spätere Weisheit ein Phänomen von erstaunlicher Komplexität.“ (oc, 450). „Daniel wird zum ‚Weisen‘ erzogen (*Dan 1,3ff.*) und zählt daher zu den ‚Weisen‘ (*Dan 2,48*); seine charismatische Weisheit prädestiniert ihn für die Traumdeutung (*Dan 2,30; 5,11*), und sein Buch, das eine ‚fast erdrückende Fülle an Wissen‘ (O. Eissfeldt (1956)) enthält, gipfelt in der Verherrlichung der Weisheitslehrer (*Dan 12,3*).“ (V. Rad, II, S. 319).

Anders ausgedrückt: Die Grundlage des Apokalyptizismus seit Daniel ist Weisheit. Die Besonderheiten des damaligen Apokalyptizismus, wie symbolische Sprache, Geheimhaltung der eigenen Identität und Ähnliches, sind Auswüchse eines unerklärlichen, paranormalen und zeitgenössischen Menschentyps.

Übertragen auf unsere heutige Zeit kann der Apokalyptizismus zu einer wahren Methode der Hierosophie werden:

a) Die pragmatische Methode (siehe oben) ist die Grundlage der Weisheit;

b) Die paranormale Erkenntnismethode, die charismatisch praktiziert wird, ist die zweite Ebene in einer solchen Hierosophie.

HA81

2a. Die systematische Darstellung der archaischen Religion.

Das Konzept der „archaischen Religion“.

Grundsätzlich lassen sich alle Religionen (gegenwärtige und vergangene) in zwei Typen einteilen, die ihrerseits lediglich Ausdruck zweier Seiten jedes religiösen Phänomens sind, nämlich:

- Die „*empirische*“ oder *öffentlich-irdische* Seite, die praktisch jedem zugänglich ist (der eigentliche Gegenstand der Hierographie im strengen Sinne, d. h. die Beschreibung des Phänomenalen oder des unmittelbar Gegebenen der Religion für alle);

- Die „*transempirische*“ oder verborgene Seite, die dem durchschnittlichen Gläubigen oder gar dem durchschnittlichen Hieroanalytiker nicht so unmittelbar zugänglich ist; objektiv betrachtet, lässt sich die transempirische Seite in zwei grundlegend verschiedene Aspekte unterteilen, nämlich:

(a) die *ideale* (oft auch als logische oder strukturelle Seite bezeichnete) Seite, die in der Tat die tieferen Strukturen offenbart, d. h. die *Ähnlichkeiten und Zusammenhänge*, die erst nach einer *logisch-vergleichenden Analyse* deutlich werden (siehe Lo. Über die distributive (= Mengen-) Struktur und die kollektive (= System-) Struktur);

b) die „*jenseitigen*“ (auch „heiligen“ oder „sakralen“) Realitäten, wie zum Beispiel:

i/ die bewussten *Geister* oder „Intelligenzen“ (Naturgeister, Seelen der Verstorbenen, Gottheiten (Götter, Göttinnen), Feen, Monaden, - das Höchste Wesen);

ii/ die „*Kraft*“ oder „Dunamis“ (Lukasevangelium), die das Medium der Magie ist und zu Recht als „magische Kraft“ (van der Leeuw) bezeichnet wird;

iii/ Das „*Leben*“ wird in der Religion, zumindest in den archaisch-magischen, als Entfaltung von Intelligenz und magischen Kräften verstanden.

Man sollte daher nicht das Ideal mit den heiligen Realitäten verwechseln, wie es moderne (und sogar archaisch wirkende) Materialisten so oft tun, die (begrifflich) das Jenseitige und das Ideal gleichsetzen.

Der archaische Charakter einer Religion steht und fällt mit dem „*heiligen*“ oder sakralen Aspekt: mit Intelligenz, magischer Kraft, „Lebendigkeit“:

a) direkt *wahrnehmen* (wie die Seher (Seherinnen) in jeder wahrhaft archaischen Religion) oder

b) berücksichtigt ernsthaft die Mentalität derjenigen Sehenden, die in Bezug auf Religion als *archaisch gelten*.

Wer jedoch nur die empirische (öffentliche, irdische, innerweltliche) Seite betrachtet:

a/ sieht und

b) nimmt Religion ernst, mit oder ohne die ideal-logische Seite (das hängt vom intellektuellen Niveau ab), ist in der Regel „*säkular*“ in Bezug auf Religion.

Folgerung: Mit großer Klarheit besteht das Recht, Religionen in zwei Haupttypen einzuteilen, nämlich die *archaisch-sakralen* und die *säkular-entsakralisierenden* .

HA82

Da sich die zuvor genannten spezialisierten wissenschaftlichen (hierographischen, hierologischen) Methoden prinzipiell nur mit dem

öffentlich Zugänglichen befassen, sind die wichtigsten Daten zur säkularen Religion bereits erfasst.

Die archaischen Daten wurden jedoch viel zu wenig beachtet (oder säkular interpretiert, d. h. viel zu lange falsch interpretiert). Daher rührt diese einseitige *Betonung des „Heiligen“*.

Entsakralisierung.

Bevor wir darauf eingehen, wollen wir kurz den Prozess der Entweihung – oder Profanierung – erläutern, der die beiden Arten (Seiten) der Religion trennt.

Bibliotheksbeispiel:

-- RJ Werblowski, *Jenseits von Tradition und Moderne*, London, 1976 (Die Entmythologisierung (oft synonym mit Entweihung), die sowohl zu Weltlichkeit (Säkularisierung) als auch zu Politisierung führt (man denke beispielsweise nur an die rein sozialkritischen Interpretationen der Religion), wird sowohl positiv als auch negativ analysiert).

-- Alasdair MacIntyre, *Die religiöse Bedeutung des Atheismus*, Columbia Un. Press, 1969 (Die Frage hier ist:

a) Die Modernisierung seit dem 18. Jahrhundert mit ihrer Aufklärung (Lumières, Enlightenment, Aufklärung) impliziert Szientismus (Triumphalismus der Wissenschaft) sowie physikalischen Materialismus (die Leugnung jeder Realität außer der grobstofflich-materiellen-sinnlichen);

b) Dies führt zu Agnostizismus (der Erklärung, nicht in der Lage zu sein, Gewissheit über heilige Realitäten zu erlangen) oder Atheismus (der Leugnung Gottes);

c) Es bleibt die Frage: Ist diese naturalistisch-rationale Lebenseinstellung der Aufklärung derart, dass Religion nicht mehr möglich ist, oder macht sie eine neue Art von Religion notwendig?

-- Leroy S. Rouser (Hrsg.), *Philosophie, Religion und die kommende Welt Zivilisation* (Essays zu Ehren von E. Hocking), Den Haag, 1966 (Prof. Hocking, bis 1943 in Harvard, sagt: „Es ist an der Zeit, dass der Westen daran erinnert wird, dass der Mensch immer Vorrang hat – nicht die Maschinen, nicht das Geld, nicht die ‚Dinge‘“).

-- Ph. Ashby, *Geschichte und Zukunft des religiösen Denkens* (*Christentum, Hinduismus, Buddhismus, Islam*), Englewood Cliffs, NJ,

1963 (Welche sind die lebenswichtigen und beständigen Elemente in den Weltreligionen?).

-- P. Berber, *Der himmlische Baldachin*, Utrecht, 1969 (soziologische Abhandlung).

-- Dr. Sperna Weiland, *Orientierung (Neue Wege in der Theologie)*. 'Ein Versuch, Inspiration für Menschen sprechen zu lassen, für die traditionelle Glaubensvorstellungen unklar geworden oder gänzlich verschwunden sind', Baarn, 1966-1;

-- id., *Continued Orientation (New Paths ...)*, Baarn, 1971 (Paul Van Buren, Harvey Cox, Dorothee Sölle, Richard Shaull, JB. Metz, J. Moltmann, die neomarxistische Interpretation);

-- id., *Das Ende der Religion (Weiter auf den Spuren Bonhöffers)*, Baarn, 1970 (Sp. Weiland ist praktisch die Bibel der säkularisierenden oder auch nur säkularistischen Tendenz, die, wenn sie überhaupt noch etwas von der Religion bewahrt, diesen verbleibenden Teil als „Glaube“ (im Gegensatz zu „Religion“) bezeichnet.

HA83

Dies deckt sich mit der „entmythologisierenden“ Theologie (R. Bultmann), der „ehrlichen“ Theologie (J. Robinson) und der berühmten „Gott ist tot“-Theologie (Altizer, Hamilton, Vahanian, Van Buren, Keen – auch „radikale“ Theologie genannt) – ganz zu schweigen von der „politischen“ Theologie (z. B. Moltmann, für den das Wesen der Religion eine Art Gesellschaftskritik ist). Darüber hinaus sind die Kritiken an der Religion sehr vielfältig: Religion sei „irrational“ (Hume, Kant), „unsozial“ (Kant, Marx: „Opium“), „infantil“ (Freud) usw.

(1) Hinsichtlich der Entmythologisierung:

– J. De Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, München/Freiburg, 1961 (allgemeine Interpretationsgeschichte); Kerygma und Hythos (Ein theologisches Gespräch), I, Hamburg-Bergstedt, 1948-1, 1967-5.

R. Bultmann, der wohl bekannteste Entmythologisierer, geht davon aus, dass die Weltanschauung des Neuen Testaments eine „mythische“ Weltanschauung sei: „Die Welt wird als dreistufig dargestellt: in der Mitte die Erde, darüber der Himmel, darunter die Unterwelt. Der Himmel ist Gottes Wohnstätte und die der Engel; die Hölle befindet sich in der Unterwelt als Ort der Qualen; aber die Erde ist nicht irdisch: Sie ist der Wirkungsbereich übernatürlicher und außerirdischer Mächte.“

Es sei darauf hingewiesen, dass Bultmann hier die katechismusartige und extrem simplistische populäre Form der Religion charakterisiert: Jeder, der sich innerlich wirklich mit der Religion auseinandersetzt, weiß, wie „einfach“ diese dreistufige Darstellung ist.

(2) Zur Metaphysikkrise:

– Max Müller, **Krise der Metaphysik **, DDB, 1953. Müller ist ein Heideggerianer, aber stark scholastisch geprägt: vgl. B. Heidegger, **Was ist Metaphysik **, **Frankfurt aM**, 1949, in dem der große fundamentale Ontologe und Existenzialist die „Metaphysik“ auf seine eigenwillige Weise definiert, nämlich sehr zeitgebunden und sehr „rational“ und eng mit der Theologie verwoben.

Mythen waren einst ein Mittel zur Gedankenerzählung des archaischen Menschen (Geschichten von Gottheiten und Geistern, erzählt – ob rituell oder nicht – über die Heilsgeschichte der Menschheit). Das Erwachen der Vernunft in *Griechenland* (aber auch in Indien, China usw.) – also der *kritischen Fähigkeit*, mit der der Mensch *Regelmäßigkeiten (Strukturen)* *erkennt, vorzugsweise in der sichtbaren und greifbaren Welt* –, führte dazu , dass die Mythen an Bedeutung verloren und einer Metaphysik Platz machten, die weiterhin stark von Mythologie und Theologie geprägt war.

Nun, in der Entsakralisierung (die bereits in der Protosophie Griechenlands, insbesondere aber in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, einsetzte) bedeutet die Krise der Grundlagen sowohl der (theologisch-mythischen) Metaphysik als auch der Mythologie, dass die gemeinsame Wurzel von Metaphysik und Mythos – der Kontakt mit der außer- und übernatürlichen Welt – erloschen ist. Somit wird Sakralisierung zum Antonym von Religion.

Es ist zu beachten, dass der Begriff „Entsakralisierung“ neben seiner inhaltlichen (die Wirklichkeit als Ganzes betreffend) und theologischen (die Gottheit betreffend) Bedeutung auch eine soziale Bedeutung hat: die Übertragung dessen, was dem Klerus vorbehalten war (z. B. die Säkularisierung des Kirchenbesitzes), auf den Laien.

HA84

(3) Was die natürliche Religion betrifft,

da die Liberalen, insbesondere seit der englischen Aufklärung, sie in Europa eingeführt haben:

– K. Leese, *Recht und Grenze der natürlichen Religion*, Zürich, 1954, S. 15/44 (*Die natürliche Religion von der Stoa bis zur Aufklärung*).

-- R.C. Zaehner, *Concordant Discord (Die gegenseitige Abhängigkeit der Glaubensrichtungen)*, Leiden, 1970 (*die Gifford Lectures on Natural Religion, gehalten in St. Andrews 1967/1969*).

– R. T. Carroll, *Die Philosophie der Religion des gesunden Menschenverstands von Bischof Edw. Stillingfleet (1635/1699)*, Den Haag, 1975 (Der cartesianische Idealismus angeborener Ideen mit seiner Vorliebe für „klare und deutliche Darstellungen“ und, etwas später, der empirische Common-Sense-Ansatz, d. h. nach dem scholastischen Mittelalter (dessen Theologie vorwiegend aus den Klöstern stammte), wurde das Verhältnis zwischen „Religion“ und „Vernunft“ (Vernunft nun im cartesianischen und/oder lockianischen Sinne verstanden) neu definiert). Es ist deutlich, dass die grundlegende Krise der europäisch-amerikanischen Religionen mit einem solchen „natürlichen“ (= rationalen) Religionsverständnis ihren Höhepunkt erreicht, in dem Wunder und Mysterien, Visionen und Ekstasen als fragwürdig gelten.

Die Tatsache, dass der antike Stoizismus mit seinen physikalischen und politischen Theologien in dieser Hinsicht als Vorbild dienen kann, beweist, dass diese Fundamentkrise bereits in der Antike wirksam war.

(4) Zum nihilistischen Grad dieser Fundamentkrise:

– D. Arendt, *(Die Anfänge des) Nihilismus*, Köln, 1970. Von Jacobi bis Nietzsche zieht die vorwiegend deutsche Intelligenzija den Schluss, dass, wenn Gott nicht existiert, nichts mehr absoluten Wert (und in diesem engen axiologischen Sinne „heilig“, also prinzipiell unantastbar) besitzt und die Grundlage von Ethik und Politik bildet. Anstelle einer Fülle hoher (transzendenter) Ideen, Ideale und Werte tritt nun die „große Leere“ eines „Nichts“ (gegenüber Ideen, Idealen und Werten) ein. Gott, das höchste Wesen, wird hier nur noch als Grundlage von Ethik und Politik gesehen (was eine Teilwahrheit ist).

-- M. Heidegger, *Der europäische Nihilismus*, Pfullingen, 1967.

-- J. Godsblom, *Nihilismus und Kultur*, Amsterdam; 1960 (kulturwissenschaftliche Interpretation des Nihilismus).

-- V. Soloviev, **Crisis de la philosophie occidentale **, Paris, 1947. Soloviev reflektiert über die positivistische Ideologie, die nach den theologischen und metaphysischen Stufen – welche die traditionelle Grundlage der Religion rational artikulieren – rechtmäßig eine dritte und endgültige Stufe entstehen sieht, nämlich die positive oder streng wissenschaftliche – welche eine der Möglichkeiten darstellt, wie die Entsakralisierung in einer Theorie erfasst wird.

Entscheidung : Die Schändung hat Folgendes zur Folge:

- (i) eine gewisse Entwicklung in Bezug auf rationales Denken (philosophisch und wissenschaftlich) durchlaufen haben;
- (ii) Es hat verschiedene Formen angenommen, von denen wir die bemerkenswertesten kurz bibliographisch beschrieben haben.

HA85

Im Kern bleibt es letztendlich das, was E. Renan in **Vie de Jésus**, 1879-16, S. v/vi, sagt: Die „kritische“ (die den Wert dieser Texte, die „historische“ Authentizität und Zuverlässigkeit usw. prüft) Untersuchung des Lebens Jesu verläuft axiomatisch:

(i) Die Wunder des Evangeliums sind erfundene (mythische, fabelhafte, parabolische) Geschichten;

(ii) Die Texte seien nicht vom Heiligen Geist inspiriert, sondern lediglich das Ergebnis menschlicher redaktioneller Arbeit (Überlieferungsgeschichte). „Diese beiden Verneinungen sind in unserer Arbeit nicht das Ergebnis biblischer Forschung; sie gehen ihr voraus; sie sind die Frucht einer Erfahrung, die sich nicht widerlegen lässt: Wunder sind Dinge, die niemals geschehen (...). Es ist nie bewiesen worden, dass Gott in die Entstehung eines Buches oder in irgendein anderes Ereignis eingegriffen hat.“ (oc, vi).

Die französische (naive) Klarheit, mit der Renan, der Skeptiker, hier seine eigene säkulare (wunderlose und uninspirierte) „Erfahrung“ als die einzig „kritische“ darstellt und daraus ein Axiom ableitet, ist wahrlich vernichtend! So argumentiert der Säkularist, wenn er es wagt, seine Axomale zu formulieren.

(iii) Die Säkularisierung hat im Laufe der Zeit eine aggressive Form angenommen: G. Szczny, *Die Zukunft des Ungalubens*, München, 1958 (‚Unglaube‘ bedeutet hier: **a** . die Etablierung der Entchristianisierung, **b** .

das Bekenntnis zum Atheismus als antichristliches Bekenntnis, das behauptet, die ‚Zukunft‘ gehöre dem Unglauben. Es ist bereits so, dass ein Teil der westlichen Bevölkerung, insbesondere jene mit wissenschaftlicher und technischer Bildung, die ‚Geheimnisse‘ als Ärgernis empfindet (was Paulus bereits bei den Heiden und/oder Juden seiner Zeit beobachtete) – dass große Teile der Bevölkerung das Christentum als rein externalistische Tradition oder Konvention erleben; die nachchristliche Irreligiosität betrachtet theologische Religionen oder die wissenschaftlichen und politischen ‚Ersatzreligionen‘ (Ideologien) als gleichermaßen absurd in einem vollständig materialistischen Universum, in dem der Mensch vollständig eingebunden ist, jedoch mit einer Anpassungsfähigkeit, die die der untermenschlichen Wesen übertrifft (irreligiöser Humanismus).

-- G. Szczecny, *Religionen – Antworten auf 31 Fragen von G. Szczecny*, Amsterdam/Hilversum, 1966 (Hinduismus, Buddhismus, Judentum, Katholizismus, Protestantismus, Islam - allerdings mit der Absicht, die Divergenz der Antworten zu unterstreichen).

-- H. Schleite, *Skeptische Religionsphilosophie (Zur Kritik der Pietät)*, Freiburg, 1972 (Wer die Aufklärung, die Religionskritik von Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, Sartre und das „Böse“ unserer Zeit berücksichtigt, muss sicherlich „skeptisch“ sein).

– B. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, 1945 (Feuerbach, Nietzsche, Kierkegaard, Comte, Dostojewski).

-- H. Arvon, *L'athéisme*, Paris, 1967 (materialistischer und humanistischer Atheismus, vorwiegend philosophisch - ausführlich beschrieben).

Soweit zum wichtigsten Aspekt der Entsakralisierung.

HA86

Neosakralismus. Bibliogr. Probe:

-- M. Eliade, *La poursuite de l'absolu*, in *l'Express* (01.09.1979, S. 64/70), Interview, in dem Eliade die jüngste Hinwendung zu Dingen wie Yoga, Zen, Alchemie, Mythen usw. 'hermeneutisch' (d. h. auf der Suche nach dem 'Sinn' religiöser Phänomene) erörtert, verweist auf die 'Gegenkultur', die in unserer wissenschaftlich-industriellen (oder:

postindustriellen) Gesellschaft, die von der Aufklärung geprägt ist, entsteht.

-- M. Eliade, *Méphistophélès et l'androgynie*, Paris, 1962 (in der Einleitung sagt der Autor: **1/** die Entdeckung archaischer und exotischer Kulturen (Orientalismus, Ethnologie, Religionswissenschaft) und

2/ Die Entdeckung des Unbewussten (Tiefenpsychologie) zwingt den traditionellen Humanismus im Westen zu einer gründlichen Revision (Erweiterung); denn er sagt: „Es ist nicht ausgeschlossen, dass unsere Ära in die Geschichte eingehen wird als die erste, die die verschiedenen religiösen Erfahrungen wiederentdeckt hat, die vom Christentum bei seinem Triumph abgeschafft wurden“ (oc, 10).

M. Eliade erweitert in seinem Werk **Occultisme, sorcellerie et modes culturels** (Paris, 1978) die Ausführungen der vorherigen Arbeit um den „Ausbruch des Okkultismus (Esoterik)“ in den 1960er Jahren (S. 79 ff.). Er schreibt: „Als Religionshistoriker bin ich über die bemerkenswerte Popularität der Hexerei in der Kultur und den Subkulturen des modernen Westens sehr erstaunt“ (S. 93). Daraus lässt sich schließen, dass es ein duales Konzept von „Gegenkultur“ und „Neosakralismus“ gibt.

Gegenkultur:

Das ist jene Kultur, die innerhalb der dominanten aufgeklärten, technologischen Kultur auf andere Wissens- und Lebensquellen als die technologischen zurückgreift.

-- Vgl. Th. Roszak, *Der Aufstieg einer Gegenkultur (Betrachtungen über die technokratische Gesellschaft und ihre jugendlichen Gegner)*, Amsterdam, 1971 (Allen Ginsberg, Alan Watts (Orientalismus), psychedelische Erfahrung, P. Goodman usw.).

-- C.A. Reich, *Blumen im Beton (Die Begrünung Amerikas : Wie die Jugendrevolution versucht, Amerika lebenswert zu machen)*, Bloemendaal, 1971 (über die vorindustrielle, industrielle und nachindustrielle Ära; Bewusstsein I, II, III).

– *Politik oder Mystik ?* in Tijdschrift v. Theologie, DDB (Emmaüs), 1973 (eine sozialkritische Antwort).

Neo-Sakralismus:

Das ist die Wiederbelebung heiliger Erfahrungen sehr unterschiedlicher Art innerhalb der „aufgeklärten“ technokratischen Kultur (siehe Eliades

Äußerungen und Werke oben), die zwar mit archaischen Traditionen verbunden sind, aber im Allgemeinen innovativ sind und die Moderne in einem heiligen Sinne einbeziehen.

Biblisches Beispiel :

-- *M. Choisy, L'être et le silence* , Genf, 1964 (eine Synthese aus Psychoanalyse und Teilhardismus, interpretiert unter gebührender Berücksichtigung primitiver und östlicher Religionen);

-- *J. Needham, Die neuen Religionen* , Amsterdam, 1975 (Bezug zum „kalifornischen Ausbruch“: Hinduismus, Buddhismus, Sufismus, Zen-Buddhismus, Meher Baba, Subud, Transzendente Meditation, Krishnamurti, Tibetischer Buddhismus, Gurdjieff usw. werden besprochen (Lehre, Organisationen, Führer)).

HA87

-- *J. Jongedijk, Was glaubt Ihr Nachbar?* Wageningen, o. J. (Quäker, Heilsarmee, Moralische Wiederbelebung, Freie Katholiken, Mitglieder der Christlichen Gemeinde, Christliche Wissenschaftler, Zeugen Jehovas, Mormonen, Sufis, Spiritisten usw. (Erläuterung, Diskussion)).

– *Privat: A. Pollak-Eltz, Afroamerikanische Religionen und Kulte* , Roermond, 1970 (die westafrikanischen Religionen (**a/** Gold Coast (Ashanti), Dahomey (Ewe, Fon), Nigeria (Yoruba); **b/** Kongo – Angola (Bantu) sind die Wurzel der afroamerikanischen Neoreligionen in Südamerika (Brasilien: Batuque, Candomblé, Umbanda, Xango, Casa de Minas, Pagelança, Macumba), Antillen (Santeria, Überzeugungskult, Myalismus, Voodoo, Shango-Schreier), Venezuela (Maria Lionza), Suriname (Maroons)) und in Nordamerika (Negerkirchen, Hoodoo);

-- *A. Gatti, Bapuka* , Zürich, 1963 (Ein Ethnologe kommt scheinbar zufällig mit Anhängern der Bapuka, einer Göttin der Liebe und Fruchtbarkeit, in Kontakt; im Laufe der Zeit wird die gesteigerte Widerstandsfähigkeit in harten Situationen deutlich, - In einer typischen Form des Neosakralismus (siehe auch sein *Werk Tamtams in de nacht* , Antwerpen, 1944 (etwas freier geschrieben, aber eine genaue Beschreibung des afrikanischen Religionslebens)).

-- S. und R. Leacock, *Spirits of the Deep (Drums, Mediums and Trance in a Brazilian City)*, New York, 1972 (über die Batuque in Belém, Brasilien; die Batuque ist, wie die anderen afroamerikanischen Neosakralismen, eine typische mediale Religion, in der die von Gottheiten und Geistern angeführte Ekstase im Mittelpunkt steht).

-- S. Bramly, *Macumba (Forces noires du Brésil)*, Paris, 1981 (ein ausgezeichnetes kleines Werk, das Interviews wiedergibt und einer „Mutter der Götter“ (Anführerin der Macumba-Zeremonien) erlaubt, ungehindert zu sprechen – etwas, was viele Ethnologen mit ihrem axiomatischen Ansatz nicht tun und wodurch sie von außen vorgehen).

-- G. Playfair, *Le pouvoir de l'invisible*, Paris, 1975 (faszinierende Beschreibung der paranormal Begabten in Brasilien, insbesondere in den Kreisen der Kardecisten).

– J. Kerboull, *Le vaudou (Magie ou religion)*, Paris, 1973.

-- id., *Vaudou et pratiques magiques*, Paris, 1977 (Missionar, der den Voodoo auf dem Land eingehend studierte)

– E. Rochedieu, *Der Schintoismus und die neuen Religionen Japans*, Genf, 1973 (8. 209/247: ausführlicher Überblick über die Merkmale der mehr als dreihundert registrierten Neosakralismen in Japan).

-- D. Logan, *America Bewitched (The Rise of Black Magic and Spiritism)*, New York, 1973 (reflektiert über die sonnigen, aber noch mehr über die abwertenden Aspekte des nordamerikanischen Neosakralismus).

Soviel zum Thema Auswahl aus einer unüberschaubaren Datenmenge.

HA88

Zusammenfassung des Überblicks.

Es gibt zweifellos zwei verschiedene Seiten der Religion und damit verbunden zwei diametral entgegengesetzte Arten von Religion: die archaisch-sakrale und die moderne-säkulare.

Die oben genannte Bibliographie belegt dies bereits, ohne näher darauf einzugehen. Bevor wir uns der Untersuchung der archaisch-sakralen

Religion zuwenden, sei kurz auf den wahren Grund für diese Dichotomie eingegangen: Die Struktur des göttlichen Gerichts (nicht bloß, ja, insbesondere nicht legal), die als die „reine“ Struktur des religiösen Prozesses anerkannt wird (siehe oben), birgt den Grund.

Schließlich:

a. Das Gesetz von Saat und Ernte (*Gal 6,7/9; Ekkli 15,11/20*) regelt alle Kausalität, einschließlich der religiösen – nämlich, dass in jedem Teil der Schöpfung und in der Schöpfung als Ganzem eine innere Vergeltung (immanente Sanktion) wirkt. Dies stellt sicher, dass die Wirkung die Ursache bezeugt, dass die Ursache in ihrer Wirkung ihr „Gericht“ erfährt, insbesondere jenes „Gericht“, das sie selbst verursacht hat.

b. Die Selektion oder „Krise“, wie es im neutestamentlichen Griechisch heißt, erfolgt auf der Grundlage jener immanenten rechtmäßigen Abfolge von Ursache und Wirkung.

c . Gott offenbart sich nicht eindeutig, sondern mehrdeutig. Das heißt, von seiner Seite herrscht absolute Eindeutigkeit, während der Empfänger seiner Botschaft diese entweder missverstehen oder richtig verstehen kann. Daher haben alle präzise denkenden Menschen den Eindruck, Religion sei so „undurchsichtig“, „geheimnisvoll“, „rätselhaft“ usw., doch sie haben nur die weltlich-säkulare Seite erfasst: Die göttlich-transzendente Seite ist eindeutig für jeden, der ein offenes Herz hat (wie Mose zu den Israeliten sagte) (siehe oben).

d. Dies impliziert, dass die entschlüsselbare Botschaft aufgrund ihrer, wie oben hinreichend dargelegten, Mehrdeutigkeit eine Prüfung dessen darstellt, an den sich Gott (oder seine zahlreichen Boten) wendet. Gott prüft Herz (das Bewusstsein) und Nieren (das Unbewusste). Er ergründet sie gemäß *Apostelgeschichte 1,24* , wo es bei der Wahl des Nachfolgers von Judas, des Verräters, darum geht, ...

(i) beruht auf der Tatsache, dass die Kandidaten tatsächlich bei den Jüngern waren, „beginnend mit der Taufe des Johannes bis zu dem Tag, an dem (Jesus) von uns genommen wurde (= Himmelfahrt)“ (ebd., 21/22).

(ii) Doch er erkannte, dass diese Bedingung einzeln notwendig, aber nur zusammen mit einer anderen hinreichend war, nämlich dass Gott die

Wahl trifft, und zwar als Prüfer von Herz und Seele. So enthüllt Gott das innerste Wesen des Geschöpfes, und das Gericht Gottes, das das Heilige vom Weltlichen trennt, ist eine (vielleicht die wichtigste) Form des Gerichts Gottes, deren Folgen erschreckend sind.

HA89

Denn neben den allgemein religiösen Elementen, die in praktisch allen Religionen vorhanden sind (Gott, Engel, Dämonen, Himmel, Hölle, Fegefeuer (Unterwelt, die sich von der eigentlichen Hölle unterscheidet)), Erleuchtungen (visionär, auditiv) und Wunder (Heilungen, Exorzismen, Beherrschung der Natur), gibt es die spezifisch christlichen Elemente:

- a. Die göttliche Präexistenz Jesu als zweite Person der Dreifaltigkeit,
- b. Die Jungfrauengeburt, das göttliche und auch messianische Selbstbewusstsein Jesu, sein wundersames und prophetisches Wirken im Rahmen des Reiches Gottes, das von den alttestamentlichen Propheten für das Ende der Zeiten vorhergesehen wurde, das von Gott gewollte Kreuz an Ostern zusammen mit der historischen Tatsache seiner Verherrlichung in der Auferstehung und Himmelfahrt (Auferstehungs-Ostern), seine historische Wiederkunft am Ende der Zeiten in „Macht“.

Diese beiden Arten heiliger Daten werden in der modernen säkularen Interpretation eliminiert, obwohl Versuche unternommen werden, sie wieder einzuführen oder zu „retten“, in der Regel in der einen oder anderen Form, symbolisch fideistisch (d. h. der religionsfreie „Glaube“ (Fideismus) sieht in ihnen „symbolische Bezüge zu rein irdischen Realitäten“ (Symbolismus)).

Die deutschen Gläubigen sagten, Bultmann betreibe 'Liquidation', nicht 'Interpretation'!

2b. Die Begegnung mit dem Heiligen.

Dieses kurze Kapitel behandelt zwei Aspekte: die Methode und das Objekt.

2.1. Die Erkenntnistheorie des Heiligen.

Zunächst erläutern wir die Methode bzw. den subjektiven Ansatz anhand zweier verständlicher Anwendungsmodelle.

Modell I.

L. Chochod, **Huê la mystérieuse **, Paris, 1943, S. 295 ff., liefert ein hervorragendes Beispiel für Hiero-Erfahrung im Zusammenhang mit seiner Ausführung über die An-Hôi-Pagode in Annam. Der Autor neigt dazu, „zu glauben, dass die Gottheiten, von denen er soeben sprach, nur in der Vorstellungswelt der Annamiten ‚wirklich‘ existieren“.

Er präzisiert: „Wenn ein Annamit einen Traum hat, den er aus irgendeinem Grund als wahrhaft unnatürlich empfindet, oder wenn ihm ein etwas außergewöhnliches Ereignis widerfährt, baut er einen kleinen Strohtempel an dem Ort, wo sich nach seiner Intuition die okkulte Kraft manifestiert hat, und vollzieht dort ein Opfer.“

Das Ereignis wird bekannt, gewinnt an Bedeutung und begründet eine Tradition, die durch kleinere oder größere Abwandlungen ergänzt und weiterentwickelt wird. Mehr braucht es nicht, um eine neue Gottheit oder, genauer gesagt, ein neues Symbol der „übernatürlichen Macht“ entstehen zu lassen. Daher die Titel „Ngoc Fhu Nhan“, „Chua Ngoc“, „Thiên Fhi Ngoc Nu“ (auch ein Göttinnenname: oc, 293), „Duc Thanh Me“ usw., die nichts „Präzises“ definieren und auf eine Vielzahl von Dschinns, Dämonen oder Halbgöttern anwendbar sind.

HA90

Man erkennt, dass der Autor stark okkultistisch denkt (und in diesem Sinne offen für eine heilige Erfahrung ist), aber gleichzeitig westlich „präzise“ ist und sofort dazu neigt, das, was der Annamit „sieht“, „erlebt“, als „Symbol“ eines vagen Konzepts der „übernatürlichen Macht“ (im dynamisch-magischen Sinne) zu verstehen.

Allerdings ist er ehrlich, wenn er feststellt, dass nicht nur ein Traum, sondern auch ein Motiv, das dazu führt, dass man diesen Traum als außer- und/oder übernatürlich betrachtet, entscheidend ist (Traum und „Vernunft“ sind jeweils notwendige, gemeinsam hinreichende Bedingungen).

Das Gleiche gilt: Ein Ereignis an sich genügt nicht; es bedarf „etwas“ mehr, damit dieses Ereignis als „außergewöhnlich“ gelten kann (Ereignis und „etwas mehr“ sind einzeln notwendige, gemeinsam hinreichende Bedingungen).

Es sei darauf hingewiesen, dass der Autor Recht hat, wenn er die Vorstellungskraft als das Organ der Wahrnehmung des Heiligen bei den Annamiten versteht; man sollte jedoch die Vorstellungskraft nicht mit der Bildsprache verwechseln.

Alle Menschen mit fundierter spiritueller Erfahrung (**a**. Lebenskraft, **b1** . Sensibilität, **b2** . Sehen und **b3** . Interpretation; siehe oben S. 67/69) wissen, dass sich außer- und übernatürliche Realitäten und Prozesse in der Vorstellungskraft manifestieren, die deren Organ ist. Sind sie ausreichend kritisch geschult oder, falls dies nicht der Fall ist, mit den Konsequenzen ihrer Wahrnehmung hinreichend vertraut, unterscheiden sie klar zwischen Vorstellungskraft, d. h. der Visualisierung (des eidetischen Gedächtnisses) von (der Wirkungsweise von) empfundenen außer- und/oder übernatürlichen Realitäten, und imaginativer Illusion, d. h. der völlig willkürlichen Erzeugung imaginärer Daten ohne realen Kontakt mit außersubjektiven Realitäten. Jeder Magier kennt diese Unterscheidung insbesondere.

Modell II.

Mt 2,1/12: „Als Jesus in Bethlehem (Juda) zur Zeit des Königs Herodes geboren war, siehe, da kamen Weise aus dem Osten nach Jerusalem und sprachen: ‚Wo ist der neugeborene Fürst der Juden? Wir haben seinen Stern im Osten gesehen und sind gekommen, ihn anzubeten.‘“

Als König Herodes dies hörte, war er bestürzt, und ganz Jerusalem mit ihm. Er rief alle Hohenpriester und Schriftgelehrten zusammen und fragte sie, wo der Christus geboren werden würde. Sie antworteten: „In Bethlehem in Juda, denn so steht es geschrieben beim Propheten (Micha 5,1): ‚Und du, Bethlehem im Land Juda, du bist gewiss nicht die unbedeutendste unter den Städten Judas; denn aus dir wird ein Fürst hervorgehen, der das Volk Israel führen wird.‘“

Da rief Herodes die Weisen heimlich zu sich und befragte sie eingehend nach der Zeit, als ihnen der Stern erschienen war. Er schickte sie nach Bethlehem und sagte: „Geht hin und erkundigt euch genau nach dem Kind. Wenn ihr es gefunden habt, meldet es mir, damit auch ich hingehen und es anbeten kann.“ Nachdem sie den König gehört hatten, zogen sie fort. – Und siehe, der Stern, den sie im Osten gesehen hatten, ging vor

ihnen her, bis er über dem Ort stand, wo das Kind war, und blieb dort stehen.

HA91

Als sie den Stern sahen, freuten sie sich sehr. Und als sie das Haus betraten, fanden sie das Kind mit seiner Mutter Maria. Sie fielen nieder und beteten es an. Sie öffneten ihre Schätze und brachten ihm Gaben dar: Gold, Weihrauch und Myrrhe. Da sie im Traum gewarnt worden waren, nicht zu Herodes zurückzukehren, zogen sie auf einem anderen Weg in ihr Land.

Für einen Anhänger der Externalitätstheorie existierten sowohl der (erscheinende) Stern, den sie „gesehen“ hatten, als auch der „Traum“ mit der Warnung nur in der Vorstellungskraft, genau wie eben für Chochod das, was die Annamiten als außergewöhnlich oder unnatürlich „gesehen“ oder „gefühlt“ hatten. Renan, der Skeptiker, behauptet, dass „Wunder“ und „Inspirationen“ (die beiden seiner Ansicht nach zentralen Phänomene der Religion) nicht existieren.

Lassen wir die Traumwarnung (mangels Daten) außer Acht. Für einen Internalisten ist der Text des Matthäusevangeliums aufschlussreich; schließlich wird darin die pragmatisch-experimentelle Struktur einer entwickelten heiligen Erfahrung kurz angedeutet. Die handelnden Personen sind „weise Männer“ (‚Hexen‘, diejenigen, die ‚wissen‘) oder, genauer übersetzt, „Magier“, d. h. Wahrsager aus dem Osten (die den Namen eines für seine heiligen Funktionen bekannten Stammes der Meder trugen) (*Jer 39,13; Dan 2,48; 4,6; 5,11*). Zur Zeit Jesu galten Astrologen (*Jes 47,13*) und „Chaldäer“ (*Dan 2,2*) als Gelehrte (hier die „Weisen“ aus dem Osten). Von diesen sind die Zauberer im eigentlichen Sinne (Simon (Samaria: *Apg 8,9.11*) und Bar-Jesus (*Zypern: Apg 13,6.8*)) etwas zu unterscheiden.

Nun, diese Astrologie-Gelehrten: **(i)** „sehen“ einen Stern, der „erscheint“; diese „eidetische“ Erfahrung in der „Vorstellungskraft“ (nicht in der „Einbildungskraft“) wird **(ii)** von einer Deutung begleitet: Dieser Stern „ist“ das „Zeichen“, dass ein Prinz der Juden geboren wurde, und darüber hinaus ein Gebot (hinzugehen, ihn aufzusuchen und ihn anzubeten).

Offenbar ist hier die dreifache Struktur des Wunders vorhanden: **a.** Wunder, **b1.** Zeichen, **b2.** Kraft. Etwas Paradoxes fällt hier auf: Diese heidnischen Astrologiegelehrten wissen, dass etwas Außergewöhnliches schon vor „Jerusalem“ und seinem Fürsten Herodes geschehen ist!

Auf der Grundlage dieser visuellen Erfahrung mit Interpretation begeben sie sich auf die Reise: Die Bestätigungen lassen nicht lange auf sich warten.

a. Die prophetischen Schriften der Juden bestätigen so etwas wie die „Geburt eines Fürsten über Israel“ in Bethlehem (vgl. *2 Petrus 1,16/21* , wo die Verklärung einer Prophezeiung entspricht);

b . Das eidetische Erlebnis wird an Ort und Stelle fortgesetzt (*Mt 2,9*) zu ihrer großen Freude;

c. Die Entdeckung von Maria mit ihrem Kind "bestätigt" die physische Ordnung.

HA92

Mit anderen Worten: Der „erste Blick“ (gewöhnliches sinnliches Sehen) bestätigt den vorhergehenden „zweiten Blick“ (zweites Gesicht).

Schlussfolgerung: Die Weisen reagierten freiwillig auf das Wunderzeichen; ihr Aufbruch hat, erkenntnistheoretisch betrachtet, den Charakter eines Experiments, das folgendermaßen beginnt:

(i) auf der Grundlage einer ersten Beobachtung (durch Induktion), nämlich dem „Sehen“ des Sterns, mit der Interpretation (Abduktion),

(ii) Sie beschließen (deduktiv), die Reise ins Land der Juden zu riskieren;

(iii) Sobald sie durchgeführt wurden, stoßen sie auf drei Bestätigungen (zweite Beobachtung, nämlich die experimentelle, mit ihrer Induktion oder ihrem Ergebnis).

Es sei darauf hingewiesen – was Chochod außer Acht lässt –, dass auch in Annam die Menschen so argumentieren: Sie erkennen schnell, ob an dem Ort, an dem der Strohhäutentempel errichtet wird, weitere Zeichen erscheinen. Deshalb sprachen wir von einer voll entwickelten heiligen

Erfahrung: Viele sogenannte „Kritiker“ gehen schlichtweg nicht auf die weiteren heiligen Erfahrungen ein, die auf die anfängliche heilige Erfahrung folgen (würden sich Fachwissenschaftler nur auf die Beobachtungs- oder Wahrnehmungsphase beschränken und die experimentelle Phase außer Acht lassen, trafen dieselben Kritikpunkte zu).

Hierbei ist der Unterschied zwischen einem rein symbolischen Phänomen (nämlich dem Stern als Geburtsstern eines Herrschers) und einem wahrhaft heiligen Phänomen (nämlich einer wundersamen oder übernatürlichen Kraft mit Zeichencharakter) hervorzuheben: Das „Symbol“ ist lediglich eine Vorstellung im Denken der Magier; die „Kraft“, die über das Natürliche hinausgeht und Zeichenwert besitzt, ist eine außersinnliche Realität, die auf mehreren Ebenen (eidetisch, prophetisch, physisch) erfahrbar ist. Menschen mit einer säkularen Denkweise verwechseln diese beiden grundverschiedenen Realitätstypen. Für Internalisten ist diese Unterscheidung von zentraler Bedeutung.

Es sei darauf hingewiesen, dass die Kirchenväter den Matthäustext in etwa in diesem Sinne interpretierten: „(Ein ungewöhnlicher Stern erscheint; dadurch) gab derjenige, der dieses Zeichen gab, auch Einsicht“; „und was er als Einsicht verlieh, das ließ er auch suchen, und als er einmal gesucht war, ließ er sich auch finden“. (Papst Leo der Große (*Predigt 1 zur Epiphanie*)).

Wir werden nun kurz die regulative Struktur (das Modell) dieser beiden Anwendungsmodelle betrachten, vorwiegend anhand einer bibliografischen Stichprobe (aus Zeitgründen).

-- MM. Moncrief, *Die hellseherische Theorie der Wahrnehmung* , London, 1951:

A/ die traditionelle, verstandene, säkulare Interpretation der Wahrnehmung.

Dies basiert auf gewöhnlicher Sinneserfahrung:

1. Ein physikalisch-physiologischer Prozess bedingt den Ursprung;
2. Aus diesem Prozess entsteht jedenfalls eine Darstellung dessen, was in uns wahrgenommen wird;
3. Sobald der Beobachter diesen Punkt erreicht, wird er sich dessen bewusst;

Drei Hauptschwierigkeiten :

- (i) Der Übergang von einer rein physikalisch-physiologischen zu einer vorgeschlagenen und bewussten Ordnung;

HA93

(ii) Der bildhafte Charakter oder die eindeutige Verbindung zwischen der Sache bzw. dem Prozess außerhalb von uns (extramental) und der bewussten Repräsentation in uns (intramental).

(iii)a. Der unmittelbare oder, wie die österreichische Schule (Brentano, Meinong, Husserl) es nannte, der „intentionale“ oder Begegnungscharakter der Wahrnehmung („Ich sehe dich kommen“ ist eine unmittelbare Erfahrung, auch wenn sie in Aspekte und Phasen unterteilt und analysiert werden kann);

(iii)b. das Okkulte oder, in einem milderem Sinne, die paranormale Wahrnehmung (z.B. ist Hellsehen eine erwiesene Tatsache, die nur von Ideologen und voreingenommenen Menschen geleugnet wird).

Diese drei oder vier Schwierigkeiten bleiben in der traditionellen Interpretation ein „Fremdkörper“, den man verlassen muss, um sie zu „integrieren“, was bedeutet, dass die Axiome der klassischen Erklärung notwendig, aber nicht hinreichend sind; daher ist die psychophysiologische Erklärung, zusammen mit ihren Erweiterungen, unzureichend;

b/ die „klare“, „hellseherische“ Sicht.

Dies geht sowohl von einer unmittelbaren (intentionalen, phänomenologischen) als auch von einer paranormalen Struktur aus, um gewöhnliche, nicht-paranormale und paranormale Wahrnehmung zu 'erklären' (wobei die einzeln notwendigen und gemeinsam hinreichenden Bedingungen als Axiome postuliert werden).

Die Vorgänger von Moncrieff sind

- (i) HH. Price, der Einführer des Werkes;
- (ii) H. Bergson (der sich von der bloßen Bildtheorie abwandte);
- (iii) Hans Driesch , *Alltagsrätsel der Seele* (1938) („Das Selbst ist und bleibt, soweit es seine Fähigkeiten besitzt, grundsätzlich universell hellseherisch; sein tatsächliches klares ‚Sehen‘ war jedoch beschränkt und an Zustände jenes Teils seines Körpers gebunden, der ‚Gehirn‘ genannt wird, weil das Selbst sonst aufgrund der übermäßigen Fülle von ‚Gesichtern‘ nicht leben könnte.“

Gelegentlich bricht natürlich im Paranormalen die ursprüngliche universelle Form des Erfassens des Anderen durch.“ (oc, 38).

Für Moncrieff ist der klare (paranormale) Grad der Wahrnehmung die erste und stets gegenwärtige Form der Wahrnehmung: Sie ist unmittelbar (Begegnung, direktes Sein mit Dingen und Prozessen, „Begreifen“) und wird nicht durch den physikalisch-physiologischen Prozess verursacht; dieser Prozess ist selektiv begrenzend – primär auf die biologischen Bedürfnisse des Alltags ausgerichtet.

Es versteht sich von selbst, dass Moncrieff hier eine uralte Erkenntnis, die allen Menschen mit religiösen und magischen Erfahrungen als selbstverständlich erscheint, in eine moderne Form bringt.

-- *JP Vernant et al., Divination et rationalité*, Paris, 1974: Divination ist alles andere als antipositiv; sie ist die erste Form des wissenschaftlichen Denkens (die anhand von Daten aus der chinesischen, altmesopotamischen, griechischen, römischen und afrikanischen Kultur verdeutlicht wird und Moncrieffs These auf einer erkenntnistheoretischen Ebene fortführt).

HA94

Zur eigentlichen Paranormologie:

-- *H. Driesch, Parapsychologie (Die Wissenschaft von den 'okkulten' Erscheinungen (Methodik und Theorie))*, Zürich, 1952-2: In einem Vorwort von J.B. Rhine, einer Studie von H. Bender (Paranormologie von 1930 bis 1950),- dann *Methodik* (Täuschung und Irrtum erkennen; irreduzible Phänomene erkennen) und *Theorie* (Rolle und Struktur einer notwendigen und hinreichenden 'Theorie'; Überblick). und Kritik bestehender Theorien).

-- *B. Visser, Parapsychologie (Fakten und Hypothesen)*, Maaseik, zwei Kapitel: **a.** die hellseherischen Phänomene (Paragnosis = paranormales Wissen); **b.** die parergischen Phänomene (Parergie = paranormales Ereignis).

-- *G. Murphy, Parapsychologie*, Utr/Antw., 1963 (spontane und experimentelle Fälle; Hellsehen; Präkognition; Psychokinese (= Parergie,

paranormales, physisch beobachtbares Ereignis; Jenseits; - Interpretation).

-- J. Feldmann, **Okkulte verschijnselen **, Brüssel, 1938 (ein nach wie vor fundiertes Werk, das zwischen psychischen und physischen Phänomenen unterscheidet, die allgemeinen Theorien (Täuschungshypothese), die animistische (= psychophysische und rein psychische) Hypothese, die spiritualistische Hypothese und die dämonische Erklärung erörtert); eine umfassende, auch aus kulturhistorischer Perspektive konzipierte Studie von

1. Telepathie und Hellsehen (die beiden kognitiven Prozesse) und
2. Erscheinungen und geisterhafte Phänomene (zwei parergische Prozesse).

– Y. Castellan, *La metapsychique*, Paris, 1955 (historischer Überblick:
a. die Vorgänger (Mesmer, Reichenbach);

b1 die angelsächsische Schule (Crookes, Gurney, Myers, mit den beiden Gesellschaften: Society for Psychical Research (Eng.) und American Society for Psychical Research, und die ersten quantitativen Experimente);

b2 . die klassische europäische Schule (Flammarion, Maxwell, A. de Rochas, Boirac, Dr. Geley, Dr. Osty, Richet).

b3. Dr. Grasset (Metapsychika (= Paranormologie) und allgemeine Erkenntnistheorie).

b4. die (damals aktuelle) Metaphysik (Rhein, Carington; Polyzoismus und Polypsychismus; „vierte“ Dimension; physiologische Hypothesen zur Telepathie; C.G. Jung).

-- J. Björkhem, *Die verborgene Kraft (Probleme der Parapsychologie)*, Olten/Freib. i.Br., 1954 (Parapsychologie epistemologisch; Telepathie und Hellsehen; Psychometrie (etwas hellseherisch durch Berührung interpretieren); spirituelle Heilung und Wunderheilung; Hypnose und Kriminalität; englischer Spiritualismus; 'automatisches' (transportiertes) Schreiben und Sprechen; Telekinese und Materialisierung (Materialisierung ist das plötzliche Verschwinden und plötzliche physische Erscheinen von Objekten); Erklärungen; der zweite Teil enthält Experimente und Dokumente).

-- R. Ashby, *The Guidebook for the Study of Psychical Research* , London, 1972 (solide, kleine Enzyklopädie, mit einem Vorwort von Renée Haynes);

-- S. Smith, *ESP* (Extrasensory Perception), Den Haag, 1974 (ESP = Extrasensory Perception; die Broschüre behandelt Psychizismus im Unterschied zu PK (Psycho-Kinesis)).

-- A. von Schrenck-Notzing, *Grundfragen der Parapsychologie*, Stuttgart, 1962 (Neuaufgabe von G. Walther: **a.** psychische Phänomene, **b.** physikalischer Mediumismus (Materialisierungssphänomene etc.), **c.** Geisterphänomene, **d.** Nekrologien (Liégeois, A. von Keller, G. Geley, K. Gruber);- immer noch faszinierend).

-- Lyall Watson, *Natural or Supernatural (Ein neuer, origineller Ansatz zu seltsamen Phänomenen und ihrem Platz in der Natur)*, Baarn, 1974 (**a.** der Kosmos, **b.** Materie, **c.** Geist, **d.** Zeit, was im Vergleich zu gewöhnlichen parapsychologischen Büchern auf eine neue Perspektive hinweist).

-- Zur Sowjetunion (und den Ländern des Ostblocks): Sh. Ostrander/Lynn Schroeder, *Parapsychologische Entdeckungen hinter dem Eisernen Vorhang* , Haarlem, 1972 (Russland, Bulgarien und die Tschechoslowakei leisteten Pionierarbeit auf dem Gebiet der Paranormologie, wenngleich auf der Grundlage einer marxistisch-materialistischen Hypothese).

-- H. Gris/W. Dick *Les nouveaux sorciers du Kremlin (Deux Surveilleurs Américains Font Le Point sur La Parapsychologie en URSS)*, Paris, 1979 (ergänzt frühere Arbeiten.

-- Neben dem Ostblock leistet auch Brasilien Pionierarbeit: G. Playfair, *Le pouvoir de l'invisible* , Paris, 1976 (insbesondere auf dem Gebiet der Medialität, unter dem Einfluss des Kardecistischen Spiritualismus (*Allan Kardec, Le livre des esprits* , 1857, ist die Inspirationsquelle für einen sehr sozialen Spiritualismus (Kliniken, Waisenhäuser, Pflegeheime, Berufsbildungszentren, Schulen, Armenfürsorge)); 1939 wurde die Spiritualistische Föderation des Bundesstaates São Paulo gegründet; mit dem gigantischen spiritistischen Zentrum von Rio de Janeiro (Tupyara) ist es eine beeindruckende medizinische Leistung);

- Abschließend noch ein Beispiel aus der jüngsten experimentellen Richtung:

-- J. et Chr. Dierkens, *Manuel expérimental de parapsychologie*, Tournay, 1978 (das Buch fällt zeitlich mit der Human Potential Movement und ihren Ablegern zusammen; es ist enzyklopädisch).

-- *Parapsychologie: Erscheinung und Wirklichkeit*, Dossier, in *Kultuurleven* 45 (1978): 10 (Dez), S. 866/920 (ungleichmäßige Artikelsammlung, der faszinierendste davon ist J. Walgrave, *Erklärungsmodelle parapsychologischer Phänomene* (ac, 901/911)).

Notiz (i) Es ist gut zu wissen, dass im 19. und frühen 20. Jahrhundert ein heftiger Kampf entstand zwischen den tiefenpsychologischen (und physiologisch-psychischen) Erklärungen (von Aksakof als „Animismus“ bezeichnet), die die Wurzel paranormaler Phänomene im individuellen oder (wie bei Jung) im „kosmischen“ (auch: „kollektiven“) Unbewussten verorteten, und den Spiritualisten (Du Prel, von Aksakof), die sie den Seelen der Verstorbenen zuschrieben.

HA96

(ii) Folgende Themen erkenntnistheoretischer Natur sollten klar unterschieden werden:

a) Von der Psychologie des Bewusstseins zur Psychologie des Unbewussten (andere unterscheiden auch ein Überbewusstsein) ist es ein Schritt; der Tiefenpsychologe geht von bewussten Phänomenen aus – z. B. Versprechern, neurotischen Symptomen wie einer vagen Angst usw. –, um daraus (deduktiv) auf unbewusste oder überbewusste „Faktoren“ (Variablen) zu schließen, ohne diese selbst zu sehen, zu fühlen, zu hören usw.

b) Zwischen Tiefenpsychologie und Parapsychologie besteht wiederum eine Lücke, epistemologisch gesehen: Viele Tiefenpsychologen gehen nicht von dem aus, was Parapsychologen tun, nämlich insofern, als der Parapsychologe nicht von der gewöhnlichen Psychologie, Psychotherapie und Psychiatrie ausgeht, sondern vom Okkultismus, wie er seit jeher existiert (insbesondere aber seit der Renaissance in Westeuropa).

Ziel des Parapsychologen ist es, vom Okkultismus (der methodisch als nicht-wissenschaftlich identifiziert wird) jene Phänomene (und deren Erklärung) zu isolieren, die entweder einer streng naturwissenschaftlichen

(vorzugsweise experimentellen) oder einer humanwissenschaftlichen Methode entsprechen.

Der Rest – das, was aufgrund des nicht-öffentlichen Aspekts wissenschaftlich unzugänglich und in Bezug auf okkulte Phänomene unerklärlich ist – wird als vernachlässigbar abgetan; doch auch hier kommt man deduktiv, in Bezug auf beobachtbare und/oder experimentell überprüfbare, öffentliche (für alle zugängliche) Phänomene, zu dem Schluss, dass es keine phänomenal gegebenen „Faktoren“ (Variablen) mehr gibt.

Wenn der Parapsychologe diese Phänomene zufällig selbst sehen, hören, berühren usw. würde, würden ihn seine Wissenschaftlerkollegen als nicht mehr „wissenschaftlich“ abstempeln; Vernunft oder Ursache: Wissenschaft als Öffentlichkeit ist säkular, irdisch, „diesseitig“.

Fazit: Religion und Magie (sowie Okkultismus) sind als kognitiv-praktische Phänomene zu unmittelbar, um öffentlich-wissenschaftlich zu sein; nur die indirekte externalistische Methode ist wissenschaftlich vertretbar. Tiefenpsychologie und Parapsychologie entgehen dieser „Sünde“, verdammen sich dadurch aber selbst zur indirekten Methode, dem Externalismus.

(iii) Es sei auf *Dr. Phil. Encausse, Sciences occultes et déséquilibre mental*, Paris, 1958, verwiesen (die Methode der Ekstase, wie sie Spiritisten häufig praktizieren, und die Magie, wie sie oft tatsächlich ist, führen häufig zu psychischen und/oder physischen Beschwerden. Der positive Einsatz von Religion, Magie usw. sollte nicht die Tatsache verschleiern, dass es oft auch einen negativen Gebrauch gibt. Dies impliziert, dass Religion und Magie im sakralen Sinne nicht ungefährlich sind; das ist einer der Gründe für die Säkularisierung).

Ohne das Gerüst des Reiches Gottes funktioniert nicht immer alles, und selbst dann ist ein vollständiges Verständnis des Reiches Gottes nicht möglich! Das heißt, man muss alles, was nicht dazugehört, aus diesem Reich Gottes verbannen!

In diesem abwertenden Kontext sollte auf zwei Systematiken hingewiesen werden: „ana.normal/ kata.normal“ und „trans.a.scendent/ trans.de.scendent“. Wenn „normal“ dem entspricht, was der Teleologie entspricht, dann ist „ab.normal“ das, was von dieser Teleologie abweicht, und „para.normal“ ist das, was zwar abweicht, aber „höher als normal“ (ana.normal) oder „niedriger als normal“ (kata.normal) ist, was in lateinischen Begriffen als „trans.a.scendent“ (ana) oder „trans.de.scendent“ (kata) ausgedrückt wird.

Wenn man auch nur einen Moment inne hält, um über die Ursachen katanormaler okkultur oder religiöser Prozesse nachzudenken, stößt man auf das „Seelenfangen“ ('prendre au piège les âmes' sagt *die Jerusalemer Bibel*), wie es in *Ezechiel 13:17-23* so genau beschrieben wird .

„Seelenfang“ bedeutet, dass man bewusst oder, wie es viel häufiger vorkommt, unbewusst die „Seele“ – in diesem Fall die „Dunamis“ (Lukas), die Lebenskraft (Magnetismus) – erschöpft oder gar aussaugt („aussaugen“ bedeutet, bis auf den letzten Rest zu leeren, sodass man, wie Religionshistoriker gerne sagen, von einer „verlorenen Seele“ oder einem „Seelenverlust“ sprechen kann (siehe *Ivar Paulson, Seelenvorstellungen und Totenglaube bei nordeurasischen Völkern* , Ethnos 1960, H. 1/2, S. 84/118)).

Solche „Seelenfressereien“ (ein ägyptischer Begriff) sind typisch für:

(i) schwarze oder missbrauchte Magie,

(ii) welches selbst meist von Satan inspiriert ist (oder im abwertenden Sinne „dämonisch“ ist). Betrachtet man diesen Prozess rein äußerlich, so sieht man entweder schwarze Magie mit blutigen Riten („rote Magie“) oder ebenso schwarze Magie mit Sexualriten („Sexualmagie“). Der Grund dafür ist, dass die partielle Seele (der besondere Magnetismus), die entweder im Gefäßsystem oder im erotisch-sexuellen System (Oral-, Anal- und insbesondere Genitalbereich bilden ihre drei Hauptzonen) wirkt, dort am stärksten und effektivsten „arbeitet“. Doch dazu später mehr.

Betrachtet man die Sache noch einmal anders, nun psychologisch (wieder äußerlich), dann entsteht das, was man „Ergriffenheit“ oder „Besessenheit“ nennt, d.h. ein gewisses Maß an Entkörperlichung, „Selbstentfremdung“, „Entfremdung“.

Selbst scheinbar harmlose Praktiken wie (Selbst-)Hypnose sind, allein schon deshalb radikal satanisch und/oder schwarze Magie, weil die beteiligte Person entweder so sehr beherrscht oder kontrolliert wird, dass sie „nicht mehr sie selbst ist“ (das typische Phänomen der Entkörperung).

Das Gleiche gilt für die medialen Religionen, beispielsweise in afroamerikanischen oder negro-afrikanischen Kontexten: Die Medien werden von Geistern und Gottheiten „besessen“, die sie aussaugen, um dann das freizugeben, was sie in Bezug auf Heilung, Rat und Hellsehen (autoritativ) mitteilen wollen.

Folge: Zuerst bringen sie ihre „Medien“ (Vermittler) in einen manischen Zustand, nur um sie dann erschöpft und somit deprimiert zurückzulassen.

HA98

Gleiches gilt für den Spiritualismus, insofern er sich medial begabter Personen bedient, die sich „reiten“ lassen müssen (wie der flämische Bürger von der „Stute“ oder dem Albtraum sagt).

Die Psychotherapien arbeiten in einer gleichermaßen abwertenden Weise und lassen entweder der berühmten „Aggression“ („Thanatos“) oder dem ebenso berühmten „Eros“ freien Lauf: Dort geht die manisch-depressive Besessenheit sozusagen auf Kosten der ruhigen Selbstbeherrschung, denn in der Entkörperlichung und Antikultur (*Das Unbehagen in der Kultur*), in der das Lustprinzip dem Realitätsprinzip entkommt – scheinbar mehr „sich selbst“ als „unter dem Druck der Zivilisation“ –, kommt die verborgene, unterbewusste oder überbewusste „Wahrheit“ über das wahre „Wesen“ (das „Selbst“ oder wie auch immer man es nennen mag) an die Oberfläche.

Wer nicht im Freud'schen, sondern im Reich'schen Sinne „handhabt“, verfällt unweigerlich den Gesetzen des medialen Dämonismus. Darauf kommen wir später zurück.

Erkenntnistheoretische Schlussfolgerung:

All diese „Techniken“ („Methoden“):

(i) Enthüllen, „verhüllen“ (Apokalypse) in der Tat und darin enthaltene Wahrheiten über das Selbst und Wahrheiten „für andere“ oder „für die Situation“, in der sich dieses Selbst befindet;

(ii) zu verbergen, genau wie die transportierte Sibylle (in Delphi und an anderen von Herodot untersuchten Orakelstätten (insgesamt sechzehn)), um zumindest teilweise irrezuführen und den „Griff“ auf ebendieses Selbst nicht zu lösen.

schrieb zu Recht : „*Le Logos fondateur de la dialectique*“ in A. Marc et al., *Aspects de la dialectique* , Paris, 1956, S. 125ff. (*Le lumineux et ten ébreux devenir*): „Heraclite d'Ephèse – Schöpfer von terme même philosophos (fr. 35) – est le premier grand héros de la tragédie philosophique. Et il écrit: La „Sibylle qui, par sa bouche délirante (durch ihren verrückten Mund), prononce des Choses Graves (aus ernsten Worten), sans parure et.“ sans fard (ohne Schmuck und ohne Decke), traverse (...) des milliers d'années (dauert seit Tausenden von Jahren), animée par la Divinité (belebt von der Gottheit) (...). Le Maître, dont l'oracle est à Delphes, ne parle pas (oute legei), ne dissimule pas (oute kruptei): il signifie (sêmeinei)“ (D. 92, 93). Die letzten Worte lauten: „Der Herr (Apollon), dessen Orakel (göttliche Rede) in Delphi ist, verbirgt weder nur noch offenbart er nur: Er gibt ein Zeichen‘.“

Man kennt die vernichtenden Kritiken von Logistiktheoretikern wie Bochensky an der Dialektik (von Hegel und Marx), die behaupten, es handele sich um eine völlig logisch ungültige sprachliche Form.

Nun, dieselbe (und keine andere) Kritik trifft auch auf die oben genannten „Methoden“ zur Annäherung an „okkulte“ (unbewusste, unterbewusste, überbewusste) und/oder heilige Phänomene zu: Wer diesen Weg beschreitet, begibt sich auf den endlosen, nie vollendeten Pfad der Dialektik, die in Techniken wie **1.** (Selbst-)Hypnose, **2.** „Mediumismus“, **3.** freien Assoziationstherapien und zugleich antikulturnen Therapien wirksam ist.

HA99

Notiz: Semasiologisch: Man spricht oft von „Parapsychologie“; „Paranormologie“ wäre viel treffender, denn paranormale Phänomene sind parapsychisch, parapsychisch, parapsychisch, parapsychologisch,

parasozioologisch usw. Der Begriff „Metapsychika“ sollte nicht mit der Freudschen „Metapsychologie“ (die unter anderem das „Über-Ich“ behandelt) verwechselt werden; insbesondere im angelsächsischen Raum spricht man häufig von „psychisch“, „Psi“, um „paranormal“, „paranormale Kräfte (Manifestation)“ zu bezeichnen.

Der spezifisch hierosophische Rahmen.

All diese paranormalen Phänomene werden hier aufgrund ihrer religiösen Bedeutung kurz angesprochen: Eine heilige Erfahrung ist immer auch paranormal, sofern sie als Wahrnehmung und Experiment ausreichend „klar“ ist und mehr als nur säkular darstellt.

Biblisches Beispiel:

(i) Aus kulturhistorischer Sicht sei hier unter anderem folgendes Werk erwähnt: *C. van Os, Moa-Moa, Modernes Denken und primitive Weisheit*, Amsterdam, o. Jh. (+1951) (Dieser Mathematikprofessor sieht die Erlösung nur in einer Art Rückkehr zum vorintellektuellen Urmenschen. Wir sollten das in uns „Archaische“ wiederentdecken, ohne dabei das moderne Rational-Wissenschaftliche zu vernachlässigen.)

Begründung : Modernes rationales Verhalten und archaisches, sogenanntes „irrationales“ Verhalten gehören komplementär zusammen; der Autor ist daher kein „Irrationalist“ wie beispielsweise Klages oder Dacqué;

(ii) Philosophisch ebenfalls ein Werk: *P. Boutang, Ontologie du secret*, Paris, 1973 (seltsam und schwer lesbar, berührt aber auf einigen Seiten unser Problem).

(iii) Zum Thema Religion und Paranormologie: *R. Haynes, The Hidden Springs (An Inquiry into Extra-Sensory Perception)*, London, 1961 (sehr gründlich; besonders wichtig: S. 198ff., wo dieser katholische englische Experte über die Ideen von Prosper Lambertini, dem späteren Papst Benedikt XIV., spricht, der die Beziehung „Religion/Parapsychia“ eingehend untersuchte.

– Canon J. Pearce-Higgins/Rev. G. Stanley Whitby (Hrsg.), *Leben, Tod und Parapsychologie (Studien im Auftrag der Churches' Fellowship for Psychical and Spiritual Studies)*, London, 1973. Diese wunderschönen anglikanischen und nicht-anglikanischen Studien umfassen:

a. die Natur und Teleologie paranormaler Phänomene (Telepathie, physikalische Phänomene, Psychokinese, Ekstase-Medialität, außerkörperliche Erfahrungen und Überleben nach dem Tod, paranormale Heilung);

b. die Bibel und paranormale Phänomene (die sogenannten biblischen Tabus in Bezug auf paranormative Forschung (eine faktische Analyse dessen, was die Bibel tatsächlich sagt)), biblische Wunder, Geistererscheinungen, Besessenheit);

c. Schlussfolgerungen (Philosophie und Paranormologie, das Wesen des Lebens nach dem Tod, Theologie und Paranormologie, Gottes Gegenwart).

-- Simpler: *Van Willigen Van der Veen, Parapsychologie und ihre Bedeutung für den christlichen Glauben*, Leiden, 1947 (bezieht sich auf den Theologischen Tag, der im Januar 1946 in Amsterdam stattfand und von der Studienvereinigung für Parapsychologische Forschung organisiert wurde).

HA100

(iv) Erkenntnistheorie, ja Kulturologie und Paranormologie:

-- S. Kicken, *Alternative Science (auf den Spuren neuer Paradigmen)*, Antw./Amsterd., 1975 (Naturwissenschaften, (Para-)Psychologie, Soziologie, Medizin, Ingenieurwesen 'verlagern' sich auf neue, völlig andere Paradigmen).

-- L. Pauwels/J. Bergier, *Le matin des magiciens (Introduction au réalisme fantastique)*, Paris, 1960 (Buch, das zusammen mit Planète et al. Aufsehen erregte, weil es ein bestehendes „Bedürfnis“ aufgriff, das seine Autoren niederschmetterte; nicht ohne Grund stellte *Le Dossier de la Quinzaine* durch die Stimme von G. Baguet die Frage: „Planète“: *Phénomène religieux* ?).

-- L. Wijnsberg/P. Warnaar, *Religious Experience in the Mirror of Consciousness*, Apeldoorn, 1974 (Dutzende von Interviews mit Protestanten, Katholiken und Nicht-Kirchgängern; Interpretation durch einen Arzt-Psychologen hinsichtlich der Bewusstseinssebenen).

-- Stuart Holroyd, *PSI and the Consciousness Explosion*, Baarn, 1977 (Positionierung der paranormalen Seite).

-- R. Ruyer, *La gnose de Princeton (Des savants à la recherche d' une religion)*, Paris, 1974. Auf einem sehr hohen wissenschaftlichen Niveau haben weltbekannte Wissenschaftler stillschweigend den oberflächlichen und verfeinerten Materialismus hinter sich gelassen, um eine Art von „Gnosis“ zu befürworten – eine Wiederbelebung der Gnosis der Antike, die jedoch durch moderne wissenschaftliche Prinzipien untermauert wird – als Lösung auf erkenntnistheoretischer Ebene.

Fazit: „Glaube“ – heute nicht mehr säkular im Gegensatz zu „Religion“, sondern sakral, wie er beispielsweise in der Bibel durchgehend verstanden wird – ist der Durchbruch des ersten Sehens hin zu einem zweiten Sehen, das durch Gottes Gnade „gegeben“ wird (oder zumindest durch das, was an ihr Anteil hat): „Was (...) für unseren Erlöser (Jesus) sichtbar (auffällig) war (nämlich während seines irdischen Wirkens), ist in die ‚Geheimnisse‘ (Sacramenta) übergegangen.“ (*Leo der Große, Predigt 2 über Himmelfahrt am Sonntag*).

Der Schlund in den Sakramenten der Kirche ist Jesus:

(i) Zuerst sichtbar' (im Prunk oder in der Schlichtheit der Liturgien in aller Welt),

(ii) Aber Er wird nur (im zweiten Grad, nämlich) im Glauben (dem „zweiten Anblick“) „sichtbar“.

Die gesamte traditionell-sakrale Theologie des Glaubens steht und fällt mit dieser zweifachen Art des „Sehens“, die bereits von Moses dargelegt wurde. Vgl. oben, S. 51 (die durch Gottes Gnade gegebene Struktur des „Verstehens“): „Ihr selbst habt alles gesehen (erstmalig), was der HERR vor euren Augen in Ägypten getan hat (...): die großen Katastrophen, die Zeichen und gewaltigen Wunder, die ihr mit euren eigenen Augen gesehen habt.“

Doch Jahwe hat euch bis heute kein Herz gegeben, das Verstand besitzt (zweites Sehen). So ist es auch mit Jesus und dem, was an ihm (zuerst) sichtbar ist.

HA101

2.2. Das Heilige (das 'heilige').

Biblisches Beispiel :

– R. Otto, *Het heilige (Een verhandeling over het irrationele in de idee van het goddelijke en de relatie ervan tot het rationele)*, Hilversum, 1963 (niederländische Übersetzung des berühmten deutsch-protestantischen Buches, erschienen 1917. Der Untertitel ist bezeichnend: Auf S. 12 behauptet Otto sogar, das „Heilige“ (das „Numinöse“) sei „ein arrèton, ein ineffabile (etwas Unaussprechliches), insofern es dem abstrakten Begriff völlig unzugänglich ist“. Diese Behauptung steht und fällt mit einer bestimmten Auffassung von „abstraktem Begriff“, die wir aus rein logisch-epistemologischen Gründen nicht akzeptieren).

– M. Eliade, *Das Heilige und das Profane (Eine Studie über das religiöse Wesen)*, Hilversum, 1962. Inhalt: **a.** Der heilige Raum und die Sakralisierung der Welt; **b.** Die heilige Zeit und die Mythen; **c.** Die Heiligkeit der Natur und die kosmische Religion; **d.** Die menschliche Existenz und die Heiligung des Lebens. „Für den religiösen Menschen ist der Raum nicht homogen: Er weist Risse und Brüche auf; es gibt Teile des Raumes, die sich qualitativ von den anderen unterscheiden: ‚Komm nicht näher‘, sprach der Herr zu Mose, ‚Zieh deine Sandalen aus, denn der Ort, auf dem du stehst, ist heiliger Boden‘ (Ex 3,5) (oc, 9). “

Genau wie der Raum ist auch die Zeit für den religiösen Menschen nicht homogen und konstant: Auf der einen Seite gibt es die Intervalle der heiligen Zeit (vorwiegend periodische Feste) und auf der anderen Seite gibt es die profane Zeit, die gewöhnliche Zeitspanne, in der Ereignisse ohne religiöse Bedeutung stattfinden.“ (oc, 36).

„Für den religiösen Menschen ist die Natur niemals ausschließlich natürlich“: Sie ist stets voller religiöser Bedeutung“ (oc, 63). „(...) Vertraut (...) mit der Folklore der europäischen Völker: In ihren Glaubensvorstellungen und Bräuchen, ihrer Haltung zu Leben und Tod lassen sich noch viele archaische ‚religiöse Situationen‘ erkennen“ (oc, 89). Dies sind die vier Einleitungen zu den vier Dimensionen des Heiligen, wie sie M. Eliade, einer der bedeutendsten Hierologen der Welt, darlegt.

-- R. Caillouis, *L'homme et le sacré*, Paris, 1950 (soziologisches Werk).

Wesentliche Entschlossenheit.

Mit Verzweiflung leitet der Soziologe Caillouis seine kleine Arbeit über *das Heilige* (Sacred) ein: „Im Wesentlichen sagt er, (...) das Einzige, was

man über das ‚Heilige‘ im Allgemeinen mit Gültigkeit sagen kann, ist in der Definition des Begriffs selbst enthalten: nämlich, dass es dem Profanen entgegengesetzt ist.“ (oc, 11).

N. Söderblom schreibt in *„Das werden des Gottesglaubens (Untersuchungen über die Anfänge der Religion)“*, Leipzig, 1926–22, S. 179: „(Demnach) lautet die beste Definition persönlicher Religiosität: ‚Fromm ist, wer etwas für heilig hält‘, und das Hauptmerkmal institutioneller Religion ist die Unterscheidung zwischen dem Heiligen und dem Profanen. Kein sprachliches Wort ist so charakteristisch für Religion wie ‚Tabu‘ (heilig).“

HA102

(1) In der gottesfürchtigen Frömmigkeit ist „Heiligkeit“ das göttliche Attribut, das allen anderen zugeschrieben wird. „Heilig“ und „göttlich“ (oder „gottzugehörig“) werden zu synonymen Begriffen. „Heilig“ war ursprünglich ein religiöser, kein moralischer Begriff. (...). Auch heute noch ist die religiöse Bedeutung untrennbar mit „heilig“ verbunden. „Heilig“ bedeutet „Übernatürlichkeit“ und, da in den Offenbarungsreligionen das Übernatürliche als eine persönliche Gottheit anerkannt wird, auch „Göttlichkeit“.

(2) Der Begriff „heilig“ hängt ferner davon ab, worin man das Übernatürliche, das Göttliche sucht.

(i) Das könnte ein Wunder sein (dann fragt das Heiligsprechungskomitee nach Zeichen und Wundern (...)).

(ii) Oder sie liegt im moralischen Heldentum (in diesem Fall haftet die Erinnerung an machtvolle Heilige ihrer Nächstenliebe und ihrem Streben nach Reinheit an). In dem Maße, wie sich Religion und Gottesglaube im moralischen Bereich entwickelten, wurde das Wort „heilig“ mit einem moralisch-idealen Wert aufgeladen, wandelte sich aber nie zu einem rein moralischen Begriff (...). Trotz aller protestantischen Moralisierungstendenzen behält das Wort „heilig“ selbst bei Kant und im heutigen Sprachgebrauch eine übernatürliche und mystisch aufgeladene Bedeutung. (.....)“ (oc, 179/180).

Der große Hierosoph fährt fort: „Das Wort ‚heilig‘ kann nicht einfach ‚gut‘ oder ‚moralisch‘ bedeuten. Schließlich birgt es eine Beziehung zur

Religion“ (oc, 181). Damit ist die Semasiologie des Begriffs „heilig“ eingeleitet. Diese bedarf jedoch einer eingehenden Auseinandersetzung.

Die typischerweise heilige Bestimmung des Wesens.

A. Bertholet schreibt in **Die Religion des Alten Testaments**, Tübingen, 1932, S. 7, Fußnote d: „Heiligkeit bedeutet ‚verstärkte Kraftladung‘.“ Diese brillante Fußnote dient uns als phänomenologischer Leitfaden. Wir sprechen von „phänomenologischem“ Leitfaden, jedoch in zweierlei Hinsicht: Erstens gemäß der oben dargelegten Grundlage aller heiligen Phänomenologie (S. 51, 100), welche aufzeigt, was im „Sehen“ (dem eidetischen Akt des Betrachtens, wie Husserl sagt) erfassbar ist, und zweitens, strukturell, wenn nötig, offenbart, was sich in der unmittelbaren Begegnung mit etwas Heiligem zeigt, was (durch viele Wandlungen) seine Aufgabe ist.

(A) Der Inhalt des Heiligen

Im obigen bibliografischen Beispiel hat uns insbesondere M. Eliade den „Geltungsbereich“ (extensio, wie die Scholastiker es nannten; Denotation, wie die Logistiker es nennen) des Begriffs „heilig“ (Raum und Zeit; Natur und Existenz) dargelegt.

Solche Dinge gehören noch zur ersten „Erkenntnis“ der Phänomenologie; was N. Söderblom soeben gesagt hat, geht noch einen Schritt weiter. Der „Inhalt“ (comprehensio, connotatio) des Begriffs „heilig“ wurde kurz, aber präzise wiedergegeben:

- i. unterschieden von profan,
- ii. übernatürlich (göttlich), im theistischen Sinne (theologisch)
- iii a. Wunderbar (wunderbar, Zeichen, Machtzeichen);
- iii b. Moral).

HA103

An dieser Stelle sei eine Bemerkung zum religiösen Symbol angebracht, das sozusagen den Zugang zum Heiligen ermöglicht; *Th. Munson merkt in *Religious Consciousness and Experience**, Den Haag, 1975, an, dass mit zunehmender Forderung nach logischer Klarheit und empirischer Genauigkeit unter Theologen der religiöse Symbolismus abnimmt.

Dem stimmen wir zu: Ein Symbol ist schließlich das, was auf etwas anderes verweist; eine heilige Wirklichkeit verweist nicht (außer in einem zweiten Fall): Sie „ist“ das Heilige – gegenwärtig, aber dennoch definiert (in Zeit und Raum); nur dieser definierte Charakter kann als Symbol interpretiert werden.

Ein Beispiel : Unter Bezugnahme auf Richter 4,4/5, wo es heißt, dass Debora, eine Prophetin, die Frau Lapidots, das Amt der Richterin über Israel ausübte und dabei unter den Deborapim zwischen Rama und Bethel im Gebirge Ephraim wohnte, sagt A. Bertholet, oc, 30, dass „die ursprüngliche (di-archaische) Überzeugung vorherrscht, dass Inspiration (Einsicht) vom Baum (Geist) auf jeden fließt, der sich in der Reichweite dieses Baumes befindet“.

Er bezieht sich auf *1 Sam 22,6*; *Gen 12,6* (die Weiheiche); *Judge 9,37* (die Eiche der Wahrsager). Offenbar handelt es sich bei dieser Palme um einen Weihebaum oder einen „heiligen“ Baum.

Hierologen wie *M. Meslin*, **Pour une science des religions **, Paris, 1973, S. 197/222 (**Le symbolisme religieux**), bezeichnen einen solchen Baum als (religiöses) Symbol oder Emblem. Doch hören wir uns Meslins Definition an: „Jedes Emblem ist **a)** ein sichtbares und aktives Zeichen, **b)** das sich als Träger psychologischer und sozialer Kräfte erweist.“ (S. 197). Die Frage ist: Wo genau liegt der typisch religiöse Aspekt?

Leute wie *Durand*, *L'imagination symbolique* , Paris, 1964, unterscheiden:

- a/** reduktionistische Ansichten (Freud, Dumézil, Lévi-Strauss),
- b/** institutionelle Ansichten (E. Cassirer, C.G. Jung, G. Bachelard) und
- c/** synthetisch (P. Ricoeur, der sowohl eine reduktive als auch eine instrumentelle Seite in seinen Ansatz einbringt).

Was in all diesen humanistischen und im Grunde immer noch sehr externalistischen Ansichten fehlt, ist die heilige Erfahrung der zweiten Sicht.

Dasselbe gilt sinngemäß für Mythos und Ritus, die sehr oft im Kontext des Symbolismus behandelt werden. Meslin (Oc, 222/251, *Des mythes*) schreibt: „Die Analyse des Symbolismus ruft die Analyse des Mythos hervor, insofern der Mythos eine symbolische Erforschung der Beziehung

des Menschen zu den Wesen wie zum Göttlichen ist.“ (Oc, 222). Er fügt hinzu: Der Mythos ist eine Art „Sprache“, nicht das Produkt reiner Einbildungskraft (wie der Rationalismus annahm), sondern der Ausdruck einer vom Menschen intuitiv erfassten Wirklichkeit.

Das heilige Symbol verhält sich ähnlich: In diesem Symbol nimmt der Gläubige intuitiv etwas wahr. Leider gelingt es nie, präzise zu sein: Was genau ist die richtige Wahrnehmung, und welche Art von Wahrnehmung ist korrekt?

HA104

Was das Symbol betrifft (siehe Durand), so gilt dies auch für den Mythos: F. Schelling, **Einleitung in die Philosophie der Mythologie ** (1856), nennt drei Haltungen:

a/ negativ (vgl. reduktionistisch), der den Mythos als eine Geschichte ohne Wahrheit abtut (Fontenelle, Lessing, Herder, Heine, Humboldt, Hume, Comte);

b/ positivere (vgl. zwischen reduktionistischer und instaurativer Interpretation), die den Mythos als bloß bildreiche Verkleidung einer kryptischen (verborgenen) Wahrheit nicht-mythischer Natur auffassen (die durch allegorische Hermeneutik entdeckt werden kann) (diese Ansicht war bereits in der Spätantike verbreitet);

c) Die positive Deutung sieht im Mythos eine durch unmittelbare Intuition erfasste Wahrheit (vgl. die instaurative Sichtweise; die des letzten Schelling selbst); siehe auch M. Eliade, *Der Mythos der ewigen Wiederkehr (Archetypen und ihre Wiederholung)*, Hilversum, 1964; Dan Sperber, *Le structuralisme en anthropologie*, in *Qu'est-ce que le structuralisme ?*, Paris, 1968, S. 192/208, unterteilt die Mythenanalyse in zwei Typen: **a)** die symbolische Erklärung der deutschen Schule (Fr. Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, Leipzig, 1810/1812 u. a.); **b)** die funktionalistische Erklärung (Br. Malinowski, *Argonauten des Westpazifiks*, London, 1922; Radcliffe Brown, *Struktur und Funktion in der primitiven Gesellschaft*, London, 1963 u. a.). Die strukturalistische Kritik daran:

a. der Ethnozentrismus beider Schulen (die nicht erkennen, wie global verbreitet und wie ähnlich die Mythen untereinander sind);

b. Wie der Symbolist sucht auch der Strukturalist die Bedeutung des Mythos nicht außerhalb (funktionalistisch), sondern innerhalb seines Textes (Textuologie), indem er darin ein System von „Mythemen“ (= Mythemelementen) sieht, die nach linguistisch-logistischen Regeln konstruiert sind.

Man sieht: Wieder einmal Spaltung! Vgl. auch *H. Diephuis, Mythologie der Griechen*, Den Haag/Antwerpen, o. Jh., S. 529/547 (*Wesen und Ursprung der Mythologie* : drei Deutungen werden unterschieden: **a.** Nullwahrheit (der Mythos enthält nur Einbildung), **b.** indirekte Wahrheit (der Mythos ist eine Verschleierung einer Wahrheit; Allegorie), **c.** direkte Wahrheit (der Mythos drückt eine Wahrheit aus, die nur mythisch ausgedrückt werden kann) – man erkennt Schellings dreiteilige Natur.

Bemerkenswert aus sakraler Sicht sind die Ansichten von K. TH. Preuss (magische Version), *A. Jensen, Mythos und Kult bei den Naturvölkern* (1951) (die mystisch-religiöse Version) und van Raff. *Pettazzoni, Die Wahrheit des Mythos*, in *Paideuma*, 4 (1950) (die initiatisch-magische Version).

Es ist eine Tatsache, dass die Mythen der Völker, die noch immer mythisch denken, selbst ambivalent sind: Es gibt rein spielerische Mythen (zum Vergnügen des Erzählens und Zuhörens: Mythen enthalten Fabeln, Legenden und Märchenelemente, die ebenfalls eine spielerische Wirkung haben); es gibt aitiologische (= erklärende) Mythen (um etwas in Form einer Geschichte zu erklären); es gibt rituelle Mythen (um einem Ritus seinen verbalen Ausdruck zu geben).

HA105

Es gibt fließende (rein magische) Mythen (in denen „Macht“ verarbeitet und integriert wird).

*J. Cazeneuve, *Sociologie du rite*, *Paris*, 1971, trägt den Untertitel „*Tabou, magie, sacré*“, was darauf hinweist, dass *ritus* etwas Heiliges beinhaltet. Seine Definition lautet: *ritus* ist eine Handlung, individuell*

oder kollektiv, die trotz aller Veränderungen bestimmten Regeln treu bleibt, welche gerade das darin enthaltene Ritual konstituieren (oc, 12).

Unveränderlichkeit und die Wiederholung von Präzedenzfällen sind demnach charakteristisch: Eine Geste oder ein Wort, das nichts wiederholt, so argumentiert er, könne vielleicht ein magischer oder religiöser Akt sein, aber kein Ritus. Dies ist die reduktionistische Sichtweise. Man findet sie bei Ethologen (die beispielsweise das Balzverhalten von Vögeln als „Ritus“ bezeichnen) und bei Psychiatern (die das zwanghafte Verhalten von Neurotikern als „Ritus“ bezeichnen). Ethnologen übertragen diese dürftige Bedeutung auf magische und religiöse Verhaltensformen (z. B. bestehen Liturgien aus Riten).

F. Buytendijk, *Zur Phänomenologie der Begegnung*, in: Eranos-Jahrbuch (1950), Bd. XIX (*Mensch und Ritus*), Zürich, 1951, S. 431/486, verortet den Ritus im Rahmen der „Begegnung“, geht aber von einer viel instaurativeren Position aus: „Im Ritus magischer und religiöser Handlungen sucht und findet der Mensch Begegnung und Gemeinschaft mit einer Wirklichkeit, die in den Phänomenen mit Furcht oder Ehrfurcht begegnet. Im Bereich des uns Undurchschaubaren, im geklärten Klima des differenzierten spirituellen Lebens sind Ritus und Zeremonie die notwendigen Bedingungen für die Darbringung einer Wirklichkeit, die den Menschen schicksalsbestimmend anspricht (...)“.

Nur die rituellen Handlungen und Worte, die innerhalb der Tradition der Gemeinschaft geformt wurden, stilisierte Formen und Gesten besitzen die Kraft, das Verborgene wahrnehmbar zu machen und die Begegnung mit Menschen, natürlichen und kulturellen Objekten in reale Begegnungen zu verwandeln.“ (ac, 431).

Es ist offenkundig, dass hier eine realistischere (instaurativere) Sicht des Ritus erreicht wird, doch die Begegnung mit dem Heiligen darauf zu beschränken, ist unangemessen: Man begegnet dem Heiligen auch in neuen Gesten, Worten usw. (symbolischen Handlungen)! Das Stilisierte (unveränderlich Wiederholende) ist ein nicht wesentlicher Aspekt des Ritus: Eine symbolische Handlung ist bereits ein Ritus, ob stereotyp oder nicht.

In **Mystical Rites and Rituals**, London, 1975, werden solche symbolischen Handlungen als „zeremonielle“ Handlungen bezeichnet (oc, 17), wobei es sich bei zeremoniellen Handlungen um solche handelt, bei denen die Ausführenden „kein Verständnis der darin implizierten okkulten Kräfte haben“ (ebd.). Das Buch unterscheidet **a)** Übergangsriten, **b)** Lebenszyklusriten (z. B. Fruchtbarkeitsriten), **c)** religiöse Rituale, **d)** spielerische Riten (Tanz, Theater, Masken, Spiele) und **e)** magische Riten (Grimoires (Zauberhandbücher), Beschwörungen, Eide, Gestenspiele, Freimaurerei) und beschreibt damit eher den Umfang als den Inhalt des Ritus.

HA106

Gemeinsame Schlussfolgerung: Allegorie (Symbol), Mythos und Ritus sind ambivalent (profan, heilig; reduktiv, instaurativ); sie sind mit dem Heiligen verbunden, aber nicht notwendigerweise; das Heilige offenbart sich in ihnen, wenn nötig – nämlich im magisch-religiösen Gebrauch von Allegorien, Mythen und Riten. Es wird in ihnen dargestellt, wenn nötig zum Ausdruck gebracht; nicht mehr. Daher ist die große Bedeutung, die viele Hierographen ihnen beimessen, nicht nachvollziehbar. Ihnen fehlt jeglicher Blick auf diese drei Wirklichkeiten und zugleich auf das Heilige selbst.

(B) Die zweite Sichtweise des Heiligen.

Wir verweisen auf A. Bertholet, *Die Rel. d. Alt. Test.*, S. 45/46. Er zitiert zunächst *Jesaja 63,7/11* (eine Stelle aus dem Psalm): Jahwe wird für sein direktes Eingreifen gepriesen (63,9); „aber (die Israeliten) wurden rebellisch; sie betrübten seinen heiligen Geist; daraufhin wurde er ihr Feind. (...)“

Wo ist Er, der seinen Heiligen Geist in ihn (Mose, Israel) legte, der seinen mächtigen Arm zu Moses' Rechten wirken ließ, der das Wasser vor ihren Füßen teilte? (...) Der Geist des HERRN ließ sie ruhen.“ In Vers 63,10 (sie betrübten seinen Heiligen Geist) merkt Bertholet an, dass sich das Wort „Heiliger Geist“ auf das Organ Gottes bezieht, das in gewissem Sinne in der Führung des Volkes Israel verkörpert war.

Anschließend zitiert er *Psalm 51,12/13* : „Schaffe in mir, Gott, ein reines Herz und gib mir wieder einen festen Geist. Verwirf mich nicht von deinem Angesicht und nimm deinen Heiligen Geist nicht von mir.“

Bertholet merkt hier an, dass „in älteren Zeiten (daher archaisch) der Geist eher ein physisches Agens ist, das den Menschen über sich selbst in Bezug auf seine Macht erhebt (vgl. *Gericht 14,6*).“

Schlussfolgerung: Der Heilige Geist ist eine Kraft, sei es in einer Gruppe (hier Israel) oder in einem Individuum (*Ps. 51*), die er über sich selbst erhebt; diese Kraft ist eher physisch und befindet sich in der Gemeinschaft oder Person; sie geht von Gott (seinem mächtigen Arm) aus.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Die von Gott ausgehende Kraft ist sowohl transzendent als auch immanent (erhaben und zugleich in der Gemeinschaft oder Person). Diese Charakterisierung entspricht dem, was „Seher“ als fließende, ätherische oder subtile Materie, als „subtile“ Substanz bezeichnen. Diese subtile Materie ist allgegenwärtig, aber nicht eindeutig (nur sinnlich wahrnehmbar), sondern analog.

a. theologisch gesehen ist sie heilig im Sinne von „göttlich“ (wie Söderblom anmerkt);

b. Geschöpflich gesehen ist sie wundersam (Söderblom) oder ethisch (sie bewirkt heroische Tugend (Söderblom; - siehe oben S. 102).

HA107

Strukturiertes Modell aus edlem Stoff.

Es genügt nicht, lediglich festzustellen, dass „heilig“ und „subtil“ deckungsgleich sind. Um kognitiv und experimentell anwendbar zu sein, bedarf es eines Modells. Im Folgenden werden die Hauptmerkmale erläutert.

*J. Priour schreibt in *L'aura et le corps immortel *, Paris, 1979, S. 247:* „Atomismus und Monadologie akzeptieren beide singuläre ‚Entitäten‘ (Wesen), Partikel aus unteilbarer Materie, das letzte Element allen Seins.“ Anstatt die Monadologie primär Leibniz zuzuschreiben, wäre es treffender, sie Puthagoras von Samos (–540/–497) zuzuschreiben: Die ‚Zahl‘ (besser ‚Zahlenstruktur‘ (arithmos)), die das Wesen des Universums ausmacht, besteht laut Puthagoras aus einer Anzahl konkreter, ausgedehnter Punkte. „Das Eine ist die Monade (monas), die die vollkommene und ursprüngliche

Zahl darstellt, so wie die arithmetische Einheit das ‚Prinzip‘ aller Zahlen ist.“ (I. Gobry, **Pythagore ou la naissance de la philosophie** , Paris, 1973, S. 44/45).

Anders ausgedrückt: Die Gottheit ist die Monade (Großbuchstabe), der Ursprung des Restes; die Monaden (Kleinbuchstabe) oder Einheiten bilden die Zahlen, beginnend mit zwei.

Frans Mercurius van Helmont (1614/1699),

Er war der Sohn von Joh. Bapt. van Helmont (1577/1644) und entwickelte eine Monadologie: Jedes Geschöpf besteht aus Monaden, die von der zentralen Monade geleitet werden und deren Lebensziel die Erlangung der Vollkommenheit durch „Verschmelzung mit der Monade Gottes“ ist. Leibniz hatte eine positive Meinung zu dieser Lehre. (Winkler *Prins Enc.* , 1951, 10, S. 528).

GW Leibniz (1646/1716)

Dies besagt, dass alle Körper in ihrem tiefsten Wesen eine Kraft (Dynamik) sind.

- eine Kraft, die in ihren Wirkungen materiell, in ihrem Wesen aber immateriell ist;

- dass in jedem Körper ein Bündel von „primitiven“ Kräften existiert, die als Monade bezeichnet werden und als mathematische Punkte keine Ausdehnung besitzen, als physikalische Punkte jedoch eine objektive Realität haben;

- dass Pflanze, Tier und Mensch ein Bündel von Monaden sind, so dass eine Monade die andere beherrscht (die Seele (Monade));

- dass jede Monade, obwohl isoliert, dennoch ein Mikrokosmos, ein Abbild des Universums ist.

Es ist bekannt, dass Leukipp von Milet (5. Jahrhundert) Demokrit von Abdeira (-460/-370) zu seinen Schülern zählte; seine Lehre lässt sich wie folgt zusammenfassen:

a . Die Realität besteht aus „Atomen“ (unteilbaren Einheiten), die sich rein mechanisch bewegen;

b. Die Realität besteht aus mehr als einer Art von Atom: dem bösen Blick, wohlwollenden oder böartigen Dämonen, - Traum- und telepathische Bilder sind von anderer Natur als die grobstofflichen (Eidola-Lehre), wodurch wir sie sehen können (offenbar mit zweiter Sicht).

Mit dieser These gehört der Atomismus nicht zum grobstofflichen Materialismus, wie manche Leute meinen, die nicht genau lesen, sondern zum pluralistischen Materialismus, der mehr als eine Art von Materie voraussetzt (die grobstoffliche und die feinstoffliche Materie).

Die Annahme einer Pluralität von Dingen wird als „hylistischer“ (= materieller, die Substanz betreffender) Pluralismus bezeichnet. Vgl. *J. Poortman, Ochêma (Geschichte und Bedeutung des hylistischen Pluralismus)*, Assen, 1954.

Eine differenzierte Konzeption eines Modells subtiler Materie wählt eklektisch aus den Monadologien (von Puthagoras bis Leibniz) und der Atomistik (seit Leukipp).

Sie betrachtet sie theozentrisch (wie Pythagoras, Leibniz usw.) und vermeidet einseitigen Atomismus (der, außer bei den Stoikern (zumindest einigen Stoikern), kein Höchstes Wesen außer Göttern akzeptiert). Die Analogietheorie ist der Schlüssel. Die geschaffene Realität besteht aus Monaden (Atomen), die kombinatorisch (numerisch, wie die Pythagoreer sagen würden, distrukturell) die gesamte Realität aufbauen. Hier ist die grundlegende Erkenntnis, die den Rest des Kurses als Arbeitshypothese leiten wird.

Anwendungsbeispiel: – A. Bertholet, *Die Rel. d. AT*, S. 7, zitiert *Ezechiel 44,19.23* : „Wenn (die Priester) in den äußeren Vorhof zum Volk gehen, müssen sie ihre Priestergewänder ablegen und andere Gewänder anziehen; andernfalls heiligen sie das Volk mit ihren Gewändern. (...) (Sie müssen mein Volk lehren, zwischen ‚heilig‘ und ‚profan‘ und zwischen ‚rein‘ und ‚unrein‘ zu unterscheiden).“

Bertholet bezieht sich auf *Lev 16,23ff* . (Aaron) und *Dtn 21,13* (Gefangene/Frau). Das Axiom dieses Textes besagt, dass eine Art „Verunreinigung“ oder vielmehr eine „Transitivität“ (Übergangsfähigkeit) zwischen kirchlichen und nicht-kirchlichen Gewändern sowie zwischen Personen oder Dingen besteht; wie Bertholet richtig feststellt, ist „heilig“ hier „besonders aufgeladen“.

Die Seher „sehen“ dies als einen Strom von „Partikeln“ (Monaden), die in weniger geladene Realitäten überfließen und in sie eindringen. Dieser Prozess wird als „Heiligung“ profaner Realitäten bezeichnet. Dies beweist, dass die archaischen Menschen diese Kraft (**i**) **sahen (bzw. interpretierten) – oder zumindest „fühlten“** – , die transitiv ist, als eine Art Substanz, die durch die grobstofflichen Realitäten fließt und somit „flüssig“ ist.

Anwendungsbeispiel: Lukas 8,43/48 gibt ein Beispiel aus dem Neuen Testament: „Es war eine Frau, die zwölf Jahre lang an Blutungen litt und ihr ganzes Geld für Ärzte ausgegeben hatte, aber niemand konnte sie heilen. Sie folgte (Jesus) und berührte den Saum seines Gewandes; sogleich hörte ihre Blutung auf. Jesus fragte: ‚Wer hat mich berührt?‘ Alle leugneten es, und Petrus sagte: ‚Meister, die Menge umringt dich und bedrängt dich!‘ Jesus aber sagte: ‚Jemand hat mich berührt, denn ich spürte, wie Kraft von mir ausging!‘“

HA109

Als die Frau merkte, dass sie entdeckt worden war, trat sie zitternd vor, fiel ihm zu Füßen und erzählte allen, warum sie ihn berührt hatte und wie sie augenblicklich geheilt worden war. Er aber sagte: „Tochter, dein Glaube hat dich gerettet.“

(i) Jesus selbst (*Lukas 4,18/19*) hatte darauf hingewiesen, dass er den Geist des Herrn kannte, der auf ihm ruhte, um den Blinden Heilung zu verkünden (um das Elend im Rahmen des Reiches Gottes zu beseitigen); nun, die *dunamos* (Kraft, *virtus*) war auf Heilungen gerichtet (*Lukas 5,17*), die in Jesu Macht lagen.

(ii) Die Leute verstanden die Situation: „Es war auch eine große Gruppe seiner Jünger und eine große Menschenmenge (...), die gekommen war.“

(i) Ihn zu hören und

(ii) von ihren Gebrechen geheilt zu werden. Alle, die von unreinen Geistern gequält wurden, wurden geheilt (daraus geht hervor, dass „Heilung“ eine weite Bedeutung hat). Und das ganze Volk suchte ihn zu berühren; denn Kraft ging von ihm aus, die alle heilte.“

Die Transitivität dieser Kraft

Dies war in dieser archaischen Kultur offenbar bekannt: Der kontaktuelle (manchmal auch „ansteckende“) Charakter geht aus den Fakten hervor. Diese Axiome gelten für die blutende Frau: Die Dunamis ist nicht nur transitiv, sondern auch lenkbar, kontrollierbar (kybernetisch): sowohl von Jesus (dessen Kampf gegen das Elend mit dem Reich Gottes zusammenfiel und seine Dunamis lenkte) als auch von beispielsweise dieser Frau, die durch diese von ihm ausgehende lenkbare Kraft geheilt werden wollte.

Sie geht von dieser Hypothese aus (Abduktion); sie schließt daraus, dass sie ihn nur berühren muss (nicht nur seinen Körper, der die physische Quelle dieser Kraft ist, sondern durch Berührung (sehr intim) sind auch seine Kleider 'kraftgeladen') (Deduktion), um die Wirkung zu riskieren (Experiment) mit dem Ergebnis (Induktion) ihrer sofortigen Heilung.

(iii) Jesus wusste und spürte, wie Kraft durch ihn hindurchfloss: Dies beweist seine Sensibilität. Siehe oben, S. 67ff . Seine Worte, die von Berührung und ausströmender Kraft sprechen, lassen daran keinen Zweifel. Er wusste sogar, dass jemand den Saum seines Gewandes berührt hatte. Die Frau selbst erlebte diese physisch und weltlich nachvollziehbare Tatsache.

(iv) Dass diese Kraft unmittelbar ist, zeigt sich daran, dass Jesus sagt: „Dein Glaube hat dich gerettet.“ Ohne Glauben geht die Kraft natürlich auch verloren (das haben wir in *Hesekiel 19 gesehen* , wo die Kleidung des Dienstes automatisch „heiligt“).

Doch Jesu Macht ist nicht so einfach: Sie wirkt auch ohne dass man sich an ihn wendet, setzt aber dennoch Glauben an seine Mission und Macht voraus. Die aktive Mitarbeit des Patienten ist ihm zufolge sogar entscheidend. Fluidität ist zwar den Vorstellungen und Entscheidungen der Menschen unterworfen (wenn auch nicht gänzlich).

HA110

Anmerkung: Dass Gedanken und die Willenshaltung eine entscheidende, wenn nötig, Rolle im Heiligungsprozess spielen, geht aus

Markus 6,5 hervor : „(Jesus) konnte dort (d. h. in seiner Heimatstadt, unter seinen Verwandten und in seiner Familie) kein Wunder („dunamis“) vollbringen, außer dass er einige Kranke durch Handauflegung heilte. Und er wunderte sich über ihren Unglauben (apistia).“

in Anlehnung an die Lehre des Petrus, großen Wert auf den kontaktbezogenen Aspekt der Heiligung: „Wo immer er auch hinkam – in Dörfer, Städte oder Weiler –, legten sie die Kranken auf den Plätzen nieder und baten ihn, dass sie nur den Saum seines Gewandes berühren dürften. Und alle, die ihn berührten, wurden gesund.“ (*Mk 6,56*)

Der transitiv-kontaktuelle Heiligungsprozess wird noch deutlicher, wenn man bestimmte Veränderungen untersucht:

(ich) *Markus 7,31/37* : (in der Dekapolis) „Sie brachten einen Taubstummen (...) und baten Jesus, ihm die Hände aufzulegen. Er nahm ihn beiseite – außerhalb des Kreises der Menge –, steckte ihm die Finger in die Ohren, spuckte und berührte damit seine Zunge. Dann blickte er zum Himmel auf und sagte zu ihm: ‚Ephfatha!‘ (di ‚Öffne dich!‘). Und sogleich wurden seine Ohren geöffnet und der Bann seiner Zunge gelöst, und er sprach deutlich.“

Beachten Sie, dass es „trockene“ (die Finger in den Ohren) und „feuchte“ (der Speichel Jesu auf der Zunge) Berührungen gibt: Alle Magnetisierer, Heiler usw. wissen, dass sich die Körperteile unterscheiden und über spezifische „Dunamis“, Pneuma (Geist) und „Heiligung“ verfügen

A. Bertholet zitiert in **Die Rel. d. AT.** , S. 1/9, biblische Texte, die belegen, wie der archaische Mensch die besondere Kraft des Allerheiligsten (die heilende Wirkung) erkannte: Haare, Augen, Hände, Blut, Speichel, Atem (Atmung), Worte (Segen und Fluch), Namen (Funktion, Wesen), Kleidung, Schmuck, Stab, Werkzeuge, Waffen – der Mensch, sein Körper und alles, was mit ihm in Berührung kommt, sind „besonders mächtig“ (Bertholet), „heilig“. Doch auch Wasser, Feuer, Mineralien, Pflanzen, Gegenstände, Schrift usw. erscheinen in den biblischen Texten subtil kraftvoll. Siehe auch *Apostelgeschichte 19,11/12* (die Hände, aber auch die Tücher und Gürtel des Paulus).

(ii) *Mk 8,22/25* : (in Bethsaida) „Dort brachten sie einen Blinden zu (Jesus) und baten ihn, ihn zu berühren. Er nahm den Blinden bei der Hand und führte ihn hinaus aus dem Dorf.“

(a) Er tupfte ihm Speichel auf die Augen, legte ihm die Hände auf und fragte ihn: „Siehst du etwas?“ Der Blinde begann zu schauen und sagte: „Ich sehe Menschen wie Bäume, ich sehe sie gehen.“

(b) Dann legte er sich abermals die Hände auf die Augen; nun sah er klarer. Er war geheilt, sodass er alles klar sehen konnte.“ – Hier offenbart sich auf wunderbare Weise der Prozesscharakter, die Phasenlehre (die Abfolge der Phasen) der transitiven Heiligung.

Vgl. *Johannes 9,6* (Jesus spuckt auf die Erde und macht daraus Schlamm zur Heilung).

HA111

(iii) *Markus 10,13/16* (Jesus in Galiläa) „Man brachte Kinder zu ihm, damit sie ihn berührten. – Aber die Jünger weigerten sich. Als Jesus das sah, wurde er unwillig und sagte zu ihnen: »Lasst die Kinder zu mir kommen und wehrt ihnen nicht! Denn solchen wie ihnen gehört das Reich Gottes. Wahrlich, ich sage euch: Wer das Reich nicht wie ein Kind aufnimmt, wird nicht hineinkommen.« Und er umarmte sie, legte ihnen die Hände auf und segnete sie.«

Jeder, der noch ein gewisses Maß an Menschlichkeit besitzt, versteht diesen Text sofort und ohne Kommentar. Man sollte jedoch beachten, dass **(i)** Umarmung, **(ii)** Handauflegung und **(iii)** Segen (das Wort Jesu ist Macht) drei Formen derselben Berührung sind.

Das Wirken Jesu „durch das reine Wort“ verleitet **a)** Immaterialisten und **b)** Puritaner dazu, dies mit rein spirituellem (immateriellen) Handeln zu verwechseln: Sie vergessen, dass das Wort (Segens- oder Fluchwort) eine Form der Emanation und Heiligung ist, genauso transitiv-kontaktuell wie alles andere. Doch für diejenigen, die nur weltlich sehen (und kein Herz haben, das zu erkennen, was dahinter, hinter der sichtbaren und greifbaren Oberfläche, wirkt), erscheint es tatsächlich spirituell. Nur eine gründliche Hieroanalyse durchbricht diese Illusion, diese trügerische Sichtweise.

Noch eine Anmerkung, ein Autoritätsargument: **La Bible de Jérusalem**, Paris, 1956, S. 1336, führt in Bezug auf ** Mk* 5,30* (die blutende Frau, von der Jesus „weiß“, dass sie seinen Geist, seine Kraft, seine Heiligkeit berührt, sozusagen angezapft hat) aus: „Diese Kraft wird als physischer Ausfluss verstanden, der die Heilungen bewirkt, vgl. ** Lk* 6,19* – durch Berührung – vgl. ** Mk* 1,41; 3,10; 6,56; 8,22*.“ Aus dieser Anmerkung geht hervor, dass eine ehrliche Exegese eindeutig dasselbe erkennt. Der Punkt ist, dass viele Menschen unbewusst immaterialistisch und/oder puritanisch denken und, ausgehend von diesen immaterialistisch-puritanischen Axiomen, ihre Meinung, wie die Deutschen sagen, „hineininterpretieren“.

2.2.1. Zentrisches Strukturmodell des subtilen Gewebes.

„Zentrisch“ bezeichnet etwas, das mit einem Mittelpunkt in Beziehung steht oder ihm ähnelt (vergleiche mit exzentrisch und konzentrisch). „Zentrisch“ bildet zusammen mit „peripher“ ein System (ein Paar von Gegensätzen).

Bisher wurden folgende Punkte besprochen:

(i) die granulare (Einheits-)Struktur (monadisch, „atomar“) und

(ii) die transitive oder fluide Struktur (wie ein Strom von Monaden durchdringt die Subtilität die grobstoffliche materielle Realität so sehr, dass sie den Eindruck erweckt, rein „immateriell“, „spirituell“ zu sein). Beide strukturellen Aspekte offenbaren bei der Hieroanalyse eine

(iii) dritte Aspektstruktur, nämlich dass sie Ideen (Inhalte des Wissens und Denkens) unterliegen, unabhängig davon, ob diese mit Einstellungen des Willens und des Geistes (z. B. Glaube/Unglaube) verbunden sind oder nicht.

HA112

(vi) Nun kommt ein vierter struktureller Aspekt ins Spiel, der zentrisch-periphere.

Damit betreten wir eine völlig neue und andere Dimension des „Heiligen“. *Fr. Heiler, *Das Gebet (Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung *)*, München, 1921, 8. 109/131,

spricht von „ *die im Gebet angerufenen höheren Wesen* “, den im Gebet angerufenen „höheren“ Wesen.

Wir werden dieses überaus faszinierende und gut begründete Kapitel dieses hervorragenden Hierosophen, der ein Erlöser ist, kurz analysieren:

2.2.1.1. Die Naturgeister und die Naturgötter (S. 109/116);

Denn dazu gehören Fetische (S. 111), die aus mindestens zwei „Heiligkeitsgegenständen“ (zwei „Zentren“) bestehen, die in einer physischen Hülle (z. B. einem Kräuterpäckchen) eingeschlossen sind und ipso facto mit einem kleinen Naturgeist als Vermittler zwischen den beiden „Zentren“ ausgestattet sind, wie etwa zwei Personen, der Heiler und der Patient; Seelensubstanzen (S. 111), die das Bild – die Emanation – einer Seele (z. B. Pflanzen-, Tier- oder Menschenseele) sind, die zu einem neuen „Zentrum“ geworden ist und von „Sehern“ als „bewegliches Wesen“ gesehen wird (die sogenannte emanierter Seele, die aber durch eine kleine Nabelschnur mit ihrem ersten „Zentrum“ verbunden ist); und Arbeits- und Schutzgötter (S. 111/113), die „Zentren“ der „Heiligkeit“ (feinstoffliche Substanz, verfeinerte Substanz) sind, die einen höheren Grad an Unabhängigkeit erreicht haben als die zuvor genannten Seelensubstanzen (eingekapselt und daher fetischistisch, mit einem „Ongon“-Charakter, wie man in Sibirien sieht) oder frei (gewöhnliche Seelenmaterie)), die aber kein menschliches Selbstbewusstsein besitzen, sondern ein rein zielgerichtetes Bewusstsein.

Schließlich werden sie entweder von Gott selbst, von hochrangigen, gottfreundlichen Erzengeln, von Menschen oder von satanischen Dämonen erschaffen, mit einem ganz genau definierten Zweck, den sie gewissermaßen verkörpern. Sie werden zwar als „Götter“ bezeichnet, aber in einem höchst unzulässigen Sinne (was jedoch stimmt, ist, dass insbesondere die satanischen Heiligkeitszentren dieser Ebene oder dieses Ranges ein subtiles, göttliches Erscheinungsbild annehmen können, um Seher zu beeindrucken).

Lokale „Götter“ (theoi poli.ouchoi, theoi en.chorioi, sagten die alten Griechen; S. 113), d. h. Aktivitäts- und Schutzgeister, die, anstatt sich frei bewegen zu können, an einen bestimmten Ort gebunden sind, ja, an die Erde gebunden sind und von ihrem Ort aus das ausstrahlen (transitiv-fluide Aktivität), was ihr „Schöpfer“ (Gott, Erzengel, Mensch, Dämon) ihnen

auferlegt hat, Stammes-, Volks-, Nationen-, Familien- und individuelle „Götter“ (besser: Geister) (S. 113/116), d. h. nicht lokal gebundene, sondern an den Menschen gebundene Machtzentren („Geister“, „Genii“ (männlich), „Iunones“ (weiblich)), die von den Schöpfern zum (blinden) Schutz und Schaden bereitgestellt wurden (Schutz: ihre Schützlinge; Schaden: die Feinde ihrer Schützlinge);

2.2.1.2. Die Seelen oder Geister der Ahnen (oder gar Götter)

(S. 116/118),

die Seelen, die Kraftzentren, die den Tod überdauern;

HA113

2.2.1.3. Hohe, transzendente Gottheiten

(nach A. Laneg);

Wir verweisen hier beispielsweise auf A.E. Jensen, **Hochgott und Demagottheit**, aus seinem **Mythos und Kult bei Naturvölkern**, Wiesbaden, 1960–62 (nachgedruckt in **C.A. Schmitz*, *Religionethnologie**, Frankfurt am Main, 1964, S. 85/118), in dem Jensen scharf zwischen den eigentlichen Göttern des Polytheismus (der üblicherweise nicht vom Polydemonismus zu unterscheiden ist) und dem Höchsten Wesen, wie es A. Lang und insbesondere W. Schmidt, SVD, mit seinem „Urmonotheismus“ (primordialen Monotheismus) beschrieben haben, auf rein ethnologischer, nichtbiblischer Grundlage unterscheidet – anscheinend hat Heiler 1921 diese grundlegende Unterscheidung noch nicht so scharf getroffen, wie es beispielsweise nach Jensen möglich ist.

b.2 Der tatsächlich streng biblische (und nachbiblische, z. B. islamische) **Höchste**, „Gott“, „Jahwe“, wie wir Katholiken ihn aus unserer Erziehung kennen (S. 118/ 126).

Hierfür beziehen wir uns auf zwei Bibelstellen: *Daniel 7,1/28* Daniel hat einen Traum mit Visionen:

a. symbolisch interpretierte, aber tatsächlich zentrale Wesen, die als „Tiere“ (Bestien) bezeichnet werden und funktionale Götter von Reichen und Domänen sind (man muss sich nur vor Augen halten, dass Satan Jesus während seiner Versuchung alle Reiche der Erde anbietet).

b. der „Uralte“, d. h. der subtile „Engel“, d. h. die Erscheinungsweise Gottes, der an sich immateriell und somit sowohl für das grobstoffliche Auge (erste Sicht) als auch für das subtile Auge (zweite Sicht) unsichtbar ist, der aber, um mit Sehern zu kommunizieren, sich ein neues „Zentrum“ schafft, das sich naturgemäß der Mentalität und Situation des Sehers, hier des Propheten und Apokalyptikers Daniel, anpasst;

c. Der Menschensohn, jenes „Zentrum“ subtiler Heiligkeit, das den Menschen als solchen auf subtile Weise darstellt (und in diesem klar definierten Sinne symbolisch ist, was jedoch nicht bedeutet, dass es kein subtiles Wesen (= Zentrum) ist). Es ist bekannt, dass Jesus, zusammen mit seinem Gegenpol, dem leidenden Knecht des Herrn (Jes = Ist), diese symbolisch-zentrierte Gestalt auf sich selbst angewendet hat, indem er sich mit ihr als ihrer Verwirklichung identifizierte, und zwar auf Erden in menschlicher Existenz.

Es sei nebenbei bemerkt, da wir ohnehin im Buch Daniel lesen, dass das Wort „Gott“ im nicht streng monotheistischen Sinne in der Bibel üblich ist; so heißt es in *Daniel 5,10/16* über Daniel als einen hochbegabten Seher und Ausleger: „Es gibt einen Mann in deinem Königreich (nämlich Belsazar), der vom Geist der Götter erfüllt ist und in dem – zu den Tagen deines Vaters – Einsicht, Klugheit und beinahe göttliche Weisheit gefunden wurden.“

König Nabukdonozor, dein Vater, ernannte ihn zum Anführer der Seher, Wahrsager, Magier und Astrologen. Denn der König, dein Vater, hatte in Daniel (...) einen außergewöhnlichen Geist gefunden, der über Wissen und Einsicht in die Deutung von Träumen, das Lösen von Rätseln und das Entwirren von Knoten verfügte.

HA114

(...) Als Daniel vor den Fürsten gebracht wurde, sagte dieser zu ihm: „Bist du Daniel (...)? Ich habe von dir gehört, dass der Geist der Götter auf dir ruht und dass Einsicht, Klugheit und außergewöhnliche Weisheit in dir zu finden sind.“

Kurz gesagt: Ein bemerkenswertes Maß an praktischer Intelligenz (mana, orenda, dema usw., wie Kulturen, die diese Begriffe verstehen,

sagen würden) ist das Zeichen dafür, dass Daniel den „Geist“, die Lebenskraft der „Götter“, der höheren Wesen, der Machtzentren, besitzt. Siehe oben, jedoch auf einer ursprünglichen monotheistischen Ebene, S. 106 (das Organ einer subtil transitiven Natur Gottes in der Führung von Mose und/oder seinem Volk).

Daniel ist somit eine Art fließend-transitive Erweiterung, das „Medium“ (jedoch nicht im übertragenen Sinne) eines Gottes, zumindest in den Augen des nicht ausreichend scharfsinnigen Blicks der chaldäischen Magier usw., die jedoch „sehen“ (und natürlich auch „fühlen“), dass Daniel eine Aura, einen Heiligenschein besitzt, der ihn beinahe göttlich erscheinen lässt. Man sollte nicht meinen, dass alle diese Texte einfach als „Fabel“, „Einbildung“, „Mythos“ (im säkularen Sinne) oder Ähnliches „entmythologisiert“ werden sollten; im Gegenteil, es ist höchste Zeit, dass die Exegese lernt, intern zu interpretieren, das heißt innerhalb des Systems der heiligen Texte (das zuerst lernt, mit „Verstehen“ zu „sehen“).

Der zweite Text, der das Höchste Wesen etwas vom Rest des Heiligen unterscheidet, ist *Offenbarung 1,1-18*: Darin wird unterschieden:

a. Der da ist und der da war und der da kommt, der Allmächtige (*Offb 1,4.8*);

b. Jesus, der verherrlichte Menschensohn (*Offb 1,1.5* (der wahre Zeuge, der Erstgeborene von den Toten, der Höchste aller Herrscher der Erde usw.), 6b/7 (siehe: Er kommt mit den Wolken);

c. der „Engel“ Jesu, d. h. die Ausstrahlung Jesu (sein Organ), der mit der schriftlichen Anweisung für Johannes beauftragt war (*Offb 1,1*);

d. die „sieben“ (d. h. die ideale Schar) Geister vor dem Thron Gottes (*Offb 1,4b*), die die sieben „Organe“ Gottes sind, d. h. flüssigkeitszentrierte Funktionszentren, die mit dem Auftrag der „sieben“ (der idealen Schar) Gemeinden (örtliche Zentren des Christentums) betraut sind.

Siehe, in Dan und in der Offenbarung finden sich zwei Visionen, zwei Offenbarungen, die eine Vorstellung vom Zentrum – schlicht und einfach von der Heiligkeit – vermitteln. Man sollte nicht meinen, dass die Völker außerhalb der Bibel dies nicht gespürt, ja, gewissermaßen wahrgenommen hätten, aber, wie alle Ethnologen feststellen, ist der ursprüngliche

Monotheismus ein ursprünglicher Monotheismus eines Deus otiosus, eines trägen Gottes, der „im Urlaub“ ist, mehr abwesend als anwesend oder zumindest fließend-transitiv.

Soweit zur zentrisch-peripheren Seite der Struktur des Heiligen, die sowohl unpersönlich-granular als auch persönlich ist; oder zumindest zentrisch, denn Naturgeister sind beispielsweise keine Personen, sondern Funktionszentren, die wie Personen aussehen.

HA115

Ontologisches Strukturmodell der subtilen Substanz.

„Heilig“ bedeutet:

- a.** monadisch-atomar und zugleich zentrisch,
- b.** unterliegt der Idee bzw. dem Geist, den Willensdispositionen,
- c.** ontologisch-metaphysisch strukturiert. Wir werden dies nun sehr kurz erläutern.

O. Willmann, *Abriss der Philosophie (Phil. Propädeutik)*, Wien, 1959-5, 357, in seiner Auseinandersetzung mit Aristoteles' Onomastikon (Begriffsverzeichnis) stellt fest, dass für Aristoteles 'ousia', essentia, Essenz, semasiologisch folgende Bedeutungen haben kann:

a1 Die „Essenz“ von etwas kann Erde, Wasser, Feuer sein, mit anderen Worten die Substanz (hylè, materia), aus der etwas besteht (die ersten milesischen Denker blickten in diese Richtung).

Angewendet auf die Idee des „Heiligen“, ist dies richtig: Etwas, das „heilig“ ist, ist „materiell“, jedoch nicht von der Natur der Erde, des Wassers, der Luft, des Feuers, sondern viel subtiler, nämlich die Monaden, Atome, des transitiv-fluiden Flusses, der oben kurz skizziert wurde (und der im Laufe der Zeit deutlicher werden wird);

a2. Das Wesen einer Sache kann **1.** Leben sein (in *De anima* sagt Aristoteles, dass „bei Lebewesen (zoa) ihr Sein (= Wesen) Leben ist“); aber **2.** das Wesen eines Körpers kann auch Daimonion sein, nämlich die Tatsache, dass ein Körper von einem Daimon, Daimonion (Verkleinerungsform von Daimon), beseelt ist; dann ist das Wesen dieses Körpers sein Daimon bzw. Daimonion; in der Sprache des Aristoteles

bedeutet Daimonios nicht dämonisch (katholischer Sinn), sondern etwas Göttliches, das in etwas Nicht-Göttlichem wohnt (in etwas Nicht-Göttliches eingeht) (z. B. eine menschliche Seele oder einen Tierkörper).

b1 Das „Wesen“ einer Sache kann schließlich auch das immanente Prinzip der Existenz, des Lebens usw. in einer Sache sein – z. B. die „Seele“ in einem Lebewesen, das, sobald es seiner Seele beraubt ist, tot ist; in diesem Sinne stimmt es, dem Ding und nicht dem Wort nach, mit Punkt **1 oben überein** (Leben ist nur auf der Grundlage des Belebenseins möglich); aber das ist hier nicht der eigentliche Punkt.

Aristoteles meint mit dem Wort „ti en“ das „Vorherige“ von etwas; für ihn kommt das Vorherige von etwas bei der Definition von etwas ins Spiel; die Bestimmung des Wesens legt schließlich fest, was etwas ist (der Mensch ist beispielsweise ein Lebewesen, das mit Vernunft begabt ist), indem eine Teilmenge innerhalb der größeren Menge bezeichnet wird (der spezifische Unterschied: **(i)** die universelle Menge ist hier „Lebewesen“; **(ii)** die auf einem spezifischen Unterschied basierende Teilmenge ist hier „mit Vernunft begabt“).

Bei Aristoteles, wie auch bei Platon und der gesamten archaischen Tradition, ist das Wesen einer Sache stets vorbestimmt, präexistent, konkret in Bezug auf das Hier und Jetzt verstanden. Aus philosophisch-historischer Sicht wird diese Denkweise seit jeher als „Ideentheorie“ bezeichnet. Das „Heilige“ ist also immer die Idee, die seiner Materialisierung vorausgeht. Dies wird im Laufe der Zeit immer deutlicher werden.

HA116

O. Willmann , *Gesch. d. Id., I (Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus)*, Braunschweig, 1907–1902, S. 548, sagt: „Das, was die Dinge bildet, belehrt den erkennenden Geist (die Vernunft). Der begriffliche (ideale) Gehalt in den Objekten konstituiert das Objektive in den Gedanken. Identischer Gehalt:

- (i)** verleiht den Dingen ihr „Sein“,
- (ii)** verleiht dem Denken seine Wahrheit“.

Damit ist das Wesentliche über das Heilige in den Dingen gesagt:

(i) Das „Heilige“ verleiht den Dingen „Realität“ (das „Sein“).

(ii) aber das Heilige an den Dingen ist auch ihre Erkennbarkeit und Vorstellbarkeit (dass wir sie erkennen und, sie erkennend, sie in Mengen und Systeme ordnen können, ist nur möglich, weil das 'Heilige' an den Dingen durch und durch Idee, verständlich ist).

Maw, das Heilige, ist durch und durch Struktur, Identität inmitten von Nicht-Identität, Einheit inmitten von Vielfalt, Ordnung inmitten von Unordnung. Tatsächlich sind die Monaden an sich ungeordnet, chaotisch.

Doch so ist es nicht: Ihr „Sein“ (ihr „Wesen“) ist gleichzeitig mögliche Unordnung (reine Beweglichkeit, reine Veränderlichkeit, – reine „Materie“ (wie die alten Scholastiker sagten)) und reine Ordnung.

1. Ordnung, **2.** die in der Tat immer irgendeine Form von Ordnung annimmt (sei es **(i)** elementar (Erde, Wasser, Luft, Feuer) oder **(ii)** Seele, **(iii)** Zentrum der subtilen Materie (di 'Geist', 'Dämon' im alten meliorativen Sinne des Aristoteles (di drei Beispiele von 'ousia', Wesen, Sein)).

*De Strycker schreibt in seiner *Kurzen Geschichte der antiken Philosophie* (Antwerpen, 1967, S. 114): „Die Ansicht, nach der die Ideen (er spricht von Platon) die Gedanken Gottes sind, geht nicht auf Platon zurück, sondern erst auf den sogenannten Mittelplatonismus: Wir finden sie zum ersten Mal bei Albinus ausgearbeitet.“*

Nun, Albinos (–/ +150) verortet sich im Neuplatonismus. Dies ist also der theologische Aspekt des Heiligen, betrachtet aus seiner idealen Perspektive. Das bedeutet jedoch nicht, dass, wie Immaterialisten und/oder Puritaner immer wieder behaupten, das Heilige in seiner Subtilität (die subtile Materie) nicht direkt von Gott geschaffen wird (Gott selbst ist immateriell, radikal nicht-materiell, aber die Quelle – der schöpferische – freie Ursprung der subtilen Materie mit ihren Monaden).

Die beiden Aspekte zusammen – die subtile Materie, die prinzipiell ordnungsfähig ist, obwohl sich reine Unordnung manifestiert (das „Uschaos“, wie M. Eliade sagt), und zugleich die Ordnung, diese Struktur, dieses Gedankensystem (nicht eine einzelne Idee, sondern das gesamte System der Teilideen, die einzeln notwendig und doch gemeinsam hinreichend Gottes Vorstellung von seiner Gegenwart in der Schöpfung

konstituieren) – diese beiden Aspekte zusammen bilden das richtig verstandene Heilige. Dies ist das Axiom der Hieroanalyse.

HA117

b2 . Das Wesen einer Sache lässt sich somit in mindestens zwei Hauptkategorien unterteilen: Wie Aristoteles im Gebrauch von 'ousia' (Wesen oder Wesen) treffend bewahrt hat, ist es Folgendes:

(i) hylianisch (= materiell) - Erde, Wasser usw. und/oder Seele, Dämon, Dämonion usw. - wobei zu beachten ist, dass Seele und Dämon(ion) immer noch subtile oder ätherische Realitäten sind oder

(ii) Ideal, begrifflich, konzeptuell ('eidetisch', wie die Husserlianer sagen), das stets kollektivistischen Charakter besitzt und daher zusammenfassend (und somit auch immateriell) ist: Die Idee des ‚Pferdes oder des Pferdeseins‘, so Platon, umfasst alle Pferde, die tatsächlichen wie die möglichen, und ist einzigartig (in einer Idee sind alle möglichen Pferde, Exemplare, Anwendungsmodelle in einer überzeitlichen, zugleich überräumlichen Einsicht zusammengefasst). Diese immaterielle Seite ist das ‚Vorherige‘, das ‚Vorherige‘ (ti und, wie Aristoteles sagte, obwohl er nicht mehr im vollen Sinne Platoniker war).

b3. Aus religionshistorischer Sicht manifestiert sich diese grundlegende Dyade in den zwei Haupttypen von „Zentren“ der Subtilität. Um dies zu verstehen, muss man von der Weltanschauung des sakralen archaischen Menschen ausgehen, der für heilige (subtile) Realitäten als Systemkomponenten empfänglich ist. „Der Pygmäe glaubt, dass Gott den Dschungel ‚schließt‘, d. h. kein Wild mehr gibt, wenn die Menschen sich weigern, die Erstlingsfrüchte zu opfern. Irgendwo sieht der Primitive sein Opfer noch im Zusammenhang mit der gesamten Weltordnung. Der Semang-Zwerg ist überzeugt, dass eine Katastrophe über alle Völker hereinbrechen würde, wenn er aufhörte, in seinen Wäldern zu opfern.“ (*P. Schebesta, Ursprung (...)*, S. 94).

Diese umfassende kosmische Perspektive ist unerlässlich, wenn man das wahre Ausmaß des Heiligen verstehen will, nicht nur im idealen und immateriellen Sinne, sondern vor allem auch im subtilen und ätherischen.

Vl. Soloviev fügt in **La justification du bien**, Paris, 1939, S. 206, dem noch eine weitere Dimension hinzu, oder besser gesagt zwei auf einmal: In

Bezug auf Person und Gemeinschaft sagt er: „Diejenigen, die die Möglichkeit hatten, in die Unterwelt (Hölle) hinabzusteigen oder in den Himmel aufzusteigen, wie Dante und Swedenborg, fanden dort keine isolierten Individuen vor, sondern nur Gruppen und soziale Kreise.“

Wie Ch.M. Des Granges in **Les littératures étrangères**, *Paris*, 1946-2, S. 11 ff.* ausführt, hatten Dante und Swedenborg Vorgänger, nämlich Homer (**Odyssee**, 11 (nekuia = (Opfer mit dem Ziel), die Toten herbeizurufen))) und Vergil sowie die mittelalterlichen Mystiker; Des Granges vergisst dann 1 Sam 28:3/25 (die Frau, die in En-Dor die Toten herbeiruft und bei der König Saul Rat sucht, „sieht“ einen Geist (die Seele des Propheten Samuel) aus der Erde aufsteigen) – zumindest was den „Abstieg in die Hölle“ betrifft.

Natürlich lächeln die säkularen Externalisten über solche Daten überheblich. Ernsthafter wird es jedoch, wenn man weiß, dass wir Katholiken in unserem Glaubensbekenntnis von Jesus bezeugen und verkünden, dass er **(i)** einen „Höllenaufstieg“ (der hinabstieg in die Hölle, d. h. in die Unterwelt) und **(ii)** eine Himmelfahrt erlebte, nämlich als zwei Phasen seiner Auferstehung.

HA118

M. Eliade, *Images et symboles*, Paris, 1952, S. 218, stellt die Frage: „Haben wir das Recht, Orpheus als Schamanen zu betrachten und den Abstieg Christi in die Hölle mit ähnlichen Abstiegen der Schamanen in Ekstase zu vergleichen?“

M. Choisy, *L'être et le silence*, Genf 1964, S. 276 (Le héros), 284/285 (*Le descente aux enfers*; *Herakles-Mythos*), 314/317 (*Orpheus-Mythos*), behandelt diese Motive ebenfalls. Orpheus wurde tatsächlich auch als jemand angesehen, der die Hölle durchschritten hatte (vgl. *Vergil, Georgica*, im Anhang).

Die wahre Erklärung ist nicht mythisch (es sei denn, Mythen werden magisch praktiziert), sondern 'zentrisch': Neben den Funktionswesen (Subtilitätszentren), die oben auf Seite 112 als mehr oder weniger unabhängige 'Wesen' (mit einer inchoativen (= initialen Form) 'Persönlichkeit', die mit Blick auf eine einzige Funktion geschaffen wurden

(Funktionsgötter, -geister)), besprochen wurden, muss hinzugefügt werden, dass diese Funktionswesen oder Zentren auch ihre eigene Sphäre oder Region haben (regionaler Strukturaspekt).

Die Unterwelt ist somit die Sphäre, das fließende und interzentrische Milieu der erdgebundenen „Geister“ (Zentren der Heiligkeit); daher ist der „Himmel“ klar und deutlich von dem zu unterscheiden, was auf Seite 114 als „Zentrum ohne weitere Qualifizierung der Heiligkeit ohne weitere Qualifizierung“ bezeichnet wurde, nämlich die Thronosphäre Gottes – die Sphäre oder Region der auf das Ideal ausgerichteten Funktionszentren, die üblicherweise (in katholischen Kreisen) „Engel“ genannt werden, welche – um es ausdrücklich zu wiederholen – lediglich „Zentren“ und keine vollständig menschlichen, d. h. nicht vollständig „persönlichen“ (intellektuell erwachten und mit voller Verantwortlichkeit ausgestatteten) Wesen sind! Deshalb sind sie genauso einseitig wie die Zentren der Unterwelt, aber in anderer Weise, nämlich „himmlisch“, d. h. uranisch.

A. Lefèvre, **La religion **, Paris, 1921, S. 145/168 (**Le culte de la génération **), beschreibt den „Chthonismus“ (auch Erdreligion oder tellurische Religion genannt) – chthon = tellus Erde – als Erdverehrung (mit einem lunaren (Mond-)Aspekt sowie einem elementaren Aspekt (Feuchtigkeit) und einem genetischen oder Fortpflanzungsaspekt (Sexualmagie, aber mit einer weiblich-lesbischen Dominanz: Fruchtbarkeitsreligion im gleichen Sinne)) und den „Ouranismus“ (*ouranos = coelum = Himmel) (auch Himmels- oder Sonnenreligion genannt) (mit einem solaren (Sonnen-)Aspekt sowie einem elementaren Aspekt (Feuer) und einem genetischen Aspekt (Sexualmagie, aber mit einer männlich-homosexuellen Dominanz; Fruchtbarkeitsreligion im gleichen Sinne).

Ungeachtet seines völligen Unverständnisses – und damit steht er nicht allein – ist Lefèvre objektiv genug, um zu erkennen, dass es nicht so sehr das weibliche oder männliche Geschlecht ist, sondern vielmehr, wie er sehr präzise ausführt, das weibliche oder männliche Prinzip („Prinzip“) sowie die entsprechende Energie, die für diese „niederer“ Religionen von zentraler Bedeutung sind.

In den ausgewogenen „niederen“ Religionen findet eine komplementäre Verehrung sowohl der irdischen als auch der himmlischen Aspekte (Region, funktionale Zentren, subtile oder ideale Aspekte) statt.

Man muss die „Verschmelzung“ der dionysischen und apollinischen Religionen in Hellas berücksichtigen; man muss die ursprünglichen beiden Religionen (= pro(to)gonistischer Konzeptionsaspekt) berücksichtigen.

Der Name Iuno hat vermutlich dieselbe Wurzel wie der Name Jupiter. Da Jupiter der König des Himmels und der Götter ist – hier offenbar die olympischen Götter, im Unterschied zu den chthonischen Göttern (Zentren) –, wird Iuno in Rom als Königin des Himmels und Gemahlin Jupiters verehrt.

Als Beschützerin der Frauen begleitet sie diese ihr ganzes Leben lang, von der Geburt bis zum Tod: Sie erfüllt die Rolle einer Art Doppelgängerin, denn jede Frau hat ihre Juno, so wie jeder Mann sein Genie hatte. Für jeden entscheidenden Lebensabschnitt einer Frau hat sie einen Beinamen: Bei der Heirat wird sie Iugalis genannt. Gebärende Frauen rufen sie unter dem Namen Juno Lucena um Hilfe an. Die neugeborenen Kinder werden unter ihren Schutz gestellt. Mehr noch als die Göttin der Ehemänner ist sie die oberste Herrin der Hausfrauen, die Juno Matronalia. Auch ihre politische Rolle darf nicht unterschätzt werden. (...).

Die römische Juno, die zwar weniger bedeutend ist, aber den Sterblichen näher steht als die griechische Hera, mit der sie gleichgesetzt wird, zeugt vor allem von der Fruchtbarkeit der Frau.“ (*J. Schmidt, Griechische und Römische Mythologie* , Helmond, 1968, S. 151).

Die Rolle Jupiters, des männlichen Funktionsgottes, ist entsprechend; doch anstatt bei der Empfängnis eines Mädchens (natürlich!) eine Juno – ein weiblich geprägtes Zentrum der Heiligkeit – zu „zeugen“, zeugt er bei der Empfängnis eines Jungen einen Genius, ein männlich geprägtes Zentrum der Heiligkeit. Aus dieser bemerkenswert präzisen Beschreibung eines Kenners wie Schmidt lässt sich weiterhin schließen, dass „Götter“, „erste Götterpaare“ – „Engel“ usw. – keine vollständig persönlichen Wesen sind, sondern Funktionsheiligtümer, fließende Zentren mit ihrem eigenen Wirkungsbereich – genau wie Jahwe (*Jes 63,7/11; Ps 51,12/13* (siehe S.

106 oben)) seinen „Heiligen Geist“ in Einzelne und in Gruppen ausgegossen hat.

Deshalb sprachen wir oben nicht von „Person“, „Personifizierung“ oder „Hypostasis“ (Hypotazisierung), wie es so viele Religionswissenschaftler mit vagen Begriffen tun, sondern von (Funktions-)Zentren.

b4. Die hier besprochene grundlegende Dyade findet sich auch in der Philosophie wieder.

(i) *K. Leese, *Recht und Grenze der natürlichen Religion *, *Zürich*, 1954, unterscheidet deutlich zwei Definitionen des Wortes „fusus“ = natura = Natur: Die erste reicht vom Stoizismus bis zur Aufklärung (Rationalismus) und ist „uranisch-ideal“.*

HA120

Das heißt, das Wort „Natur“ bedeutet im idealen, begrifflichen und konzeptuellen Sinne dasselbe wie Wesen (das Wesen des Pferdes ist die Natur, die Natur des Pferdes); antiker, mittelalterlicher und moderner Rationalismus stehen und fallen damit; – Hand in Hand damit natürlich auch die „natürliche“ Religion (oc, 15/41).

(ii) ebenda, S. Ab S. 41ff. wird der zweite Naturbegriff erörtert, der von Herder (1771/76: Herders Aufenthalt in Bückeburg; *vgl. H. Stephan, Herder in Bückeburg, Tübingen*, 1905, und *Schleiermacher, Reden über die Religion*, 1799) in einem vitalistisch-romantischen Sinne eingeführt bzw. wiederentdeckt wurde. Nicht die reine, abstrakte Idee, nicht eine „natürliche“ (sprich: rationale) Religion, sondern eine sinnlich-sehende Religion steht im Mittelpunkt. Allmählich, durch die Überreste bürgerlichen Sentimentalismus, erfährt diese eine typisch moderne Abweichung von der Sensibilität: Materie, Körper, Frau, Sexualität und Eros – von den „höheren“ Religionen so verachtet – erhalten ihre „heilige“ Bedeutung zurück, die zunächst verschwommen und durch allerlei Abweichungen oder kulturhistorische Fehlinterpretationen verfälscht, später im wiederauflebenden Okkultismus erneut stark dämonisiert, aber zunehmend gefangen genommen wird. rein als „heilig“.

„Das Naturerlebnis ist, abgesehen davon, dass es tatsächlich ein Naturerlebnis ist, zugleich auch ein religiöses Erlebnis: (...) Das Göttliche wird durch das Leben der Natur erahnt.“ (oc, 195).

Natürlich flammt hier die uralte Debatte zwischen biblischer und „natürlicher“ (im Sinne von naturverbundener) Religion mit voller Vehemenz wieder auf. K. Leese (o. Jh., S. 288–368, „*Naturfrömmigkeit und christliche Glaubenshaltung*“) geht als Theologe ausführlich, detailliert und mit fundierter Dokumentation darauf ein.

Es sei darauf hingewiesen, dass die ursprüngliche biblische Jahwe-Religion selbst eine mögliche Form der Naturreligion darstellt. Zwei Merkmale verraten schließlich diesen Naturcharakter.

a) Einerseits ist der Jahwe des Alten Testaments, zumindest in seinen ältesten Schichten (und sogar im Judentum), ein Wüstengott, der durch eine furchterregende Naturbestimmung gekennzeichnet ist: nämlich ein Vulkangott (Feuergott). Vgl. A. Bertholet, *Die Rel.d. AT*, S. 39ff. (*Ex* 19,16/19 (die Sinai-Offenbarung), 20,18; *Dtn* 4,11; *Mik* 1; *Dtn* 32,22; *Ps* 104,32).

b) Andererseits ist der Jahwe der vorprophetischen israelitischen Religion, so sehr er auch ein Kriegsgott ist (*Ex* 15,20/21; 17,14/16; 1 *Sam* 4,5/7; 4,19b/22; 5,2/7; *Jos* 6,21.24 (die Exkommunikation von Jericho); *Dtn* 13,17 (Exkommunikation); 1 *Sam* 15,18/22.32/33 (ebd.), ein Gott der Frömmigkeit und moralischen Tugend (A. Bertholet, oc, S. 56/59) und Zentrum der Anbetung (oc, S. 60/68), in der alle Exzentrizitäten der „heidnischen“ Gottesdienste strengstens beseitigt werden, soweit die einheimische Bevölkerung dies verkraften kann. Natürlich wird sich dies mit den Propheten grundlegend ändern.

HA121

b5. Zusammenfassend:

Das „Wesen“ einer Sache (ihre „Natur“) ist, wie Aristoteles bereits wusste, immer zweifach:

a. Materiell (zunächst flüssig, - was er anscheinend nicht mehr weiß, es sei denn rein spekulativ im Sinne des Begriffs 'protè hulè', materia

prima, 'erste, rein passive Materie'), dann psychisch (Seele) und schließlich dämonisch (inspirierend, enthusiastisch);

b. Ideal (im Sinne der sokratischen Philosophie: begrifflich-moralisch).

Diese beiden miteinander verbundenen Aspekte bilden das Wesen einer Sache im ganzheitlichen Sinne. Okkultisten, Paranormologen – Religionswissenschaftler, Religionsphilosophen, Theologen, Exegeten –, die diese oder jene Dyade nicht berücksichtigen, begehen einen Irrtum in Bezug auf „heilige“ oder „sakrale“ Daten.

Die tabuisierte Natur.

Bis jetzt kam

(i) Die granulare (punktuelle, monadisch-atomare und transitiv-fluidische) Struktur des „Heiligen“ wird erörtert,

(ii) sowie die zentrisch-personale (und zugleich periphere) Struktur;

(iii) in der Folge die „ontologische Idealität“ und zugleich die „ontologische Materie“ Natur oder Wesensstruktur (dyadisch), der die zuvor festgestellte Subjektivität gegenüber Ideen (zusammen mit emotionalen und willentlichen Einstellungen – dazu später mehr) zuzuschreiben ist;

(iv) Nun kommt der „gefährliche“ (risikoreiche) Charakter (Tabu-Charakter) ins Spiel.

*H. Websters *Le tabou* (Etude sociologique)*, Paris 1952, ist eine detaillierte Studie über das Wesen des Tabus; seine Anwendungen auf biologische (reproduktive), sexologische (in Bezug auf Scheidung, Beziehungen), nekuologische (in Bezug auf Tod, Verstorbene), ethnische (insbesondere Ausländer), -- in Bezug auf „fremde“ Dinge, „heilige“ (in Bezug auf geweihte Personen sowie solche Angelegenheiten), ethische (in Bezug auf den Makel der Sünde), ökonomische und schließlich - um es vollständig zu machen! - gesellschaftliche Phänomene.

Man könnte sich fragen, ob überhaupt irgendetwas gefährlich sein kann! Doch lassen wir den Rahmen einmal beiseite und betrachten wir den Inhalt des Konzepts genauer.

Steller unterscheidet drei Arten von Verboten:

a. rein **soziale** (die kein Problem darstellen: die kennen wir auch; z. B. das Überfahren roter Ampeln);

b. außersoziale, die er in zwei Kategorien unterteilt:

b1 . „Animistische“ Verbote, d. h. Verbote in Bezug auf das göttliche Gericht (von Ethnologen als „animistisch“ bezeichnet, da das Wort „Animismus“, ein schwerwiegendes Missverständnis, alles bezeichnet, was „Seele“, „Geist“, „Dämon“ usw. ist – wodurch die radikale Unterscheidung zwischen einem bloßen Zentrum (siehe oben S. 112ff.) und einer wirklichen „Person“ (Persönlichkeit) völlig verloren gegangen ist): Wer gegen „animistische“ – d. h. Verbote des göttlichen Gerichts (siehe oben S. 44ff.) – verstößt, entfacht den Zorn außerirdischer und übernatürlicher Wesen (so der Autor);

HA122

b2. tabuistisch : Hier ist wieder die Ursache-Wirkungs-Struktur am Werk, und zwar in ihrer göttlich-urteilenden Form (wer ein von einem Zentrum oder einer außerirdischen oder übernatürlichen Person auferlegtes Verbot verletzt, erleidet die Folgen, entweder sofort oder nach Jahrhunderten (siehe dazu die Geschichtsschreibung Herodots: Nach Jahrhunderten sühnen die Nachkommen noch immer die Verfehlungen ihrer ersten oder gewöhnlichen Vorfahren (protagonistisch: die ersten Eltern betreffend; antagonistisch: die gewöhnlichen Vorfahren betreffend)).

Aber bei der Tabuübertretung und ihrer immanenten Sanktion (d. h. ihrer Folge, die ihrer Ursache innewohnt) greift weder ein fluides Zentrum (z. B. ein Naturgeist) noch eine Gottheit auf persönlicher Ebene ein: „Übertretungen, die mit einer gänzlich ‚unpersönlichen‘ (verstehen Sie dies natürlich im Sinne von Webster) Sanktion versehen sind“ (oc, 12), sind Tabuübertretungen.

„Letztendlich geht es um Verbote, die genauso ‚unpersönlich‘ (gleiche Formulierung) sind wie ihre Sanktionen.“

(ebd.). **Folge** : „Aus der Übertretung ergibt sich für den ‚Schuldigen‘ automatisch ein äußerst schwerwiegender Zustand, denn er wird mit Tabus belegt (...); nun, dieser Zustand ist nichts anderes als rituelle Impotenz, gefährlich für ihn selbst und oft auch für andere.“ (oc, 12). Wenn er nicht exorziert wird, dann wird ihn, wie es Gottes Gericht vorsieht, früher oder später ein Unglück (Krankheit, im schlimmsten Fall der Tod) treffen (und, wenn nötig, auch andere). (ebd.).

Semasiologische Anmerkung: Das Wort „Tabu“ stammt von dem Kapitän und Entdecker Cook aus dem 18. Jahrhundert, der es in seinem dritten und letzten Reisebericht über seine Weltumsegelung verwendet, während derer er 1777 die Gegend der Tonga-Inseln besuchte.

Webster sieht zwei Worterklärungen:

(i) Tabu besteht aus zwei Teilen: ta, markieren, mit einem Zeichen versehen, und pu, sehr (intensiv), - also „stark markiert“, „sehr markiert“.

(ii) Tabu kommt von pu, Muschelhorn, und ta, schlagen, stoßen, auch: markieren, - also „mit dem Muschelhorn markieren“. (oc, 13).

Kapitän J. King, Cooks Nachfolger im Jahr 1779, bemerkt, dass die Sandwich-Insulaner das Wort „Tabu“ für viele Dinge und Vorgänge verwenden: Dinge und Personen werden damit qualifiziert; es konnte auch heilig, ausgezeichnet, durch ein Versprechen abgesondert bedeuten – was beweist, dass bei genauerer Betrachtung die sakrale Grundlage im Sprachgebrauch durchscheint, auch wenn die Sprachbenutzer ihren ursprünglich archaischen Charakter scheinbar vergessen haben.

Solche Bedeutungserweiterungen, die auf proportionaler (metaphorischer) oder attributiver (metonymischer) Analogie beruhen, sind linguistisch gesehen extrem häufig, erst recht im Falle einer so universell anwendbaren Struktur wie der kausalen Tabustruktur.

HA123

H. Dubois, SJ, La morale chez les malgaches, in *Settimana Intern. di Etn. Rel.*, Paris, 1926, vergleichbar mit Websters Werk, wenngleich von kleinerem Umfang, weist eine sehr ähnliche Struktur auf: Die ethisch-politischen Prinzipien der Einwohner Madagaskars sind ihm zufolge:

(i) praktische Weisheit, die auf die Bedürfnisse des Clans ausgerichtet ist, - vergleichbar mit Websters rein sozialen Regeln;

(ii) traditionsgebundene pro(to)gonistische Verhaltensregeln, die mit pneumatologischen Verhaltensregeln übereinstimmen („pneuma“ = spiritus = Zentrum der Heiligkeit), was zu „einer unverkennbaren Haltung der Furcht vor möglichen Kontakten mit den Bewohnern der anderen Welt führt: **1.** Vorfahren (Pro(to)gonismus), **2.** „Geister“ (Pneumatologie) oder **3.** Gott“ (ac, 183);

(iii) das moralisch-soteriologische Gefühl einer „instinktiven“ Vergeltung oder, nach Dubois, der mehr als zwanzig Jahre als katholischer Missionar mit scharfem Beobachterblick in Tananarive lebte, Tabuismus: Schuld, Makel (Schandfleck), die sich aus der Verletzung der unzähligen „fady“, di taboos, ergeben.

„In den Tausenden von Fady (Tabus) - (...) - sieht der Einheimische nur die Furcht vor den verheerenden Folgen, eine Furcht, die entweder auf dem Willen der Ahnen (pro(to)gonistischer Tabuismus) oder auf dem Gesetz des Clans (Clan-Tabuismus) oder auf den Geboten der Hexer („Sorciers“, offenbar im abwertenden Sinne von Schwarzmagiern: magischer Tabuismus) oder auf kindlichen Assoziationen (rein assoziativer Tabuismus, oft vorgetäuschte Kindlichkeit, in Wirklichkeit manchmal sehr wohl berechtigt, was Dubois nicht sieht) (ac, 182) beruht.

„In allen Angelegenheiten, die Reinigungsriten (afana) betreffen, wie etwa in Bezug auf Fehler (ota, tsiny), ist das, was der Einheimische vorbringt, der ‚materielle‘ und automatische Charakter der Übertretung und ihrer Wiedergutmachung.“ (Ebenda).

Darüber hinaus berührt Dubois – indem er in seiner Analyse seine engstirnigen westlichen Axiome durchbricht – den Kern des Tabus: „Der ständige Rückgriff auf eine ‚Theorie‘, die den Einheimischen von der Suche nach einer anderen Sanktion für das Übel befreit: die Theorie der immanenten Gerechtigkeit der Dinge, die Theorie des ‚Rückpralls‘ oder des ‚choc en retour‘ (französischer magischer Ausdruck), so deutlich ausgedrückt in dem ständig wiederholten Sprichwort: ‚Man braucht keine Gegenmaßnahmen: Was man getan hat, fällt auf den Täter zurück‘“ (ac, 183).

Fazit: Ohne es zu ahnen, formuliert Dubois die magische Grundlage des Tabus. Irrtümer können bewusst, aber noch viel mehr unbewusst geschehen. Das beweist – falls nach all dem bereits Gesagten überhaupt noch ein Beweis nötig wäre –, dass Tabu nur indirekt eine moralisch-politische Angelegenheit ist: Es ist in erster Linie eine Frage der Heiligkeit, eine Frage der Fluidität und der ihr innewohnenden Gesetze subtiler Materie sowie ihres energetischen und ideal-kybernetischen Charakters. Dies führt uns direkt zum dynamischen Magus (mehr dazu später).

P. Ricoeur. Finitude et culpabilité (II, La symbolique du mal), Paris, 1960, S. 9/150, behandelt die dreifache Natur von „Fleck (Makel), Sünde, Schuld“: „Wasche mich rein von meiner Schuld und reinige mich von meiner Sünde, denn ich bin mir einer Übertretung bewusst und meine Sünde ist immer vor meinem Sinn.“ (*Ps 51 (50): 4/5*).

Ricoeur betrachtet diese Triade leider als diachrone Triade, dabei ist sie synchron: der archaische Mensch:

(i) fühlt, ja 'sieht' er (in sich selbst und/oder im anderen) den Fleck subtiler Natur, der sich bildet, sobald er nur an das Böse denkt (und damit beginnen will), das er im Begriff ist zu begehen; es ist daher wiederum kein Symbol, sondern ein materielles Ideal (= fließende Realität, eine Realität von 'heiliger' Natur);

(ii) Er fühlt, ja „sieht“ (mit seinem zweiten Blick), in sich selbst und in anderen, was Ricoeur den „ontologischen“ Zustand der „Sünde“ nennt. Das heißt, das begangene Verbrechen verunreinigt, befleckt, durch und durch das „Sein“, das „Wesen“ selbst des betreffenden Menschen: Er ist sündig (getrennt) in seinem tiefsten „Sein“ (ontologisch) und

(iii) weiß, dass er zumindest teilweise verantwortlich und schuldig ist.

Es ist daher unangebracht, diese drei als diachrone Sequenz darzustellen! So handelt der typische moderne Denker, der nicht mehr fühlt und/oder sieht (mit seinem zweiten Blick), was im „heiligen“ Bereich geschieht. Er „rettet“ die „Phänomene“ mit einer Art symbolischem Fideismus: Das diachrone Schema stammt von Vico in der Interpretation von A. Comte (loi des trois stades).

Ezechiel 22,26 gibt eine Jahwistische Interpretation des Tabus wieder, die zwar unter den Heiden, sofern sie einen ursprünglichen Theismus besitzen, zaghaft durchscheint, aber dennoch zu wenig zum Ausdruck kommt: „Das Wort des HERRN erging an mich: ‚Menschensohn, sprich zu der (Stadt des Blutes): Du bist ein Land (...). Seine Fürsten verschlingen Menschen lebendig wie ein brüllender, nach Beute suchender Löwe.“

Sie rauben uns das Schöne und Kostbare und mehren die Zahl der Witwen. Ihre Priester brechen mein Gesetz und entweihen, was mir heilig ist. Sie unterscheiden nicht zwischen heilig und profan; sie lehren keinen Unterschied zwischen rein und unrein und verschließen meine Augen vor den Sabbaten. So werde ich in ihrer Mitte entehrt.

Hesekiel 44,15-27 präzisiert dies weiter: „Die levitischen Priester sollen meinem Volk den Unterschied zwischen ‚heilig‘ und ‚unrein‘ lehren und sie lehren, zwischen ‚rein‘ und ‚unrein‘ zu unterscheiden! (...). Sie dürfen sich keinem Leichnam nähern; sonst verunreinigen sie sich; nur durch den Leichnam von Vater oder Mutter, Sohn oder Tochter, Bruder oder unverheirateter Schwester dürfen sie sich verunreinigen.“

HA125

Wenn der levitische Priester dann unrein geworden ist, soll er sieben Tage vergehen lassen. Wenn er dann wieder das Heiligtum und den Vorhof betritt, um dort seinen Dienst zu verrichten, muss er ein Sündopfer darbringen. So spricht der HERR.

Moderne Denker werden sich natürlich mit einem souveränen Grinsen über die Tabus rund um Leichen äußern, aber Seher, zumindest genügend Jahwe-treue Seher, werden vorsichtig urteilen, das heißt, sich der Tabus bewusst sein: Dennoch ist im gesamten zwanzigsten Jahrhundert die Heiligkeit einer Leiche eine sehr negative, abwertende.

Kurz gesagt: Wer nicht fließend, sehr stark, ja eng mit dem Höchsten Wesen verbunden ist, ist beispielsweise nach einer Leichenpflege von mindestens zehn Minuten (auch hier ist mathematische Präzision am Werk: man braucht dies nur experimentell zu überprüfen) „ausgelaugt“ (wie die Sensitiven sagen), da er seine „Heiligkeit“ (Dunamis (Lukas), Lebenskraft) an diese Leiche und seine frühere „Seele“ in der „anderen Welt“ verloren hat.

Manche mögen diese Betrachtungen als erschreckend, ja balladenhaft empfinden, doch sie stellen eine erfahrbare und empirische Wahrheit dar, zumindest für jene, die nicht, wie so oft geschehen, ihre eigenen, eigenwilligen Axiome auf „heilige“ Phänomene übertragen. Man sollte diesen Text aus dem Buch Ezechiel daher nicht allzu leichtfertig

verspotten, denn er kann in der Entwicklungsgeschichte Israels bereits als „fortschrittlich“ gelten.

Man braucht nur den Titel eines beispielsweise willkürlich ausgewählten Artikels zu lesen: *MD Bromet, *Die Gefahr des 'Übernatürlichen'**, in *Bres-Planète 11* (März 1968), S. 54/59 (*Anmerkung* : „Übernatürlich“ ist hier als paranormal oder vielmehr als „heilig“ zu verstehen, denn paranormale Dinge sind lediglich der auffälligste Grad an „Heiligkeit“; daher sind sie so viel gefährlicher als nicht-paranormale).

Vgl. auch *G. v. Rad, Theol. D. AT., I*, S. 271ff (Lepra, Leiche; Sex, Blut), *A. Bertholet, Die Rel. D. AT.*, S. 7 (*Uebertragbarkeit des Krafthaltigen* : *Lev 6: 20/21; 16: 20/22a; 14: 3b/7; Deut 21: 1/9a*); *G. vd Leeuw, Phänomenologie der Rel.*, S. 27ff.; *F. Nicolay, Hist. des croyances*, Paris, sd, t. Ich, S. 16 (*Fetischismus*), 17 (*Manito-Glaube*).

Sympathie und Antipathie.

Semasiologisch gesehen haben diese Wörter eine zweifache Bedeutung:

(i) das Alte, „Heilige“ oder Fluidische: die Konjunktion oder Nicht-Konjunktion von mehr als einem strahlenden „Zentrum“ (Funktionsgeist, volle fluide Person);

(ii) die jüngere psychosoziale Dimension: die Frage, ob mehr als zwei Personen einander verstehen können. Hierbei handelt es sich natürlich um die archaisch-fluide Bedeutung (die übrigens auch im antiken Stoizismus deutlich erkennbar war): *Dr. Seligmann, *Die Zauberkraft des Auges und das Berufen**, Den Haag, o. Jh., (1921-1), S. 463, führt aus, dass Cornelius Agrippa von Nettesheim (17. Jahrhundert) bemerkt, dass alle (lebenden) Wesen eine Atmosphäre ausstrahlen, und zwar wechselseitig (was er nachdrücklich betont).

HA126

Diese Wechselwirkung (Symmetrie) ist der Kern des Tabuphänomens: Wenn zwei oder mehr Flüssigkeitsausdünstungen „disharmonisch“ (antipathisch, gegensätzlich) sind, dann entsteht ein „Tabu“: Die andere ist, gerade weil sie antipathisch ist, ein „Tabu“, das es zu meiden gilt! *H. Holzer liefert in *Heksen en demonen** (Helmond/Antw., 1975, S. 154) ein

hervorragendes Beispiel für die absolute Wechselwirkung des Tabus: Der Weißdorn ist im Haus schädlich, am richtigen Platz jedoch nützlich.

*Par. Yogananda, *Autobiography of a Yogi*, Deventer, 1966, S. 161/163, befasst sich mit dem Sama Veda (der ältesten hinduistischen Schrift zur Musikwissenschaft); die tiefere Absicht besteht darin, Musik, mit oder ohne Gesang, in den sogenannten 'kosmischen' (verstehen: 'heiligen', sakralen', fließenden) Gesang in einem Sankirtan (instrumental-vokale Form der Yoga-Versammlung) zu integrieren; seine Grundlage sind die Ragas (etablierte musikalische Muster, an der Zahl sechs (mit einhundertsechszwanzig Raginis und Poetras, den abgeleiteten Ragas)).*

Nun, jede der sechs Grund-Ragas hat eine Sympathie (Konkordanz, Entsprechung) auf einer fließenden Ebene (d. h. subtil) mit:

a. (diachronisch) eine Jahreszeit und eine Stunde des Tages (genau dann sollte man Sankirtan praktizieren, wenn man kein Tabu brechen will, den Verlust von Körperflüssigkeit, den „Verlust der Seele“ (Ausdruck der Völker, der Ethnologen)) und

b. (synchron) eine führende „Gottheit“ (gemeint ist: ein funktionales Zentrum), die ihr besondere „Macht“ verleiht, und zwar genau durch die Konkordanz.

Diese Gesetze der gesunden Sympathie wurden laut indischer Tradition von den archaischen Rishis (Weisen, Experten für Heiligkeit oder Flüssigkeiten) entdeckt, die man in säkularisierten Kreisen so leicht als halbverrückt, neurotisch oder infantil abtut.

So wird auch jeder Ton (der sieben Grundtöne) der Oktave in der Mythologie (siehe oben Seiten 104/105), zumindest insofern die Mythologie das Werk der „Weisen“, der Experten für Heilige, ist, mit einer Farbe und/oder dem Ruf eines Tieres oder Vogels „assoziiert“ (so C mit Grün und Pfau, D mit Rot und Lerche, E mit Gold und Ziege, F mit Gelblich-Weiß und Reiher, G mit Schwarz und Nachtigall, A mit Gelb und Pferd, B mit einer Mischung aller Farben und Elefant).

Diese energetischen Prozessmodelle, die Tabus verhindern – denn solche Empfindungen sind nun einmal solche –, können auch heute noch experimentell von Sensiblen und/oder „Sehern“ überprüft werden, insbesondere bei Hypersensiblen, die **a.** sich wohlfühlen, wenn Tabus

respektiert werden, und **b.** Symptome der Besessenheit (mit oder ohne Geistererscheinungen) zeigen, wenn diese vokal- und instrumentalmusikalischen Verbote verletzt werden.

Der böse Blick.

Dr. S. Seligmann spricht in „Die Zauberkraft des Auges und das Berufen“ (Ein Kapitel aus der Geschichte des Aberglaubens), 1921–1921, vom „guten“ und vom „bösen“ Blick, der gegebenenfalls von genau denselben Dingen und Vorgängen ausgeht, an denen die Tabus festhalten.

HA127

Steller schildert kurz und anschaulich den „bösen“ (gemeint ist: verbotenen) Blick Jahwes, als Moses im brennenden Dornbusch – der „heiligen“ Boden schuf (mit dem Tabu des „Schuhverbots“) – es nicht wagte, zu ihm aufzublicken: denn das Tabu besagte, dass niemand Jahwe „sehen“ und am Leben bleiben konnte.

Es mag unwahrscheinlich seltsam erscheinen, aber es ist dennoch wahr: Wer sich nicht im richtigen Zustand der Sympathie befindet (im Zustand der ‚heiligmachenden‘ Gnade‘, sagten die archaischen Theologen) und Jahwe (das höchste Wesen) ‚sieht‘ (mit dem sogenannten zweiten Blick, wohlgemerkt), wird dieses Leben mit seinem physisch-biologischen Leben (denn mit seiner fließenden Lebenskraft) nicht lange überleben.

Für einen derart ungeeigneten Menschen ist eine solche Begegnung das große oder endgültige Gericht, das nicht nur kollektiv am Ende der Zeit stattfindet, sondern fortwährend individuell im Verlauf der „profanen“ Geschichte, die niemals rein profan, sondern immer und fortwährend tabu ist – für diejenigen, die sich im Zustand der Todsünde befinden, wie die archaischen Theologen sagten (und das zu Recht, denn bei der ersten Gelegenheit, wenn sie einem von Gott gesandten Menschen begegnen, dem er das große oder endgültige Gericht innerhalb der Geschichte anvertraut hat, zumindest insofern dies auf Erden geschieht (man braucht nur an die nach Rache schreienden Sünden, an die Sünden gegen den Heiligen Geist zu denken), sterben diese entfremdeten Personen (vor allem aufgrund ihrer Erbsünde) innerhalb kürzester Zeit).

„Gott lässt sich nicht verspotten“, sagt Paulus (*Gal 6,7/9*): „Was der Mensch sät, das wird er auch ernten.“ Paulus spricht, wie alle Weisen der Antike, von einem kausalen Prozess.

Der konfliktologische Aspekt des zornigen Blicks

(und unmittelbar nach der Gegenseitigkeit) wurde dies beispielsweise von einem Howitt in seiner Ethnographie der Irokesen festgestellt: alles, Pflanze, Tier, Mensch; so besitzen die Irokesen-'Weisen' 'Orenda', so dass das Leben aus einer ununterbrochenen, geheimnisvollen Rivalität zwischen den verschiedenen (verstehen: antipathischen) Orendas besteht.

Etwas – eine humanistische Fehlinterpretation enormen Ausmaßes (angesichts der ihr zugrunde liegenden immensen Gelehrsamkeit) – bezüglich dieser Rivalität, nämlich der antipathisch-tabuisierten Rivalität, wird in R. Girards mimetisch-antagonistischer Ideologie diskutiert, jenen anti-kartesisch-freudianischen Axiomen, die auf sakral-soziale Phänomene angewendet werden, ohne Unterscheidung des Niveaus im epistemologischen Bereich (die moderne humanistische „Kognition“ (wie sie heute genannt wird) ist keine archaisch-sensible „Kognition“!). (*Vgl. N. Söderblom, Das Werden d. G.*, S. 55 bezüglich der Irokesen).

Fazit: Das gesamte Kapitel über Tabus steht und fällt mit der Dyade „subtile Energie/ideale Steuerung“ (siehe *S. 117 oben*). Fluide Realität ist Energie, die wirksam ist; sie ist Idee, die standardisiert und informiert (und somit kybernetisch) ist. Mehr dazu später. Magie besteht letztlich darin, selbst in diesen Prozess idealer Energie einzugreifen.

HA128

Hierozoismus.

„Hieros = heilig; *zoe*‘ = Leben: Die Tatsache, dass Heiligkeit, fließend, nicht bloß ‚Kraft‘ (Energie, Wirksamkeit), sondern vielmehr Leben ist, kommt in diesem Fachbegriff zum Ausdruck. Heuristiken sind aus unserer Sicht:

- **(ich)** *E. B. Tylor, Forschungen zur Frühgeschichte der Menschheit* , London, 1865–1861; ders., *Primitive Kultur (Forschungen zur Entwicklung von Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Brauchtum)* , London,

1871, in dem der Begriff „Animismus“ erstmals in einem religionshistorischen Sinne verwendet wird: basierend auf:

a. Aus dem Unterschied zwischen lebenden und toten Körpern schließt man, dass das Leben „in“ diesem Körper ist.

b. Das „Erscheinen“ von Schatten in Träumen und zweiten Visionen führt zu dem Schluss, dass es eine zweite Art des Seins gibt, nämlich den Schatten.

Leben und Phantom wurden beide als eine einzige Realität wahrgenommen, jedoch mit unterschiedlichen Funktionen; siehe da, das ist der Kern von Tylors weltberühmtem Animismus;

(ii) die zweifache Neuinterpretation, der die animistische Theorie unterzogen wurde;

(ii) a. W. Wundt. *Völkerpsychologie (Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte)*, Leipzig, 1900-1 (in mehreren Bänden); insbesondere Bd IV (*Mythos und Religion*) sagt, dass die „mythologische Apperzeption“ noch nicht zwischen Subjekt und Objekt unterscheidet und auf der Grundlage der Imagination allen Dingen „Gefühl“ und „Leben“ zuschreibt – was wiederum ein typisch modernes Missverständnis von Sensibilität und/oder „Sehen“ beinhaltet.

Ferner, dass der Begriff der Seele einen doppelten Ursprung hat:

1/ Die Körperseele 'Körperseele' befindet sich in einem oder mehreren Teilen des Körpers;

2/ die 'Freie Seele', 'Psyche', die freie Seele, die sich in größerem oder geringerem Maße frei, unabhängig, ja sogar außerhalb des Körpers bewegen kann.

Wundt, der große experimentelle und ethnische Psychologe von immenser Gelehrsamkeit, stellte fest, dass der Begriff der „freien Seele“ bei den Völkern am häufigsten im Konzept der „Atemseele“ und der Idee des „Phantoms“ vorkommt; die Australier am Cape Bedford zum Beispiel nennen das Unsichtbare in einem Menschen und in einer Sache „wau-woe“ (ein onomatopoetischer Begriff, der phonetisch Atem imitiert); die Zulus zum Beispiel sagen von einem Menschen, der Ehrfurcht und Furcht einflößt, dass „er ein Phantom besitzt“; die Seelen der Toten werden bei uns als „Phantome“ bezeichnet, wenn sie erscheinen (vgl. N. Söderblom, *Das Werden d. G.*, S. 10).

– I. Paulson, *Seelenvorstellungen und Totenglaube bei nordeurasischen Völkern*, in CA. Schmitz, *Religionsethnologie*, Frankf.aM, 1964, S. 238 (

Arbman (1926/1927), Hultkranz (1953), Paulson selbst bewahren diese Doppelperspektive, jedoch mit Verfeinerungen);

(ii) b. RR. Marett, *Vor-animistische Religion*, in Folk-Lore, 1900, Bd. XI, S. 162/182;

-- *id.*, *Die Schwelle der Religion*, London, 1914.

-- in der Tradition von J. King, *The Supernatural (Its Origin, Nature and Evolution)*, London, 1892, der als Erster eine magisch-dynamische Sichtweise des Konzepts des „Lebens“ vertrat;

HA129

-- In Parallele zu J. Guyau, *L'irréligion de l'avenir*, Paris, 1887, der, anstatt allem eine tatsächliche 'Seele' zuzuschreiben, nur eine Art 'Wille' (= Pan(en)theismus, Panvitalismus) in der Mentalität des archaischen Menschen annahm, der in allem einen 'Willen', einen Zweck sah, sogar in 'toten' Dingen und Prozessen.

-- Auch parallel zu A. Réville, *Prolégomenes de l'histoire des Religions*, 1881, 1886-4, der in der archaischen Mentalität den engen Kontakt über und in der Natur mit den „Geistern“, ihrer Gegenwart und ihren Absichten herstellte und von „Naturismus“ sprach (ohne dabei wiederum eine strikte „Seele“ vorauszusetzen) (vgl. Pinard Bd. B, *Et. comp.*, I (Son histoire), S. 389s.).

Marett et al. vertreten den Präanimismus oder besser den Animismus, den Glauben an Leben (in einer von drei Varianten: pan(en)theistisch (Guyau), naturistisch (Réville); magisch (King, Marett); Marett selbst wurde dazu von R.H. Codrington, **The Melanesians**, Oxford, 1891, angeregt, der festgestellt hatte, dass die Melanesier als 'mana' bezeichnet werden:

(i) an sich unpersönliche Kraft, die zu bemerkenswerten Wirkungen führen kann (z. B. erfolgreiche Viehzucht oder Pflanzenzucht, erfolgreiche Kämpfe usw.),

(ii) stets verbunden mit einer höheren Essenz, die (an sich unpersönlich) in diesem relativen, genetischen Sinne scheinbar doch wieder „persönlich“ ist (wir würden sagen: entweder zentrisch (lediglich)

oder persönlich-zentrisch). Dieser letztgenannte Aspekt wurde von einigen „Dynamisten“ („Magisten“) missverstanden. Codrington definiert „Mana“ (kraftgeladen) nicht als „Seele“ oder „Belebtes“ im engeren Sinne, sondern als „eine Art mitteilbare Energie, eine Kraft, die sich von der physikalischen Kraft unterscheidet und in allen Arten von Absichten zum Guten wie zum Bösen wirkt!“

Marett sah in Codringtons Mana eine Bestätigung seiner Ansicht, dass der archaische Mensch selbst tote Dinge als „belebt“ betrachtete, im Sinne von „irgendwo lebend“ und mit Absicht und Gefühl ausgestattet, ohne eine tatsächliche Seele zu besitzen, sofern in ihnen eine ungewöhnliche, heilige Kraft vorhanden war. Daher der Name Animatismus (Glaube an das Leben).

Es sei jedoch darauf hingewiesen, dass G. B. Vico in **Scienza nuova** bereits ein evolutionäres Schema entwarf, in dem der Mensch in der Frühphase einer Kultur „alle Dinge als beseelt betrachtet“. Tylor et al. waren also gar nicht so neu!

J. Monod, **Le hasard et la nécessité (Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne *)*, Paris, 1970, S. 35/55 (**Vitalismes et animismes **), ist ein Werk, das ebenfalls Vicos Interpretation vertritt: Der kindliche Mensch, der ihm gegenüber jede Fremdheit der Natur ablehnt, projiziert mit ihm wesentliche Ähnlichkeit in die Natur, das Anorganische und das Organische;

(i) Er definiert „Vitalismus“ als die Akzeptanz der Teleologie innerhalb der Biosphäre (unter Ausschluss des Unbelebten), - „metaphysisch“ (H. Bergson, „szientistisch“ (H. Driesch, Elsässer, Polanyi) (oc, 39/42).

HA130

(ii) „Animismus“ wird definiert als die Akzeptanz der Teleologie nicht nur in der Biosphäre, sondern kosmisch-universell: Der Marxismus, der die dialektische Bewegung in den Mittelpunkt aller Materie stellt anstelle der „Seele“ (in der Mentalität Hegels), und der Teilhardismus, der die „Energie“ in aller Materie anstelle der „Seele“ verortet, sind beides anthropozentrische, animistische Denkweisen, die für den

wissenschaftszentrierten Progressivismus des 19. Jahrhunderts charakteristisch sind (oc, 43/52).

Auf den Seiten 52/55 ärgert sich Monod darüber, dass der Animismus, ob vitalistisch oder kosmisch, so hartnäckig fortbesteht: Schließlich wollen die Menschen am Anfang des Universums oder des Lebens einfach nur eine zielgerichtete „Kraft“, eine „Seele“, einen „Gott“ oder Ähnliches. Für Monod ist das eine „Illusion“ (S. 53: *„l'illusion anthropocentriste“*), eine Projektion des Menschen in die ihn umgebende Welt.

Dass nicht alle Fachwissenschaftler dieser Ansicht zustimmen, zeigt sich beispielsweise in H. Jans, **Man and Cosmos: A New Definition ?** in Streven 49 (1982): 5 (Feb), S. 442/453 (B. Carters Kosmologie et al.).

Es versteht sich von selbst, dass Monod und seine Mitarbeiter ihre eigenen Axiome postulieren (Determinismus, Mechanismus, a priori Ausschluss aller Erfahrungen außer der nicht-naturalistischen) und deduktiv all ihre biologischen Experimente in diesem axiomatischen Sinne konzipieren. Folglich ist auch das induktive Ergebnis nicht-animistisch! Jedes Axiomatiksystem leitet Experimente auf seiner Grundlage ab und liefert ähnliche induktive Ergebnisse. Von der hierosophischen Ebene aus betrachtet, ist Monod Externalist: Er positioniert sich außerhalb des religiösen Systems.

Hierozoismus, Internalismus.

Wie kommt es, dass sensible Menschen und/oder Seher so leicht Absichten, Leben, „Geister“ in der Natur usw. „sehen“ und „fühlen“ können? Der Grund ist einfach: Heiligkeit, das Fließende, ist bei genauerer Betrachtung selbst lebendig und beseelt!

Sehr gute Seher, genau wie Raubvögel, die eine Maus aus unwahrscheinlicher Höhe vorbeigehen sehen, vergrößern – ob unbewusst (meistens) oder bewusst experimentell – die „Punkte“, „Monaden“, (Atome) der Heiligkeit (siehe oben, S. 107ff.).

Was sehen sie also? Gepaarte Naturgeister! Diese Naturgeister, die gewöhnlich wie Kopffüßer aussehen, erscheinen aus der nicht vergrößernden Perspektive des Betrachters als Punkte, körnige Punktmassen. Betrachten wir dieses Paarphänomen genauer: Sie sind

offenbar sexualisiert (männlich und weiblich) und stets in eine Art elementares Liebesspiel verwickelt (es sei denn, sie werden im Widerspruch zur Ersten Person der Heiligen Dreifaltigkeit und zu Maria missbraucht oder gar satanisch umgelenkt, sodass sie, quasi hypnotisiert, sich bereitwillig gottlosen Zwecken unterwerfen). Das mag seltsam erscheinen, doch wiederholt man das Experiment, beobachtet man immer wieder dasselbe Phänomen („äußere Beständigkeit“, sagte Peirce über objektive Realitäten!).

HA131

Dies erklärt, warum der archaische Mensch alles als lebendig wahrnimmt und sieht. Das ist die Grundlage des Animatismus – besser bekannt als Hierozoismus. Nur eine echte Hieroanalyse, die folgendermaßen strukturiert ist, erschließt dies.

a. Ohne eine echte Verbindung der heiligmachenden Gnade mit der ersten Person der Heiligen Dreifaltigkeit, die gewöhnlich Gott der Vater genannt wird, kann man keinen Zugang zu diesen Urpaaren erlangen; außerdem wird man ohne eine androgynen Auffassung der Persönlichkeit Gottes des Vaters, der somit Mutter und Vater dieser Naturgeister – Monaden – ist, diese Paare niemals sehen können; denn sie sind so strukturiert, dass sie tabu und daher gefährlich (ja, kurz- oder langfristig tödlich; göttlich richtend) sind für jeden, der sich nicht im Stand der Gnade mit der ersten Person befindet und sie nicht als androgyn wahrnimmt, sie also nicht sehen kann.

b. Darüber hinaus ist diese erste Bedingung zwar notwendig, aber nicht hinreichend: Nur ein geschaffenes weibliches Wesen, das sich im Zustand der unbefleckten Empfängnis befindet wie Maria, die Mutter Gottes, oder wie Jesus, die frei von der Erbsünde empfangen wurden (die eine „ex praevisis meritis“, d. h. um der zukünftigen erlösenden Gnade ihres Sohnes Jesus willen; die andere um seiner göttlichen Natur als der zweiten Person der Heiligen Dreifaltigkeit willen) und mit dem notwendigen Kraftfeld ausgestattet ist („Heiliger Geist“, wie das Alte Testament sagt; siehe oben S. 106 : das Organ fließender Natur, mit dem ein übernatürliches und/oder außerirdisches Wesen in dieser Welt und ihrem Elend wirken kann) und schließlich mit einem medial begabten, vermittelnden irdischen Menschen ausgestattet ist, der sehr strenge

Bedingungen erfüllt – nur ein solches weibliches Wesen kann es einem Seher ermöglichen, diese Monadenpaare zu sehen, ohne dabei zugrunde zu gehen.

Das ist der geheimnisvolle Grund, warum die Kirche (und alle religiösen Systeme oder Persönlichkeiten, die Gott wohlgesinnt sind) so nachdrücklich von jeglichem Okkultismus abgeraten hat (der im Wesentlichen den Kontakt mit und/oder die Manipulation von Heiligkeit darstellt).

Sie waren sich, meist unbewusst, aber präzise von Gottes Gnade geleitet, des Tabucharakters der Monaden – oder besser gesagt: überbewusst (um dieses entfremdende Wort für „inspiriert“ von Gott, dem Höchsten Wesen selbst, zu verwenden) – der Grundlage der Unfehlbarkeit bewusst, die heute viele Menschen so sehr empört – und im Grunde schon immer –, die archaische Menschen nicht nur dem Papst, sondern allen „Weisen“ wahrer Art zugeschrieben haben.

Nicht, dass diese als unfehlbar geltenden „Weisen“ (Experten für Heiligkeit) dies an sich verdient hätten: nein, Gott selbst, der für eine Menschheit verantwortlich ist, die nicht „sieht“, schützt diese Menschheit, indem er ihre religiösen Führer beschützt.

HA132

c. Schließlich ist es, abgesehen von den beiden zuvor genannten, einzeln notwendigen, aber gemeinsam nicht hinreichenden Bedingungen (Gott der Vater (als Mann-Frau) und Unsere Liebe Frau), notwendig, die Beziehung zwischen Gott dem Sohn (nicht als inkarnierter) und Gott dem Heiligen Geist, wie sie von den Monadenpaaren empfunden und wahrgenommen wird, richtig zu erfassen, ja richtig zu sehen: Wenn die Erste Person als ein fließendes, hermaphroditisches „Zentrum“ erscheint (dieses Organ gehört zum Reich Gottes inmitten jener Monadenpaare), dann erscheint Gott der Sohn vor diesen Paarpunkten stets natürlich als Mann-Frau (dominant männlich) und Gott der Heilige Geist als Frau-Mann (dominant weiblich), aufeinander zugewandt, insbesondere als Abbild der Ersten, der grundlegenden androgynen Person, in zwei verschiedenen göttlichen Personen.

Ich mag es mir verzeihen, dass ich die Gottheit so geschlechtsspezifisch darstellen muss: Es geht hier um eine naturgeistliche (und nicht um eine menschliche) Vorstellung der Trinität. Zentren sind keine vollwertigen Personen: Naturgeister sind, wie bereits erwähnt (siehe oben , S. 112ff.), lediglich untermenschliche Wesen ohne höheres immaterielles Bewusstsein.

Gott und die drei Personen offenbaren sich den bloßen Zentren (Natur- und Funktionsgeistern) in einer radikal anderen Form (Phantom) als den Menschen; ihr „Organ“ von fließender Natur (siehe oben, S. 106 : „Heiliger Geist“), mit dem sie mit den Naturgeistern kommunizieren und interagieren, ist daher entsprechend anders.

Eine große Aura (strahlende Sphäre), zentriert um ein entweder dominant männliches oder dominant weibliches androgynes „Phantom“, das die zentralen Paare als ihren Gott wahrnehmen – ja, sehen. Ihre Tätigkeit besteht darin, diesen Gott als Vater-Mutter und als Bild (Sohn/Geist) nachzuahmen, um so das flüssige Organ, durch das die Trinität mit ihnen kommuniziert und interagiert – die Naturgeister –, an höhere Zentren und Personen weiterzugeben.

Der Schlundgott erschafft die Schöpfung von unten nach oben: Die höheren Wesen können sich nicht ohne die grundlegende Heiligkeit, die die Monadenpaare ausmacht, aufbauen oder entwickeln.

Je niedriger, desto stärker und unzerstörbarer; je höher, desto verletzlicher und abhängiger von niederen Wesen. Diese grundlegende Wahrheit ist die strahlende Erkenntnis, die uns die sogenannten Naturreligionen, die nichts anderes als die Verehrung der Natur in den Mittelpunkt stellen, als Erbe hinterlassen haben.

Wenn sie im bloßen Naturismus (der Verehrung des Zentrums) verharren – was eine Unreife in Bezug auf die Religion darstellt und auf lange Sicht fatal ist, wie später noch deutlich werden wird –, dann handeln die sogenannten höheren Religionen falsch und gegen Gottes Schöpfungsordnung, wenn sie die Naturgeister nicht in der von Gott gewollten Weise wertschätzen.

A diagram of a heart shape. Inside the heart, there are two black dots representing nodes. From these nodes, several lines (wires) extend downwards and outwards, connecting to three light bulbs. One light bulb is at the bottom center, and two are on the right side. The lines represent communication or emotional connection. A legend at the bottom right shows two light bulbs: one labeled '1 =' and another labeled '2 ='.

Anmerkung : Der große Punkt, an dem die „Kappe“ (das kleine Hütchen) von Punkt 1 und 2 beginnt, ist das sogenannte Geschlechtsorgan (natürlich auf mikroskopischer Ebene), mit dem die androgynen Zellen gemeinsam das gesamte Universum abtasten. Strahlen bewegen sich in beide Richtungen hin und her – nach außen (projektiv) und nach innen (introjektiv) – und bilden so gewissermaßen ein bidirektionales Atmungssystem.

M. Eliade, Traité d'hd rel., Paris, 1953, S. 385, sagt: „Letztendlich neigt ein Objekt, das zu einem ‚Symbol‘ (nämlich ‚heilig‘) wird, dazu, mit dem Universum zusammenzufallen, so wie im Übrigen die Hierophanie (d. h. die Tatsache, dass sich das Heilige in einem Symbol manifestiert) dazu neigt, das Heilige in seiner Gesamtheit zu inkorporieren – sie neigt dazu, allein alle Offenbarungen des Heiligen zu erschöpfen.“

194

Diese großartige Charakterisierung der makro-mikrokosmischen Struktur durch den brillanten Hierosophen, zu dem Eliade hier gehört, wird letztlich durch die kleinstmögliche Hierophanie (Offenbarung der Heiligkeit) gestützt, nämlich die androgynen Monaden, die Leibniz nur als einen Punkt in seinem Geist sah, deren makrokosmischen Charakter er aber dennoch erkannte.

Die makrokosmisch-mikrokosmische Struktur ist übrigens ein Thema, das in allen Kulturen vorkommt (man denke an den Pygmäen im Dschungel, der sich durch seine Opfergaben an den Wald (d. h. das heilige Waldzentrum, dessen Heiligenschein ins Universum ausstrahlt) für das Universum verantwortlich fühlt).

Anmerkung: Der Hylozoismus ist eine antike Lehre (die Stoiker haben sie auf ihre Weise wiederbelebt, ebenso wie Cüdworth, der moderne englische Neuplatoniker), die besagt, dass alle Materie in sich selbst lebendig ist oder von einer Weltseele beseelt wird.

HA134

So etwas wie das ist eine allgemeine (aber gerade deshalb allzu vage) philosophische Übersetzung des hierozoischen Charakters des Heiligen.

Notiz: G. Gusdorf, **Science et foi au milieu du Xxe siècle (Un débat de conscience de l'Occidental moderne. Du nouveau sur l'affaire Galilée**), Paris, o. J., S. 9 ff., stellt fest, dass im dritten Jahrtausend v. Chr. in Ägypten, Mesopotamien und China eine erste Umkehrung stattfindet (unabhängig von prähistorisch-primitiven Ansichten): das erste wirklich systematische Denken, das er zusammen mit Berthelot als „Astrobiologie“ bezeichnet. Die Astrobiologie „erklärt“ (Entführung) laut Gusdorf irdische Ereignisse auf der Grundlage astraler Einflüsse in völlig transparenter Weise.

Jahrhunderte später ist diese astrobiologische Denkweise bei Puthagoras, Ptolemäus, Platon und Aristoteles, Thomas von Aquin usw. spürbar, so Gusdorf (oc, 12/17), - bis die Renaissance mit ihrem Zerfall der alten mittelalterlichen Weltanschauung und Lebensauffassung (Galilei) dazu führt, dass „das glorreiche System der Sicherheit“ (oc, 12) in dem

verschwindet, was Pascal als „das erschreckende ewige Schweigen der grenzenlosen Räume“ bezeichnet.

R. Berthelot, **La pensée de l'Asie et l'astrobiologie**, Paris, 1938-1, 1972-2, S. 47/54 frl., stellt fest, dass vor diesem astrobiologischen System eine bio-astrale Denkweise existierte, die weniger gesetzmäßige, weniger mathematische und experimentelle, dafür aber lebens- und erdnahe Merkmale aufweist und dennoch die Astrobiologie vorwegnimmt.

Laut Berthelot ist das bio-astrale (ja sogar bio-solare) Denken ein verallgemeinerter Vitalismus, der davon ausgeht, dass alle Wesen (auch mehr oder weniger bewusste) Lebewesen sind, und zwar als System (dass alle (lebenden) Wesen in Kommunikation und Interaktion stehen): **a.** Feuer, Werkzeuge, Orte, **b.** soziale Beziehungen sind „vitale“ Realitäten (die im Übrigen heilig sind, was Berthelot mit seiner wissenschaftszentrierten Denkweise weitgehend verkennt); **c.** Seelen, Phantome, **d.** Himmelskörper (Sonne, Planeten, Sterne, Mond) – all dies verschmilzt vital in diesem bio-astralen Denken, in dem Berthelot im Übrigen zwei Ebenen zu entdecken glaubt, nämlich den tierischen Typus (Jäger, Frauen) und den vegetativen Typus (Bauern).

Die bio-astrale Denkweise, **a.** anstatt von den Himmelskörpern auszugehen, um alles von dort aus zu "berechnen", wie es die spätere Astrobiologie tut, **b.** bleibt stärker erdgebunden.

Es sei darauf hingewiesen, dass sowohl im bio-astralen als auch im astrobiologischen Denken der lebendige Charakter scheinbar toter Materie von zentraler Bedeutung ist. Dies bestätigt lediglich unseren Hierozoismus.

In der Heiligen Schrift findet sich beispielsweise ein Beispiel für solche Zusammenhänge: *Haggai 1,1; 2,22*. Der gesamte Text belegt, dass die Leugnung der Heiligkeit des Tempels Jahwes – ein Tabu, selbst im bio-astralen Bereich – katastrophale Folgen hat. Vgl. A. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Paris, 1908, S. 551/558.

HA135

Hierozoismus, Theologisch (theozentrisch)

Der heilige Johannes beschreibt in der Offenbarung 22,1/5 , dass er „einen Strom des lebendigen Wassers, klar wie Kristall, vom Thron Gottes und des Lammes (= Jesus als den leidenden Knecht Jahwes, der der verherrlichte Menschensohn ist) hervorquellen sah“ und dass „in der Mitte des Platzes (des neuen Jerusalems, d. h. des Reiches Gottes auf Erden), der zu beiden Seiten von dem (oben erwähnten) Strom umgeben war, der Baum des Lebens stand, der zwölfmal Frucht trägt und jeden Monat seine Frucht gibt; - „damit die Blätter der Bäume Heilung bringen für die Völker und es keinen Fluch mehr geben wird“.

Dies ist eine klare Antwort auf das Buch *Genesis (Schöpfungsgeschichte)*! Einschließlich *Gen 3,22b* („Wenn der Mensch nur nicht seine Hand ausstreckt, um vom Baum des Lebens zu pflücken und zu essen, so dass auch er ewig lebe!“), wo die gesamte Schöpfung im Baum des Lebens gipfelt, den der Mensch pflückt, was durch Gottes Leben auf Erden ermöglicht wurde.

Thomas von Aquin unterscheidet zwei Lebensordnungen oder -grade: das natürlich-übernatürliche und das rein übernatürliche Leben. Es handelt sich eindeutig um eine hellenisierte Auslegung der Heiligen Schrift, in der er sowohl von einem ersten, gewöhnlichen Leben als auch von einem zweiten, höheren Leben spricht, das den Bedingungen Gottes unterliegt.

Beide Ebenen des Lebens entspringen dem Höchsten Wesen, das selbst das Leben schlechthin ist: „Ich lebe, und die ganze Erde ist erfüllt von der Herrlichkeit des HERRN“ (*Num 14,20*), spricht der HERR zu Israel! Herrlichkeit (kabod) verleiht jemandem Ansehen, Gewicht und Bedeutung; sie verleiht jemandem oder etwas Glanz (Aura) oder Strahlkraft, diese sichtbare, eindrucksvolle Heiligkeit! Oder der Heilige Geist, der in der gesamten Heiligen Schrift, im Alten wie im Neuen Testament, eine Kraft ist, die die eine oder andere Form des Lebens erschafft.

a1 . gewöhnliches Leben (*Gen 1:2; Hesek 37:1/14*);

a2 . außergewöhnliches Leben (*Richter 11,29 (Jesus); 23,3.5 (Naziritentum); 14,6 (Simson) (16,9)*; auch offiziell-außernatürlich: *Num 11,17.25; 1 Sam 16,13* (David, einmal gesalbt) oder edel-außernatürlich (*Jes = Jes 11,1/6* (die moralischen geistlichen Gaben des messianischen Fürsten); *Ps 51,12/14* (Höhepunkt der alttestamentlichen Moral);

b. Das Leben in der Endzeit (*Mt 3,11* (= *Lk 3,16*), wo der Messias mit dem Heiligen Geist und Feuer die Reinigung in der Endzeit vollzieht; *Apg 1,8* (*Pfingsten*; *1 Kor 6,11* (im Getauften als heiligende Kraft); *Joh 3,5/8* (im Getauften als „Prinzip“, d. h. als Lebensseele, aber jetzt des ewigen Lebens) usw.).

Dies steht offenbar in sehr engem Zusammenhang mit:

a. die dritte Person der Heiligen Dreifaltigkeit: *Johannes 16,8* usw.

b. aber mindestens gleichermaßen mit der zweiten Person: *1 Kor 15,45* („Der erste Mensch Adam wurde zu einer lebendigen Seele; der letzte Adam (= Jesus) wurde zu einem lebendigmachenden Geist“), nämlich seit seiner Verherrlichung (Auferstehung Ostern); wiederum jenes radikal trinitarische Wesen der „Macht“ zum Leben!

HA136

Anmerkung: Dass der theologische Charakter auch über die biblische Offenbarung hinausreicht, zeigt sich beispielsweise in dem, was *P. Schebesta* in **Oorsprong van de godsd **, S. 59, über die magisch-religiöse Mentalität sagt: „Die Lebenskraft kommt vom höchsten Wesen, das selbst die größte Macht besitzt und daher auch der größte Magier ist und alles tun kann.“

Die Rolle des Pro(to)gonismus (Ersten- und Ahnenverehrung) wird dabei wie folgt beschrieben: „Die Lebenskraft geht vom Stammvater auf die Nachkommen über und vermehrt sich fortwährend.“

Offenbar sind die „Protogonoi“, die ersten Eltern, das Bindeglied zwischen dem Höchsten Wesen und seinen Nachkommen. Dies ist die genealogische Seite der Heiligkeit, deren „erste“ Ursache im strengsten Sinne göttlich ist, nämlich Eigentum des Höchsten Wesens. Genau das sagt auch die Bibel!

„Aus dieser Sichtweise“, sagt Schebesta unmittelbar danach, „lassen sich allerlei Dinge erklären, die auf den ersten Blick (offenbar nicht auf den ‚zweiten‘ Blick, fügen wir zwischen seinen Worten hinzu) naiv und unsinnig erscheinen:

a. alle medizinischen Praktiken, **b.** teilweise auch das Rechtssystem, ja, die gesamte Gesellschaftsordnung basiert auf dieser „Philosophie“. (...) Ein Schwarzer, der ausgeraubt oder beleidigt wird, verlangt keine

Entschädigung oder Bestrafung des Täters, sondern die Wiederherstellung seiner Lebenskraft.“ (Ebd.). Was auch *Pl. Tempels, La philosophie bantoue*, S. 36/39, bestätigt: „L'être est force“ („Sein“ ist „Kraft“).

Anmerkung: Der theologische Charakter der Lebenskraft wird auch außerhalb der Bibel deutlich, etwa bei A. Vorbichler, **Das Opfer auf den ältesten uns erreichbaren Stufen der Menschheitsgeschichte **, *Wien* (Mödling), 1956: Im Opfer drückt der Mensch seine vollkommene Abhängigkeit von Gott aus, indem er dem Höchsten Wesen das Lebensrecht der geschaffenen Wirklichkeiten darbringt; das Leben selbst, nicht der materielle Wert des Opfergegenstandes, ist das wahre Opfer. Leben ist letztlich der zentrale Begriff in der Mentalität der ursprünglichsten Menschheit.

In einer solchen Kultur ist das Überleben schließlich die tägliche Herausforderung: Dadurch tritt die heilige Grundlage des scheinbar banalen Lebens deutlicher hervor als in „sicheren“ Kulturen wie der unseren. Die Pygmäen, die Samojeden, die Korjaken und andere indigene Völker bieten – beispielsweise durch Verbrennen (Pygmäen) oder durch Zurücklassen (Samojeden, Korjaken) – das an, was für sie normalerweise lebensnotwendig ist oder sogar als Delikatesse gilt (Herz, Leber, Magen einer Antilope, Knochenmark).

Das ist jedoch nur der erste Blick. Der zweite Blick „sieht“ in jenen Opfergaben für den Sitz des Lebens, der letztlich allein dem höchsten Wesen zusteht.

A. Bertholet, **Die Rel. d. AT**, S. 2, gibt uns die biblisch-archaische Erklärung: „Die Seele (nèfesh') des Fleisches ist im Blut. Darum habe ich (Jahwe) es euch als Altaropfer erlaubt, um Sühne für eure Seelen zu erwirken. Denn das Blut sühnt, insofern es Seele (di leven) enthält. Darum habe ich den Israeliten geboten: ‚Niemand unter euch soll Blut trinken‘ (vgl. 17,14).“

HA137

Wie Schebesta, oc, 92, sagt: „Aus dieser Perspektive lassen sich alle Arten von Opfern erklären:

a) das Erstlingsopfer;

b) das Tieropfer; -- dazu siehe z. B. *Gen 4,3* (Kain: Früchte); *Gen 4,4* (Abel: Erstgeborener der Herde);

c) das Sühnopfer des eigenen Blutes (*1 Kor 11,25* : „Dies ist der Kelch des neuen Bundes in meinem Blut“, sagt Jesus beim Letzten Abendmahl);

d) das seltsame Ritual, bei dem ein Tier erdrosselt oder dessen Wirbelsäule gebrochen wird, ohne dass Blut fließt: denn mit diesem Blut könnte das Leben selbst entweichen (man kann hinzufügen: die Blutung ist innerlich).

Schlussfolgerung: Die Flüssigkeit, oft als „Seele“ bezeichnet (ähnlich wie Nefesch im Alten Testament), ist die Heiligkeit von etwas – hier: des Opfergegenstandes: Alle Heiligkeit kommt letztlich vom Höchsten Wesen; im Opfer bringt man die Heiligkeit des Opfergegenstandes zu seinem erhabenen Ursprung zurück.

Abschließend lässt sich festhalten, dass die zweite Auffassung des Heiligen als fließend (*106*) sukzessive wie folgt präzisiert wurde:

(a) Das grundlegende Strukturmodell: Das Heilige ist punktuell (granular, monadologisch - atomar), d. h. eine Ansammlung und/oder ein System von ultrakleinen Partikeln, die

i/ Transitivität und

ii/ anfällig für Ideen, Stimmungen und/oder Willen (*S. 107/111*).

b) Weitere Strukturmerkmale, zumindest die universellen oder nahezu universellen, weisen alle die Dualität von „höchstem Sein/Geschöpf“ auf: Auf einer von der Gottheit als Infrastruktur geschaffenen Heiligkeit baut die Schöpfung einen Überbau (Superstruktur) auf (*S. 111/136*).

(b)1 . Heiligkeit weist „Zentren“ auf (auf einer bestimmten Ebene „persönliche“ Zentren), die von einer subtilen Peripherie umgeben sind (in verschiedenen Schichten, worauf wir an anderer Stelle noch eingehen werden); diese Zentren sind:

(a) naturspirituell, uralte und zutiefst göttlich;

b) höchstes Wesen (*S. 111 / 114*) .

(b)2. Heiligkeit, ontologisch betrachtet (als Essenz), ist dyadisch: einerseits materielle Energie (Wirksamkeit); andererseits ideale Steuerung (Konzept der „doppelten Natur“) (*S. 115/121*).

(b)3. Heiligkeit weist eine „Tabu“-Struktur auf, d. h. sie ist riskant (und als Ursache und Wirkung ist sie prinzipiell nur denen zugänglich, die über ausreichende Einsicht und Macht verfügen), nicht nur in psychosozialer und kultureller Hinsicht, sondern auch an sich, als Heiligkeit, mit einer Ursache-Wirkungs-Kette ausgestattet, die der des Gerichts Gottes entspricht (siehe oben S. 44/50); dies geschieht auf der Grundlage von Gegenseitigkeit (Sympathie: gegenseitige Stärkung; Antipathie: gegenseitige Schwächung) (S. 121/127).

(b)4. Heiligkeit ist Leben auf allen Ebenen (Animatismus; Vitalismus; Animismus; besser: Hierozoismus) (S. 128/136).

HA138

2.3. Die Begegnung mit dem Heiligen im Fetisch. (138/157)

Dieses Kapitel beschränkt sich aus Zeitgründen auf ein einziges Anwendungsmodell der Hieroanalyse, nämlich den Fetischismus bzw. den Fetischglauben.

2.3.1. Beschreibung des Anwendungsbereichs des Phänomens „Fetisch“ (138/145)

Semasiologische Bemerkung: - Das 'Wort' selbst ist ein Bedeutungsträger, in der Regel sozial etabliert, - und zwar auf der Grundlage zweier Arten von Menschen, Sprachschöpfern und Sprachbenutzern: solchen, die nur den ersten Blick besitzen, und solchen, die auch den 'Glauben' besitzen, d.h. den zweiten Blick.

Die Wortbedeutung ist daher im Allgemeinen mehrdeutig und hat eine unsichere Grundlage. Dennoch ist sie heuristisch interessant. Und genau das werden wir nun darlegen.

S. Reinach, *Cultes, mythes et religions* , IV, Paris, 1912, S. 8/9, bespricht C. H. De Brosses, *Du culte des dieux fétiches* , 1757, 1760–62, das Buch, das den Begriff „Fetisch“ bzw. „Fetischismus“ im Westen endgültig prägte. Dieser französische Magistrat hatte das Phänomen jedoch offenbar sehr genau beobachtet (weit genauer als seine Kopisten).

Reinach zitiert De Brosses und erklärt, dieser definiere „Fetischismus“ als „die Verehrung unbelebter Dinge, die man als mit Leben beseelt ansieht“. Tylor sieht darin die Entdeckung seines „Animismus“ (siehe oben,

S. 128), doch laut Reinach war dies unzutreffend: „De Brosses“, so Reinach (o. O., S. 9), „erkannte, dass der ‚Wilde‘ (d. h. der Fetischist) einen Geist in diesem Fetisch wohnen ließ.“

Doch das materielle Objekt – in dem es sich befindet – ist nur ein erster Eindruck! Leben in diesem Fetisch entsteht, weil ein Geist (ein Zentrum, wohlgeordnet) in ihn verbannt wird. Genau wie Tylor interpretierte auch A. Comte in seinem Werk **Système de philosophie positive (Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité *)*, Paris, 1851/1854, De Brosses animistisch und nannte Sonne, Mond und Erde sogar „les grands fétiches“ (die hohen Fetische) (was De Brosses nicht tat).

Für Comte, der in seiner Dreistufenlehre der Linie von G. B. Vico (1688/1744; *Principii di una scienza nuova*, 1725–1, 1744–3) folgt, befindet sich der Fetischismus im Frühstadium, nämlich in der poetisch-theologischen Phase. Diese beginnt mit dem Fetischismus, aus dem sich (getreu dem Evolutionsaxiom) sukzessive der Polytheismus und später natürlich der Monotheismus „entwickelten“.

In Anlehnung an Comte formulierte J. Lubbock in seinem Werk *„Der Ursprung der Zivilisation und der Urzustand des Menschen“* (London, 1870) den Fetischismus aus ethnologischer Perspektive neu. Sowohl der Positivist Comte als auch der Ethnologe Lubbock zeichneten sich durch umfangreiche Theorien aus. Die Folge: wenige Anhänger.

Das Wort „Fetisch“ soll vom lateinischen „factitius“ (verwandt mit „facitare“, üblicherweise machen, herstellen) oder vom portugiesischen „feitiço“ (**i**/ Fetisch, **ii**/ Schicksal, (schwarze Magie) Zauberei); feitiçeira = i/ Zauberin, ii/ Fee; feitiçaria = Zauberei, Magie) stammen, was dann einem künstlichen Objekt entspricht, das Macht in sich trägt.

HA139

C. Bleeker, *Encyclopedia of Religions, Churches, and Sects*, Amsterdam/Brüssel, 1978, S. 129/130, definiert „Fetisch“ als „ein Objekt, das hergestellt (man denke an factitius) und ‚effektiv‘ im magischen Bereich konzipiert wurde“.

„Solche Fetische sind keine Objekte, in denen ein Geist wohnt. Sie werden nicht verehrt, denn sie sind schlichtweg kunstvoll gefertigt. Jeder Fetisch hat eine spezifische Funktion. Hierin kommt die portugiesische Bedeutung eines magisch kraftvollen und künstlich hergestellten Objekts zum Ausdruck. Es wird jedoch sofort deutlich, dass Bleeker hier eine rein dynamische (= magistische) Sichtweise auf Fetische vertritt. An sich ist dies richtig, aber offenbar unvollständig. Wie später noch deutlich werden wird.“

G. vd Leeuw, *Phänomenol. d. Rel.*, Tübingen, 1956–52, S. 19/27 (*Ding und Macht*), schreibt: „Die ältere Analyse ging davon aus, dass die Macht eines Fetischs stets ein innewohnender Geist ist. Heutzutage tendiert man eher zur gegenteiligen Ansicht. Es scheint jedoch, dass die Art und Weise, wie man Macht begreift, der Struktur des Fetischismus untergeordnet ist. Die Macht der Bundeslade (1 Sam 4,3) kommt von Jahwe; die Macht eines Tjurunga (*Anmerkung*: ein australisches Ureinwohnerobjekt, das für ein Individuum die Verbindung zum Totemismus des Stammes repräsentiert) kommt von einem Totem.“

Natürlich wird die Macht eines Fetischs sehr oft einfach vorausgesetzt, ohne auch nur eine einzige Vorstellung von Geistern oder Göttern zu beinhalten, und ist somit rein „dynamisch“. (oc, 21).

Wie man sieht, ist der Wortgebrauch flexibel, wie der allgemeine Sprachgebrauch im Zusammenhang mit Religion und/oder Magie. Interessant ist jedoch die Bemerkung, dass das Wort „Fetisch“ (Anbetung) auf Godefridus Carolinus, **Het hedendaagsche heidendom (Beschrijving van den religie der heidenen)**, 1661, zurückgeht, der es angeblich als Erster verwendet hat; ebenso die Beobachtung, dass Horaz, **Carmina 2,18 ** („Der gierige Großgrundbesitzer schickt seinen Klienten fort ‚in sinu ferens deos‘ (mit seinen Göttern auf sich)“), eine fetischistische Interpretation verdiente. (oc, 20, Fußnote 1; 21).

Tatsächlich bemerkt vd Leeuw, oc, 20, zu Recht, dass das Gefühl, Macht über sich selbst ausüben zu können, charakteristisch für den Fetischismus ist; angesichts der Tatsache, dass ein Fetisch nicht groß ist, - im Gegensatz zu Idolen (Bildern von Idolen) z.B.

Aber noch einmal: Manche Idole sind extrem klein und werden tatsächlich am Körper getragen, und in Westafrika werden große Statuen, Naturgegenstände usw. dennoch als „Fetische“ bezeichnet! Rein linguistische Analysen verstricken sich in widersprüchlichem Wortgebrauch!

Alb. Schweitzer, Histoires de la forêt vierge, Paris, 1941, S. 82, deutet eine magische Vorstellung an: „Um einen wirksamen ‚Fetisch‘ gegen einen Menschen herzustellen, ist nach dem Glauben der Primitiven ein Partikel seines Körpers, wie klein es auch sein mag, eine der wesentlichen Zutaten.“

HA140

Aus Furcht, es könnte in die Hände eines Zauberers fallen und missbraucht werden, entfernen die Urvölker beim Nägelschneiden sorgfältig alle Rückstände, um sie zu vernichten. Das Loswerfen, das an einem kleinen Körperteil vollzogen wird, soll – so glauben sie – seine Wirkung auf den ganzen Menschen ausdehnen.

Abgesehen vom Wort „Fetisch“ findet sich hier nichts, was auf einen echten Fetischismus hindeutet: Alle Begriffe sind rein magische Begriffe (ein Teil des Ganzen, aber fließend verstanden, also ein Teil des Seelen-Körpers (= körperliche Heiligkeit), trifft den schwarzen Magier in der Tat; aber das ist ein anderes Thema).

Fr. Olbrechts beschreibt in seinem Werk „Maskers en dansers in de Ivorkust“ (Leuven, 1940, S. 157ff.) die Verwendung von Fetischen auf eindrucksvolle Weise. Insbesondere in Fanyabli, Dawa und Tulepleu (an der Grenze zu Liberia) beobachtete der Autor Akrobatikgruppen bei der Arbeit (eine Art Varietékunst, wie er schreibt). „Zu Beginn der Vorstellung wird eine Matte oder ein Tuch ausgebreitet, auf dem die ‚Grigri‘ (Anmerkung: Bestandteile eines Fetischs) der Gruppe ausgelegt werden (üblicherweise eine Tierhaut, aus der die männlichen Darsteller nach jedem Griff oder Kunststück neue ‚Kraft‘ schöpfen)“ (S. 159). Hier wird deutlich, dass die Tierhaut zwar „stärkend“ wirkt, aber etwas anderes ist als die Grigri der Gruppe!

Fazit: Für den Fetischisten selbst gibt es eine Unterscheidung, die hinreichend begründet sein muss! Doch betrachten wir die „mächtige“ Haltung der Akteure:

(i) Hinter der Grigri-Matte (oder genauer: der Matte mit dem Gruppen-Grigri darauf; das hat seinen Grund) stellen sich die drei oder vier Trommler auf (Olbrechts sagt, dass sie „einfach dazugehören, wie Polizisten oder Eisverkäufer in Europa“: welch ein verblüffender Irrtum für einen Ethnologen vom Kaliber eines Olbrechts! Aber nun ja, er sieht eben nur mit dem ersten Blick).

(ii) für die Matte mit Grigri die drei bis sieben männlichen Akrobaten ('Tänzer', schöne Athleten) und

(iii) für diese drei bis acht schwarzen Mädchen (im Alter von drei bis acht Jahren), leicht und agil.

Die Aufführung beginnt mit einem Trommelwirbel, begleitet von den Männern, die sich auf der Stelle bewegen, während die Mädchen bis zum Ende der Aufführung „ihre Hände mit den Handflächen nach vorn neben ihre Gesichter halten, die sie ununterbrochen schnell von links nach rechts schütteln, sodass es eher einem Zittern als einem Schütteln ähnelt“. (oc, 159)

Manchmal hängen auch die Hände der Mädchen herunter: Sie werden dann im Rhythmus der Trommel abwechselnd von oben nach unten geworfen. Dabei stampfen die Mädchen ununterbrochen mit den Füßen auf und heben rhythmisch abwechselnd einen Fuß an. Das ist die Eröffnungsaktion.

Daraufhin treten zwei der Männer mit einigen Tanzschritten vor und positionieren sich diagonal gegenüber. Auf ein Nicken hin gehen zwei Mädchen jeweils auf einen der Männer zu.

HA141

Dann beginnt es: Die Athleten packen die Mädchen im vollen Anlauf am Handgelenk, schleudern sie vertikal oder horizontal durch die Luft, lassen den Griff los: Das Mädchen droht abzustürzen, doch gerade als ihr Kopf noch eine Handbreit vom Boden entfernt ist, packt der Athlet den Knöchel und das Schleudern geht weiter – manchmal wird dabei mit einer Hand vorgetäuscht, den Griff zu verlieren –, was die andere Hand sofort

korrigiert, woraufhin die Zuschauer einen Schrei des Entsetzens nicht unterdrücken können.

Doch hören Sie nun genau hin, wie archaisch-religiöse Menschen scheinbar profane Kunst praktizieren: „Nun werden die Mädchen wieder ins Erdgeschoss entlassen: Sie traben zu ihren Plätzen, wo sie erneut stolpern, die Köpfe schütteln und mit den Füßen stampfen, als wäre nichts geschehen. Die Athletinnen begeben sich mit einer Zurückhaltung, die einen Anflug von Selbstbewusstsein nicht ausschließt, zu dem auf der Matte ausgebreiteten Gri-Gri, über das sie kurz mit den Händen streichen, „um ihre Kräfte zu erneuern“.

Dann geht jeder Athlet zu seiner kleinen Partnerin, um ihr die neu gewonnene „Kraft“ mitzuteilen: Er packt ihr linkes Handgelenk mit seiner rechten Hand und schiebt seine linke Hand schnell am Arm des Kindes entlang zu ihrer Schulter, dann macht er das Gleiche mutatis mutandis mit dem rechten Arm des Kindes.“ (oc, 160).

Wir beziehen uns auf den feinkörnigen Staub, der das Heilige ausmacht, sowie auf seine Vergänglichkeit und Formbarkeit gegenüber Ideen, Gedanken und/oder Willen (siehe oben S. 108 ff.: „Heiligung“). (Zur Verwendung der Matte, ob gewebt oder nicht, siehe Olbrechts, oc, 129).

*Amadou Hampaté Ba, *Animisme en savane Africaine*, in *Les religions africaines traditionnelles*, Paris, 1965, S. 33, sagt: „Die Fetische – in Bambara ‚boli‘, ‚siri‘, ‚tafo‘ und in Fulani ‚kongol‘, ‚dabaré‘, ‚tîmgal‘ – sind weder Gottheiten noch Halbgötter. Sie sind einfach heilige Objekte, die.“ Erlaube den Menschen, mit Gott zu sprechen – Masa Dambali (unter den Bambara), Gueno Doundari (unter den Fulani).“*

Dieses Wesen ist von solcher Erhabenheit (Transzendenz), dass selbst jene in Machtpositionen sich Ihm nicht nähern können. Aus Ehrfurcht rufen sie Ihn nicht direkt an. Masa Dambali ist eine Kraft, die vor dem verborgen ist, was sie selbst nicht ist: Sie – diese unzugängliche Kraft – (...) ist zugleich Ursache und Beweger der zufällig existierenden Schöpfung.

Sie war es, die allen Wesen des Universums Geister einhauchte. Im Animismus, der gegenwärtigen Form der Religion unentwickelter Menschen im westlichen Sinne des Wortes (unentwickelt), ist das Konzept

des „Fetischs“ eine weiter verbreitete Mentalität, als man wahrhaben möchte.

Steller, Botschafter von Mali und Direktor des Institut des Sciences Humaines in Bamako (Mali) und ein frommer Muslim, erklärt dann, wie der Schwarze Mittelsmänner benutzt, um mit hochrangigen Beamten zu kommunizieren: „Aus dieser Notwendigkeit – und ausschließlich daraus – entstand das Konzept des ‚Fetischs‘ mit der Aufgabe, Beschwerden an Masa Dambali zu übermitteln oder Befehle von Ihm entgegenzunehmen.“ (oc, 34).

HA142

Fetische sind demnach in den Augen von AH Ba heilige Objekte der Kommunikation (und Interaktion): „Sie sind nie mehr als Vermittler ohne innere Kraft.“ (Ebd.). So haben wir es hier mit einem reinblütigen Schwarzen zu tun, der nun – wenn auch als überzeugter Anhänger des Islam – behauptet, was angesichts des aggressiven Monotheismus der Muslime, wie auch der Juden und Christen, natürlich ausschlaggebend ist, dass der Fetisch alles andere als mit Macht aufgeladen sei. Und siehe da, wohin uns die bloße Semasiologie (Sprachanalyse) einmal mehr führt.

Zugegebenermaßen sagt unser Botschafter aus Mali auf der folgenden Seite: „Um auf den Fetischismus zurückzukommen: Wenn Fetischismus neben dieser großen Verehrung (von der er soeben sprach) auch der Glaube an die Garantien ist, dass der Besitz eines ‚gegebenen‘ Objekts Elend abwenden oder Glück erlangen kann, wie viele Menschen, die an Offenbarungsbekenntnisse glauben, sind dann nicht glühende Fetischisten?“ (oc,35).

Das läuft dann darauf hinaus, zwei radikal unterschiedliche Fetischismen anzunehmen, ein Höchstes Wesen und einen animistischen (um Bas Vokabular zu verwenden)! Eine kuriose Form des Eklektizismus, insofern als man in einem solchen Fall zwei inkohärente Definitionen verwendet, als wären sie in irgendeiner Weise noch kohärent.

Vl. Solowjow, *La justification du bien *, Paris, 1939, S. 187, vertritt eine ganz andere, und darüber hinaus äußerst hierosophische, Perspektive. In Fußnote 3 schreibt er zu dem betreffenden Satz: „Der Stein

existiert; die Pflanze existiert und lebt; das Tier (existiert und) lebt und ist sich seines Lebens in seinen verschiedenen Stadien bewusst; der Mensch (existiert, lebt, ist sich dieses Lebens bewusst und) versteht den Sinn des Lebens gemäß seinen Vorstellungen; die Kinder Gottes (existieren, leben, sind sich ihrer selbst und ihres Lebens und dessen Sinns bewusst – verstehen und) verwirklichen aktiv diesen Sinn des Lebens, d. h. die vollkommene ethische Ordnung in allen Dingen bis zum Ende.“

Ich spreche hier vom Stein als Beispiel für den charakteristischsten und konkretsten Aspekt anorganischer Körper im Allgemeinen. Ein solcher Körper besitzt an sich kein wirkliches Leben.

Ganz anders stellt sich die „metaphysische“ Frage nach dem Leben der Natur im Allgemeinen oder nach der Existenz einer Seele in den mehr oder weniger komplexen Gebilden der Natur, wie etwa dem Meer, Flüssen, Bächen, Bergen und Wäldern.

Inzwischen können isolierte anorganische Körper wie Steine, obwohl sie ihres eigenen Lebens beraubt sind, als beständige Mittel für die lebendige Aktivität von in ihnen lokalisierten geistigen Wesen dienen: So waren zum Beispiel die Weihesteine oder geweihten, heiligen Steine, die Bethels (Bethils), „Häuser Gottes“, die entweder mit dem Erscheinen und Wirken von Engeln oder mit göttlichen Kräften in Verbindung gebracht wurden, die in diesen Steinen zu wohnen scheinen.

HA143

Hier haben wir eindeutig zum ersten Mal eine umfassende Lebensphilosophie, die rein säkular (siehe die Hierarchie im zitierten Quelltext) und transempirisch – heilig – ist, wobei letzteres biblisch verstanden wird (die Kinder Gottes).

Vor diesem integralen Hintergrund verstehen wir, dass Solowjow, der zusammen mit Comte den Fetischismus als „die Vergöttlichung entweder natürlicher (Stein, Baum) oder künstlicher Objekte“ definiert, sagt: „Die Keime oder Überreste einer solchen materiellen Verehrung sind zweifellos immer in allen Religionen zu finden.“ (Oc, 84).

Seine sehr persönliche Kritik an Comte et al. bezüglich des Fetischismus beruht auf der Annahme, dass jemand, der beispielsweise Steine verehrt, bereits zuvor eine andere und tiefere spirituelle Erfahrung gemacht haben sollte. Solowjew sieht diese grundlegende Erfahrung eines höchsten Wesens – gestützt auf seine eigenen Kindheitserinnerungen, die er nach eigenen Angaben immer wieder bei anderen bestätigt gesehen hat, mit wenigen Ausnahmen – in der mütterlichen Erfahrung des Säuglings.

„Meiner Erinnerung nach liegt der erste Eindruck des Sternenhimmels, soweit ich mich erinnere, im Alter von sechs Jahren (ein Eindruck, der durch ein wahrhaft eindrucksvolles Ereignis, den Kometen von 1859, hervorgerufen wurde). Im Gegensatz dazu beginnt die Reihe der Erinnerungen an das Familienleben ganz klar mit vier Jahren. Weder im wirklichen Leben noch in der Literatur ist mir auch nur der geringste Hinweis auf eine umgekehrte kindliche Entwicklung begegnet. Und wenn uns ein dreijähriges Kind mit einem besonderen Interesse an astronomischen Phänomenen bekannt würde, dann wären wir wohl etwas besorgt.“ (oc, 85: Comte dehnte, wie oben auf S. 138 erwähnt, den Begriff des „Fetischs“ auf Himmelskörper aus).

Wir zitieren diesen Text auch, um darauf hinzuweisen, dass es in Bezug auf die Eltern-Kind-Beziehung bei Babys und Kleinkindern neben dem Ödipuskomplex (Freuds Lieblingstheorie) auch andere Eindrücke und „Komplexe“ gibt (darunter nicht nur negative, wie es bei Freud der Fall zu sein scheint), auch weil Solowjew, der offenbar von seiner Mutter ernährt und aufgezogen wurde, endlich (!) etwas anderes als Phallokrate in Bezug auf die religiöse kindliche Entwicklungspsychologie vorbringt.

Noch eine Anmerkung: Solowjew lebt hier von der Liturgie der russisch-orthodoxen Kirchen; wer mehr davon verstehen möchte, als im Westen manchmal vermittelt wird, sollte Folgendes lesen:

--Dr . J. Gasper, *Welterklärung im liturgischen Geiste der Ostkirche* , Freiburg iB, 1939.

– J. Tyciak, *Die Liturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit* , Freib. iB, 1937 (insbesondere S. 114f, 119ff.);

-- id., *Heilige Theophanie (Kultgedanken des Morgenlandes)* , Trier, 1959. Darin werden Solowjows Ideen klar als gemeinsame Grundlage unter unseren Glaubensbrüdern ausgedrückt, die den wahren, aber biblisch interpretierten Hierozoismus noch kennen.

Anmerkung: Natürlich hat „Fetischismus“ auch profane Bedeutungen: Zum Beispiel kann „Fetischismus“ in Bezug auf jemanden bedeuten, eine „übertriebene Verehrung“ für ihn zu haben (dies gilt auch für Objekte (Marx sprach vom „Fetischcharakter der Güter“, dem Fetischcharakter der Waren); es gibt auch die sexologische Bedeutung: übertriebene sexuelle Verehrung mit entsprechenden Konnotationen für Objekte, die jemandem gehören, ihn an etwas erinnern usw.

J. B. Pontalis unterscheidet in **Objecte des fetischismus** (deutsche Übersetzung von Eva Moldenhauer), Frankfurt am Main, 1972, **(i)** einen ethnologischen Begriff und **(ii)** einen psychoanalytischen, einen marxistischen und einen ideologiekritischen Fetisch(ismus)-Begriff. Diese gehören jedoch größtenteils der Erkenntnistheorie zu. Siehe EP. 17/22 .

Notiz JE De Mirville, *Pneumatologie (Des esprits et de leurs manifestations diverses; Mémoires adressés aux Académies)*, Paris; 1863-4 (1853-1),- t. I (*Premier Mémoire: Manifestations fluidiques devant la science Moderne*), S. 294/335 (*Faits transcendants du magnétisme ou intervention des esprits démontrée par les faits*), befasst sich mit Magnetismus im magischen Sinne (denken Sie an Du Potete.a.; „Magnetismus“ ist Heiligkeit im lebenden Menschen, der Ratschläge gibt und/oder heilt usw.).

In diesem bedeutungsvollen Kontext spricht De Mirville nun über die „magnetischen Hilfsmittel“, die er als „Gegenstände definiert, die, sobald sie magnetisiert sind, als Vehikel für den okkulten Einfluss dienen, der vom Magnetisierer auf sie ausgeübt wird“ (Oc, S. 296, Anm. 3).

Nun, so argumentiert De Mirville, der die Angelegenheit gründlich und gelehrt (durch sehr umfangreiche Lektüre) und vor Ort untersucht hat (indem er beispielsweise Spukhäuser in der Gegend besuchte, darunter das Pfarrhaus von Cideville (Département Seine-Inférieure), wo der Pfarrer und andere ab Anfang März 1849 die stärksten Geistererscheinungen beobachten konnten, sowohl einzeln als auch in Gruppen; oc, S. 339/368 (*Le presbytère de Cideville en 1851 ou les esprits au village*)), zeugen die magnetischen Objekte immer wieder und allgemein beobachtbar von einer

ausführenden Kraft und in dieser Ausführung entweder von einer immanenten Intelligenz (Information) oder von einem „Spiritus rector“, einem regierenden Geist, der die Ausführung in seinen Händen hält.

De Mirville akzeptiert nur solche Arten der Entführung als notwendige und vor allem hinreichende Bedingung, um die immer wiederkehrenden Tatsachen des „Magnetismus“ zu „erklären“.

Er schlussfolgert: Das sogenannte magnetische Objekt ist der Talisman der Alten (ebd.). Diese Objekte, die Talismane genannt werden, sind für eine oder mehrere bestimmte Personen bestimmt, die sie beim Magnetisierer angefordert haben. Dieser verleiht ihnen sowohl eine Aufgabe (z. B. Heilung, Schutz, Inspiration, Linderung von Angst usw.) als auch eine Kraft, die präzise aus der Ferne wirkt.

Seien wir ehrlich: Dies entspricht ziemlich genau dem Fetisch, wie er in der Praxis existiert, insbesondere in Westafrika, aber auch überall auf der Welt.

HA145

Doch wir haben die semiotisch-semasiologische Forschung sofort überholt: Der „Talisman“, das „magnetische Objekt“ (Werkzeug) wird nicht als „Fetisch“ bezeichnet, obwohl es zweifellos eine Art von „Fetisch“ ist, insbesondere wenn wir die Texte von Bleeker, Van der Leeuw, Schweitser (selbst Olbrechts' Grigri geht nicht darüber hinaus) und AH Ba (der als sehr weit verbreitet angesehene animistische Typ) als Leitfaden für die experimentelle Forschung nehmen.

Lediglich De Brosses, Van der Leeuw (teilweise) und De Mirville (eher zögernd, denn er sieht nicht ausreichend) definieren den Fetisch als ein gewiss magisches, aber darüber hinaus inspiriertes materielles Objekt, das das Ergebnis realer Herstellung ist, wie alle (außer bei natürlichen Fetischen) anscheinend als wesentlich voraussetzen.

Seht, was die Sprachanalyse, der unausweichliche Ausgangspunkt aller Forschung, insbesondere der experimentellen Forschung, uns liefert: ein babylonisches Sprachgewirr, das vielleicht auf den folgenden Seiten seine Erlösung (als Wiederherstellung der sprachlichen Einheit) findet.

Nun haben wir zumindest eine ungefähre Vorstellung vom möglichen Ausmaß dieses „Fetisch“-Phänomens.

Der „Inhalt“ beschreibt, was etwas „ist“. Wir werden, getreu Moses' Worten, versuchen, mit dem „Herzen (und den Nieren)“ zu sehen, um wahrhaftig zu „verstehen“, mit den „Augen“, um wahrhaftig zu sehen (ein zweites Mal dasselbe zu sehen, was das erste Sehen schon lange gesehen hat, ohne es wirklich zu „sehen“), und mit den „Ohren“, um wahrhaftig zu hören, was die Texte, insbesondere die der „Seher“, uns darüber aussagen, was der „Fetisch“ (und seine Verehrung) für sie wirklich „ist“. (Siehe Seite 51 oben).

2.3.2. Die Inhaltsbeschreibung des Phänomens „Fetisch“.

Phänomenologische Richtlinie .

Als Leitfaden für unsere Untersuchung nehmen wir *N. Söderblom, *Das Werden d. Gottesgl.**, S. 54: „Edgar Reuterskiöld und Uno Holmberg sprechen von ‚Macht‘ (der grundlegenden dynamischen Idee) bei den Finnen und Samen. ‚Vaki‘ kann ‚Volk‘ bedeuten und wurde früher von den kleinen mythischen Bewohnern der Erde, des Wassers, des Feuers (wir ordnen die Reihenfolge neu) usw. ausgesprochen. Holmberg erkennt nun die Macht darin an.“

Als Variante kann „voima“ (Kraft) verwendet werden, um die „Kraft“ der Erde, des Wassers, des Donners, des Waldes usw. zu bezeichnen (die Reihenfolge wird geändert). Die Magier wissen, wie sie „vahi“ oder „voima“ für ihre Zwecke einsetzen können.

Anders ausgedrückt: Magische Kräfte und kleine Naturwesen (Zentren) sollen ursprünglich identisch sein. Die Magier wissen das und wenden dieses Wissen an, nicht mehr und nicht weniger. Wer die Naturgeister kontrolliert, ob mit oder ohne deren Willen, kann Magie wirken.

2.4.3.1. D. Glück: der Rachedämon

(145/154)

Dion Fortune (= Violet M. Firth), Psychic Self-Defense (A Study in Occult Pathology and Criminality), Amsterdam, 1937, S. 72/76, liefert uns ein experimentelles (wenn auch zufälliges) Beispiel für die Identität der magischen Kraft und der kleinsten Naturgeister (nämlich unterhalb der zentralen Ebene der Fee).

Zunächst ein Wort zur Unterscheidung zwischen der Gedankenform und dem künstlichen Elementarwesen.

(i) Die Gedankenform, oder besser: die „Idealform“, ist diejenige, die entsteht, wenn ein persönliches Zentrum eine Idee hinreichend klar und deutlich erfasst, insbesondere wenn diese Idee auch die Person im Geist und Willen und in der Tat in der feinen Materie (Flüssigkeit, Heiligkeit) anspricht, wo, zumindest wenn es sich um geschaffene Personen handelt (die göttliche Idee ist immateriell), eine Form (mit Farbe, Klangschwingung, Duft, wenn nötig Parfüm, dem Weihrauch der Feen usw.), die für das zweite Auge sichtbar ist, im Lebenszentrum der betreffenden Person für die Ewigkeit „empfangen“ (conceptus = Begriff) („stat sacrum, dum volvitur saeculum“: „Ewig ist das Heilige, vergänglich das Weltliche“).

Es gibt keine einzige Idee, die ihren Ursprung im Geschöpf hat und die nicht auf diese Weise „sichtbar“ und – und das ist der entscheidende Punkt – für immer sichtbar wäre. Die Folge: Der Mensch ist verantwortlich für die Ideenwelt, die Platon beschreibt und die er um sich herum „erschafft“, oder vielmehr „zeugt“ (denn es ist – wie alles in der fließenden Welt – stets ein Prozess des Zeugens oder der generativen Produktion), und die er, angesichts des transitiven Charakters der „Heiligkeit“ (fließend), unweigerlich um sich herum verbreitet.

Ein gesunder Platonismus ist unerlässlich, wenn es um Ideen im Heiligen geht!

(ii) Das künstliche Elementarwesen entsteht analog zur Gedankenform (Idealform). Der Begriff „Element“ ist im Adjektiv „elementar“ enthalten, welches gleichsam aus dem Bereich der Elemente (im empedoklesischen Sinne (Empedokles von Akragas (Agrigenturn))) als Bestandteil stammt. Es gibt drei gewöhnliche „Elemente“ (flüssige Aggregatzustände), nämlich Erde, Wasser (Feuchtigkeit) und Gas (üblicherweise „Luft“ genannt).

Gemeint ist nicht die chemisch reine Form von Wasser und Gas (Luft), sondern deren tatsächliche Zusammensetzung oder zumindest deren flüssige oder heilige Repräsentation in niederer, subtiler Materie. „Niedere, subtile Materie“ unterscheidet sich von „hoher, subtiler Materie“ (wir

vermeiden die Begriffe „ätherisch“ und „astral“ (theosophische Begriffe), da sie zu Fehlinterpretationen führen können) in ihrer Struktur.

1. Die hochsubtile Materie ist in ihrer feinsten Form identisch mit den gekoppelten „Punkten“ (Atomen, Monaden) – siehe *Seite 133 oben* –.

2. Kombinationen solcher Monaden führen zu komplexeren und/oder verschlungeneren „Monaden“ (die zu Recht auch „Monaden“ genannt werden, da eine Monade eine Konfiguration oder ein geordnetes System um sich herum aufbaut und so zu einer zusammengesetzten Monade wird, bis jene Art von subtiler Materie erreicht ist, die, wenn sie noch weiter konfiguriert wird, zu grober Materie führt).

3. Bei den feinen Materiearten, die bei Mensch, Tier, Pflanze, Stein usw. unmittelbar oder zumindest sehr unmittelbar zur Materialisierung (d. h. Vergrößerung) beitragen, handelt es sich um die niedere, subtile Materie (ätherische Materie (theosph.)) oder besser: die Heiligkeit.

HA147

Nun, Erde (d. h. alle Gesteine weicher, halbfester oder harter Natur), Wasser und Luft (wie eben beschrieben) besitzen eine Aura (strahlende Sphäre), die von der Seele, d. h. ihrem niederen, subtilen Doppelgänger, ausgeht.

Genau dieses niedere, subtile Gegenstück ist gemeint, wenn man den Begriff „Element“ (Stöchieion) im pseudo-empedoklesischen Sinne (Empedokles verband die beiden Ebenen, die grobstoffliche und die feinstoffliche) in einem hieroanalytischen Kontext verwendet. Folglich hat dies absolut nichts mit der aktuellen Mendelejew-Tabelle zu tun, welche lediglich die säkular zugängliche intraatomare Struktur aufschlüsselt.

Wir können nun zur kommentierten Darstellung von D. Fortunes magisch-hiero-praktischer Erfahrung übergehen, die für uns als Experiment untersucht werden kann. Der essentielle Kern eines künstlichen „Elementars“, besser „Naturgeistes“ (ein Begriff, den wir fortan verwenden werden), „der sich in einer der drei subtilen Doppelgängersphären (Erde, Wasser, Luft) befindet“, ist seine Gedankenform, besser: sein „idealer Kern“.

Wie bereits erwähnt (S. 116), ist Energie heiliger Natur, oder besser gesagt: flüssig (d. h. vergängliche Heiligkeit, die durch grobstoffliche Materie fließt), immer zugleich aber auch „Idee“ (d. h. eine Begriffsbildung, die klar und deutlich vor dem Denken steht: Wesen, die nur vage denken, sind völlig ungeeignet für die Bildung eines künstlichen Naturgeistes).

Diese Vorstellung kann entweder erlösend oder unermesslich sein: Ihre ethisch-politische Natur hängt davon ab (siehe oben, S. 67ff.), was wir an anderer Stelle erörtern. Wir betonen, dass der Tabucharakter (siehe oben, S. 121/127) eines von einem Menschen geschaffenen Naturgeistes darin besteht, dass sein Schöpfer mit unfehlbarer Gewissheit gerichtet wird. Wir werden auf diesen Punkt nicht zurückkommen.

Nach dieser Einleitung mit ihren beiden Grundbegriffen, „Idealform“ und „vom Menschen geschaffener Naturgeist“, können wir D. Fortunes Ausführungen folgen (gegebenenfalls unterbrochen durch Erläuterungen innerhalb eines hieroanalytischen Rahmens (der nur teilweise von ihr stammt) oder durch Auszüge aus ihren Werken). An mehreren Stellen in *Psychische (verstehen: okkulte, paranormale) Selbstverteidigung* gibt sie die „Formel“, d. h. die Idee in Kurzform (Formel), des künstlichen Naturgeistes an. Sie unterscheidet drei Aspekte:

(i) die scharf definierte Darstellung (Idealform);

(ii) die Belebung mit etwas aus dem Wesen des Schöpfers, d. h. der erzeugenden oder schöpferischen Energie (Heiligkeit als Quelle), die im Lebenszentrum des Schöpfers vorhanden ist – seinem grundlegenden Monaden (seinem Genie) (falls männlich), seinem Iuno (falls weiblich; siehe oben S. 118/119; 130ff. (gekoppelte Naturgeister)); wenn diese sexualisierte – vitale und naturgeistige – duale „Quelle“ (schöpferische Kapazität) nicht oder nicht ausreichend aktiv ist, dann scheitert die Erschaffung eines Naturgeistes durch den irdischen Menschen, und zwar zu seinem Nachteil.

HA148

Der Grund: Der irdische Mensch, sobald er sich mit der Schöpfung beschäftigt, arbeitet mit seiner zentralen Monade (Genius, Iuno), insofern

diese sowohl ein Abbild als auch (insbesondere) eine verstehende Kommunikation mit den anderen Monaden der gesamten Schöpfung – Mikro-Makro-Kosmos – ist.

(iii) Die Verwirklichung des durch Genius oder Iuno beseelten Konzepts in der entsprechenden Naturkraft, d. h. in einem der drei Elemente (Erde, Wasser, Luft), aus der Perspektive seines niederen, subtilen Doppelgängers betrachtet; denn die Monaden von Erde, Wasser und Luft sind als „lebendiges Zentrum“ des Naturgeistes vital, sei es, dass dieser natürlich (d. h. von Gott selbst (trinitarisch), engelhaft, dämonisch, satanisch) oder künstlich menschlich geschaffen ist.

Diese natürliche Sphäre (Erde, Wasser, Luft) ist schließlich auch für das menschliche Leben wesentlich. Was für den Schöpfer wesentlich ist, ist auch für seine Idealform wesentlich, den von ihm geschaffenen Naturgeist. Dieser von ihm selbst geschaffene Naturgeist nimmt an der grundlegenden Monade teil (als Bild und als verstehende Kommunikation).

Auf Seite 200 (oc) gibt Fortune weitere Erläuterungen zum invokativen (Anrufen, nämlich mittels Anrufung) Aspekt der magisch-natur-geistigen Operation („Operation“) im Kontext der Erschaffung eines „Fluches“ (d. h. eines künstlichen Naturgeistes, der einen Fluch auf jemanden oder etwas ausüben muss).

Sie sagt: „Der Ankläger sagt: ‚Ich verfluche dich durch ... und ...‘. Denn durch diese magisch bedeutsamen Worte (siehe *S. 110 oben*) werden die bereits existierenden Naturgeister, die der Schöpfer hier und jetzt erschaffen will, gleichsam ‚erweckt‘; das heißt, sie treten (gleichzeitig) in Kontakt mit dem zu erschaffenden Naturgeist, der wie ihr ‚Bruder‘ (‚Schwester‘) ist, und/oder erlangen dessen Bildcharakter (denn auch diese Naturgeister haben ein Geschlecht, das entweder weiblich, männlich oder dominant oder nicht-dominant männlich und zwittrig ist).“

Sobald die Schöpfung im Einklang mit dem vom Schöpfer hier und jetzt festgelegten Zweck (z. B. einem Fluch, einem Segen) und im Einklang mit dem zu erschaffenden Naturgeist steht, können alle verwandten, darauf abgestimmten Geister – die damit in Kontakt stehen – zusammenarbeiten. Diese Zusammenarbeit ist unerlässlich für das Gelingen der „Operation“

(wie Okkultisten so gern sagen, in Anlehnung an die wissenschaftliche Sprache).

Denn wenn nicht alle Zeitgenossen mitwirken, hat dies eine lähmende Wirkung auf den Naturgeist, beginnend hier und jetzt, mit der Folge, dass sein Schöpfer immer wieder neue Kraft erzeugen muss (mit seiner Basismonade in Einheit mit allen Monaden des gesamten Universums: Es ist unbedingt notwendig, stets die ontologisch umfassende strukturelle Kohärenz des geschaffenen „Seins“ zu berücksichtigen).

HA149

Im Übrigen sollte auch auf zwei weitere Aspekte dieser Anpassung hingewiesen werden, nämlich

a) So wie der Magier-Naturgeist-Schöpfer den Naturgeist durch elektronischen und anrufenden Kontakt mit seinen Gefährten stärkt,

b) So stärkt er sein Genie oder Iuno mit dem der Gruppe, deren Mitwirkung er (sie) sich gegebenenfalls sichert;

c/ Darüber hinaus braucht man nur an C.G. Jungs Archetypen zu denken. In der höchsten Sphäre des Heiligen (dem höchsten Grad seiner höchst subtilen Sphäre) befindet sich der 'kosmos noëtos' (mundus intellegibilis, System des Wissens und Denkens), die sogenannte Welt der Ideen, die die 'akashia' krönt (ihre höchste Schicht bildet).

Nun, indem er sich von Anfang an auf diese höchst subtile Welt der Ideen konzentriert (selektiv natürlich, abhängig vom konkreten Ziel, das sich der Schöpfer des Naturgeistes hier und jetzt setzt) (d. h., indem er sein Bewusstsein einfach sehr aufmerksam richtet. Hier geht es nicht um jene morbiden oder teils oder ganz abstoßenden östlichen oder westlichen Denktechniken), verbindet der Schöpfer (assoziativ) seine ideale Form, das Zentrum seines Naturgeistes (siehe S. 146/147 oben), mit allen analogen oder identischen Ideen im Universum und insbesondere auf der Erde.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass es drei Aspekte gibt: die Idealform, die Belebung (Genius, Iuno) und die Verortung im Bereich der Natur. Es gibt drei Verstärkungen: die archetypische (weltliche Ideen), die gruppenbezogene (Congenii, Coniunones) und die anrufende (Naturgeister). Betrachten wir nun das regulative Modell, das im Folgenden als ein mögliches Anwendungsmodell vorgestellt wird.

Praxeologie.

„Praxeologie“ ist die Beschreibung einer Praxis, eines Vorgehens oder einer Handlung, so dass

a/ und ihr synchrones und ihr diachrones Rahmenwerk

b/ sowie seine Phasenlehre wird deutlich.

Diese duale Struktur trägt zum intrinsischen Wert dessen bei, was der Magier-Natur-Geist-Schöpfer erreichen möchte: je praxelogischer (im oben beschriebenen Sinne), desto klarer und deutlicher ist seine Vorstellung von der Natur-Geist-Idee, seiner eigenen Monade (Genius, Iuno) und der natürlichen Sphäre (Erde, Wasser, Luft) sowie deren drei möglichen Verstärkungen.

Ad.a. Fortune verortet den Vorfall

(Denn es handelt sich nicht um ein tatsächliches Experiment) in ihrem eigenen Leben als Okkultistin. Diachronisch betrachtet ist die Erzählung daher vage. Synchronisch gibt es nur ein Detail: Sie war von jemandem, dem sie unter großen Opfern finanziell geholfen hatte, schwer verletzt worden. Zumindest glaubte sie das – denn nach einer hierarchischen Analyse scheint es, dass sie in einem früheren irdischen Leben – Reinkarnation als bloße Arbeitshypothese widerspricht formal nicht der dogmatischen Position der Kirche in dieser Angelegenheit, da wir hier rein experimentell (und nicht vollständig dogmatisch-kirchlich) arbeiten – diesem Mann schweres Unrecht getan hatte. Genau dieses Detail entging ihrem sonst so scharfsinnigen analytischen Verstand, weil sie diese schwere Ungerechtigkeit wiedergutmachen musste.

HA150

Ad.b. Wir halten nun phasenweise inne, um über die Ereignisse nachzudenken.

(i) – Fortune, der eines Nachmittags auf seinem Bett ruht, schmiedet Rachepläne, fällt aber in einen Halbschlaf. In diesem Zustand zwischen Wachen und Schlafen ist der Mensch empfänglicher für paranormale (d. h. heilige) Erfahrungen und Wirkungen als im vollen Wachzustand.

Genau in diesem Moment kam mir der Gedanke, alle Selbstbeherrschung aufzugeben und zuzuschlagen. In meiner Vorstellung

stiegen die alten nordischen Mythen (Eddas) auf: Ich dachte an Fenris, den furchtbaren nordischen Wolf.

„Unmittelbar danach hatte ich das seltsame Gefühl, dass auf Höhe meines Solarplexus (des Nervenbündels im und um den Magen) etwas meinen Körper verließ: Neben mir, auf dem Bett, materialisierte sich gerade ein großer Wolf. (...) Genau wie Z. (auf Seite 69, oc, berichtet Fortune von der Materialisierung eines Hundes, die von Z., einem Mann, ausging, der auf sie einwirkte), sah diese Gestalt grau und farblos aus, und genau wie bei der ersteren spürte ich den Druck ihres Gewichts.“ (oc, 73).

Anmerkung : (a) „Materialisierung“ ist die Bildung einer flüssigen Form, sodass diese nicht nur hochgradig subtil, sondern auch niedrig-subtil und sogar grobmateriell wird (dann wird sie natürlich mit den gewöhnlichen Sinnen wahrnehmbar);

b) Dass die Bildung von Naturgeistern sogar so weit gehen kann, ist eine weit verbreitete Annahme: Der Autor von *„The Occult and the Supernatural“* , London, o. J., S. 97, sagt, dass Magie, wenn sie ausreichend entwickelt ist:

b)1. erschafft Lebewesen (man denke an den Homunkulus oder den kleinen Menschen) und/oder

(b)2. erfüllt Bilder oder Statuen mit Leben (vgl. P. Saintyves, *Le discernement du Miracle* , Paris, 1909, S. 304ff. (*Les prestiges des prêtres; la physique des tempels*: „die Kunst, ‚Götter‘ zu machen, Statuen zu fabrizieren, die die Zukunft vorhersagten und Träume interpretierten“ (oc, 307)).

Der Talmud erwähnt beispielsweise auch solche Phänomene: Der „Golem“ war ein reales Wesen, das seinem Herrn (seinem Schöpfer) diente, indem es ihm als Gehilfe diente; in diesem Zusammenhang wurde *Psalm 139,16* (Deine Augen haben meine gestaltlosen Glieder gesehen) als Vorbild genommen.

(c) Auch in unserem Land erleben mehrere Menschen die teilweise oder vollständige Ausbildung des Naturgeistes, wie sie von Fortuna beschrieben wird: Sie werden oft einfach von denen ausgelacht, denen es an Verständnis mangelt (Ärzte, Psychotherapeuten, Familienmitglieder), die nicht „sehen“ und kein Interpretationssystem haben.

(ii) - Fortune, die mit dieser Praxis nicht vertraut ist, weiß genug über solche Monster: Wenn sie nicht in Panik gerät, kann sie diesen Wolf mit ihrem Willen (auch mit ihrer Vorstellungskraft: siehe oc, 279) beherrschen: Die Materialisierung „knurrte und zeigte ihre Zähne“.

Doch sie stößt ihn vom Bett; daraufhin verwandelt er sich – zu ihrer Erleichterung – in einen Hund (eine Metamorphose). In diesem Moment löst sich die Nordecke ihres Zimmers in Luft auf, und Fenris, nun ein Hund, verschwindet durch diese Öffnung.

HA151

Doch Fortune hatte das Gefühl (immer die erste, feine Stufe des Sehens), dass es noch nicht vorbei war. Diese Vermutung (ihrer Feinfühligkeit) bestätigte sich am nächsten Morgen. Eine Mitbewohnerin war nach unruhigem Schlaf aufgewacht, hatte von Wölfen geträumt (der Traum kann eine besondere Bedeutung haben) und hatte dann im Dunkeln „die feurigen Augen eines wilden Tieres in einer Ecke des Zimmers gesehen“ (oc,74).

Anmerkung: Nur die Augen einer „Erscheinung“ zu sehen, ist insofern normal, als dass die Augen in erster Linie die Ansammlung von „Heiligkeit“ (Energie, insbesondere Feuerenergie, worauf später noch eingegangen wird) darstellen, mit dem Ergebnis, dass eine schwindende Materialisierung auf lange Sicht nichts anderes als „Augen“ sind.

(iii) Fortuna, besorgt, befragt ihren Magiermeister. Dieser erklärt ihr, der Wolf oder Hund sei ein „nach außen gekehrter Teil ihrer selbst“ und sie müsse ihn unbedingt zurückrufen, indem sie ihn „wieder in sich aufnimmt“ (oc, 75). Dies sei, so ihr Lehrer, nur möglich, wenn sie ihren Groll und ihre Rachepläne auflöse.

Daraufhin schreibt Fortune selbst, dass sie sich „an einem Scheideweg befand“, was bedeutet, dass sie, wenn sie ihren Groll und ihre Rachepläne weiterverfolgte, den Pfad der schwarzen, gottfeindlichen Magie beschritt: „Wenn ich mir die Gelegenheit gäbe, meinen Rachedurst zu befriedigen, würde die Wolfsgestalt zu einer eigenständigen Existenz geboren werden, und der Teufel wäre im wahrsten Sinne des Wortes und im übertragenen Sinne entfesselt. Ich hatte deutlich den Eindruck – und in ‚psychischen‘

(gemeint: okkulten, heiligen) Angelegenheiten sind Eindrücke sehr wichtig – (vgl. oben S. 68/69) –, dass sich der Wolfsimpuls, sobald er sich in irgendeiner Handlung manifestiert hätte, von der psychischen (gemeint: heiligen) Nabelschnur, die ihn an meinen ‚Solarplexus‘ band, lösen würde – woraufhin es mir nicht mehr möglich wäre, ihn wieder in mich aufzunehmen.“ (ok. 75)

Fortunes Aufgabe war daher zweifach:

a. ihren Rachegedanken im Herzen (Bewusstsein) loszulassen, d. h. zu bereuen (Metanoia, Penitentia) (die ethisch-politische Seite)

b. die Wolfsgestalt in ihren „Nieren“ (Unbewusstes/Unterbewusstsein) wieder aufzunehmen, anstatt sie dem „Feind“ zu übergeben (oder – wir fügen dies Fortunes unvollständiger Liste der Möglichkeiten hinzu – sie in etwas anderes (Stein, Pflanze, Tier, einen anderen Menschen, Naturgeist, Dämon, satanischen Geist) aufgehen zu lassen). Die meisten „Exorzisten“ handeln beispielsweise nicht wie Fortune (der aufgrund seiner Erziehung noch Spuren des biblischen Christentums, nämlich der christlich-wissenschaftlichen Heilkunst, in sich trug), sondern „verlagern“ die Gestalt lediglich, die sie als einen zu meidenden satanischen Geist „sehen“, der bestraft und gerügt werden muss (siehe die Texte des *Rituale Romanum*) usw.

Diese weit verbreitete Praxis des Exorzismus verstärkt die „Macht“ des künstlichen Naturgeistes immens.

HA152

Diese Verdrängungsprozesse (anstelle von Absorptionsprozessen) – im Plural, weil eine Vielzahl von Menschen daran beteiligt ist (meist unbewusst, aber umso effektiver; seltene - wahre Eingeweihte - sehr bewusst) – sind zu beobachten bei: **(i)** Ärzten, **(ii)** Psychiatern, **(iii)** Psychotherapeuten, **(iv)** Pflegekräften, **(v)** Pädagogen usw. – kurzum: allen, die sich direkt oder indirekt um Menschen kümmern – im Beruf.

Ich beschloss, die Gelegenheit zur Rache verstreichen zu lassen und rief in der Dämmerung das „Wesen“ zurück. Es betrat mein Zimmer durch die nördliche Ecke (später erfuhr ich, dass die Alten den Norden als unheilvolle Richtung betrachteten) und stellte sich in freundlicher, ja fast zahmer Haltung auf den Kaminsims. Im Halbdunkel gelang mir eine

hervorragende Materialisierung, und ich hätte schwören können, dass mich ein Deutscher Schäferhund ansah. Es war eine greifbare Erscheinung, und selbst der Geruch der Dogge fehlte nicht.

Von mir ging eine schattenhafte ektoplasmische Linie aus, deren eines Ende an meinem Solarplexus (im Bereich des Magens) befestigt war, während das andere Ende auf Höhe seines Bauches in seinem zotteligen Fell verschwand (ich konnte den genauen Ansatzpunkt jedoch nicht erkennen).

Anmerkung: Die Tatsache, dass Mrs. Dion Fortune den richtigen Anknüpfungspunkt nicht „sehen“ konnte, ist darauf zurückzuführen, dass sie die Monaden (und deren hermaphroditische Struktur) nicht „sieht“.

„Durch die Anstrengung meines Willens und meiner Vorstellungskraft begann ich, entlang des silbernen Fadens das Leben aus ihm zu ‚saugen‘ (nicht mit dem Mund, wie Fortuna beiläufig hinzufügte, sondern mit der Basismonade, ihrem ‚Juno‘) (...). Der Wolf begann zu verblassen; der Faden wurde dicker und fester.“

Ein heftiger Gefühlssturm braute sich in mir zusammen: Ich verspürte den rasenden Drang, hinauszugehen und alles und jeden zu vernichten, der mir in den Weg kam (...). Mit ungeheurer Anstrengung bezwang ich diese Impulse – woraufhin sich der Sturm legte.

Die Wolfsgestalt war nun zu einem formlosen grauen Nebel verflogen; auch das nahm ich entlang des silbernen Fadens in mich auf. Die Spannung ließ nach. Endlich war ich wieder ich selbst – nur noch von Schweiß bedeckt.

Soweit ich weiß, ist dies das Ende der Geschichte. (...) Besonders bemerkenswert war, dass sich gerade während der kurzen Lebensdauer des Dings (d. h. des künstlichen Naturgeistes) (vierundzwanzig Stunden) die Gelegenheit zu einem gewaltigen Racheakt bot.“ (oc, 75/76).

Siehe die Beschreibung des Ursprungs der Besessenheit: das Eindringen der Flüssigkeit (die im Menschen wohnt; der dadurch zu einem 'Fetisch' (Geisterhaus) wird) – in den Nieren (dem Unbewussten) – erzeugt

(generativ: über das Iuno/Genius) die emotionale - willentliche Wildheit des Tieres im ansonsten so ruhigen Menschen (im Herzen).

HA153

Man erkennt sofort, dank ihrer abschließenden Feststellung bezüglich der „Synchronizität“ (wie C.G. Jung bemerkte), dass – wenn auf einer niedrigeren (der natürlich-spirituellen) Ebene – „in den Nieren“, wie die Bibel sagt – ein Eindringen (man denke an Transitivität) einer rein flüssigen Essenz („Intelligenz“, wie einige Okkultisten fälschlicherweise sagen) gelungen ist, – auf einer höheren, diesmal wahrhaft ideal-direktionalen Ebene, auf der das Schicksal der Geschöpfe bestimmt wird (Gott wirkt als Hauptentscheider), – man denke nur an den Ausdruck „Loswurf“, hohe satanische Geister, abtrünnige „Engel“, diesmal auf persönlicher Ebene (nicht bloß Zentren) – die Situationen so angeordnet sind (direktionaler Aspekt), dass dem Naturgeist in den Tiefen des latent besessenen Geistes die Möglichkeit gegeben wird, sich zu manifestieren.

Wer auch immer, wie Freud und die meisten Psychoanalytiker, glaubt, dass die Befriedigung der eigenen Bedürfnisse (das Lustprinzip) die Norm für die „Befreiung“ von „Spannungen“ (Stress usw.) sei, begeht einen unverzeihlichen Fehler, der nicht sofort ersichtlich ist.

Im Gegenteil: Die betreffende Person fühlt sich „gut“, „befreit“ usw. (auf einer rein emotional-bewussten Ebene), doch später, wenn niemand mehr an die Wirkung dieser zweiten Wirkung denkt (nämlich beim Opfer des okkult-satanischen Angriffs, nachdem die erste Wirkung bereits vorwegnehmend sowohl bei den hohen satanischen Engeln als auch bei dem törichten Mann, der sich mit schwarzer Magie beschäftigt, stattgefunden hat), erst dann tritt das in Erscheinung, was Freud das Realitätsprinzip nennt – was die Bibel und alle Religionen das verletzte Tabu (siehe oben, S. 121ff.) oder göttliche Urteil nennen): nämlich die Tatsache, dass der Naturgeist, nachdem er den menschlichen Menschen verlassen hat, ohne Fetisch oder „Wohnstätte“ („Bann“), die Gesellschaft seiner Art sucht, sie findet (durch seinen Iuno oder Genius) und gestärkt zurückkehrt: „Wenn der unreine Geist von jemandem ausgefahren ist, irrt er umher an öden Orten (siehe Tobias = *Tobit* 8,3). Er sucht 'Ruhe', 'anapausis', 'requies') und findet keine.“ (*Lukas 11:24*).

Natürlich findet der Naturgeist keine Ruhe: Naturgeister sind keine Personen, sondern lediglich „Zentren“ (siehe oben , S. 111ff.), die zwar bis zu einem gewissen Grad „unabhängig“ sind, aber durch eine Art „silberne Schnur“ (die biblische Bezeichnung) entweder mit dem Schöpfer und dem satanischen Engel, der ihn inspiriert, oder mit dem Opfer verbunden sind (zumindest wenn es sich um einen unreinen Naturgeist handelt; „reine“ Naturgeister (Zentren) haben natürlich einen Gott wohlgesinnten oder gar göttlichen Ursprung).

Ein Naturgeist, rein oder unrein, benötigt ein Wesen aus silbernem Faden, also einen Fetisch. Das ist die heilige Definition von „Fetisch“. Ob dieser Fetisch ein Gegenstand, eine Pflanze, ein Tier, ein Mensch, ein außerirdisches Wesen oder gar Gott selbst ist, ist nur für denjenigen von Bedeutung, der ihn erschaffen hat.

Aber sobald der „Geist“, das „Pneuma“, der Spiritus, einmal erschaffen ist – denn das ist das einzig richtige Wort für „erzeugen“ (zeugen via iuno, genius) –, benötigt er einen Wohnort, in dem er „wohnen“ kann, der sich vom „Geist“ (Pneuma, Spiritus) nährt, der Lebenskraft (Heiligkeit).

HA154

A. Die Pneumatologie ist eine Geistertheorie (siehe oben S. 144 : De Mirville, insbesondere S. 112/113: Heilers Liste): Sie ist einer der grundlegenden Aspekte des Fetischwesens.

b. Die andere Seite ist der Aspekt der Besiedlung, der insbesondere von Beobachtern (ethnologischen, touristischen) wahrgenommen wird: In Fortunes Geschichte wurde er mit bemerkenswerter Gründlichkeit zum Ausdruck gebracht (Besitz).

Fazit: In Fortunes Geschichte mit Kommentar wurde die Struktur der naturalistischen Religionen offengelegt, einschließlich Ursprung, Weltanschauung, Verbannung und Austreibung der Geister.

(II) Macumba: Er hatte mit „der Puppe“ gespielt (154/157).

Getreu unserer phänomenologischen Richtlinie haben wir bereits einen Aspekt davon beleuchtet (siehe oben, S. 145), nämlich die Naturgeister (natürliche oder künstliche). Um Klarheit zu schaffen und die tabuisierte

Gefahr der Naturismen (Naturgeisterverehrung; siehe S. 129 oben (Révilles Naturismus, parallel zu Guyaus Panvitalismus (Pan(en)thelismus) und Marett's Animatismus)), die zunehmend in unsere westliche Kultur eindringen, zu erklären, sowie um bereits den zweiten Aspekt unserer phänomenologischen Leitlinie, nämlich die Identität magischer Kraft und Kontrolle über Naturgeister, einzuleiten, betrachten wir kurz P. Grégor, **Dans la jungle des nombreuses morts**, *Paris*, 1962, S. 131/189, wo der Autor, ein ehemaliger Holzfäller, Unternehmer und Vorarbeiter im brasilianischen Dschungel, eine touristische, aber zutreffende (frei von allen ethnologischen Vorurteilen) Beschreibung der Macumba gibt, die wie so viele andere „Kulte“, diese Naturgeisterreligionen, auch hier in Belgien Fuß fasst.

Hören wir uns, gut vorbereitet durch D. Fortunes Erklärung seiner Geschichte, den Text an: „Nach einem dieser grausamen Duellen mit der Axt (dem Werkzeug seiner Dschungelarbeiter in ihren Fünffigern), die immer tödlich enden, versuchte ich, das Motiv für den Mord herauszufinden.“

Epaminondas, der alte Mateiro (Führer), hatte mit einer missbilligenden Geste auf die Leiche mit dem eingeschlagenen Schädel geworfen: „Er hat zu viel mit der Puppe gespielt“, hatte er gesagt. (...). Mir wurde außerdem sofort klar, dass das Mordmotiv etwas mit einem unserer drei „Köche“ (nämlich demjenigen, der das Essen zubereitete) zu tun hatte. (...). Ich bezog in der Vollmondnacht Stellung. (...).

Ich entdeckte einen jungen Arbeiter. (...). Er starrte gebannt zum Mond. (...) Osorio, ein armseliger Junge, zahnlos, sehr hässlich und sehr ängstlich. In seiner rechten Hand hielt er einen zylindrischen Gegenstand, (...), eine jener Wurzeln, die durch eine Laune der Natur die Form des menschlichen Körpers nachahmen.

Einige Minuten vergingen: **(i)a** . Osorio starrte direkt in den Mond, **(i)b**. streichelte langsam die Wurzel, **(ii)** während seine Lippen unverständliche Worte murmelten. (Steller beschreibt dann die Dschungelnacht.)

HA155

Plötzlich tauchte verschwommen das Bild des Itaperi (Gemeinschaftswohnraums) vor meinem inneren Auge auf: Ich erkannte

Aparecida, die schlankste und mürrischste unserer drei Köchinnen. Mit taumelnden Schritten wie eine Schlafwandlerin kam sie auf Osorio zu.

Als sie bei ihm war, erkannte ich ihr Gesicht deutlich. Ich musste einen Schrei der Überraschung, ja des Entsetzens unterdrücken: Selten hatte ich ein so furchterregendes Antlitz gesehen. Es wirkte zugleich lebendig und tot. Die Augen des Mädchens waren weit aufgerissen, doch sie hatte keine Augäpfel. Man sah nur das Weiße ihrer Augen; sie war in Ekstase.

Osorio stand leise auf und packte sie; sie schreckte hoch. Ich hörte Osorio leise, aber mit einer mir unbekannten Energie und Autorität sagen: „Quietinha!“ (Sei still!). Dann zog er sie hinter die Bambushecke. (oc, 132/135).

Bevor ich mit dem Kommentar beginne: Der Autor merkt auf S. 158 (die nächtliche Macumba-Ekstase der drei jungen Frauen), S. 179 (ebenda) an, dass dieses Augenrollen auch typisch sei, wenn die Frauen, die schwarzer (= unmoralischer) Magie unterworfen sind, in Tanzekstase geraten.

Die Trance (Ekstase) wird in nahezu allen Formen des Naturismus (Naturgeisterverehrung) praktiziert. Sie ist gängig in unserer (Selbst-)Hypnose. Wir haben bereits auf den unterwerfenden Charakter eines solchen Verlusts des Selbstbewusstseins hingewiesen, sei es durch:

a/ Naturist,

b/ Pfingstlich-charismatisch (Ekstase wird auch in diesen Kreisen beobachtet und oft als ein „gutes Zeichen“ für das Wirken des Heiligen Geistes angesehen) oder

c/ wird (auto)hypnotisch praktiziert oder induziert. Es ist und bleibt ein Verlust der Selbstbeherrschung und damit eine Entfremdung, Selbstentfremdung (wie Hegel nach ihm und Marx, aus ökonomischer Perspektive neu interpretiert, sagen würden).

Solche Dinge sieht man im alttestamentlichen Jahwe-Glauben immer seltener und nur noch sporadisch in den neutestamentlichen charismatischen Phänomenen (siehe *1 Kor 14*, wo Paulus bei allem Respekt vor den „Phänomenen“ (das „Prophezeien“ (*14,3*)) vorzuziehen ist, weil es verständlich ist; „Glossolie“ (Zungenrede) im Geist (Ekstase) (*14,2.4*) ist nicht schlecht, aber zu vermeiden, wenn Paulus es wagt, durch sie zu sprechen; dasselbe gilt für **(i)** das Beten im Geist (Ekstase) und **(ii)**

das Beten mit dem Verstand (Nous) (14,14/15; wobei Nous (Verstand) als höherwertig als Pneuma (Geist (Ekstase)) angesehen wird).

Lasst uns die Struktur der Magie untersuchen (hier kläglich „schwarz“ (unmoralisch, ja, dämonisch-satanisch“). Osorio hat (siehe oben S. 146, 147),

A. eine klar definierte Idealform (nämlich sexuelles Vergnügen mit diesem Mädchen in ritueller Form (Macumba), um sicherzustellen, dass sie

a . kommt aus dem Schlaf erwacht zu ihm, aus der Ferne.

b . bleibt anschließend völlig still);

B. ein Naturgeist, der als Mitglied der Macumba zur Verfügung steht, nämlich als geweihter oder „heiliger“ Mann während der Liturgien (oc, 157), doch stärkt er ihn durch seine persönliche Schöpfung in jener Mondnacht: er ruft (siehe oben S. 148 (Verwirklichung in der antwortenden Naturkraft) hervor, was hier zweifach ist.

HA156

a: das gedämpfte Sonnenlicht (= Mondlicht), das allen wahren Magiern als viel effizienter bekannt ist als volles Sonnenlicht, welches ein zu starkes „Feuer“-Element enthält (Feuer als Element, d. h. als Doppelgänger-Aura und Lebenskraft (Heiligkeit) in und hinter dem, was wir Plasma nennen, um einen modernen Begriff zu verwenden, d. h. intraatomare Umwandlung bestehender Substanzen, ist nicht das, was wir im Alltag als Feuer kennen, es sei denn, insofern sind auch in diesem Feuer intraatomare Prozesse am Werk (was die Benennung in der Vergangenheit rechtfertigt)).

Es ist bekannt, dass wir bisher die drei Elemente (Erde, Wasser und Luft) stets klar von dem sogenannten vierten Element in der Reihe getrennt haben (was distributiv falsch ist), das in Wirklichkeit völlig außerhalb der Reihe steht und einen Zustand der Aggregation darstellt.

b. Die Wurzel, die bedauerlicherweise nicht mit ihrem biologischen Namen erwähnt wird: Hier kommt ein Aspekt des magischen Gesetzes ins Spiel, nämlich die Ähnlichkeit (imitative, mimetische Magie; vgl.

-- J. Frazer, *Der goldene Zweig* , London, 1890-1, 1907/1913-3 (12 Bände).

-- C.A. Schmitz, *Todeszauber in Nordost-Guinea*, in C.A. Schmitz, *Religionethnologie* , Fr. aM, 1964, S. 335ff., für die weiteren Versuche, die

Magie auf einer rein (oder virtuell) ethnologisch-kulturellen Grundlage zu strukturieren, - was bis Schmitz nicht sehr gut gelungen ist).

Die Ähnlichkeit ist letztlich nicht anders als das, was die Idealform, die Idee des zu erschaffenden Naturgeistes (oder Zentrums), in grobstofflicher Form ist: Die Wurzel, hier und jetzt angewendet, ist das Mädchen als körperliches Vergnügen, noch einmal (vgl. die 'verstehende' Methode, die den Mitmenschen noch einmal als Ich begreift).

Es ist sogar sicher, dass Osorio als guter Magier die Wurzel leckte und (offenbar) auch streichelte, während er diese Wurzel fetischistisch, nun aber im sexologischen Sinne (siehe oben S. 144), mit dem Körper der Aparecida gleichsetzte, der in seiner Heiligkeit genossen und entleert werden sollte.

In der Tat: Identifizierung ist das kognitive und zugleich effektiv-pragmatische Instrument jeder wahren Magie, die diesen Namen verdient.

Die Diskussionen um ansteckende (verstehen: kontaktuelle) und nachahmende Magie gehen vom „Sehen“ in der ersten Form aus; wer Magie in der zweiten Form (Glaube) „sieht“, sieht, dass Nachahmung und Kontakt verschmelzen.

Der Sexualfetischist spürt instinktiv ein grundlegendes Phänomen allen magischen Wissens und Handelns, und doch:

a/ verlagerte sich auf die rein psychologisch-soziologisch-kulturelle Ebene und,

b) Darüber hinaus wird es auf ein einziges Phänomen reduziert, nämlich das erotisch-sexuelle.

Doch wer fungiert als Kontaktimitation (oder besser: Vorimitation)? Der Naturgeist, den Osorio jüngst erschaffen hat! Er entspringt gleichzeitig der Mondlichtflüssigkeit und der Wurzelflüssigkeit (Erde und Mondlicht).

HA157

C. Die Belebung dieses Naturgeistes mit etwas aus dem Wesen Osorios selbst (siehe oben , S. 147) – was hier überdeutlich wird, nämlich sexuelle Magie, wie sie in der Erfahrung der Macumba im Dschungel praktiziert

wird, die sich stark von der zivilisierteren städtischen und insbesondere der Macumba-Erzählung für Touristen unterscheiden kann (da die Zivilisation viele raue Kanten, wie z. B. sexuelle Unterwerfung, glättet) (dies wird in Grégors Buch mit dem Blick eines Außenstehenden, sehr distanziert und doch „erlebt“ (aufgeladen mit Erfahrung), genau beschrieben, was sein Buch, wie alle nicht-wissenschaftlichen Beschreibungen, zu einem wahrhaft verständnisvollen Ansatz (Dilthey: „Verstehen“) macht.

Nach dieser zweiten erläuterten Lektüre sind wir in der Lage, gängige Fetische fließend zu beschreiben und strukturell zu interpretieren. Genau das werden wir nun tun, hauptsächlich anhand westafrikanischen Materials (II 157).

Doch zunächst ein Wort zum Totemismus, nicht im ethnologischen oder kulturologischen Sinne, sondern im sakralen. Hieroanalytisch betrachtet ist Totemismus eine (und sogar die auffälligste) Form des Fetischismus: Ein Stein oder auch ein Artefakt (ein vom Menschen bearbeitetes Naturprodukt) – ein Pflanzensystem, ein Tiersystem, ein menschliches System – all dies kann ein Totem sein, also die Reproduktion (wiederholte Beziehung) eines Individuums, einer Gruppe oder eines Systems (einer Gruppe) von Individuen.

Bibliotheksbeispiel:

-- M. Besson, *Le totémisme* , Paris, 1929 (gut dokumentierte Darstellung des Phänomens und der theoretisch-kulturellen Interpretationen).

-- Cl. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris , 1969 (die strukturelle Pulverisierung aller bestehenden Vorstellungen zum kulturologischen Totemismus).

-- N. Bancroft-Hunt, *Les peuples du totem* , Paris, 1979 (über den Totemkult an der Nordwestküste Nordamerikas).

-- S. Reinach, *Cultes, mythes et religions* , Paris, 1922-3, Bd. I, S. 9/85 (mehrere Artikel über Totemismus)

-- J. Frazer, *L'homme, dieu et l'immortalité* , Paris, 1928 (S. 51/144 (*L'homme en société* : die klassische Interpretation des Totemismus, rein soziologisch, insbesondere als Ehesystem, - welches lediglich ein Ableger davon ist, der hieroanalytisch ohne zugrundeliegende Bedeutung ist).

-- Cl. Lévi Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, 1962, S. 48/99 (*La logique des classifications totémiques* : eine rein distributiv-logistische Analyse); S. 144/177 (*Totem et caste*).

Seht her, eine kleine Auswahl aus einer unüberschaubaren Masse. Warum diese grenzenlosen Interpretationen und Neuinterpretationen? Weil die Analytiker nicht mit dem zweiten Auge sehen!

Darauf werden wir nicht zurückkommen. Grund: Es läuft auf Dauer auf ein Sägewerk hinaus, aber hoffentlich versteht der Leser nun den Grund für die grenzenlose begriffliche Verwirrung, die entsteht, wenn man sich nicht mit Phänomenologie mit dem zweiten Blick auseinandersetzt.

HA158

2.3.3. Der kulturwissenschaftliche Rahmen des Fetischismus.

(157-169)

Fetischismus im strengen semasiologischen Sinne ist westafrikanisch; im hieroanalytischen Sinne jedoch, also mit dem zweiten Blick (Glauben) „gesehen“, ist er planetarisch. Kurz zusammengefasst (anhand eines Beispiels):

(ich) Nordsibirien, Finnland usw.:

– DK Zelenin, *The Nongone Worship in Siberia* (*Leningrad Academy of Sciences*), Moskau/Leningrad, 1936 (Russisch), davon A. Friedrich, *Die Forschungen über das frühzeitliche Jägertum*, in ca. Schmitz, *Religionethnologie*, Fr. aM, 1964, S. 206ff., gibt einen zusammenfassenden Überblick.

Ein Ongon ist laut Zelenin die Verbannung („ *Festsetzung*“) eines Geistes in ein „Lekan“. Ein „Lekan“ ist eine kleine, grob gearbeitete Darstellung von Tieren (Wassertieren, Vögeln, Vierbeinern) sowie von Menschen, meist aus Holz oder Rinde, aber auch aus Leder, Fell, Stein oder Metall. Funktion: medizinisch (Heilung von Krankheiten), wirtschaftlich (Jagderfolg, Viehzuchterfolg). Bei den alten Finnen wohnten die Haltias und Tadebeyos in Gegenständen (Nicolay, oc, 21).

(ii) Japan : Der Shintai ist ein klar definiertes Objekt (Stein, Säbel, Spiegel), in dem eine unsichtbare „Gottheit“ (wir beginnen allmählich zu verstehen, dass dieses Wort in diesem Kontext primär Naturgeist bedeutet)

„verkörpert“ (verbannt) ist; vgl. *M. Eliseev, Mythologie du Japon* , in *P. Couchoud, Mythologie asiatique illustrée* , Paris, 1928, S. 379. Der Go-Shintai („ehrwürdiger Körper des Gottes“) ist eine phallische Gottheit (!) aus poliertem Hartstein, die normalerweise in einem kleinen Holzschrein eingefasst ist.

(iii) Polynesien: Der Tiki ist eine kleine „Gottheit“ (!), zumindest im individuellen oder familiären Sinne, die üblicherweise ein tierisches Aussehen hat (totemistische Seite des Fetischismus) - die natürlich auch in einem Objekt enthalten sein kann (Nicolay, oc,20).

Hier drei willkürliche Ausschnitte, um den Leser etwas überhastet zu orientieren.

***Der hieroanalytische Gehalt des Fetischismus.* (158/159)**

*Major A. Glyn schreibt in *The Lower Niger and its Tribes* *, London, 1906: Wir richten unsere Gebete, Opfergaben und Tributzahlungen nicht an diese Objekte selbst, sondern an diese Objekte als Symbole, die die vergöttlichten Vorfahren der Familie, des Clans, des Stammes in sich tragen, beherbergen oder repräsentieren.

Auf diese Weise gibt Glyn die Sprache der Fetischisten wieder, denen er begegnete. Die Darstellung kann sogar als Definition dienen, vorausgesetzt, man ersetzt „vergöttlichte Vorfahren“ einfach durch „Geister“ (von Ahnen).

-- *J. Van Wing, Etudes Bakongo (Sociologie, religion et magie)* , DDB, 1959, S. 382/425 (*Les nkisi*), erklärt, dass ein Nkisi ein künstliches Objekt ist, das von einem Geist bewohnt oder beeinflusst wird, der mit übermenschlichen Fähigkeiten ausgestattet ist, aber von einem Menschen kontrolliert wird; er hat den Eindruck, dass es sich üblicherweise um die Seele eines Verstorbenen handelt, die nach seinem Tod einen an ihre neue Daseinsweise angepassten „Körper“ angenommen hat; dennoch kann auch ein „unabhängiger“ Geist in einem Nkisi wohnen.

HA159

Kurz gesagt: Pneumatologisch (spirituell) betrachtet, genügt Heilers Liste (siehe oben , S. 112), um zu wissen, wer etwas bewohnen oder besser noch verbannt werden kann (denn „Fetisch“ unterscheidet sich von

„Einwohnen“ dadurch, dass „Fetisch“ verbanntes Wohnen bedeutet) – mit Ausnahme der von Heiler erwähnten „Seelensubstanzen“, bei denen es sich nicht um Geister, sondern um Nebel handelt, die auf dem Weg sind, ein Geist oder ein Zentrum zu werden.

Was jedoch zutrifft, ist, dass die „Seelensubstanz“ (d. h. die Beseeltheit mit „etwas“ (der Emanation der Iuno (Eva) und/oder des Genius (Adam) und des Magier-Fetischmachers und der an der Fetischherstellung beteiligten Wesen)) in jedem Fetisch vorhanden ist (siehe oben S. 147).

Götzendienst (Götzenverehrung, Götzenanbetung),

'Eidolon', Idol, Götzenbild kann eine Form des Fetischismus sein, nämlich dann, wenn das Bild magisch-pneumatologisch so verändert wurde, dass ein 'Organ' (siehe oben S. 106 : Heiliger Geist als Organ im Individuum, im Volk usw.) der Gottheit, mit der durch es in Kontakt getreten wird, eine persönliche Ebene hat (und somit nicht bloß ein infrapersonales Zentrum darstellt).

1. Siehe oben, z. B. S. 141ff. (AH Ba).

2. Olbrechts, *Masken und Tänzer an der Elfenbeinküste*, Leuven, 1940, S. 126/142 (Wir haben ein Interview mit dem Glee-Geist), stellt fest, dass die Glee-Religion (entstand 1928 (Elfenbeinküste), insbesondere im Gereegebiet) neben der gewöhnlichen Geisterverehrung einen Fetischismus aufweist, der die ansässige „Gottheit“ (im Zentrum) mit Nyon-Swa, dem Hohen Gott, dem Schöpfer, identifiziert (was Olbrechts selbst 1933 und 1938 vor Ort beobachtete).

Olbrechts beschreibt einen Fetisch folgendermaßen: „Eine Materie oder ein Sammelsurium von Materien, die von einem ‚Fetischisten‘ (Mann oder Frau) rituell manipuliert werden, sodass ‚Macht‘ und ‚Handlung‘ in ihr wohnen und von ihr ausgehen, insbesondere während der ‚Behandlung‘.“ Dies ist natürlich die typische ethnologisch-kulturelle Beschreibung, aber sie ist besonders subtil.

3. A. Gatti beschreibt in seinem Werk *Bapuka* (Zürich, 1963, S. 53ff.) mit meisterhaftem, lebensechtem Realismus das Götzenbild der Bapuka, der Göttin des Lebens und der Liebe – ein kleines Götzenbild, dessen wohlwollend-schützende „Wirkung“ er und seine ebenso gebildete Frau (Gatti war Ethnologe) jahrelang täglich erlebten – was beweist, dass selbst

Nicht-Fetischisten, wenn sie nur ausreichend aufgeschlossen sind, die „Wirkung“ eines Götzenbild-Fetischs feststellen können.

Natürlich besteht ein biblischer (und theologischer) Vorbehalt hinsichtlich des tieferen Wesens dieser scheinbar wohlwollenden Handlung. Dies wurde jedoch bereits an anderer Stelle angesprochen.

Vgl. *Buch der Weisheit 13:10; 14:11* (J.-J. Weber, *Le livre de la sagesse* , Paris, 1949, S. 300/308).

Natürlich: Die Bundeslade (AT) war, das darf nicht vergessen werden, ein Götzenbild, aber ein Jahwistisches! (siehe *Vd Leeuw, Phänomenologie*).

Kurzbeschreibung : Bisher haben wir zwei grundlegende Aspekte festgestellt: **(i)** Die Verbannung (weiter gefasst: der Aufenthalt, nämlich wenn kein magisch-pneumatologischer Eingriff durch einen irdischen Menschen stattgefunden hat);

HA160

(ii) Totemismus (d. h. die verständnismagische Verschmelzung einer natürlichen oder kulturellen Realität mit einem oder mehreren Menschen). Dass der Totemismus (hierooanalytisch verstanden) einen integralen Bestandteil des Fetischismus (sogar kulturologisch) bildet, geht aus der Liste der „Symbole“ (natürliche und kulturelle Realitäten) hervor, die der Fetischist als fetischisierbar betrachtet (vgl. Nicolay, oc, S. 11ff.).

(a) Tote Fetische:

(a)1. weiße Kieselsteine, - Metallstücke, Stücke von Steingut und Töpferwaren;

(a)2 . Perlen, Elfenbeinstücke, Federn, Tierhörner, Krallen wilder Tiere, Schweineborsten, Schlangenköpfe, Kuhschwänze usw.;

(a)3. Holzstücke, Getreidekörner, - mit einem Wort Pflanzenreste;

(b)1. Die Mpongwe , ein Stamm in Gabun, haben einen „ganz besonderen Fetisch“, nämlich Okundu, der offenbar ein Necyofethish ist (nekuo = auf Tote bezogen); die Grigri-Zutaten sind: **a.** seltsam geformte Steine, **b.** Antilopenhörner, Schneckenhäuser, **c** . Grabbeigaben aus Gräbern: menschliches Haar, Zähne, Knochen, verbranntes menschliches

Fleisch, das in einem kleinen Beutel aufbewahrt wird (dieser Grabaspekt macht Okundu zu einem extrem tabuisierten Fetisch);

b)2. Die Mpongwe (Gabun) besitzen Fetische und/oder Idole (Idolfetische), in die einige Partikel menschlicher Reliquien eingearbeitet werden (von da an, so behaupten sie, wohnt der beschworene Geist in ihrer schützenden Figur).

(c)1. Lebende Fetische: Kaimane, Dachse, Katzen, Füchse, - in Dahomey (Land des Voodoo-Kults): Leopard, Schlange (in der Stadt Weida soll es einen „Tempel“ mit mehr als tausend Schlangen gegeben haben).

(c)2. Ipori, der dritte Schutzgeist des Menschen, so behauptet *Pater Baudin, La Guinée* (Nicolay, oc.237), hat seinen Wohnsitz (Fetisch) in den Zehen des Fußes gesucht; dieser Geist befindet sich, fließend gesprochen, in einem sehr schlechten Zustand: Denn man bringt selten Opfer dar (d. h. man nährt fließende Handlungen, z. B. durch verrottende Lebensmittel usw.); was jedoch geschieht – und damit befinden wir uns im Fetischismus als Kult –, ist Folgendes: Wenn ein Schwarzer Afrikaner im Begriff ist, eine Reise (eine große Reise) anzutreten, „fetischisiert“ er (d. h. er handelt fetischistisch) seinen Zeh mit etwas Hühnerblut und Öl, damit der Geist besänftigt und ihm wohlgesonnen ist.

Nochmals: Das Hühnerblut und das Öl werden als sakral (flüssig) angesehen; die „Seele“ (gemeint ist der Naturgeist, der daraus gemeinsam während des „Opfers“ (= Bildung des Naturgeistes; siehe Seiten 147/148 oben) des Neger-Afrikaners (seines Iuno, Genies) und des getöteten Huhns und des pflanzlichen oder tierischen Öls entsteht) – der Naturgeist ist also gemeint (nicht das grobstoffliche Blut, Öl usw.).

Nun gut, all diese toten oder lebenden Fetischsymbole sind also Totems, insofern sie als „Brüder, Schwestern“ betrachtet werden (so der Totem-Gläubige – noch einmal).

HA161

Mit anderen Worten: Der Fetisch (Naturgeist) gehört sozusagen demselben fließenden „Stamm“, derselben „Familie“ an, mit der Folge, dass der Totemanförster ihn (sie) als „Bruder“ (Schwester) behandelt.

Tatsächlich teilen sie genau dasselbe Genie (iuno). Nicolay, oc, 32, gibt uns ein lebensechtes Bild: Die Göttin des Wassers (hier: Zentrum der Macht) ist Olosa; der Kaiman (Alligator) ist ihr „Engel“ (Bote) und wird unter diesem Titel verehrt:

„In Porto-Novo (Guinea), nahe dem Missionshaus, lebt ein Fetisch-Kaimann, der sehr zutraulich ist. Sobald er die Fetisch-Frauen (Féticheuses) singend und tanzend kommen hört, entsteigt er dem Wasser und kriecht auf sie zu. Die Fetisch-Frauen werfen ihm, stets in respektvollem Abstand, als Gabe eine besondere Speise (einen Kuchen, Geflügel) zu. Nahe dem Wasser befindet sich ein Gehege aus Bambusstangen und Palmblättern, das ihm als heiliger Zufluchtsort dient.“

Ein solcher Kult, der für uns Westler unsinnig ist, ist in Wirklichkeit identisch mit der Verwendung der Bundeslade des Alten Testaments: Beide Realitäten der Verbannung oder der Innewohnung beherbergen das Organ (siehe oben S. 106) entweder einer heidnischen, aber wohlwollenden Funktionsgöttin (bloßes Zentrum, das das kollektive Totem der lokalen Gruppe von Anbetern ist) oder Jahwes.

So etwas ist letztendlich gar nicht so lächerlich, wenn man weiß, dass „Embleme“ – wie etwa die Nationalflagge eines Landes – bei genauerer Betrachtung natürlich ebenso sehr einen Naturgeist in sich tragen, eine Verschmelzung von Genien und Engeln und beispielsweise von Flachs (wenn die Flagge aus Flachsgewebe besteht) und von den „Anbetern“ (oder Anbeterinnen) dieser Flagge: Die „rituellen“ Formalitäten (zum Beispiel das Hissen der Flagge) sind der verschleierte Fetischkult!

(I) Religiöse oder Fetisch-Tätowierungen (161/165)

Nicolay (OC, S. 54/55) beschreibt eine weitere Form des Fetischismus: „Religiöse oder fetischistische Tätowierungen waren unter den Heiden Guineas weit verbreitet (nur die gläubigen Muslime praktizierten sie nicht). In Benin war es unter den Küstenbewohnern äußerst selten, dass ein Einheimischer dieses Stammes- oder gar Familienzeichen nicht trug. Die Tätowierungen (‘uê’ in der Dahomey-Sprache) werden Kindern im Alter von acht bis zehn Jahren angebracht. Diejenigen, die dazu in der Lage sind, werden ‘uê.gboto’ genannt.“

(i) Der Einschnitt erfolgt mit einem kleinen Eisenstab (etwa unserem Taschenmesser).

(ii) Anschließend bestreichen die uê-gboto die eingeschnittenen Linien mit einer Salbe (deren Hauptbestandteile Ruß und Palmöl sind). Die Tätowierungen variieren stark je nach Volk, Rang oder Beruf.

Vor allem Fetischisten und Fetischistinnen verwenden sie häufig: Die Zeichnungen zeigen einen Kaiman, eine Schildkröte und eine Eidechse. Diese Zeichnungen sind tabu, weil sie als „Fetisch“ (heilig) gelten. (So Pater M. Cordioux, Missionar an der Küste Benins).

Hier sieht man im detaillierten Bericht eines Missionars, wie **(i)** heilig, **(ii)** Fetisch und **(iii)** Totem zusammengehören.

HA162

Der funktionale Charakter des Fetischismus wird ebenfalls sofort deutlich: Schon der Beruf selbst begünstigt ihn. Nicolay, OC, 47, sagt treffend, ohne zu ahnen, wie genau er beschreibt: „Le totem ou porte-bonheur (das Totem oder der Erlöser).“

L. Lévy-Bruhl, Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, Paris, 1910-1; 1928-9, S. 61ff., sagt: „Ein Asjanti (Bewohner von Gold Coast):

(i) einen Fetisch entwickelt hatte (...);

(ii) er beeilt sich, ein Experiment damit zu wagen:

(iii) Er wird durch einen Schuss verletzt, der seinen Armknochen zertrümmert.

Der Fetischist erklärt den Vorfall zur vollen Zufriedenheit aller, indem er sagt, der verletzte Fetisch habe ihm soeben den Grund für das Scheitern offenbart (es handelte sich um einen unverletzlichen Fetisch): Der junge Mann hatte an einem verbotenen Tag (Tabutag) Geschlechtsverkehr mit seiner Frau gehabt. Der verletzte Mann gestand dies. Die Ashanti haben nichts von ihrem Glauben eingebüßt.

Abgesehen vom hier deutlich erkennbaren primitiven Pragmatismus – siehe S. 54ff. – gibt es die Erklärung des Fetischisten: Diese Erklärung ruft naturgemäß Skepsis, ja sogar Spott bei Sehbehinderten hervor. Dennoch ist besondere Vorsicht geboten, insbesondere bei sexuellen Tabus: Vergessen wir nicht:

a) dass die Genitalien (und alle erotisch empfindlichen Zonen) sehr eng mit dem generativen Aspekt der Heiligkeit verbunden sind (siehe oben S. 117/119) (sowie S. 130/133).

b) dass der Liebesakt (innerhalb der Ehe) immer eine schöpferisch-heilige Wirkung hat (sakramentale Gnade),

c/ dass (siehe oben S. 147/148 : die 'Belebung' des künstlichen Naturgeistes findet durch und innerhalb des Genius (Adam) und der Iuno (Eva) statt) jeder erotisch-sexuelle Akt (Geste, Wort, Idee) eine generative heilige Wirkung hat (was die sehr strenge Ethik und Politik der Kontrolle in dieser Hinsicht in zivilisierten Ländern als heilig erklärt; was auf die verheerenden Folgen hindeutet, die der Zusammenbruch der erotischen Selbstkontrolle und der sozialen Beschränkungen heute im heiligen Bereich erzeugt).

Alle Menschen, die mit der zweiten Sicht „sehen“, werden sich der tabuisierten Natur (des göttlichen Charakters) von Erotik und Sexualität sehr bewusst.

Natürlich ist die Frage, ob diese Ashanti-Idee hier Gültigkeit hat, eine andere: Wir wollten lediglich auf die allgemeine heilige Grundlage dessen hinweisen, was der Fetischist zusammen mit seinen Stammesgenossen glaubt, kollektiv, offenbar gestützt auf jahrhundertealte, archaische (in der Tat urtümliche, protogonistische) Einsichten) – es ist nicht ohne triftigen Grund, dass wir das Wort Genie gerade mit Adam und Iuno mit Eva übersetzt, oder besser gesagt: spezifiziert haben.

Adam und Eva (Genius, Iuno) verkörpern das Erbe der ersten Menschheit, nämlich das hierozoische Lebensprinzip. Sobald dieses durch unangebrachte Erotik und Sexualität berührt wird, wird der schöpferische Aspekt des Heiligen verletzt. Dies wird im Vorbeigehen betont.

HA163

Nicolay, 15, weist auf einen weiteren Aspekt des Fetischglaubens hin: „In Daluni (Reisebericht über den Kilimandscharo) begegnet man Fetischen so gut wie überall.“

(A) „Zum Beispiel eine kleine Hütte, die aus einem hohlen Baumstamm gehauen wurde und für den Mzimu, den umherirrenden Geist eines Vorfahren, bestimmt war (Progonismus - Ahnenverehrung; von Ethnologen seit Herb. Spencer (1820/1903), einem Anhänger von A. Comte, dem Vater

des französischen Positivismus, 'Manismus' (eigentlich 'Geisterverehrung' genannt) (vgl. W. Schmidt, *Origine et évolution Bd.*, Paris, 1931, S. 89/104).

Das Genie- oder Iuno-Prinzip wird im Ahnenphantom verehrt. Das bedarf kaum noch einer Erklärung. Nicht die Ahnenseele, sondern das Ahnenphantom (oder vielmehr eines der vielen „Phantome“) ist der eigentliche Gegenstand des Manismus.

Der Pro(to)gonismus ist umfassender: Er schließt auch die weltlich-säkulare Ahnen- und Erstelternverehrung ein. Dennoch ist der Manismus stets im Pro(to)gonismus verankert.

Sehen Sie nun, wie der Manismus durchgeführt wird: „Damit der Schatten (mzimu) dort zur Ruhe kommen kann, bietet man ihr **(a)** eine Ähre an und **(b)** gießt ihr zu Ehren des Sorghumhirsers ein Trankopfer aus.“ (Siehe oben S. 161).

(ii) „An der Wegkreuzung sieht man ein Bündel Stroh, das mit Pfählen zusammengebunden ist und in dem sich eine Handvoll Getreide für die umherirrenden Geister befindet.“

Auch hier stellt sich, wie beim Nkisi (siehe S. 158), die Frage, ob neben den Ahnengeistern auch gewöhnliche Naturgeister verehrt werden. Streng genommen ist diese Frage wenig sinnvoll: Der Ahnengeist ist strikt von der wahren Seele des Vorfahren zu unterscheiden.

Man vergleiche einmal:

a) die protogonistische Verehrung (Glaube an den ersten Elternteil), im Unterschied zum Ahnenglauben (vgl. beispielsweise A.E. Jensen, der von den Demagogen spricht, die nach der Mythologie der Demaisten erst am Ende des Paradieszeitalters "wirken").

b/ vgl. *Ezechiel 32,17 /32* (der Abstieg in die Hölle; um ihn von der Struktur des Schicksals der Helden zu unterscheiden: Heldentum ist eine Form des Pro(to)gonismus;

Vgl. 168, schließlich die Apotheose (Vergöttlichung): Die späteren römischen Kaiser (Vergöttlichungskult) ließen sich auf diese Weise vergöttlichen; berühmt ist Cicero, der nach dem Tod seiner geliebten Tochter Tulliola versuchte, göttliche Ehren für sie zu erlangen (Nikolai, oc, 102, 106): siehe die drei eindrucksvollen Formen der Seelenvergöttlichung.

(B) Zugegebenermaßen beweist der von Fetischisten durchgeführte Exorzismus, dass andere Wesen als Seelen oder Ahnengeister verehrt werden, nämlich beispielsweise Krankheits-Naturgeister, die, sobald sie keinen „Ort der Verbannung“ (Fetisch) mehr haben, solange sie umherirren, gefährlich sind. Dieses „Umherirren“ ist ein fetischfreies Leben, wenn man es denn so nennen kann, denn es ist der sichere „Tod“ (die Fluidität) des fetischfreien Geistes, der lediglich ausgetrieben und nicht wieder eingeführt wird (sei es ein Naturgeist oder ein Ahnengeist). Die Befreiung eines Kranken oder Besessenen (im Wesentlichen dasselbe) erfolgt nach dem Prinzip „Similia similibus“ (Homöopathie).

HA164

„(...) Ein heilender Geist (Zentrum) wird durch Handauflegen des magischen Heilers übertragen oder alternativ wird dieser Geist (von derselben Person) beispielsweise in ein Getränk ‚verbannt‘ (= erste Fetischphase), um von dort in den Kranken ‚verbannt‘ zu werden (= zweite Fetischphase). Genau deshalb (siehe Prinzip der Gegenseitigkeit: S. 125/127 oben (// 164: Einstimmung): Sympathie und Antipathie) wird der krankheitsverursachende Geist (Zentrum) **(i)** bekämpft, **(ii)** ausgetrieben oder **(iii)** machtlos gemacht. (...)“

Die Fetischisten, die unter Ohnmacht leiden, glauben, dass der kranke Geist nach dieser Verbannung zu "wohnen" beginnt:

(i) im Körper eines Tieres (zum Beispiel eines Huhns), das vom magischen Heiler zu diesem Zweck "geopfert" und sehr weit von der Hütte (sowohl der Hütte des magischen Heilers als auch der Hütte des Kranken) weggeworfen wird.

(ii) Bei einem „Keti“, also einer trivialen Sache – einem Nagel, Glasschmuck, einem Lappen usw. – kommt es darauf an, dem Geist eine Behausung (einen Fetisch) zu bieten und ihn am „Abschweifen“ zu hindern, was für alle zu einer Gefahr wird.“ (Nicolay, oc, 7).

„In anderen Fällen fertigt der (magische Heiler) eine Figur an, die den Kranken darstellt, und lässt schützende Kräfte auf diese Figur einwirken. Er legt seine Lippen auf die schmerzende Körperstelle und ‚saugt den kranken Geist auf‘, der sich dann in einem Stein oder einem Stück Holz (einem oralen Fetisch) verbirgt, das der Heiler zuvor in den Mund nimmt,

um es fortan zur Wohnstätte des Geistes zu machen. (...). Anschließend vergräbt man den Stein und verbrennt das Stück Holz.“ (ebd., 9).

Auf Seite 14, oc, erklärt Nicolay dies nicht, erwähnt aber, dass die gabunischen Fetischisten, wenn sie es für notwendig erachten, den „Gott“ (das Zentrum) durch Blutvergießen zu besänftigen, die Rolle des Opfernden übernehmen. Wir fügen hinzu, dass auch hier das Prinzip der Gegenseitigkeit („*similia similibus*“) eine Rolle spielt: Man erreicht den Geist nur, wenn man sich ihm, gleichsam homöopathisch, mit derselben Flüssigkeit nähert (einschließlic **1.** der Idealform, **2.** sowie derselben „Seele“ (hier die Seele (das Herz) eines grausamen Wesens), mit der man diese Idealform (von *genius*, *iuno*) ausfüllt) und **3.** auch desselben „Elements“ (siehe oben S. 147/148).

Wer auch immer, sei es als Magier oder Heiler (mit Pendel, Handauflegen, „charismatisch, medizinisch, mit Kräutern usw.“: all diese „Handlungen“ mit oder ohne Instrumente sind fetischistische Handlungen, selbst wenn man nicht an Fetischismus glaubt, denn ihr Wesen ist pneumatologisch, das heißt naturspirituell), oder als „kirchlicher oder nichtkirchlicher“ Exorzist, diesen Grundsatz der Gegenseitigkeit nicht beachtet und den Klienten in sein eigenes Versagen miteinbezieht.

Das ist der wahre (fetischistische) Grund, warum 1976 zwei Menschen in England und Deutschland nach einem Exorzismus durch die Kirche starben. Die Exorzisten missachteten das Prinzip der Gegenseitigkeit und brachen ein Tabu, das für die Menschen, denen sie helfen sollten, tödlich endete.

HA165

Man täte viel besser daran, den Faschismus gründlich zu studieren, als dicke Bücher über Dämonologie, Exorzismus im rein rationalen westlichen Sinne usw. zu verschlingen!

Der Magier-Heiler-Exorzist, der jeder gute Fetischist-Mann oder jede gute Fetischistin ist, weiß viel mehr darüber und geht vor allem viel rationaler vor als die „Empiristen“ (im Sinne von „Zufallsversuchsleitern“), was im Wesentlichen das ist, was praktisch alle hochreligiösen Magier-Heiler-Exorzisten sind.

Nehmen wir die Diagnose als kleines Beispiel.

Nicolay, oc, 13/14, schreibt: „Unter der negro-afrikanischen Bevölkerung Gabuns bilden die Fetischisten eine eigene Kaste. (...) Sie behaupten, mit den ‚imbui‘ (den Geistern) und den ‚ibambo‘ (abambo) (den ‚Seelen‘ (Anmerkung: ‚Schatten‘) der Toten) in Einklang zu stehen (en correspondance‘: man muss nur, nebenbei bemerkt, wieder an das Prinzip der Gegenseitigkeit denken).“

Sie befehligen sie und behaupten, sie nach Belieben „erwecken“ zu können, „indem sie ihre Schatten (Spiegelbilder) auf der Oberfläche beispielsweise eines Spiegels oder klaren Wassers heraufbeschwören“ (*Dr. Barret, Afrique occidentale*, II, 166). Die Diagnose einer Geisterwirkung (unter ihrem dreifachen Aspekt: Idee, Belebung (rg. 147/148) (Herz und Element)) ist nur möglich, wenn der Magier-Heiler-Exorzist selbst:

- a/** ausreichend geladen (Magnetismus),
- b/** sensibel (fühlend) und
- c/** „Sehen“ (Eidetismus oder, in abgeschwächter Form, graues (weiß-schwarzes) „Sehen“ mit bloßem Intellekt und Vorstellungskraft), mit
- d/** ausgestattet mit einem geprüften Interpretationssystem (siehe oben S. 73 (67 ff.)).

Nun gut, so lächerlich westliche Rationalisten diese oberflächliche Sichtweise auch finden mögen, sie ist manchmal das einzige Mittel, um schnell und sparsam präzisen Kontakt mit dem Widersacher herzustellen, nämlich dem einen oder mehreren (Jesus spricht von einem, möglicherweise verstärkt durch die Zahl „sieben“, die gemäß der Geistermentalität die „ideale“ Zahl ist (*Lk 11,26*)) oder sogar einer „Legion“, vielen (*Mk 5,9*) Geistern, die dem Opfer Elend zufügen.

a. fühlt, **b** . sieht und **c.** die Art und Anzahl des/der Gegner(s) dank seiner „Kraft“ (Magnetismus) deutet, wird unfehlbar und gewiss ein Tabu brechen und seinem „Urteil“ unterliegen (siehe oben S. 125/127).

2.3.4. Exkurs: das Feuerelement.

(165/166)

bereits kurz angesprochen (S. 156). Um zu verdeutlichen, wie geschickt „niedere“ Religionen ihre Anhänger geformt haben, folgt folgender Auszug aus Nicolay, oc, 301/302: „1886 wurde in Grand-popo (Guinea,

Sklavenküste) eine Frau in der Nähe der Hauswand, an der sie während eines Gewitters Schutz gesucht hatte, vom Blitz erschlagen. Unmittelbar nach langen und lärmenden Vorbereitungen näherten sich Fetischisten – Männer wie Frauen – dem Leichnam und schleiften ihn stundenlang an einem Seil durch die Straßen der Stadt.“ Am Abend, bei Sonnenuntergang, wurde der Körper unter Geschrei und Gebrüll an den Strand gebracht und in mehrere Teile zerlegt.

HA166

Stücke, wenn es denn Männer und Frauen mit diesem Fetisch gäbe. Jeder verschlang gierig und ohne Vorbereitung seinen Anteil an dieser widerlichen Lieblingsspeise, deren Knochen sorgfältig aufbewahrt wurden.

Kürzlich sahen wir eine der Fetischfrauen in Grand-Popo, die an dieser Mahlzeit teilgenommen hatte: Sie trug, an ihrem Hals aufgehängt zwischen anderen Amuletten, die Knochen der ersten beiden Gelenke eines menschlichen Fingers, als Erinnerung an die eben erwähnte wilde Zeremonie.“ (*RP Baudin, La Guinée*).

Zur Kommentierung:

(i) Diese Aneignung von Feuergeistern (die übrigens von geringer Größe sind) fällt leider mit der vampirischen Methode zusammen, die fast überall auf dem Globus verbreitet ist und darin besteht, den grobstofflichen Körper mit dem Feinstofflichen zu verwechseln.

Der beiläufig erwähnte Begriff „Vampirismus“ hat drei Hauptbedeutungen:

- a. Das Verhalten des fledermausähnlichen Vogels;
- b. Das von Juristen wiederholt festgestellte kriminelle Verhalten, bei dem ein Mann nach der Vergewaltigung und Tötung einer Frau in der Regel sein Opfer (meist in den linken Hals) beißt.
- c. Das sakral-kriminelle Verhalten, für das oben ein Anwendungsbeispiel in Guinea gegeben wurde.

Der Grund für dieses rasende Verhalten (man denke an das stundenlange Schleppen) ist die kollektive Aneignung der Feuergeister.

(ii) Die Aneignung von Feuergeistern durch das Blitzopfer, ob vermischt mit subtilem (sakralem) Vampirismus oder nicht, ruft in jedem Fall Raserei

hervor (siehe D. Fortune, S. 152 oben). Nun besteht die Klugheit der alten Magien, wie etwa in Guinea, darin, eine Tradition zu schaffen, in der die Raserei an vorderster Front wütet (beim stundenlangen Schleppen, mit Lärm, Geschrei, Tanz usw.); Wenn dieser Rasereirausch (wahre, vollständige Besessenheit) seinen Höhepunkt erreicht hat, sodass die Feuergeister – soweit sie Raserei auslösen – erschöpft sind, erst dann verzehren sie dieses schreckliche, balladenartige Totenmahl (denken Sie an unser mittelalterliches Lied „Heer Halewijn“: „Dort wurde ein Festmahl abgehalten, - Der Kopf wurde auf den Tisch gelegt“), wodurch alle sadistisch-masochistischen Impulse ein für alle Mal ausgelebt werden, grob nach dem „Lustprinzip“ von Freud et al., jedoch mit, nach dem Tod dieser sadistisch-masochistischen Fetischisten, göttlichem Urteil über diese kriminelle Tat.

Anders ausgedrückt: Die Kunstfertigkeit dieser satanisierten Form der Tradition der Feuergeistaneignung liegt darin, die Besessenheit (der Mensch als Fetisch eines Geistes ist latent oder vollständig von diesem Geist besessen) latent zu halten, zumindest in ihrer Modalität der Ekstase oder in ihrer späteren, vor dem Tod liegenden, zynisch-nüchternen Modalität der Ausführung. Ist es da verwunderlich, dass ein brillanter Tiefenpsychologe wie Freud, trotz seines atheistischen Materialismus, Aggression überall aufdeckt, sogar in den Nieren (unbewusst oder unterbewusst)? Ja, Aggression vermischt mit Eros in seinen rohesten Formen?

HA167

(III) Initiationsritus zum Weisen (167/169)

Nicolay, oc, 15, gibt uns die abgekürzte Version (*RP. Baudin, La Guinée*) des Initiationsritus zum Weber: „Der Kandidat (Erbe aus dieser Sicht seiner Vorfahren) ist in der Regel ein Kind von acht bis fünfzehn Jahren.

(i) Man beginnt mit (blutigen) Opfern zu Ehren der Geister, deren Diener man sein soll. Man wäscht den Neuling mit einem Sud aus einhundertundeins Pflanzen und gürtet seine Lenden mit einem jungen Palmentrieb. Anschließend folgt er, zusammen mit den fetischisierten, verweichlichten Männern, einer Prozession um den heiligen Hain.

(ii) Darauf folgt die Hauptzeremonie, bei der versucht wird festzustellen, ob der Fetisch den ihm vorgestellten Kandidaten akzeptiert oder nicht (*Anmerkung* : Das Wort „Fetisch“ ist analog: es bedeutet:

- (a)** die Art von Realität, in der (siehe Fortsetzung oben),
- b)** der Naturgeist oder Ahnengeist selbst, der im Inneren wohnt.

P. Baudin erklärt erst am Ende, wie man den Fetisch (= Geist) dazu bringt, seine Meinung öffentlich zu äußern: Man erschafft einen Fetisch (ein Objekt, in dem) und bringt dieses Objekt bis zum Ende der Zeremonie in (physischen) Kontakt mit dem Kandidaten.

Wir übersetzen nun weiter: „So befragt man den Geist (Mantik = die Wissenschaft der Befragung):“

a. Das Kind nimmt seinen Platz auf dem Fetischstuhl ein“ (*Anmerkung:* Da jede Übertragung von „Geistern“ über das „Fundament“ erfolgt (man denke nur an den französischen Ausdruck: „le fondement“), d. h. den Unterkörper, tritt der Kandidat mit diesem Fundament in Kontakt, d. h. mit dem, womit er das Fundament der Vorgänger in Kontakt bringt, die auf demselben „heiligen“ (= machtgeladenen) Stuhl gesessen haben – man bedenke, dass das Papsttum noch heute als „Heiliger Stuhl“ bezeichnet wird (ein sehr sinnvoller Ausdruck, wenn man ihn hieroanalytisch verstehen möchte) – man setzt den Kinderkandidaten auf denselben heiligen Sitz, auf dem seine Vorgänger dieselbe Macht empfangen.

b. „Wieder waschen die fetischliebenden Männer ihm den Kopf mit dem Kräuteraufguss und rufen lautstark den Fetisch an (...) dreimal (*Anmerkung:* immer zu Ehren der Heiligen Dreifaltigkeit, obwohl diese Fetischisten sie nicht kennen; siehe oben S. 131/132 : die Monaden, die hier ebenfalls die Hauptrolle spielen, handeln lediglich als Reaktion auf triadische Signale, die sowohl den androgynen Vater als auch den androgynen (aber überwiegend männlichen) Sohn und den androgynen (aber überwiegend weiblichen) Geist widerspiegeln).“

Sie setzen ihre Rufe fort und tanzen und hüpfen gleichzeitig um den Neuling herum. (*Anmerkung:* Das Tanzen und Hüpfen imitiert bewusst oder unbewusst das Verhalten der Monaden; die heiligen Geister beginnen dann durch Resonanz, ihren „Liebestanz“ ebenfalls zu intensivieren, wodurch die übliche „Krafterzeugung“ (Aufladung, „Heiligung“ (siehe oben S. 108; 111)), die in der klassischen Aretalogie beschrieben wird, ausbleibt.) Unterdessen erzeugen die Trommeln und allerlei altes Eisen einen höllischen Lärm. (*Anmerkung:* Dieser Lärm wird durch Vibrationen auf der physischen Ebene verstärkt, die auf die Monaden einwirken.) „Denn

bei den Schwarzafrikanern gilt: Je höllischer der Lärm, desto feierlicher die Feier.“

HA168

c. Die Besessenheit des Kandidaten durch seinen Fetisch (Geist), der aus seiner Latenz hervortritt (und somit „patentiert“ wird), der, sobald er ein „Fetisch“ ist, d. h. die Wohnstätte oder der Zauber des Geistes, genau deswegen entweder latent oder patentiert besessen wird.

„Allmählich beginnt der Kandidat, der allen zeigen muss, dass ihn der Geist überwältigt, zu zittern: sein Körper bebt; seine Augen werden wild (siehe oben, beiläufig erwähnt, S. 155 (Aparecida)) (...).

Bald schon überkommt ihn eine solche Aufregung, dass er oft zurückgehalten oder gefesselt werden muss, um ihn daran zu hindern, sich selbst oder anderen Schaden zuzufügen. (Siehe übrigens oben S. 151/152 (D. Fortunes Besitz)).

d. Die Apotheose (,apothē(i)osis‘ = deificatio = Verkündigung Gottes, Vergöttlichung; siehe Seite 163 oben – die hier in einer verschleierteren, aber mindestens ebenso stark gemeinten Form vorliegt): „Daraufhin jubeln alle Anwesenden dem Fetisch mit Freudenschreien zu – man muss im Übrigen die Akklamationen zu Ehren der späten römischen Kaiser vergleichen, die sich selbst vergöttlicht hatten – ,Orisja Ô! (Es ist der Fetisch!) Orisjagun Ô! (Der Fetisch ergreift Besitz von ihm)“.

e. Die Ausweitung der Feier. Die Feier muss sich „ausweiten“, wenn sie nicht im Nachhinein zu den verrücktesten und grausamsten Auswüchsen kollektiver Besessenheit degeneriert (siehe S. oben). 166). „Dann, nach ein paar Stunden Lärm und Raserei, wird das Fetischobjekt, das mit dem aufgebrachten Kandidaten in Berührung gekommen war (siehe oben S. 110), entfernt: er kommt allmählich wieder zu sich.

„Seine Raserei weicht nicht länger der Erschöpfung.“ (oc, 15). – Bereits oben (S. 97) wiesen wir auf den **(i)** manischen (aufgeputschten) und **(ii)** depressiven (niedergeschlagenen) Charakter solcher Ekstase-Religionen hin; ob sie nun katholisch, charismatisch oder heidnisch sind, sie unterliegen dem dringenden Rat des Paulus (und der

Versammlungsordnung) in 1 Kor 14,26ff .: „Was nun, Brüder und Schwestern? Bei euren Zusammenkünften kann jeder etwas haben (er meint die Wahnsinnigen und die Beherrschten). (...) aber alles muss zur Erbauung geschehen.“ – Was hier bei dieser fetischistischen Initiation nicht geschieht.

Nicolay (oc, 14/15) gibt ebenfalls, wenn auch stark verkürzt, die Initiationsformel einer Fetischfrau wieder: „Manchmal werden die Funktionen eines Fetischmenschen Frauen anvertraut. Laut *Dr. Lestrille in der Revue Coloniale* sollte sich die Frau, die diese begehrte Rolle anstrebt, durch außergewöhnliche Eigenschaften von ihren Mitmenschen abheben. Nach ihrer Vorstellung wird sie mit Bändern und Glöckchen geschmückt und mit magischen Farben gefärbt. (*Anmerkung*: Farbe ist Licht; Licht ist Schwingung; Schwingung (gleich welcher Art, ob klanglich oder optisch) wirkt auf die Monaden.) – Daraufhin isoliert sie sich für einige Wochen von der Welt, um sich, so heißt es, auf die Geister einzustimmen. (*Anmerkung*: Siehe das Prinzip der Gegenseitigkeit oben; S. 164).“

HA169

Nachdem sie sich einem Regime fieberhafter Ekstase (Verzückung) unterworfen hat, das sie in eine wahre „neurotische Frau“ verwandelt (Anmerkung: Es spricht ein Arzt, der seine Sprache verwendet – mangels hieroanalytischer Begriffe, die von der „Anhäufung des Übels (Elends), das sie in Zukunft in Form entsprechender Geister aller Art bekämpfen muss (nochmals: Prinzip der Gegenseitigkeit)“ sprechen würden), verlässt die Frau ihren Rückzugsort (*Anmerkung*: Man denke an unsere Orte der Besinnung und des Rückzugs inmitten des Trommelns, und sie ergibt sich vor allem dem Delirium des Python.“

Die Pythonissa, ein Phänomen, das sowohl in der Gegenwart als auch in der klassischen Antike existierte (man denke nur an die Seherin von Delphi auf ihrem „heiligen Thron“, in Ekstase über einem Erdsplatt, aus dem Gase austraten, und die von allen großen Männern des Reiches sowie den höchsten Denkern und Mystikern ihrer Zeit befragt wurde) – was ursprünglich (archaisch) „Schlangenfrau“ oder genauer „Pythonfrau“ bedeutete – ist nur dann akzeptabel, wenn sie beweist, dass sie:

a. in einer „verständnisvollen“ Beziehung zu den Geistern – siehe Prinzip der Gegenseitigkeit, um es immer wieder zu betonen –

b . wird immer wieder besessen, ohne dass danach irgendeine Form von Leid erkennbar ist, weder in ihr selbst (sowohl physisch-irdisch als auch sozial-kommunikativ (und infiziert somit andere)) noch in ihrem Zuhause, ihrem Komfort usw. Dies ist die typisch weibliche Art, Leid zu bekämpfen: Im Gegensatz zu den Feuergeistesessern (siehe *S. 166 oben* ; dort wurde das Leid nach dem Tod erst durch Geisterphänomene unmittelbar nach dem Tod dieser Subachisten (subtilen Vampiristen) offensichtlich oder erstreckte sich sogar über Jahre, siehe auch *S. 168 oben*), insofern sie auf rein männliche Weise vorgehen, können wir Frauen:

a . zumindest dann, wenn sie in tiefer und wahrer Freundschaft mit der Dreifaltigkeit leben (Zustand der heiligmachenden Gnade: siehe oben) - selbst wenn sie die Dreifaltigkeit nicht bewusst kennen (Taufe des Verlangens).

b1. zuerst das Elend nachahmen und aufnehmen

b2. um dieses identische Elend anschließend wieder aufzunehmen (und es gegebenenfalls minimal nachzuahmen – was normal ist, wenn das Elend ihr Iuno tief berührt (denn das ist tatsächlich offenkundiger Besitz)), sozusagen „auszuschwitzen“ (die Patientin, die sie behandelt, reagiert, wie die Psychoanalytiker sagen, mit ihrem Elend auf ihren Heiler („Abreaktion“, sagt Freud), wodurch der Heiler selbst die minimalen Symptome zeigen kann).

Fazit. Hier eine Hieroanalyse des Fetischismus. Vielleicht erscheint der Fetischist nun weniger „verrückt“, „kindisch“ oder mit anderen gelehrten Beleidigungen belegt, die ihm unsere Akademiker verpasst haben, ohne das Phänomen selbst erlebt zu haben.

Deo trino gratias maxima!