

**Kurs 5.5. Einführung in die Hiëro-Analyse. (S. 1 bis 50)
1981-1982**

Inhaltsverzeichnis: siehe am Ende des Textes p. 171.

Die Religionswissenschaft verfällt in zwei Arten wissenschaftlicher Ansätze:

(a) die subjektwissenschaftliche (= positive) entweder natur- oder humanwissenschaftliche Methode; (b) die philosophisch-theologische Methode.

P. Pinard de la Boullaye teilt die Untersuchung des Differentials der:

1. übernatürlich (= göttlich),
2. extra-natürlich (= magisch, paranormal) und
3. natürlichen (= säkular-irdischen) Aspekte der Religion(en) in zwei Schichten:

- (i) a die Hiërografie (empirisch),
- (i) b die Hiërologie (vergleichend);
- (ii) die Hiërosphy (philosophisch-theologisch).

Die Untersuchung der kausalen (faktoriellen) Seite der religiösen Phänomene, die allenfalls experimentell ist, verdient eine eigene Studie, die wir Hiëro-Analyse nennen. Diese Seite der Studie ist das Hauptthema dieses Kurses: daher der Titel.

Situation: Informationelle Philosophie:

1. Erkenntnistheorie (+ Interpretationstheorie), 2. Denktheorie, 3. Methodentheorie) erlaubt es, während der drei Jahre die folgenden Hauptformen des Denkens (morphologisch) zu studieren.

Die archaische (antike) Religion,

d.h. die Beziehung zum "hiëron" (Heiligen), die uns aus der Ur- und Frühgeschichte überliefert ist, lebt noch heute fort:

a. in den archaischen Religionen,

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

b. in den weiterentwickelten ("höheren") Religionen

(insb. Hinduismus, Buddhismus, chinesischer Universalismus, - mehr noch: Judentum, Christentum, Islam). Subkulturell lebt die archaische Religion in der entwickelten Mitte weiter;

a. in der Folklore und b. in Initiationsgesellschaften.

Religion ist eine Form des Denkens, die:

- (i) informativ (durch Wissen, Denken, Methode),
- (ii)a. metaphysisch (die präkonstitutive Seite der Wirklichkeit betreffend) und
- (ii)b. physisch" (die konstitutive Seite (= Natur) der Wirklichkeit betreffend),
- (iii)a. ethisch (das individuelle Verhalten betreffend) und
- (iii)b. politisch (gesellschaftlich) mit dem Universum (und der Natur), dem Leben und der Gesellschaft zurechtkommen.

Die (vorwiegend griechische) Philosophie bedeutet eine Stärkung und Erdung bzw. Säkularisierung des Denkens: Nach der archaischen (= prähistorisch-primitiven) Kulturphase

entsteht in den antiken Reichen (imperia) mit ihrer städtischen Zivilisation die 'urbanisierte' Lebensmitte, die allmählich, bis in unsere Tage, im planetarischen Maßstab die antike 'Natur'-Mitte durch die aktuelle Umwelt ablöst.

Darin entwickelt sich ein Kontakt mit der Welt (dem Universum) und dem Leben, der die ersten Formen der professionellen Wissenschaft ausarbeitet; sowohl die Naturwissenschaft als auch die Humanwissenschaft (Naturphilosophie und (Proto-)Sophistik) bestimmen von da an mehr und mehr die Probleme und die Methode der philosophischen, d.h. der "Weisheit" (der alte oder archaische Begriff für "Vertrautheit mit dem "Heiligen", wenn auch jetzt in einem irdischen Sinn und entfremdet von der Religion (als der rettenden Kraft im Leben)), die nach Wissen und denkendem Leben strebt.

Die modern-zeitgenössische exakte Wissenschaft, verbessert durch den modern-zeitgenössischen Menschenverstand, die sich entweder gegenseitig bekämpfen, ja feindlich gegenüberstehen, oder Hand in Hand arbeiten, um im Namen der Verknüpfung von logisch-mathematischer Genauigkeit und experimentellem Angriffsdrang zu unterdrücken, ja zu bekämpfen, mal mehr in der Linie von Galilei und Descartes ("idealistischer"), dann wieder mehr in der Linie von P. Bacon und Th. Hobbes ('mehr empirisch'), wo eine menschliche Wissenschaft seit Gb. Vico (1668/ 1744), zuerst philologisch, dann deutsch-idealistisch (Hegel), entweder als Korrektiv oder als Erweiterung wirkt; das Leben und das Universum werden nun aus diesem dreifachen Blickwinkel interpretiert.

Teil I. Die Theorie der Methode.

Am 26.11.1970 wurde an der Staatlichen Universität Gent auf Initiative der Professoren Leo Apostel, Gabriël Sanders und Roger Thibau in der Fakultät für Kunst und Philosophie das Studienzentrum für Religionswissenschaft unter einem "integralen und interferentiellen" Gesichtspunkt über "die wesentlichen Bestandteile (der Religion, insbesondere ihre historischen, philosophischen, psychologischen und soziologischen Auswirkungen)" (so die textliche Ankündigung) eröffnet.

An dieser Fakultät, die für sich in Anspruch nimmt, mit Religionswissenschaftlern von internationalem Ruf wie Franz Cumont und Joseph Bidez groß herauszukommen, wurden 1970/1971 die Logik des religiösen Denkens, die Psychologie der religiösen Erfahrung, die religionsgeschichtliche Annäherung an das religiöse Phänomen, die Soziologie der religiösen Erfahrung und die religionsbezogene Linguistik nacheinander im "interdisziplinären Geist" behandelt.

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, d.h. von der systematischen Zusammenführung verschiedener Fachwissenschaften, wenn man diese wunderbare Bandbreite von Gesichtspunkten betrachtet.

In diesem koduktiven (und weder rein reduktionistischen noch rein holistisch-instinktivem) Geist skizzieren wir hier auf diesen einfachen Seiten kurz die methodologische Lehre der Hiëro-Analyse.

Bibliogr. Beispiel. - C. Bleeker, *Het geheim van de godsdienst*, (Das Geheimnis der Religion), Wassenaar, 1973, 3, gibt "eine Einführung in die Geschichte, Soziologie, Psychologie und vor allem Phänomenologie der Religion (mit Bibliographie sowohl nach Themen als auch nach Religionen);

H. Pinard de la Boullaye, S.J., *L' étude comparée des religions*, (Das vergleichende Studium der Religionen.), Paris, 1929/ 1931. I *Son histoire dans le monde occidental: splendid introductory survey starting from antiquity*; (Seine Geschichte in der westlichen Welt: ein splendid introductory survey from antiquity) II *Ses méthodes*: (Seine Methoden).

a. die vergleichende Methode, d.h. der diachrone (zeitübergreifende) und synchrone (gleichzeitige Religionen miteinander vergleichende) Vergleich von Religionen und Religionsformen, der in allen anderen Methoden enthalten ist;

b1. historisch,

b2. philologisch,

b3. ältere und neuere "anthropologische" (ethnologische),

b4. psychologische,

b5. soziologische Methoden;

III (Alphabettische Tabellen):

'ne kleine Goldmine von Personen- und Fallnamen); -

J.-E. Hocking, *Les principes de la méthode en philosophie religieuse*, (Die Prinzipien der Methode in der Religionsphilosophie), in *Rev. d. Mét. Et d. Mor.*, 29 (1922): 4 (oct - déc), S. 431/ 453

In Bezug auf die psychische und soziale Rolle, die die Religion spielt, sucht der Verfasser nach den notwendigen Bedingungen der Möglichkeit (der Psychologismus und der Soziologismus in Bezug auf die Religion sind unzureichend für die Erklärung; es ist schwierig, das Funktionieren der Religion zu erklären, da ein Teil der Wahrnehmung und ein Teil der Interpretation am Werk ist).

Es ist anzumerken, dass wir uns hier an die pragmatistische Methode von CS Peirce halten (siehe Me., 5vv.). Dies gilt umso mehr, als Peirce selbst feststellt, dass sie (vgl. Lo., 87) "sehr eng mit biblischen Darstellungen verbunden ist"; "An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen!". Wir geben ein bibliographisches Beispiel für die wichtigsten Methoden, betrachten sie aber als Teilmethoden der einen pragmatischen Methode.

A. Die phänomenologische Methode.

Bibl. Beispiel:

-- G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, 1956-2. Objekt (die 'Macht' oder 'das Heilige') und Subjekt (der religiöse Mensch, in der religiösen Gemeinschaft, besonders gesehen nach der 'Seele'), sind zentral, und dies im Hinblick auf ihre Wirkung aufeinander (im äußeren und inneren religiösen Akt) und in der 'Welt', (wie der religiöse Mensch sie sieht); S. 768/798 gibt Erläuterungen zur Methode (siehe Me. 12).

-- P.D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 1887, ist das erste Werk, das mit starker psychologischer Ausrichtung eine "Phänomenbeschreibung" der Religion gibt.

-- C. Bleeker, *De structuur van de godsdienst*, (Die Struktur der Religion), Den Haag, s.d. (gibt die Umriss der Phänomenologie der Religion, und dies im Husserlschen Sinne:

a. synchron: das Wesen der sakralen Phänomene wie "heilig", "Opfer" usw. und auch die "Struktur", d.h. die allgemeinen Merkmale dieser Phänomene;

b. diachron: die logische Progression in der Entwicklung dieser Phänomene und ihrer Struktur; wie bei van der Leeuw ist auch hier die "Intentionalität", d.h. die Dualität "Objekt/Subjekt", zentral.

Dabei setzt man die reale Existenz (phänomenologische ‘Reduktion’ oder ‘Einklammerung’) und auch die akzidentellen (unwesentlichen) Aspekte (eidetische Reduktion) in Klammern, um nur das ‘Wesentliche’ (das ‘eidos’ oder ‘Sein’) übrig zu lassen, insofern es sich als Phänomen zeigt.

Phänomenologie ist also nicht ‘Bellettrie’, nicht Historiographie oder Psychologie, nicht einmal Philosophie oder Theologie, wie v.d. Leeuw, o.c., 3. 781/788 sagt, denn alle diese Fächer gehen über die reine Phänomenbeschreibung hinaus

Im Gegenteil, wie J.-P. Sartre in L. Tas/ H. Bouman, übersetzt/ inl., J.-P. Sartre, *Magie en emotie* ((*Schets van een theorie van de gemoedsbewegingen*)), (Magie und Emotion), Skizze einer Theorie der Bewegungen des Geistes), Meppel/ Amsterdam, 1981: “Die Tatsachen sind nur anhand der Essenzen klassifizierbar und untersuchbar”.

So sollte man z.B. die religiösen Phänomene zunächst nur so beschreiben, wie sie sich zeigen (d.h. phänomenologisch); erst nach diesem deskriptiven Teil kann die “positive” (d.h. weiterführende fachwissenschaftliche oder philosophische und theologische) Forschung methodisch klar beginnen.

-- W.Br. Kristensen, *Der Sinn der Religion* (Vorlesungen zur Phänomenologie der Religion), Den Haag, 1968;

-- P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations* (*Essais d' herméneutique*), (Der Konflikt der Interpretationen (Essays in der Hermeneutik),), Paris, ‘1969, S. 371/486 (Religion et foi), (Religion und Glaube), gibt Phänomenologie aber “hermeneutisch” (vgl. Me, 12vv.), d.h. phänomenbeschreibend mit Einfügung von Zeichen-Interpretation und sogar (Diltheyan) “verstehender” Methode.

-- F. Ortega, *Intuition et religion* (*Le problème existentialiste*), (Intuition und Religion (Das existentialistische Problem)), Louvain/ Paris, 1947 (Kritik an der ‘existentiellen’ Phänomenbeschreibung bezüglich der Religion (Sartre, Marcel, Chestov).

-- Die rein verstehende Methode findet sich bei H. Van Straelen, SVD, *Aziatisch dagboek*, (Asiatisches Tagebuch), Voorhout/ Brügge, 1959 (siehe Me. 14/15).

Es ist anzumerken, dass Phänomenologie, Hermeneutik und verstehende Methode in gewissem Maße zusammenlaufen.

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

In der Tat stellt sich die Frage, ob in der Phänomenologie (intentional, hermeneutisch, verstehend) das Heilige (z.B. Gott) unmittelbar, d.h. direkt und ohne jede Interpretation, erfasst wird oder nicht (siehe Du., 3vv.). Andererseits: Wenn wir den Gegenstand keineswegs unmittelbar oder direkt erfassen (‘erblicken’), dann können wir nicht ohne weiteres von Interpretation sprechen, denn wer erkennt, dass er interpretiert, beweist, dass er neben seiner Interpretation auch die Sache selbst (den Gegenstand, wie er sich dem Bewusstsein darstellt) unmittelbar ‘erfasst’, ‘berührt’ (wenn auch inmitten von Interpretationen)

(B)Ia. Die logische bzw. logistische Methode.

Bibl. Beispiel: M.Bochenski, *The Logic of Religion*, New York, 1965 (nach einer Einführung in die Logik behandelt der Autor Religion vor allem als ‘Diskurs’, (Sprach-)Vernunft

(direkte und laterale Vernunft des religiösen Menschen), und ihre logische ‘Rechtfertigung’, wobei er von einer Differenz “irrationaler Sprung/ irrationale und rationale Rechtfertigung/ vollkommen rationale Rechtfertigung” ausgeht.

Er unterscheidet ferner in der irrational-rationalen Rechtfertigung sowohl direkte als auch indirekte Rechtfertigung. Bei der direkten Rechtfertigung gelangt man z.B. zu einer theoretischen Einsicht, die auf einer direkten Erfahrungsbetrachtung des Heiligen beruht; oder zu einer ‘Vertrauenstheorie’, die auf dem direkten Vertrauen in eine heilige Person beruht. Die indirekte Rechtfertigung kann auf deduktiver und/oder reduktiver Argumentation beruhen.

Unter der “reduktiven” Begründung ordnet er die Theorie der Autorität (man ist “religiös” aufgrund von Autorität (z.B. der Autorität des Wortes Gottes in der Bibel)) und die Theorie der religiösen Voraussetzung (wer bestimmte heilige Daten (“Hypothese”) nicht respektiert, wird unfehlbar den Folgen dieser “Irreligion” zum Opfer fallen (Vorhersage). Diese können dann überprüft werden (Verifikation).

Man sieht, dass die Methodologie von Bochenski, *Wijsgerige methoden in de wetenschap* (Philosophische Methoden in der Wissenschaft) (vgl. Lo., 6vv.), hier angewandt wird; dass ferner die Lukasiwicz’sche Dichotomie von “De- und Reduktion” (Lo., 73/74) der indirekten Klassifizierung der Methoden zugrunde liegt.

Es ist schade, dass Bochenski nichts über die Einsichtstheorie und so wenig über die Theorie des “blinden Sprungs” sagt. Ihm zufolge scheint die Einsichtstheorie “keine Beachtung zu verdienen”. Wenn das stimmt, dann besitzt der religiöse Mensch keine Einsicht (weder sensorisch noch ideell) in “heilige” oder “heilige” Wirklichkeiten. Was wiederum bedeutet, dass er der (so genannten “direkten”) Vertrauensstheorie ausgeliefert ist: Er vertraut auf Gott als “Offenbarer”, - was ohnehin nicht möglich ist, wenn man keine “Einsicht” in Gott als zuverlässigen Offenbarer hat.

Oder, was dasselbe impliziert, der religiöse Mensch setzt auf eine indirekte Rechtfertigung, die ohne ein Minimum an Einsicht (direkt) ebenfalls nicht möglich ist. Doch was ist eine “Deduktion” oder ein Autoritätsargument in sakralen Angelegenheiten ohne die Theorie der Hypothese, der Vorhersage und der Verifikation? (Peirce’s Kritik wäre hier ‘schneidend’!)

-- M. Gluckman, *The Logic of African Science and witchcraft*, in J. Jennings/ E. Adamson Hoebel, *Headings in Anthropology*, New York, 1966-2, S. 246/253, - Artikel nach Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande of the Sudan*.

-- G. Frey, *Logische Modelle der Tabu-Sprachen*, in A. Menne u.a., *Logik und Sprache*, Bern/München, 1974, s. 142/158 (die beiden letztgenannten Artikel befassen sich jetzt mit den sogenannten Nieder- oder Naturreligionen).

(B) Ib. Die semiotische oder sprachanalytische Methode.

Bibl. Beispiel:

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

-- J. Ladrière, *Langage auto-implicatif et langage biblique selon Evans*, (Selbsterklärende Sprache und biblische Sprache nach Evans), in *Tijdschrift voor filosofie.*, 28 (1966): 3 (Sept), pp. 441/494 (on *The Logic of Self-involvement*, by Evans);

-- A. de Jong, *Een wijsbegeerte van het woord (Een godsdienstwijsgerige studie over de taalbeschouwing van Martin Heidegger)*, (Eine Philosophie des Wortes (Eine religiöse Studie über Martin Heideggers Konzeption der Sprache)), Amsterdam, 1966;

-- L. Monden, S.J., *Een taal waarin wij God verstaan*, (Eine Sprache, in der wir Gott verstehen), DDB', 1970. Der Untertitel 'Over de dankbaarheid van het christelijk geloven' (Über die Dankbarkeit des christlichen Glaubens) umfasst eine 'fundamentale' Theologie, die phänomenologisch konzipiert ist; sie beinhaltet unter anderem eine 'treue Hermeneutik'.

Eine Bemerkung zu diesem letzten Buch: Auf S. 98v. sagt der Autor, dass der "Mythos" das "Sein zum Tode" (Heidegger steht mit seinem "Sein zum Tode" als Charakteristikum des Menschen im Hintergrund) oder, auf Niederländisch, das Verdammnis durch "Repristinatio" auflöst. Es handelt sich um eine Art "Rückkehr" in die mythische Urzeit, die in der Religion mit den Worten "Im Anfang" bezeichnet wird (z. B. "Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde"), um daraus neue Kraft für eine periodische Erneuerung zu schöpfen.

Der Autor stellt sich dabei wie alle säkularisierenden Mytheninterpreten vor, dass so etwas in einer Art (zufällig konstruierten) Un- oder Überzeitlichkeit "heilig" (sprich: "unhistorisch") wird, "außerhalb" der Geschichte, wie sie von modernen Denkern (Hegel, Marx, Heidegger etc.) verstanden wird.

Das ist eine mögliche (und meiner Meinung nach sehr fragwürdige) Interpretation des Mythos, dass er nicht magisch ist; wer denkt, dass der Mythos nicht magisch ist, verurteilt sich selbst zu einer solchen irrigen Interpretation; aber das wird in einem anderen Kapitel diskutiert werden.

-- M. Van Esbroeck, *Herméneutique, structuralisme et exégèse (Essai de logique kérygmatische)*, (Hermeneutik, Strukturalismus und Exegese (Essay über kerygmatische Logik)), Paris, 1968 ('n Versuch, Ricoeur und Levi-Strauss durch de Lubacs Hermeneutik mit ihren vier Bedeutungen z.B. der Bibel zu versöhnen (*Exégèse médiévale*), 4 t., 1959 / 1963).

-- Don E. Marietta, *Is Talk of God Talk of Anything?*, in Int. Journ. for Phil. of Religion, iv:) (Herbst 1973), S. 186/195 (A. Flew, in den Fußstapfen des logischen Empirikers A. Ayer, *Language, Truth and Logic*, New York, 1952).

Ayer behauptete, dass "theologische" Aussagen keine grundsätzlich wahren Aussagen (Wahrheits- oder Falschheitsurteile) sind, da man sie niemals als falsch beweisen kann (sie sind so formuliert, dass man sie nicht "verifizieren" kann).

Konsequenz: Theologische Aussagen wie "Gott liebt uns wie ein Vater" sind "bedeutungslos" (im logisch-empirischen Sinne), so der Artikel weiter.

-- G. Stanley Kane, *God-language and Secular Experience*, in Int. Journ. f. Phil. of Rel., ii: 2 (Summer 1971), S. 78/95 (es geht um L. Gilkey, *Naming the whirlwind* (The renewal of God-Language), Indianapolis/ New York, 1969, ein Werk der "säkularen" Theologie, das, ausgehend vom logischen Empirismus, die Religion an jene logisch-empirische Sicht der Sprache anpasst, die, wie Ayer oben, behauptet, dass religiöse Aussagen nicht ernsthaft überprüfbar sind. Daraus folgt: Gilkey lässt unter logisch-empirischem Druck (Sprachanalyse) die traditionelle Gottesvorstellung "als nicht mehr zeitgemäß" fallen; weiter heißt es im Artikel.

-- Br. Garside, *Language and the Interpretation of Mystical Experience*, in Int. Journ. f. Phil. of Rel., iii: 2 (Sommer 1972), S. 93/102. Für Garside ist die "Mystik" in allen Religionen und zu allen Zeiten auffallend ähnlich, und auch R. Otto und R. Zaehner stimmen ihm zu.

Beide behaupten, dass "Mystik" als Erfahrung nicht überall und immer identisch ist, sondern sich nur in der Interpretation unterscheidet (die von der Kultur abhängt, in der der Mystiker - z.B. unser flämischer Ruusbroec - lebt).

-- J. Bindley, *The Logic of mysticism*, in *Religious Studies*, 2, S. 145/162).

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

Vor allem in theologischen Kreisen wird behauptet, dass die Rede von Gott analog möglich sei (z.B. "Gott ist mein Hirte") - vgl. Lo, 27/33: "Gott steht zu mir, wie der Hirte (zu seinen Schafen)", was eine proportionale Analogie (metaphorisches Sprechen) ist.

Der Autor stellt nun die Frage: "Aufgrund welcher direkten (und daher nicht analogen) Erkenntnis weiß der Gläubige, dass Gott sich wirklich zu ihm verhält, wie der Hirte zu seiner Herde? Mit anderen Worten: Ohne ein Mindestmaß an unmittelbarer Gotteserfahrung (die Phänomenologen würden sagen: "Kontemplation"; Bochensky würde sagen: "Einsicht") weiß man nicht einmal, ob diese "Sprache über Gott" richtig ist und überhaupt etwas entspricht. Mit anderen Worten: ohne "buchstäbliche" Erfahrung, keine analoge Sprache über Gott.

Fazit: Es gibt im Wesentlichen zwei Arten der Sprachanalyse, die logisch-positive und die 'hermeneutische'. In beiden Varianten findet man Kritiker der religiösen Sprache (die sie als "ungültige Sprache" abtun (vor allem im Namen der professionellen Wissenschaft) - Reduktionisten also, um die Sprache von Kurtz zu verwenden - und Instaurative (Holisten), die sich religiös mit Sprachanalyse und Semiotik beschäftigen.

Dabei ist zu beachten, dass bei den Logikern-Positiven immer die Logistik eine Rolle spielt, während bei den Hermeneutikern die Phänomenologie (Verstehen, Existenzanalyse) die Grundlage ist. Immer die zwei 'Kulturen' von P.G. Snow!

(B)IIa1. Die psychologische Methode.

Bibl. Beispiel:

-- W. James, **Varianten van religieuze beleving (Een onderzoek naar de menselijke aard)**, Zeist Arnhem/Antwerp, 1963 (Übersetzung des bahnbrechenden Werkes: *The Varieties of Religious Experience* (A study in human Nature), Vorlesungen, die der brillante pragmatische Psychologe 1902 und 1903 in Edinburgh hielt. Darin werden folgende Themen behandelt: die Realität des Unsichtbaren, religiöser Optimismus, Krankheit, Bekehrung, Heiligkeit, Mystik, usw. Das Buch ist immer noch lesenswert.

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

-- A. Vergote, *Psychologie religieuse*, Bruxelles, 1966 (religiöse Erfahrung, Motivation; religiöses 'Verlangen' und 'Vater Religion'; religiöse 'Einstellung, Atheismus, genetische Psychologie, (Kindheit, Jugend));

-- Aus der 'humanistischen', sprich: existentiellen, Psychologie: A. Maurer, *Children's conceptions of God*, in J. Bugental et al, *Challenges of humanistic psychology*, New York, 1967, S. 173/178 (die Aussagen der Kinder weisen auf eine Vielfalt von Gotteserfahrungen hin: Schöpfer, Beschützer, Bestrafer, Freund und Kombinationen davon).

-- J. Clark, *Toward a Theory and practice of Religious experiencing*, in J. Bugental, o.c., S. 253/258.

-
- 1974 erscheint eine Zeitschrift, die im Gefolge der Bewegung für das menschliche Potential (ein Ableger der humanistischen Psychologie) die Aufmerksamkeit auf die großen religiösen, halbreligiösen und pseudoreligiösen "Gruppen" lenkt; *Question de spiritualité, tradition, littératures* (Paris).

-- Für die eher theoretische Grundlage: H. Cohen, *Psychology als Science Fiction*, Meppel, 1971, in dem kurz auf die sogenannten A(altered) S(tates) of C(onsciousness), die veränderten Bewusstseinszustände, die so oft mit sakralen und religiösen Erfahrungen zusammenfallen, eingegangen wird (Träume, Meditation, Hypnose, psychedelische Experimente usw.).

-- Einen faszinierenden und gründlichen Überblick bietet J. M. Schiff, *La ruée vers l'âme*, (Der Ansturm auf die Seele), in "Question de sp., tr., litt., Nr.10 (janv-fév/ 1976), S. 65/84. Der Autor unterscheidet drei Transzendenzformen der Bewegung für das menschliche Potential, nämlich:

- (i) Schulen für Bewusstseinsweiterung,
- (ii) a Gruppen für die religiös-externe Einweihung (Initiationsgruppen),
- (ii) b Gruppen für das "kosmische" Bewusstsein (es ist anzumerken, dass die Unterscheidung zwischen "religiös-paranormal" und "kosmisch" fast unmöglich ist, klar abzugrenzen).

J. Moreno, einer der Väter dieser Bewegung, sagt sogar, dass man angesichts der Krise und des Autoritätsverlustes der traditionellen Religionen gut daran täte, von "kosmisch" statt von "religiös" oder "kirchlich" zu sprechen, was zumindest in seinem Fall auf "therapeutisch" hinausläuft. Und zwar deshalb, weil die traditionellen Religionen und Kirchen nach Moreno ein Elendsbewusstsein hatten, das weit über die enge, d.h. einseitig "ökonomische" Interpretation menschlicher Probleme im Sinne des Wirtschaftsliberalismus und des sowjetischen Sozialismus hinausging, eine Haltung und Einsicht, die Moreno im Hinblick auf die Gruppendynamik für wesentlich hält.

-- G. Frei, *Magie und Psychologie*, in Schweizer Rundschau, 48:8/9 (Sonderausgabe 'Psychologie'), S. 680/688 (verortet 'Magie' d. i. die Manipulation 'feinstofflicher' oder 'verdünnter' oder 'ätherisch-astraler' Materie (Materieteilchen), psychologisch rituell einerseits den 'grobstofflichen' Körper (wie wir ihn z. B. aus der Biologie kennen) und andererseits den 'geistigen' Seelenkern (d. h., der rein unkörperliche persönliche Kern, zumindest beim Menschen)."

Er fügt hinzu: "Diese Zwischenschicht kann man auch als 'Unbewusstes' bezeichnen, und die Psychologie des Unbewussten hat sich natürlich auch mit magischen Prozessen auseinandersetzen müssen."

-- Im gleichen Sinne, aber magisch viel gründlicher: Dr. Geley, *L'être subconscient*, (Das unbewusste Wesen), Paris, 1899.

-- Auch : A. De Rochas, *L'extériorisation de la sensibilité*, (Die Externalisierung der Sensibilität), Paris, 1909 -6 (immer noch solide Werke, die die "Tiefenpsychologie" aus der Enge der Psychoanalyse von Freud und seinen Jüngern (insbesondere Jung) retten.

-- Zwei weitere Kapitel über die Psychologie der Religion:

(i) Die Erfahrung des 'Heiligen'.

Vgl. Kl. Welker, *Die grundsätzliche Beurteilung der Religionsgeschichte durch Schleiermacher*, Leiden/Köln, 1965, bes. s. 164/208 (Ausblick und zusammenfassender Vergleich mit R. Ottos Anschauungen), (*Ausblick und zusammenfassender Vergleich mit R. Ottos Anschauungen*).

a. Zum einen ist die human-deskriptive Methode Schleiermachers und Ottos kein "Psychologismus", d.h. ein Reduktionismus, der das Heilige als rein psychologisch begreift (z.B. ein Ehrfurchtsgefühl, das unheilige Dinge und Vorgänge "sakralisiert", d.h. mit einem Schleier und Wahn der Unantastbarkeit umgibt) (o.c., s. 169);

b. Andererseits "wird bei Otto wie bei Schleiermacher (...) nicht gefragt, 'wie Gott, an sich betrachtet, 'ist', (...) sondern in welcher Weise der religiöse 'Geist' auf ihn antwortet (...); es wird (...) nach dem Wesen des religiösen Lebens selbst gefragt. (o.c., 185). Was dann wiederum eindeutig eine Art Psychologismus ist.

In seinem Kommentar zu H. Otto, **Das Heilige** (über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen), München, s.d., (30. Aufl.), M. Meslin, *Pour une science des religions*, Paris, 1973, S. 68/76, sagt, dass Otto in seinem protestantisch-kantischen religiösen Empfinden 1911 während seiner Indienreise endgültig gefestigt wurde, wo er "von der hinduistischen Lehre über eine Erlösung, die nicht auf den 'Werken' (d.h., Werke' (d.h. die Umsetzung heiliger Einsichten in praktische Taten), sondern auf die 'Qualität' des 'geistigen' Lebens zurückzuführen ist" (o.c., 69).

Ferner, dass Otto in den *Rig-Veden und den Upanishaden* (der ältesten religiösen Literatur Indiens) sein "richtiges Verständnis" des Göttlichen als "das ganz Andere" gewonnen hat, d.h. als etwas Heiliges, das keinen "Namen", kein "Prädikat" trägt und sich daher gründlich vom biblischen Begriff des "Heiligen" unterscheidet (a.a.O., 69).

Mit anderen Worten: Otto verteidigt in Anlehnung an Schleiermacher radikal eine irreduzible "heilige Wirklichkeit" (und ist damit holistisch), aber auf ebenso radikal psychologisierende Weise. Das objektive "Heilige" ist an sich unerkennbar ("Wissen" hat keinen Zugriff darauf), aber es wird im frommen Geist in dreifacher Geistesreaktion gelebt:

a/ als tremendum (erschreckend),

b/ als fascinans (bezaubernd) und

c/ vor allem als augustum, d.h. als ein in sich selbst bestehender "Wert", durch den der Psychologismus gerade noch rechtzeitig wieder überwunden wird.

(ii) Die mystische Erfahrung.

Siehe A. Michel : *Plus personne pour comprendre les mystiques?*, (Niemand mehr, der die Mystiker versteht?), in *Question de*, Nr. 2 (1er trim. 1974), S. 43/56;

R. Ruyer, *La gnose de Princeton* (Des savants à la recherche d'une religion), (Die Gnosis von Princeton (Gelehrte auf der Suche nach einer Religion), Paris. 1974 (eine Verschmelzung von Szientismus und vager Mystik im besten Sinne des Wortes).

Weiteres: A. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris, 1923 - 5 (neben den "Prinzipien" eine Darstellung der drei Stufen der "Mystik" im katholischen Sinne, nämlich Läuterung, "Erleuchtung" und "Vereinigung")

-- J. Tyciak, *Mörngeländische Mystik*, Düsseldorf, 1945 (Mystik in den "orthodoxen" Kirchen);

-- R. Puligandla/ K. Puhakka, *Heiligkeit in indischen und westlichen Traditionen*, in Int. Journ. f. Phil. of Relig., iii: 3 (Herbst 1972), S. 191/175 (in Indien und verwandten Traditionen ist "Heiligkeit", übrigens sehr mystisch aufgefasst, ungeteilt dem Transzendenten (Brahman) und dem Immanenten (Atman") eigen).

(B) IIa2. Die soziologische Methode.

Bibl. Probe :

-- L. Meslin, *Pour une science des religions*, (Für eine Wissenschaft der Religionen), Paris, 1973, S. 56/67 (*Sociétés et religion*) (Gesellschaften und Religion), ab ± 1825, unter dem Einfluss von A. Comte (1798/1875), dem Vater des soziologischen Positivismus, entstand eine neue Religionswissenschaft, die die soziale Gebundenheit jeder Religion, zumindest in ihren traditionellen Formen, betonte.

-- E. Durkheim (1858/1917), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, (Die elementaren Formen des religiösen Lebens), 1912, ein bahnbrechendes Werk (obwohl von den "Animisten" über den Ursprung der Religion (Eraser) heftig bekämpft)

-- L. Lévy-Bruhl (1875/1939), *Les fonctions mentales des sociétés inférieures*, (Die mentalen Funktionen der unteren Gesellschaften), - 1910.

-- id., *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, (Das Übernatürliche und die Natur in der primitiven Mentalität), 1931.

-- id., *La mythologie primitive*, (Primitive Mythologie), 1935. Dieses Buch liefert die erste (unbewusste) Strukturanalyse des Gemeinschaftslebens, auch und gerade im religiösen Bereich (der Primitive "klassifiziert" menschliche und nicht-menschliche Realitäten nach einem System der "Partizipation", d.h. einer Art Identität zwischen den verschiedenen Dingen und Prozessen in der Natur und in der Gesellschaft).

-- M. Mauss (1872/1950), mehr in der Linie von Durkheim und weitgehend im Gegensatz zu Lévy-Bruhl, studiert die "Totalität" der Gesellschaft nach einem Konzept der Konvergenz (vgl. Lo., 57; 66) im strukturalistischen Stil: Psychologie, Soziologie, Ethnologie, Geschichte haben alle auf ihre Weise mit ein und derselben Struktur zu tun, die sich in verschiedenen Lebensbereichen ausdrückt: "Wie die Sprache, so verwirklicht sich auch die soziale Tatsache zu einem selbständigen Ganzen" (a.a.O., 63).

Siehe auch o.c., S. 170/194: *L'analyse structuraliste et le sacré*: (Strukturalistische Analyse und das Heilige), Mythen, Symbole, Riten (die 'Sprachen', in denen der Mensch das Heilige 'ausdrückt') werden, ebenso wie bei Lévy-Bruhl und Mauss, aber unter Berücksichtigung sowohl der Logistik als auch der Systemtheorie, 'strukturell' untersucht (übrigens mit einem deutlichen Rest von Soziologismus).

-- Wegweisend ist CL. Lévy-Strauss, *Anthropologie structurelle* (Strukturelle Anthropologie), Paris, 1958.

-- id. *La pensée sauvage*, (Das wilde Denken), Paris, 1962.

-- id. *Le totémisme aujourd'hui*, (Totemismus heute), Paris, 1962.

-- id. *Mythologiques*, (Mythologische), 4 t., Paris, 1964/197.

-- M. Meslin o.c. S. 81/112 (*Les données sociales du phénomène religieux*) (Die sozialen Daten des religiösen Phänomens), skizziert in einer anderen Art von Religionssoziologie, nämlich ihrer rein positiven und gesondert ausgearbeiteten Form, zumindest unter "einigen Gesichtspunkten:

a/ Lehrformeln, **b/** Riten, **c/** Organisationsformen, **d/** Interaktion zwischen religiösen und nicht-religiösen Gesellschaftsformen (vgl. J. Wach, *Sociology of Religion*, Chicago, 1944); vgl. M. Weber, *Die Protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus*, in Archiv f. Sozialwissenschaft u. Sozialpolitik, 20, 21, 1904/1905, geht von einem "taseologischen" (vgl. Lo, S. 57/59 (Spannungslehre)) Menschen- und Lebensbild aus und untersucht die Beziehungen zwischen puritanischem Calvinismus (v.a. in den USA) und Wirtschaft.

-- E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, 1912, spricht über die Beziehung zwischen sozialen Tatsachen und "christlichen" Ansichten über die soziale Ordnung;

-- J. Wach (1898/1955) ist der erste, der in scharfer Abgrenzung eine Religionswissenschaft innerhalb der Soziologie begründen will (mit drei Aspekten: a/ Hermeneutik, b/ religiöse Erfahrung, c/ Religionssoziologie)

-- G. Le Bras, berühmt geworden durch seine Typologie der "Teilnahme" an der Liturgie: Unbeteiligte, Konformisten, saisonale Praktizierende, Stammgäste, Fromme, die in allen Umfragen vertreten sind.

-- Bryan Wilson unterscheidet sieben Typen von "Sekten": Konvertiten, Revolutionäre, Pietisten, Manipulatoren, Thaumaturgen, Reformisten und Utopisten.

-- Ein dritter Haupttyp der Religionssoziologie ist der "Komparatismus" von G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, (Die archaische römische Religion), Paris, 1966;

-- id., *Mythe et épopée*, (Mythos und Epos), 3 t., Paris, 1968/1973.

-- id., *Idées romaines*, (Römische Ideen), Paris, 1969;.

-- id., *Heurs et malheurs du guerrier*, (Glück und Unglück des Kriegers.), Paris, 1969.

-- M. Meslin, *Pour une science des religions*, (Für eine Wissenschaft der Religionen), S. 156/169, fasst die Hauptthesen zusammen:

a/ Komparatismus (vgl. Lo., 31/33: vergleichende Methode auf der Grundlage der Analogie, d.h. teilidentische Wirklichkeiten);

b/ dreigliedrige soziale Ideologie (vgl. Ep., 17/22: Ideologiekritik): die indoeuropäischen Völker haben lange vor der Entstehung Roms in ihren Mythen, Riten, Götterlehren und Epen eine soziale Dreigliederung verraten:

(i) die magisch-legale Herrschaft,

(ii) die physische Gewalt, die auf "Krieg" und "Widerstand" ausgerichtet ist,

(Rom unterscheidet sich von den meisten anderen Indoeuropäern dadurch, dass die römische Mentalität aus "Effektivismus", d.h. aus Sorge um den Erfolg jeder menschlichen Handlung (Ergebnisideologie), die Götter und ihre stark ausgeprägte "Rolle" (Funktionsgötter) in geschäftsmäßiger, ja profaner Weise in den Dienst irdischer, rein menschlicher Tätigkeit und deren Ergebnis stellt.

So bringt Rom im Gegensatz zu den meisten anderen Orten eine rationale Theologie hervor, die die Klassenverhältnisse "sakralisiert", d.h. ihnen einen "sakralen Anschein" verleiht, und anstelle des heiligen Mythos die entweihten nationalepischen Ahnen präsentiert, die als Vorbilder der täglichen Handlungen zur Erreichung ihrer Ziele verehrt werden.

“Durch eine außergewöhnliche anthropozentrische Sichtweise, die in der indoeuropäischen Welt ohne Parallele ist, aber manchmal eher der altchinesischen Sichtweise ähnelt, haben die Lateiner ihren eigenen Vorfahren die Gründung ihrer Stadt, ihrer sozialen, rechtlichen und religiösen Institutionen zugeschrieben.

In diesem Epos der nationalen Souveränitätslegenden, das die Götter für immer in eine ferne Einsamkeit einschließt, finden wir jedoch die gleichen kulturellen Schemata wie in den indischen, keltischen, germanischen, ja griechischen Mythen, deren Rolle gerade darin besteht, die Riten, die Moral und die Gesetze zu rechtfertigen.

So erweist sich das römische religiöse Denken als “eine Anthropologie, die zum Modell für eine breite Abteilung der Religionswissenschaft wird. Bereits vor dreißig Jahren hat G. Dumézil darauf hingewiesen, dass das Wesen der epischen Erzählungen Roms menschlicher Natur ist, dass sich die Handlung unter Menschen abspielt, “in kalkulierten Schachzügen und präzisen Leistungen, ähnlich dem, was später über die Scipionen oder die Gracchen, über Sulla oder Caesar erzählt wird.” (M. Meslin, o.c., S. 167/168).

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

Ein vierter Haupttypus der Religionssoziologie ist der dialektische Typus: M. Meslin, o.c., 64/ 68, sagt, dass K. Marx 1845 in seinen Thesen über Feuerbach seine Meinung über den Ursprung der Religion niedergeschrieben hat.

Der Ausgangspunkt ist die Dialektik, d.h. die Interaktion innerhalb derselben Reihe von Gegensätzen, ja von Antagonismen, - 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 ihre Anwendung in der Logik der Religion: die methodologische (“suggestive”), psychologische, ontologische und semantische Reichweite der “Dialektik”).

Diese dialektische Methode wird auf die Systematik “kapitalistischer Ausbeuter/proletarischer Ausgebeuteter” angewandt (zur “Systematik” siehe Lo, 33). In der Tat “kennt” die Religion das “Elend”: “Das religiöse Elend (verstanden: das Elend, wie die Religion es interpretiert) ist einerseits der Ausdruck des realen Elends und andererseits der Protest gegen das reale Elend. Die Religion ist der Seufzer der gequälten Kreatur, der Geist einer herzlosen Welt, wie sie der “Geist” der “geistlosen” Staaten ist. Sie ist das Opium des Volkes. Die Beseitigung der Religion als des illusorischen Glücks des Volkes ist die Forderung nach seinem wirklichen Glück. Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusion bedarf. Die Kritik der Religion ist also die Keimkritik des Tals der Tränen, dessen Heiligenschein die Religion ist.” (K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung).

Kurz gesagt: Die Religion zeigt, indem sie Illusionen über ihre “erlösende” Macht erzeugt, dass sie sich des Elends bewusst ist, aber die sozioökonomische Ursache des Elends nicht angreift; folglich:

a/ Der besitzenden Klasse verschafft sie ein “gutes Gewissen”, indem sie sie “Nächstenliebe” und “gute Werke” für die himmlische Erlösung lehrt (ohne die ökonomische Basis des Elends anzutasten);

b/ Dem Proletariat verspricht sie einen Blick “in eine andere Welt” (ohne in dieser säkularen Welt das eigene Los zu verbessern).

Summa summarum: Religion “sakralisiert” die bestehende Gesellschaftsordnung mit ihrem Elend.

Siehe auch: P.Schebesta, *Oorsprong van de godsdienst*, (Ursprung der Religion), Tiel/Den Haag, “1962, 197/210 (Die marxistische Antwort); 248/254 (Zivilevolutionismus und Marxismus);

-- Ch. Wackenheim, *La faillite de la religion d’ après Karl Marx*, (Der Bankrott der Religion nach Karl Marx), Paris, 1963.

-- H. Desroche, *Marxisme et religions*, (Marxismus und Religionen), Paris, 1962;

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

-- H. Bredemeyer/ R. Stephenson, *The Analysis of Social Systems*, New York, 1962, S. 249/275 (*Belief-Systems: Magie und Wissenschaft*, -- ‘ein Versuch, ohne Kenntnis paranormaler Phänomene, “Magie” auf rein säkulare Weise zu definieren (was einfach Externalismus ist und daher fragwürdig); S. 276/317 (*Belief-Systems: Religion und Ideologie*; “Religion kann, mit Früchten, als eine Mischung aus Theologie, Magie, Fatalismus, Moral, Aktivismus und Passivität verstanden werden, wobei der Schwerpunkt von Religion zu Religion variiert.” (o.c., 316}

-- R. Robertson (Hrsg.), *Sociology of Religion*, Harmondsworth, 1971-2 (fünfundzwanzig Artikel von Fachleuten, die “ein reiches Spektrum an soziologisch betrachteten Themen abdecken, die sowohl die ‘niederen’ Naturreligionen als auch die ‘höheren’ betreffen”).

-- P. Hsu, *Clan, Caste and Club*, New York, 1963 (die Hypothese des Buches: die chinesische Familie (besonders) ist situativ zentriert, die hinduistische Gesellschaft ist jenseitig zentriert, das amerikanische Individuum zentriert; - “eine faszinierende Studie über die Gesellschaft in den drei großen Kulturen)

-- Ein Wort zur Pädagogik in diesem Zusammenhang: ein Werk: J. Butler, *Four Philosophies and their Practice in Education and Religion*, New York, 1968, 3, (Naturalismus, Idealismus, Realismus, Pragmatismus, Existentialismus und sprachanalytische Philosophie erziehen jeweils auf eine andere Weise und haben zugleich eine andere Disposition im religiösen Bereich.

Wir haben diese Tendenzen bisher in allen bisherigen Methoden als unsichtbare Determinanten am Werk gesehen; - jede Methode umfasst “eine Ideologie, jedes soziale System ebenso, der Strukturalismus trotz seiner Ideologiekritik auch.

(B)Iib. Die “biologisch-pathologischen Methoden”.

Bibliogr. Beispiel:

-- H. Pinard d.l. Boullaye, *L'étude comp.*, I (son histoire), S. 459, 465) (diese Methode greift in die “experimentelle Psychologie” des letzten Jahrhunderts ein, die sowohl stark psycho-physiologisch (vgl. o.c., S. 450/456), als auch stark medizinisch-psychiatrisch war, - was bis in unsere Tage andauert:

(a) Komparatismus (‘n vergleichendes Studium zwischen religiösen (mystischen) und profanen, insbesondere pathologischen Phänomenen),

(b) Reduktionismus (siehe Me. 2: Kurtz) (obwohl christliche Mystiker keine Skrupulanten, Abolitionisten (willkürlich), “Impulsive” pathologischer Natur und auch keine Hysteriker sind, obwohl Hysterie dazugehören kann, Leuba ist jedoch der Ansicht, dass die “Gesichter” (Visionen) und die “übernatürlichen Worte” (die sie hören) psychologisch gesehen lediglich Seh- oder Hörhalluzinationen (wahnhaftige Wahrnehmungen) sind und dass ihre “Transporte” (Ekstasen) lediglich eine Form der Bewusstlosigkeit sind, die durch A-Ideismus, d. d. h. das Wahrnehmen des “Nichts”, was nach Leuba dasselbe ist wie das Wahrnehmen des “Göttlichen Nichts” (= das “Völlig Unbestimmte”).

Alle diese ‘religiösen’ oder ‘mystischen’ Phänomene entspringen den Bedürfnissen des Organismus, wobei er feststellt, dass “unsere Mystiker, in unterschiedlichem Maße, ‘Erotomanen’ sind (d.h. ein starkes Bedürfnis nach erotischer Befriedigung haben), - dass sie ein Bedürfnis nach der Lösung ihrer Fragen haben, die ihnen ihr Denken stellt, sei es durch Vereinheitlichung oder Reduktion der Daten, - dass sie ein Bedürfnis nach ‘sich geliebt fühlen’ oder nach ‘Mitmenschlichkeit’ haben.

In der Rev. Phil., 1902 (Liv), S. 35, schreibt Leuba: “Die Tatsache 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 man sich vorstellt, dass seine Linderung von einer Kraft psychischer Natur abhängt, die in der Regel persönlich ist.”

Was darauf hindeutet, dass Leuba, wie viele andere bis heute, Religion emotionalistisch versteht und “Gefühle” auf biologische Bedürfnisse reduziert. Apropos Reduktionismus!).

Anmerkung. - Das bedeutet nicht, dass die experimentelle Methode im Bereich der Hiero-Analyse nicht absolut empfehlenswert ist, im Gegenteil.

Man lese z.B. ein Buch wie H. Cohen, *Psychologie als science fiction*, (Neue Erkenntnisse über Träume, Meditation, Hypnose und LSD), Meppel, 1971, wo kurz einige naturwissenschaftliche experimentelle Methoden erwähnt werden, aber in einem ganzheitlich-inhaltlichen (d.h. nicht-reduktionistischen) Sinne.

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

Anm.: Br. Walinowski, *Une théorie scientifique de la culture*, Paris, 1968 (dt.: Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur, 1944), S. 66/73, erörtert die “biologischen Grundlagen”

(Malinowski nennt sie “menschliche Natur”, was bedeutet, “Natur” in einem sehr engen Sinne zu verstehen) der Kultur:

“Mit ‘menschlicher Natur’ meine ich den biologischen Determinismus (Zwangsverhalten), der jede Zivilisation und jedes Individuum dazu zwingt, sich mit somatischen (= körperlichen) ‘Funktionen’ wie Atmung, Schlaf, Ruhe, Ernährung, Stuhlgang und Fortpflanzung zu beschäftigen.”

Dass sich die religiöse Kultur und das Individuum all diesen “Determinismen” oder “Funktionen” “beugen” muss, ist offensichtlich, aber Religion besteht unter anderem darin, genau diese “Determinismen” notfalls zu überwinden oder als Ausdruck religiöser Erfahrung zu handeln: Es gibt Magier und Heilige, die sich in Bezug auf all diese biologischen Funktionen stark von den Normalsterblichen unterscheiden. Sie können ohne Nahrung auskommen; sie können den Schlaf überwinden; ihre Atmung spiegelt ihren tatsächlichen “religiösen” Zustand wider usw. Oder man denke an den Schamanismus in Sibirien mit seinen eigenen “somatisch-biologischen” Phänomenen).

Leuba et al. saugen sich an pathologischen Phänomenen auf (daher der “medizinische oder Arzt-Materialismus”, wie William James es einmal treffend formulierte); mehr noch: sie versündigen sich an jeglichem Sinn für System oder Kohärenz: selbst pathologische Phänomene gehören in die Gesamtheit des religiösen Menschen (Magier, Mystiker, Schamane), der sie zeigt.

Es ist ein falscher Vergleich, diese Phänomene bei Geisteskranken oder Nervösen einerseits und Magiern, Mystikern oder Schamanen andererseits als vollkommen identisch hinzustellen.

“Die Verwechslung von partieller Identität und totaler Identität (siehe Lo. 27 (analoge Anordnung der Daten)), rührt daher, dass (diese Spezialisten) détail mit détail vergleichen und nicht das Ganze mit dem Ganzen” Das ist der grundlegende methodische Fehler. (Pinard, o.c., S.455).

Das Détail, das ein Verrückter nicht isst, ist nicht das Detail, das Jesus vierzig Tage lang in der Wüste nicht isst: Dasselbe Detail gehört in ein anderes System! Dieses Detail hat also eine teilweise andere Bedeutung (auch wenn es eine teilweise gleiche Bedeutung gibt). Dieser grundsätzliche Fehler wird jedoch nur aufgedeckt, wenn man statt von Elementen von Strukturen ausgeht, d.h. von Elementen, die mit einer kollektiven Kohärenz versehen sind. Gesunde Systemtheorie also!

(B)IIc. Die kulturologische Methode.

Seit Kolb und Klemm 1843 jeweils ihre Kulturgeschichte veröffentlichten, wurde ein allgemeiner, von jeder “humanistisch-elitären” Bedeutung befreiter Kulturbegriff entwickelt: nicht nur die “höheren” (humanen) Tätigkeiten (Kunst, Wissenschaft, Philosophie usw.), sondern auch die “niederen” oder “gemeinen” (vulgären) (wie Landwirtschaft, Technik usw.) werden einbezogen.

Vgl. J. Goudsblom, *Nihilisme en cultuur*, (Nihilismus und Kultur), Amsterdam, 1960, S. 55/103 (Kultur);

-- H. Pinard, *Et. comp.*, I, S. 419/444 (*Le mouvement historique en ethnologie*, d.h. die kulturgeschichtliche Methode entweder diffusionistisch (Diffusionsnorm) oder konvergenzistisch (Konvergenzmethode) in England, Frankreich, Deutschland (Kölner Schule: Gräbner, Ankermann), Österreich (Wiener Schule: Schmidt, Koppers), Spanien, USA (P. Boas, Wissler, Swanton, Lowie, Kroeber, Goldenweiser));

-- Bronislaw Malinowski, *Une théorie scientifique de la culture* (Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur), Paris, 1968 (dt.:1944), beruft sich auf J. G. Frazer, den Begründer der (Kultur-)Anthropologie, die er in einem "funktionalistischen" Sinne interpretiert. Funktion" ist "die Linderung eines Bedürfnisses durch eine Arbeitstätigkeit, bei der Menschen gemeinsam handeln, mit Gegenständen umgehen und Güter konsumieren" (o.c., 38).

Nun, um auf diese Weise zu handeln, braucht der Mensch eine Organisation: die elementare Form der Organisation ist die "Institution". Daraus folgt: Die funktionale (Bedürfnisbefriedigung) und die institutionelle Seite bilden die Kultur (o.c., 39). Kultur entsteht dort, wo mit Hilfe von Institutionen Bedürfnisse im Hinblick auf Leben und Überleben befriedigt werden.

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

-- Auch in C. A. Schmitz, *Religionsethnologie*, Frankf. a. M., 1964, S. 206: "Kultur ist, auf eine grobe Formel gebracht, die Summe aller Lebensäußerungen eines Volkes"

Der Kulturbegriff wurde vor allem von der kulturalistischen Schule in den USA theoretisiert: S. Clapier Valladon, *Panorama du culturalisme*, (Panorama des Kulturalismus), Paris, 1976.

Der Kulturalismus, der auf P. Boas und Edw. Sapir zurückgeht, interessiert sich besonders für die Unterschiede zwischen den verschiedenen Kulturen (Pluralismus) und betrachtet sie mit einem stark psychologischen, ja psychoanalytischen Blick. Man spricht von "Personalismus" oder psychologischer Methode und Holismus im Sinne von Malinowski (Kultur ist immer ein Ganzes).

Darin 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, Margaret Mead sind die vier Hauptvertreter 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 ein Dreiklang).

-- A. Kroeber/ Cl. Kluckhohn, *Culture (A critical Review of concepts and definitions)* Cambridge (Mass.), 1952, ist ein Meilenstein.

-- Z. Barbu, *Samenleving, cultuur en persoonlijkheid*, Society, culture and personality, Utr./ Antw., 1971, ist analog konzipiert.

Der Kulturalismus, ob diffusionistisch oder psychokulturell, ist weniger soziologisch als der Funktionalismus von 'n Radcliffe-Brown. Darüber hinaus ist in Bezug auf die Kulturanalyse zu beachten, dass zwei Stränge unterschieden werden können:

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

(b) die eher qualitativ-holistische Analyse, die überschaubarer vorgeht (E. Sapir, Malinowskis Funktionalismus, die psychokulturelle oder (wie oben kurz skizziert) 'culturalist'-Schule in den USA (und anderswo), (kulturelle) Dynamik (seit dem Zweiten Weltkrieg achtet man z.B. auf die dynamische Seite der Kultur, die sich in Veränderungen, Konflikten, Spannungen ausdrückt), Strukturalismus (auf seine Weise)).

Kultur" kann u.a. definiert werden als die Menge und das System von Denkweisen (Ideen) und Verhaltensweisen (Normen), die die Lebensweise einer bestimmten Gruppe "informieren" (d.h. informieren und leiten) und für die Mitglieder dieser Gruppe in beispielhaften Persönlichkeiten sichtbar werden (psychologische Seite); - "Populärkultur" ist dann dasselbe, allerdings beschränkt auf diejenigen Mitglieder (und Untergruppen), die nur das Wesentliche erfassen (z.B. nachschulische Jugend, Arbeiterschaft).

Die ideengeschichtliche Methode geht von einem Teil der Gesamtkultur aus: Sie verliert sich nicht in einzelnen Fakten, sondern achtet auf die grundlegenden ("informierenden") Ideen, sei es speziell (Ideen der jeweiligen Zeit: Kosmopolitismus im XVIII. Jahrhundert; der christliche Staat im Mittelalter; Geist und Seele in der archaischen Kultur; Technokratie heute) oder allgemein (die Idee der "Gemeinschaft", des "Heils", der "Freiheit" usw.).

Diese Methode geht Hand in Hand mit der problemgeschichtlichen, die den Problemen Aufmerksamkeit schenkt, die entweder eine Periode oder die gesamte Geschichte kulturell dominieren (z.B. die Wirtschaftskrise heute, die Entkolonialisierung). Es ist erdrückend offensichtlich, dass die kulturologische Methode auf die Religion anwendbar ist.

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

Tag für Tag hören wir die ständigen Klagen über die katastrophalen moralisch-religiösen Folgen, die der modernen kapitalistischen Wirtschaftssituation und den daraus resultierenden wirtschaftlichen Notwendigkeiten innewohnen. Gibt es nicht a priori einen Grund, etwas Ähnliches für die früheren Stadien der menschlichen Kulturentwicklung anzunehmen?

Das macht weitere Untersuchungen schnell unumgänglich". (J. Koppers, *Die materiell-wirtschaftliche Seite der Kulturentwicklung*, in: Settiuana Internazionale di Etnologia Religiosa, Paris, 1926, S 102/116 (S. 110), wo der Antragsteller, aufbauend auf E. Grosse (1862/1927) und auf W. Schmidt aufbauend, in nuancierter (gewiss nicht marxistischer oder marxisierender) Weise argumentiert, dass "die wirtschaftliche Tätigkeit das Lebenszentrum jedes kulturellen Ganzen ist und in der tiefsten und unwiderstehlichsten Weise die anderen kulturellen Faktoren bedingt." (E. Grosse, *Die Anfänge der Kunst*, Freiburg i.Br., 1894; auch E. Grosse, *Die Formen der Familie und die Formen der Wirthschaft*, (Die materiell-ökonomische Seite der Kulturentwicklung).Fr. i. Br. 1896.

Man nennt dies das 'Grosse'-sche Prinzip; Koppers sieht darin ein wertvolles heuristisches Prinzip (a.a.O., 105)). Dies impliziert das Prinzip der 'Korrespondenz', des Aufeinanderabgestimmtseins, der 'Formen' der Kultur (die Wirtschaftsform 'korrespondiert' mit den anderen 'Formen, Kunstformen, Familienformen usw.). (a.a.O., 107).

Diesen "Strukturalismus", d.h. diese Form des Blicks auf den gestalterischen Zusammenhang der verschiedenen Kulturformen, werden wir weiter begründen, ohne uns auf den Marxismus oder Strukturalismus berufen zu müssen, deren Ideologie wir nicht akzeptieren (Marxismus: ökonomischer Determinismus; Strukturalismus; logistischer Relativismus).

Anwendungen: Th. Ziegler, *Godsdienst en godsdiensten*, (Religion und Religionen), Amsterdam, 1918, behandelt neben den typischen religiösen Phänomenen wie "geistiger Grund" der Religion, religiöses Gefühl, religiöse Vorstellungen, religiöser Glaube 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, N.J., 1962, beschäftigt sich mit:

- (i) das Grundverständnis von Schöpfung, Menschheit, Erlösung,
- (ii) die Einstellung des Menschen zur Natur, zu seinen Mitmenschen (Einzelpersonen und Gruppen) und zu sich selbst,
- (iii) den Ausdruck von beidem (Erkenntnis und Haltung) im individuellen und kollektiven Gottesdienst, in der Kunst (z.B. Architektur), in der Poesie, im "Handeln" usw.

Beide Werke sprechen von der Kohärenz kultureller Formen, die dennoch "Ausdruck" der Religion sind, - und nicht die anderen kulturellen Formen, die sich in der Religion ausdrücken.

Eine Reihe von ethnologischen Erkenntnissen, die eher den umgekehrten Zusammenhang zeigen, d.h. die nicht-religiösen (insb. wirtschaftlichen) Kulturformen wirken auf die Religionsform ein.

L. Lévy-Bruhl, *les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1912, spricht nicht vom Individuum, sondern von den kollektiven "Repräsentationen" der "Primitiven", die nur verständlich werden, wenn man von einem Axiom ausgeht, "la loi de participation" (das Gesetz der Partizipation); Lévy-Bruhl stützt o. m. auf K. von den Steinen, Unter den Naturvölkern Zentralbrasilien, und auf Spencer und Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, London, 1899.

Von den Steinen war ziemlich überrascht, als die Bororos ihm "kühl" mitteilten, dass sie "Araras" seien und die Trumais, dass sie "Wassertiere" seien.

Hier geht es um die (von Lévi-Bruhl so bezeichnete) "mystische" (d. h. heilig-versteckte) Teilidentität zwischen dem Individuum, dem lebenden Mann oder der lebenden Frau, und

(i) dem einen oder anderen Vorfahren, der "am Anfang" entweder menschlich oder halb-menschlich war,

(ii) sowie einem Tier oder einer Pflanze, die "Totems" des Stammes oder des Individuums sind; mit anderen Worten: Totem, Vorfahre und lebender Mensch teilen das Wesen des jeweils anderen; sie "partizipieren" an einem gemeinsamen "Wesen" von geheimnisvoller Natur.

Es ist offensichtlich, dass die Form der Kultur - und zwar die ökonomische Form der Kultur - hier eine entscheidende Rolle spielt, wie das Grosse'sche Prinzip der Übereinstimmung es vorsieht. bei der Etablierung der Religion in ihrem Totemismus (Totemkult) und Pro(to)gonismus (Ahnenkult, Manismus).

Man braucht nur C.A. Schmitz, *Religionsethnologie*, Frankfurt a.m., 1964, zu lesen, um zu sehen, dass fast alle Artikel sofort die eine oder andere (stark ökonomisch bestimmte) Kulturform mit einer Religionsform verbinden.

-- a/ W. Schmidt, *Natur, Eigenschaften und Kult des Hochgottes der Urkultur*, in o.c., S. 65/84: Eine Art "Höchstes Wesen" oder "Supreme Being" (ausgestattet mit ewiger Existenz, Allwissenheit, Güte, moralischer Überlegenheit, Allmacht, schöpferischer Kraft) wird von extrem archaischen Kulturen angenommen (wie die der meisten Pygmäen, der Feuerländer, der urzeitlichen Buschmänner, der Kurnai, Kulin und Yuin in Südostaustralien, der meisten arktischen Völker (mit Ausnahme der Korjaken), der meisten urzeitlichen Völker Nordamerikas).

-b/ A. Jensen, *Hochgott und Dema-Gottheit*, in o.c., 85/118: das Höchste Wesen (wie Lang und Schmidt es sahen) versteckt sich während einer Periode, die Jensen als "frühe" oder "alte" Pflanzler-Kultur bezeichnet, um zumindest teilweise Platz zu machen für die "Dema", d.h., den Ahnen mit schöpferischer Kraft, der am Ende der mythischen Urzeit getötet wird, um in den Pflanzen (oft Knollen oder Bäumen) "aufzuerstehen" und so zum "Heilsbringer" (Kulturheros oder Held) für die späteren einfachen Menschen zu werden.

"Wir sind überzeugt, dass die Demas der antiken Pflanzler sehr viel später in den polytheistischen Religionen der archaischen Hochkulturen eine Auferstehung erlebten." (a. a. O., 116). Die spätere Kultur der Getreidebauern und Viehzüchter (in großem Maßstab) hingegen zeigt nach Jensen wieder eine Rückkehr zur Verehrung des "Höchsten Wesens", gegebenenfalls vermischt mit Dema-Ansichten (a.a.O., 90). Unter "frühen Pflanzern" versteht Jensen eine fast in allen tropischen Regionen verbreitete Kulturform, in der a/ der Knollenanbau (basierend auf Feuerrodung) und b/ die Verwertung von Baumfrüchten die Grundlage der Wirtschaftsform ist.

Die spätere Düngung und das Pflügen, die Großviehzucht und die Megalithkulturen (und vermutlich auch der Maisanbau) waren ihnen noch nicht vertraut. Wir haben es hier mit der ältesten Form der tropischen Plantage zu tun". Die Träger dieser Kultur stimmen nicht nur in wichtigen Aspekten der materiellen Kultur, sondern auch in wichtigen Aspekten der geistigen Kultur überein". (a.a.O., 92).

Als Beispiele führt Jensen an: die Wemale (Ceram, Indonesien), die Narind-Anim und die Kiwai (Südküste Neuguineas), die Uitoto (Südamerika), die südkalifornischen Indianer (N.-Am.), weitere melanesische (Pazifik) und zentralafrikanische Völker. In allen Fällen tritt das (frühere) höchste Wesen ('deus otiosus'), die Geister und die Ahnen (Geisterverehrung und Progonismus) mit den Demas in den Vordergrund, die sich durch ihre begründende schöpferische Kraft durch Tod (ggf. Menschenopfer, kopflastiges Lernen und Menschenessen), sexuelle Riten und Essensriten deutlich von Geistern und Ahnen unterscheiden.

-- c/ A. Friedrich, *Die Forschung über das frühzeitliche Jägertum*, in o.J., S. 196/ 218: schon Leo Fobenius, *Die reifere Menschheit*, Hannover, 1902, und *Kulturgeschichte Afrikas*, Zürich, 1933, stellten eine bis in Einzelheiten gehende Ähnlichkeit (vergleichende Methode) zwischen a/ den prähistorischen Daten b/ der sibirischen und c/ der afrikanischen Jägerkultur - und Religionsformen fest, nämlich in der Verehrung des großen Jagdtieres.

Friedrich sagt, dass sich "die Vorstellung einer 'archaischen Kulturgemeinschaft, die sich über alle Kontinente erstreckt'" aufdrängt (a.a.O. 217). Eine Reihe von historischen Fakten, die sich in allen Details ähneln, deuten auf einen gigantischen Kulturkreis hin, der in späterer Zeit durch andere kulturelle Faktoren differenziert wurde, unter anderem durch den Ahnenkult (Progonismus), der in südlicheren Regionen blühte.

So ist z.B. der Vampir (Seelenfresser) in Sibirien und in Afrika bekannt, aber in Afrika wird er "subachistisch", d.h. mit dem Ahnenglauben verwoben, konzipiert (nicht in Sibirien); aber Nordasiaten und Afrikaner gehen, soweit sie Jäger sind, von:

a/ die "Teilhabe" (partielle Identität im Fluss) zwischen Mensch (einzeln und geschwisterlich) und Tier,

b/ dem gemeinsamen Ursprung und der Lebensähnlichkeit von Mensch und Tier,

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

-- M. Eliade, *Traité d'histoire des religions* (Morphologie du sacré), (Abhandlung über die Geschichte der Religionen (Morphologie des Heiligen), Paris, 1953, S. 211/231: der Titel: *De aarde, de vrouwen de vruchtbaarheid*" (Die Erde, die Fruchtbarkeit der Frauen) verrät die Verbindung zwischen landwirtschaftlicher Fruchtbarkeit (sowohl Ackerbau als auch Viehzucht) und Frau. "Man nimmt gerne an, dass der Ackerbau eine weibliche Erfindung war. (...) Die Frau (...) hatte, unterstützt durch ihren begrenzten, aber scharfen Wahrnehmungssinn, die Möglichkeit, die natürlichen Phänomene der Aussaat und der Keimung zu überprüfen und künstlich zu reproduzieren.

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

Dies erklärt die vorherrschende Rolle der Frau in den Anfängen des Ackerbaus - zu einer Zeit, als diese Technik noch Frauenarbeit war -, eine Rolle, die sie in bestimmten Zivilisationen immer noch spielt (vgl. U. Pesta-lozza. U. Pesta-lozza, *L'aratro e la donna*, (Der Pflug und die Frau), S. 324, in Rendiconti, Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, Cl. di Lettere, 76: 2 (1942-1943), PP. 321/330).

So gilt in Uganda "eine unfruchtbare Frau als gefährlich für den Gemüsegarten; ihr Mann kann allein aus diesem wirtschaftlichen Grund die Scheidung einreichen" (Briffaut, *The Mothers*, London, 1927, III, 55).

Derselbe Glaube an die Gefährdung des Ackerbaus durch die weibliche Unfruchtbarkeit findet sich beim Stamm der Bantu in Indien (Lévy-Bruhl, *L'expérience mystique*, 254). " (a. a. O., 225).

Offenbar "partizipiert" das Gepflanzte an der Lebenskraft des Pflanzers, der Frau. Ökonomische Form und religiöse Form gehen nach Grosse's Prinzip Hand in Hand. Die Struktur, nicht das aus ihrem Rahmen (System) herausgerissene Detail, liefert nach der Schule von Grosse, Schmidt und Koppers die Erkenntnis.

- R. F. Wallace, *Revitalisierungsbewegungen*, in: CA. Schmitz, *Religionsethnologie*, Frankf. a.M, 1964, S 404/427 (*American Anthropologist*, 58 (1956), S. 264/281): Nativistische Bewegungen (d.h. Bewegungen, die versuchen, bestimmte Aspekte einer Kultur wiederzubeleben oder zu bewahren (vgl. R. Linton, *Nativistische Bewegungen*, in CA. Schmitz, o.c., 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 sechziger Jahren), 'charismatische Bewegung', Pentekostalbewegung.) usw. sind Formen von Revitalisierungsbewegungen.

Tausende von (alten und) gegenwärtigen solchen Bewegungen kennzeichnen den Neosakralismus" (Erneuerung alter heiliger Religionen), wie er in allen Weltreligionen zu finden ist: man denke an L. Rochedieu, *Der Schintoismus und die neuen Religionen Japans*, Genf, 1973 (bes. s. 209/247, wo die Züge der neuen Religionen erörtert werden).

Revitalisierung' ist ein überlegter, organisierter und bewusster Versuch der Mitglieder einer Gesellschaft, eine befriedigendere Kultur aufzubauen, der abrupt und in einem kurzen Zeitraum stattfindet. Die "magischen" Nativismen von R. Linton fallen zum Teil unter diesen Begriff.

Ihre Mitglieder glauben, dass sie damit die gegenwärtige Situation so korrigieren, dass sie eine Wiederherstellung der "guten Zeit" ihrer Vorfahren darstellt (Revitalisierung) oder die bestehende gute Kultur fortführt (Perpetuierung).

Messianische und millenaristische Bewegungen können auf diese Weise interpretiert werden: das Außer- und Übernatürliche spielt bei ihnen eine große Rolle, wie bei den Nativisten, doch bei den Nativisten wird die "gute" Zukunft nach einem vergangenen Modell konzipiert (a.c. ,393) .

Bibl. Beispiel:

-- J. Needleman, *De nieuwe godsdiensten*, (Die neuen Religionen,) Amsterdam, 1975 (Kalifornisches Zen, Meher Baba, Subud, Transzendente -Meditation und andere östliche Religionsformen, die für die Gegenkultur typisch sind);

-- A. Pollak-Eltz, *Afro-Amerikaanse godsdiensten en Kulturen* (Afroamerikanische Religionen und Kulte), Roermond, 1970 (Candomblé, Batuque, Xango, Macumba, Pagelança, Catimbo, Umbanda, - in Brasilien; Shango, Shouteribaptism, Myalism, Obeah, Convince, Vodoen, Santeria, auf den Antillen; Maria-Lionza,- in Venezuela; surinamische Religionen) sind zwei Bücher, die Einblicke in "Revitalisierungsreligionen" in beiden Amerikas geben, wo entweder der Osten oder Afrika als Revitalisierungsquelle fungiert, um dem unerträglichen Druck der modernen westlichen Gesellschaft zu entkommen.

Auch bei uns in Westeuropa üben diese "Auswege" eine unbestreitbare Anziehungskraft aus. Religiöse Menschen versuchen, in unserer Kulturform eine Form von Religion zu finden, die dort Halt gibt, wo die etablierten Kirchen es offenbar nicht können (oder es nicht einmal merken).

Immer das von Schmidt und Koppers herausgearbeitete Grosse'sche Prinzip: Die Struktur der Kultur wirkt sich auf die der Religion aus und vice versa.

Siehe auch: J. Middleton, Hrsg., *Gods and rituals (Readings in Religious Beliefs and practices*, Austin/London, 1967, vor allem ab S. 307 ff. (Darunter auch L. Mair, Independent Religious Movements in Three Continents, in dem sich der Autor mit dem Geistertanz der Indianer Nordwestamerikas, den "Cargo"-Kulturen der Völker Melanesiens und den Bantu-Reduplikationen des Christentums der Missionare beschäftigt - ein Hinweis auf die kontinentale Vitalität der Religionen).

Leseprobe: Die Berichte der internationalen Woche für Religionsethnologie in Mödling (1920), Tilburg (1922), Trier (1923), Mailand (1925) und später bleiben für die Katholiken faszinierend.

Es sei darauf hingewiesen, dass in Mailand der Erzbischof selbst, Kard. Tosi, für eine von Katholiken betriebene Wissenschaft der Religionen eintrat; dass S.H. Papst Pius XI. selbst 1923 in Mödling (Wien) darauf bestand, dass die Woche in Mailand stattfand, die seit 1911 im Gange war.

Und auch, dass die "Feldforschung" (Philippinen (Negritos), Ruanda (Pygmäen), Malakka (Semang und Senoi-pygmäen), Sumatra (Kubus)) von Spezialisten durchgeführt wurde, wobei der Papst selbst half, sie zu ermöglichen.

“Es sind menschliche Dokumente, die man nicht untergehen lassen darf”, sagte S.H. der Papst zu P. W. Schmidt anlässlich der Vatikanischen Missionsausstellung (vgl. G. Schmidt, *Travaux faits et travaux à faire*, in *Settimana Internazionale di Etnologia Religiosa*, IVa Sessione, Paris, 1926, S. 28).

Die Katholiken selbst haben nicht immer eine solche Aufgeschlossenheit bezeugt! Die Ethnologie oder Kulturanthropologie liefert uns in religiöser Hinsicht einen riesigen Fundus an Daten, von denen wir nur einige wenige herausgreifen:

-- A. Lefèvre, *La religion*, Paris, 1921 (dieses veraltete, aber immer noch gut organisierte und geordnete Werk eines Atheisten gibt einen Überblick über die Theorien vor ihm und teilt die Aspekte der Religion wie folgt ein: Zoölatrie (Tierverehrung), Phylolatrie (Pflanzenverehrung), Litholatrie (Steinverehrung), Litholatrie (Wasserverehrung), Litholatrie (Wasserverehrung), Litholatrie (Wasserverehrung), Litholatrie (Steinverehrung), Litholatrie (Steinverehrung), und so weiter.), Hydrolatrie (Wasser- und Quellenverehrung), Pyrolatrie (Feuerverehrung), - Generationsverehrung (‘culte de la génération’: sexuelle Formen der Religion),- Animismus (Seelenreligion und Geister- und Ahnenverehrung), Atmosphärengottverehrung (Regen-, Wind-, Donner- und Blitzgottverehrung), Astrolatrie (Sonnen-, Mond-, Sternbildreligion), kosmische Götterverehrung (mit ihren Mythologien: Himmel und Erde, Titanen),- begriffliche Vergöttlichung (Hypostasierung abstrakter Ideen in “göttliche” Wesen, heilige Geschichte, Symbolik),- Liturgie (Priesterschaft, Opfer, Gebet).

Aus dieser Fülle an Material zieht der Verfasser die folgende Definition von Religion: “Religion ist eine Illusion, die Absichten, Willen und Personen in:

a/ den Dingen, Geschöpfen und Phänomenen der Natur und

b/ in den Visionen, Handlungen, Fähigkeiten und Konzepten des Menschen (o.c., S. 570).

Man sieht, dass der Vorschlagende Wissenschaftler ist, und nimmt an, dass die Religion verschwindet, wenn die Wissenschaft zunimmt).

-- C. Welter, *les croyances primitives et leurs survivances* (Précis de paleopsychologie), (primitive Glaubensvorstellungen und ihre Überbleibsel (Précis of paleopsychologie),), Paris, 1960 (dieses feine kleine Buch ist eine Primitivologie mit Blick auf den Aberglauben (Zeugnisreste) in unseren Kulturen: Denken, soziale Ordnung, religiöse Anschauungen (Animismus, Magie, Tabuismus, Blutreligion, Totemismus, Fetischismus, Wahrsagerei, Zahlenreligion) und Folklore der Primitiven werden mit viel Tatsachenmaterial geordnet dargelegt).

-- W. Howells, *De godsdiensten der primitieve volkeren*, (Die Religion der primitiven Völker), Utr./ Antw. 1963 (in der gleichen Richtung wie Welter, wenn auch weniger folkloristisch),

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

Dies ist ganz im Sinne der Wiener Schule von W. Schmidt: als Definition hier: "Religion ist ein bewusstes, tatsächliches Erkennen einer absoluten (heiligen) Wirklichkeit, von der der Mensch existentiell abhängig ist." (a.a.O., 51).

Auf dem Gebiet der Sammelbände:

-- C.A. Schmitz, *Religionsetnologie*, Frankf.a.M., 1964 (siebzehn Spezialisten befassen sich mit grundlegenden Themen der Kulturanthropologie der Religion: Animismus (N. Söderblom), 'aandeel' ('Teilhabe': L. Lévi-Bruhl), Dynamismus (Machtglaube: G. van der Leeuw), Glaube an das Höchste Wesen (mehrfach, gegen den Antragsteller, als 'Urmonotheismus' bezeichnet: W. Schmidt), Dämonengottheit (A. Jensen), Mythos (K. Preuss), Sage (Cl. Lévi-Strauss), Jägerreligion (A. Friedrich), Kult-Totemismus (H. Petri), Seelenkonzept und Todeskonzept (I. Paulson), Schamanismus (L. Vajda, D. Schroeder), Todesmagie (CA. Schmitz), Übergangsriten (A. van Gennep), Nativismus (R. Linton), Revitalisierung (R. Wallace).

Am Rande: wie eine Definition von Religion gibt; CA. Schmitz: "Religion ist die Summe aller Vorstellungen und Handlungen, die als Antwort auf 'numinose' Erfahrung zu verstehen sind" (o.c., 1). Dies bezieht sich auf H. Otto: das 'Heilige' ist das Numen, Numinosum).

-- J. Middleton, Hrsg., *Gods and Rituals (Readings in Religious beliefs and Practices)*, Austin/London, 1967 (sechzehn Spezialisten aus der angelsächsischen Welt über Religion).

Anmerkung: Der Einführende sagt, dass es in der Ethnologie der Religion zwei Perioden gibt:

a/ Die erste, hauptsächlich psychologische (Tylor, Frazer, Muller) oder soziologische (Durkheim, Robertson Smith, Mauss, Levy-Bruhl), die mit den Feldforschungen von Radcliffe-Brown (Andamanen) und Malinowski (Trobriand-Insulaner) endete.

b/ Die zweite wurde vor einigen Jahren in Angriff genommen und zeichnet sich durch eine "rigorose soziologische Methode" aus (einige Texte davon sind in dem Sammelband enthalten). Das Werk wurde durch "*Mythos und Kosmos*" und "*Hexerei und Heilung*" ergänzt; --.

-- M. Augé, prés., *Anthropologie religieuse (Les dieux et les rites)*, (Religiöse Anthropologie (Götter und Riten)), Paris, 1974. Eine Übersetzung von zehn der sechzehn Artikel in Middletons Sammelband, mit einer typisch französischen kritischen Diskussion über die Mängel des englischen Werks (Middleton will "Probleme" thematisieren, kommt aber nur bis zu den Themen; was Augé dazu veranlasst, die Theorien der Magie als Beispiel zu kritisieren:

a/ die Spiegelungstheorie (das soziale System spiegelt sich im "Sprechen" der Magie),

b/ die kulturalistische (psychokulturelle: die Magie einer Gruppe wird als Spiegel der sozioökonomischen Ordnung betrachtet, aber stark psychologisierend),

c/ der (Hyper-)Funktionalist (die "Funktion" der Magie besteht darin, die Mitglieder einer Gruppe dazu zu bringen, die Gemeinschaftsnormen zu respektieren, z.B.

-- Im Bereich der Theorien und Methoden; W. Schmidt, *Origine et évolution de la religion*, Paris, 1931 (großartiger Überblick des Führers der Wiener Schule).

-- M. Meslin, *Pour une science des religions (Für eine Wissenschaft der Religionen)*, Paris, 1973 (ergänzt Schmidt sowie Pinard de la Boullaye, *L'ét. comp. d. rel.*, II (Ses méthodes), Paris, 1925).

-- Ein weiterer Hinweis auf die strukturelle Methode: Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, 1958 (bes. S. 181/266: *Magie et religion*, mit u.a. dem Magier und seiner Magie; die 'symbolische' Wirksamkeit (Erklärung des psychosomatisch-psychoanalytischen Charakters der Magie, vermischt mit logistischer Strukturanalyse); Struktur der Mythen (mit linguistischer Grundlage); -- zur Diskussion von Lévi-Strauss.

-- J. Broekman, *Structuralism* (Moscow- Prague- Paris), Amsterdam, 1973, S. 122/129 (Anthropologie von 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 Kritik von Cl. Lévi-Strauss, Les structures élémentaires de la parenté, Paris, 1949,-- methodologisch).

-- Eine Anmerkung zur Psychoanalyse in Bezug auf die Ethnologie (der Religion u.a.): Géza Roheim, *Psychoanalyse et anthropologie (Culture- Personnalité- inconscient)*, (Psychoanalyse und Anthropologie (Kultur - Persönlichkeit - Unbewusstes)), Paris, 1967 (während die Kulturalisten, pluralistisch wie sie sind, die Unterscheidung der Kulturen (Religionen) betonen, legt Roheim den Schwerpunkt auf den Vergleich einzelner Details, die in verschiedenen Kulturen (Religionen) vorhanden sind (u.a. psychoanalyse de la culture australienne (o.c., S. 74/193)). Darin behauptet er, genauso ein Freudianer zu sein wie die Kulturalisten).

-- Über natürliche Religion (nicht zu verwechseln mit der "natürlichen" (d.h. rationalen) Religion der Freidenker): K. Leese, *Recht und Grenze der natürlichen Religion*, Zürich, 1954 (das Thema, Religion seit Herder (1771 ff.) und Schleiermacher (1799) auf dem Vitalismus der Romantik beruhend, vom biblischen Standpunkt aus betrachtet, - allerdings so, dass eine anerkennende, statt verachtende Haltung eingenommen wird; was von der biblischen Theologie aus den Weg zu einer positiven Würdigung der in allen Völkern und ihrer Kultur so zahlreichen Naturreligionen eröffnet).

(C). Die historische oder geschichtliche Methode.

-- H.Pinard d.l. Boullaye, *L' etude comparée des rel., II (Ses méthodes)*, Paris, 1929- 3, PP. 88/152 (Méthode historique), sagt, nachdem er die vergleichende Methode als offensichtlich nützlich gepriesen hat - wir werden auf den Komparatismus zurückkommen -, dass "sie eine genaue Kenntnis der Tatsachen bezüglich jeder Religion voraussetzt", - "dass es die eigentliche Aufgabe der Geschichtsschreibung ist, diese Tatsachen herauszufinden" (o.c., 88).

Den Beginn der wissenschaftlichen Annäherung an die Religionsgeschichte sieht der Autor in Otfried Müller, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, Göttingen, 1825: der Sinn für die Kompliziertheit der Daten und die gewissenhafte Objektivität in Bezug auf die Religion ist eine sehr junge Erscheinung (a.a.O., 151). Historische Dokumente" sind mehr als Texte, Traditionen, archäologische Denkmäler:

(i) die philologischen Methodenstudien, seit J. Grimm, Max Müller (im Gefolge von Adalbert Kuhn bleibt das Zeugnis in der Sprache religiöser Fakten aus der (tiefsten) Vergangenheit ('naturmythologische Schule'), u.a. auf der Grundlage oft fragwürdiger Etymologien (ein Beispiel: das lateinische 'religio' kommt von re-lego, ich verehere gewissenhaft (theosebeia), im Gegensatz zu neg-ligo, ich vernachlässige; die Ableitung von re-linquo (ich mache Vorbehalt), re-eligo (ich wähle wieder, - nach S. Augustinus), re-ligo (ich binde) ist jeweils sprachlich fehlerhaft);-- vgl. Pinard, o.c., S. 153 / 194; W. Schmidt, *Origine*, S. 59 / 64;

(ii) die "anthropologische" (verstehen Sie: kulturalanthropologische oder ethnologische) Methode untersucht das Zeugnis, wie es bei den nicht-westlichen Völkern, den "Wilden" (wie man früher sagte), den "Naturvölkern" zu finden ist: hier stoßen natürlich die kulturologische und die historische Methode teilweise aufeinander; Pinard sieht deutlich zwei Perioden:

(ii)a. die evolutionistische oder evolutionäre Ethnologie geht von zwei Axiomen aus:

a/ dass sich die Kultur (und unmittelbar die Religion) vom Unvollkommenen (Wilden) zum Vollkommenen (Zivilisierten) entwickelt,

b/ dass die Entwicklung von Kultur und Religion einheitlich und streng gesetzmäßig verläuft (Pinard, o. c., S. 195/242 (*Méthode anthropologique ancienne*)); diese Methode wurde jedoch kritisiert, weil sie willkürlich war, die Unterschiede (Uneinheitlichkeit) zwischen den vielen Kulturen und Religionen missverstand und den Austausch zwischen ihnen unterschätzte.

(ii)b. Die "neue" Anthropologie nannte sich zunächst "historische" Ethnologie, weil sie anstelle der evolutionären Denkschemata die kulturgeschichtliche Methode anwandte (siehe oben S. 16 (Pinard, o.c., 243/304 (*Méthode anthropologique nouvelle*)), in der anstelle der Evolution die "Geschichte" im Mittelpunkt stand; die Axiome sind:

a/ Positive Studie, kein Apriorismus (Ideologie) ausschließlich;

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

c/ Historische Studie, basierend auf der Konvergenzmethode (die das, was anfangs divergiert, schließlich konvergieren lässt (siehe Lo., 57; 66 (Konvergenz von Indizien, die in dieselbe Richtung weisen, wenn auch aus verschiedenen Blickwinkeln)).

So wird das Zeugnis oder der Aberglaube vergangener Religionen in den Kulturen und Religionen der Gegenwart erreicht;

(iii) Die folkloristische oder volkskundliche (laografische) Methode untersucht die überlebenden Überzeugungen, Institutionen und Bräuche der "einfachen Leute" (gegebenenfalls auch der Gebildeten), die, obwohl sie aus einer früheren Zeit stammen, trotz des neuen kulturellen Kontextes relativ unverändert weiterbestehen;

Das Wort "Folklore" wurde zum ersten Mal in englischer Sprache von W. Thoms (ps.: Ambrose Merton) in einem Brief in Atheneum, 1846 (Aug.) eingeführt; das Interesse an unverändertem Aberglauben (testamentarischen Überresten) ist sehr alt: schon Herodot hatte ein Auge dafür; J. und W. Grimm, in Deutschland, sowie Mannhardt (man denke an seine *Antike Wald und Feldkulte aus nordeuropäischer Überlieferung erläutert*, Berlin, 1877), begründeten um 1804 die wissenschaftliche Volkskunde (so S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, IV, Paris, 1912, wo der Caylus, ein Graf, und die französischen Keltomanen als Pioniere genannt werden).

J. Grimm arbeitete 1805 in Paris und kannte die Académie celtique, die sich für die Megalithen und die keltische Literatur in Schottland, Wales und der Bretagne interessierte).

Tylor, *Primitive Culture*, 1871, sah den rationalen Wert von Volksbräuchen oder Aberglauben: "Die sinnlosen Bräuche sind Überbleibsel, die 1/ schon immer "einen praktischen Zweck und 2/ wenigstens den Charakter einer Zeremonie hatten, damals und dort, wo sie ursprünglich eingeführt wurden."

Mit anderen Worten, sie sind "investierte Vernunft", um mit Hegel zu sprechen: es gab einst einen vernünftigen Grund, sie einzuführen; J. Frazer, *The Golden Bough*, 1890-1, 1900-2, 1907-3 ... sah Folklore 1/ ländlich und 2/ "wild" (d.h. bei den Naturvölkern).

Ein äußerst faszinierendes Werk zu diesem Thema ist Fern. Nicolay, *Histoire des croyances, superstitions, mœurs et coutumes (selon le plan du décalogue)*, (Geschichte des Glaubens, des Aberglaubens, der Sitten und Gebräuche (nach dem Plan des Dekalogs)), 3 t., s.d. (um 1900), in dem dieser katholische Jurist, der in der Religionswissenschaft gut bewandert ist, reichlich Material gibt; -- es ist zu bemerken, dass die Intellektuellen natürlich zuerst ein Auge für die Volksreligion haben sollten: Dass dies selbst in kirchlichen Kreisen nicht so selbstverständlich ist, zeigt mit überwältigender Kraft die lateinamerikanische Bischofssynode von 1974, auf der man plötzlich feststellte, dass das II. Vatikanische Konzil bis dahin eine elitäre Angelegenheit von Intellektuellen, Professoren, anspruchsvollen Künstlern (der so genannten "Intelligenzia") war und dass es sich nicht um eine persönliche Entscheidung handelte. intelligentsia) und nicht um das Volk.

In Medellin 1968 hatten die lateinamerikanischen Bischöfe paradoxerweise beschlossen, "sich mit der Volksmasse zu identifizieren" (sic), entdeckten aber 1974, dass neben der "Befreiungstheologie" und den "Basisgemeinschaften" "aufgeklärter" Natur auch die Volksreligion wichtig war.

"Jetzt hören eine Reihe von Bischöfen auf die kleinen Stimmen des Volkes" (schrieb Kirche und Mission, 197 (1975): März). Cfr. *Collationes* (Vl. Tijdschr. v. Theol. and Past.), 1975 Oct. (P. De Haes, - *Volkskatholizismus*; P. Wolfs, Gibt es auch bei uns einen Volkskatholizismus?; J.Craeynest, Die Lourdes-Wallfahrt als Volksfrömmigkeit).

M.P. Nilsson, *La religion populaire dans la Grèce antique* (Volksreligion im antiken Griechenland), Paris, 1954 (die Landhäuser und die dortigen Feste; Eleusis; Haus und Familie; die Städte; Gesetzlichkeit; Aberglaube; Orakel und Wahrsagerei); A. Dieterich, *Mutter Erde* (*Ein Versuch über Volksreligion*), Leipzig, 1913-2.

All dies bedeutet nicht, dass Volksreligion und Folklore dasselbe sind, sondern dass sie teilweise zusammengehören: W. Crooke, *Religion and Folklore of Northern India*, Oxford, 1926.

-- L. Knappert, *De betekenis van de folklore voor de godsdienstgeschiedenis onderzocht en aan de Holda-mythen getoetst*, (Die Bedeutung der Folklore für die Religionsgeschichte untersucht und geprüft an den Holda-Mythen), 1887;

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

-- Mehr im Sinne von "Aberglauben" als abergläubische Form: E. Eaple, *Superstition and the Superstitious*, New York, 1971 (mit Bibliographie S. 191/192).

-- Douglas Hill, *Magic and Superstition*, London, 1968.

-- die kirchlichen "Sakramentalien" sind ein Bereich, in dem die archaische Religion blüht; ein Modell: X, *Notes sur la bénédiction, la vertu et le rôle social de la cloche*, Périgueux, 1897 (der Dämonenglaube sowie der magische 'Kraftglaube' (der im Titel 'vertu', d.h. flüssige Kraft, deutlich durchscheint) bilden hier eine Synthese mit dem reinen Katholizismus).

-- Bemerkenswert als Zeugnisstudie sind Kräpelin, *Die Wahnwelten*, Frankf. a.M., 1963-2 (1920-1) (die Nerven- und Seelenkrankheiten betreffen die Wurzeln des inneren Lebens; das Kind, der Naturmensch, ja das Tier gehen hier gewissermaßen zusammen: die Frage, die Kräpelin stellt, ist, "inwieweit in den Krankheitszuständen abgeschwächte Zustände aus der Vorgeschichte der Persönlichkeits- und Stammesentwicklung wieder aufleben";

-- K. Japers, *Strindbergh und van Gogh*, Bremen, 1949, S. 182: Schizophrene laufen unter uns als verachtete minus habentes herum; vielleicht war es je anders ?

-- Vielleicht ist die Schizophrenie unter uns eine Bedingung der Authentizität in Bezug auf Bereiche, die früher auch ohne Schizophrenie wirklich berührt werden konnten, d.h. die sogenannte transkulturelle Psychiatrie stellt die Frage nach der Authentizität des Bereichs. Mit anderen Worten, die sog. transkulturelle Psychiatrie stellt die Frage, inwieweit identische Krankheiten in verschiedenen Kulturen unterschiedliche Symptome aufweisen (Morphologie oder Pathoplastik der Krankheit), - inwieweit Krankheiten durch kulturelle Lebensbedingungen erzeugt oder gehemmt werden (Pathogenese), - inwieweit Krankheiten, die wir heute als Krankheiten sehen, in einer anderen oder früheren Kultur (transkulturell) als Nicht-Krankheiten aufgefasst wurden (Interpretation); vgl. J. Zutt, *Einführung*, in J. Zutt, Hrsg., *Ergriffenheit und Besessenheit (Ein interdisziplinäres Gespräch über transkulturell-anthropologische und psychiatrische Fragen)*, Bern/ München, 1972, S. 7/9 m.a., nicht nur Folklore, sondern auch "Krankheit" ist allenfalls ein Zeugenrest; ja, nach Dr. Pfeiffer könnte Diabetes einst ein Mittel zum Überleben in einer prähistorischen Gesellschaft gewesen sein, in der das Überleben u.a. diabetische Züge erforderte (Pfeiffer, *Die Pathogenese des Diabetes mellitus*, in *Deutsches Medizinisches Journal*, 21 (1966), S. 601).

(iv) Die allgemeine historische Religionswissenschaft ist natürlich die umfassende Fachwissenschaft: -prähistorisch: A. Leroi-Gourhan, *Les religions de la préhistoire*

(Paléolithique), (Die Religionen der Vorgeschichte (Paläolithikum)), Paris, 1976-3 (die Zeit vor -40.000/-30.000 ist in Bezug auf die Religion praktisch unbekannt; das Jungpaläolithikum liefert jedoch zahlreiche Fakten, die zeigen, dass Dekoration, Kunst, Behausung, Techniken und Religion dort ebenso vorhanden waren wie später (wir erkennen uns in ihnen wieder); doch ist Vorsicht geboten, was den Vergleich zwischen prähistorischen Menschen und heutigen Primitiven angeht.

So sind Magie, Totemismus, Kannibalismus nicht beweisbar (es sei denn, es gibt vage Hinweise); sicher ist ein reich ausgearbeitetes Komplementärsystem, in dem Mann und Frau (jeweils mit ihren eigenen Tieren) in der Kunst auftauchen; auch die Verehrung von Knochen (im Zusammenhang mit Bestattungsriten) ist eindeutig).

Dieux et religions antiques dans les Alpes de la préhistoire au moyen-âge, in *Histoire et archéologie*, (Dieux et religions antiques dans les Alpes de la préhistoire au moyen-âge, in *Histoire et archéologie*), 48 (1980/1981): déc.-janv.;

-- Historisch: R. Berthelot, *La pensée de l'Asie et l'astrobiologie*, (Asiatisches Denken und Astrobiologie), Paris, 1972 (1938-1) (tss. Die Bewegung der Himmelskörper einerseits und der Verlauf der irdischen Lebensformen (Pflanzenreich, Ackerbau und Viehzucht, Gesundheit und Krankheit usw.) andererseits besteht in zirkulären Wechselwirkungen und Parallelitäten, die sogar mathematisch genau berechenbar sind; daher der Name 'astro.bio.logie'. Diese Phase wird durch eine bio-astrale Phase vorbereitet: das auf der Erde beobachtete Leben wurde auf die Himmelskörper und ihre Umlaufbahn projiziert, ohne Messung und numerische Mathematik).

Chaldäa ist die Wiege dafür); vgl. G. Gusdorf, *Science et foi au milieu du XXe siècle (Un débat de conscience de l'occidental moderne)*, (Wissenschaft und Glaube in der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts (Eine Gewissensdebatte des modernen Abendländers), Paris, s.d. S. 6/15: La conciliation mythique et la conciliation astrobiologique), (Die mythische Versöhnung und die astrobiologische Versöhnung).

-- W. Schmidt; *Origine et évolution d.l. rel.*, S. 125/137 (La mythologie astrale et le panbabylonisme) (diese religionsgeschichtliche Schule gründete 1906 in Berlin die Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung, um die oben erwähnte "philologische Schule", die indoeuropäisch orientiert war, umzulenken)

-- Mehr in die phänomenologische Richtung: A. Bertholet, Hrsg., *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, Tübingen, 1926-2 (siebzehn Cahiers von Sammelbänden, ungewöhnlich faszinierend, zu den speziellsten 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.*, pp. 142/152 für die Beurteilung u.a. des Primitivismus von Eliade, in dem er den Mythos, der für ihn Kernbestandteil der Religion ist (was höchst umstritten ist), als (nicht nur die Vorahnung von, sondern als) die Rückkehr zu einer so genannten "Urzeit" im irreversiblen Sinne begreift (so dass mit dem Fortschreiten der "Geschichte" die "Macht" dieser Urzeit durch Säkularisierung abnimmt).

Andererseits kann als religionsgeschichtlicher Phänomenologe C. Bleeker, *De structuur van de godsdienst*, (Die Struktur der Religion), Den Haag, s.d., angeführt werden, der die 'en.tel.echeia' (d.h. das Entwicklungsschema) der Religion(en) viel differenzierter betrachtet. In der Tat ist Eliades Übertitel völlig irreführend, es sei denn, man versteht 'histoire' im altgriechischen Sinne von 'Forschung'.

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

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

-- K. Bellon, inl., J. Huby, *Christus (Handboek voor de geschiedenis der godsdiensten)*, (Christus (Handbook of the History of Religions)), Utr. / Brüssel, 1949;

-- C. Van Rijsinge, Übersetzung, *De grote godsdiensten*, (Die großen Religionen), Den Haag, 1957;

-- J. Sperna Weiland, Hrsg., *Antwoord (Gestalten van geloof in de wereld van nu)*, (Antwort (Gestalten des Glaubens in der heutigen Welt)), 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);

-- *Enzyklopädie der Weltreligionen*, London, 1975-2 ('eine typisch angelsächsische 'vergleichende Religion');

-- Notwendig, um eine schreiende Lücke in so gut wie allen religionsgeschichtlichen Büchern auszufüllen: Merlin Stone, *Eens was God als vrouw belichaamd* (Einst war Gott als Frau verkörpert), Servire, 1979 (die Religionen, in denen nicht ein 'Vater' oder ein 'Mann' die zentrale Gottheit ist, sondern eine 'Himmelskönigin' ('Muttergöttin', 'Große Göttin'), werden hier behandelt, leider in einem feministisch-widersprüchlichen Sinn);

H. Von Glasenapp, *De niet- christelijke godsdiensten*, (The Non-Christian Religions), Antw. / Utr., 1967 (bekannt für seine Offenheit gegenüber den nichtchristlichen Religionen, die sich schon in seiner Definition zeigt: "Religion ist der Glaube (ausgedrückt in Denken, Fühlen, Wollen und Handeln) an die Gegenwart übernatürlicher persönlicher und unpersönlicher Mächte, wodurch:

(i) der Mensch sich von ihnen abhängig fühlt, (ii) oder den Versuch unternimmt, sie für sich zu gewinnen, (iii) oder den Versuch unternimmt, sich zu ihnen zu erheben." (o.c., 11/12);

-- R. De Becker, préf., *Les grandes aventures spirituelles*, Paris, 1967 (Echnaton, Zarathoestra, Lao-Tseu, Buddha, Orpheus und Puthagoras, Platon, S. Augustinus, S. Franz von Assisi).

Endlich: R. Zaehner, ed. *Zo zoekt de mens zijn God*, (So sucht der Mensch seinen Gott), Rotterdam, 1960 (mit der bekannten Dichotomie der großen Religionen: a) die prophetischen (Judentum, Christentum, Islam, Zoroastrismus, - mit einem persönlichen Gott und seinen Propheten),

b) die Weisheitsreligionen (Hinduismus, Dzhainismus, Buddhismus, Shintoismus, Konfuzianismus, mit ihren "sapientialen" Bais).

(D). Die strukturell-komparative Methode.

Bibl. Probe:

-- H. Pinard d.l. Boullaye, *L' ét. comp. d. rel.*, II (les méthodes), S. 40/87 (Méthode comparative).

-- J. Viet, rapp., *Les sciences de l' homme en France (Tendances et organisation de la recherche)*, (Humanwissenschaften in Frankreich (Trends und Organisation der Forschung), Paris/ Den Haag, 1966, S. 149/175 (Méthodes et techniques);

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

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

-- H. Störig, *Geschiedenis van de geesteswetenschappen in de XIX-de eeuw*, (Geschichte der Geisteswissenschaften im XIX. Jahrhundert), Utr./ Antw., 1967, S.119/120 (Die mathematische Schule in den Wirtschaftswissenschaften: "Eine besondere Eigenart der mathematischen Schule besteht darin, dass sie die einfache Kausalität überall durch eine funktionale Betrachtungsweise ersetzt."). Wir verweisen hier auf Lo., 40/59 (Philosophische Theorie der Sammlungen: Die distributive, d.h. rein komparative, und die kollektive, d.h. systemische Struktur, sind die beiden Grundlagen, philosophisch gesprochen, der doppelt strukturierten Grundmethode, die wir nun kurz skizzieren.

(D)a1. Die komparative Methode oder "Komparatismus".

Bibl. Probe :

-- H. Pinard, a.a.O., S. 40; J. Viet, a.a.O., S. 166/168 (die typologische Methode, die auf der Grundlage statistischer Untersuchungen oder auf der Grundlage des "Verstehens" (Max Weber z.B., der "ideale Vorbilder" vorschlägt) Typen oder Arten aufstellt, beruht nach Viet auf der vergleichenden Methode).

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

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

-- J. Bourdon, *La démographie comparée, Base de l'histoire de la population*, (Vergleichende Demographie, Grundlage der Bevölkerungsgeschichte), in *Journal de la Société Statistique de Paris*, 4/6 (1951: avril-juin, S. 103/108).

-- Religiöse Vorbilder: S. Nadel, *Two Nuba Religions (An Essay in Comparison)*, in J. Middleton, ed., *Gods and Rituals*, pp. 77/102 (aus *The American Anthropologist*, 57 (4), 1955 PP. 661/679).

-- A. Jensen, *Hochgott und Dema-Gottheit, in Mythos und Kult bei den Naturvölkern*, Wiesbaden, 1960-2 (vergleicht Schmidts höchstes Wesen oder "Hochgott" mit seinem eigenen "Dema"-Heiligen).

Diese extrem kurze Bibliographie zeigt hinreichend, wie grundlegend der Vergleich von Daten ist.

In der Religionswissenschaft wurde der Komparatismus in einem wissenschaftlich fundierten Sinne (i) von den evolutionistischen Religionswissenschaftlern eingeführt (sie fanden z. B., (sie fanden z.B. Fetischismus in Afrika, Australien und Amerika, bei den "kulturlosen" (ein typischer Irrtum des XIX. Jahrhunderts) Völkern; auf der Grundlage des starren Evolutionsschemas zogen sie den Schluss, dass alle "kulturlosen" Völker im religiösen Bereich fetischistisch begonnen hätten); (ii) von den philologischen Religionswissenschaftlern (man denke an Ad. Kuhn, Max Müller), die diese evolutionistische Ideologie vermieden und sich auf die vergleichende Sprache (der indoeuropäischen Sprachen) stützten; sie verglichen die Götternamen, die Mythen, die Riten; später führte Dr. Gräbner (und in seinem Gefolge J. Schmidt) die kulturhistorische Variante des Komparatismus ein, während G. Foucart das Sampling-Verfahren einführte (vgl. Pinard, o.c., S. 44/49).

Anmerkung. E. Hamy (1842/1908) und vor allem A. de Quatrefages (1810/1892) setzten den Komparatismus interdisziplinär um: Der "Beweis auf der Grundlage der Konvergenz der Indizien" (Lo., 57) wurde wie folgt angeordnet:

(i) Eine Hauptwissenschaft, z.B. die Religionswissenschaft, stellt etwas fest;
(ii) Konnexions- oder Hilfswissenschaften verifizieren, ggf. verstärken diese Feststellung, indem sie das Gleiche auf ihre Weise bestimmen (z.B. vergleichende Sprachwissenschaft, Ethnologie).

-- Cfr. H. Pinard d.l. Boullaye, *Le mouvement historique en ethnologie*, (Die historische Bewegung in der Ethnologie), in *Settimana Intern. di Etnologia Religiosa*, Paris, 1926, S. 38;

-- J. Viet, o.c., S. 53/88 (*Relations interdisciplinaires*), S. 254/256 (bibliogr.: F. Braudel, *Unité et diversités des sciences de l'homme*, (Einheit und Vielfalt der Humanwissenschaften), in *Revue de l'Enseignement supérieur*, 1 (1960): janv.- march, S. 17/22.

-- A. Moles, *La linguistique, méthode de découverte interdisciplinaire*, in *Revue philosophique*, 3 (1966): juil.-sept., S. 375 / 390;-- dies wirft natürlich das Problem einer minimalen und essentiellen Einheitswissenschaft auf, u.a. in Bezug auf die Hieroanalyse.

Gegenwärtig zeichnen sich zwei ab, nämlich (a) die Heideggersche Hermeneutik, d.h. die philosophische Anthropologie oder Anthropologie (zu den Grundlagen vgl. O. Pöggeler, Hrsg., *Hermeneutische Philosophie*, München, 1972, bes. S. 252/273 (P. Ricoeur)).

-- P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations (Essais d'herméneutique)*, Paris, 1989, - das Hauptwerk u.a.), zur Anwendung auf die hierarchische Analyse

-- M. Meslin, *Pour u. sc. d. rel.*, S. 253/262 (De l' anthropologie religieuse): Meslin, der Heidegger und Ricoeur folgt, argumentiert:

a/ dass die Geisteswissenschaften das "Übernatürliche" selbst nicht erfassen können (darin ähnlich wie Bochenski, der in seiner Logik der Religion keine "Einsicht", keine direkte Einsicht, sah) ;

b/ dass sie das "Heilige" nur durch die "Sprachen" erfassen können (hier im Sinne von Systemen menschlichen Ausdrucks: Riten "sagen" etwas, Zeichen "sagen" etwas, Begriffe "sagen" etwas); nun, die "Sprachen" (Zeichensysteme) sind menschliche Werke, die uns über den Menschen selbst informieren; Konsequenz: auch das Studium der Religion verstanden als Humanwissenschaft ist letztlich Humanwissenschaft.

(b)2 Saussurische Linguistik, d.h. die Systemtechnik oder Systemwissenschaft der phonologisch (lautlich) konzipierten Zeichenforschung,

(z.B. “e”, “z”, “1”), die isoliert und für sich genommen “nichts” bedeuten, aber in einem System mit seinen Sprachstrukturen kombiniert erst Bedeutung erlangen (z.B. “ezel” bedeutet zumindest im niederländischen Sprachsystem zwei Dinge: (tierisch) ein langohriger Vierbeiner, (künstlerisch) eine Stütze für Maler; - metaphorisch (prop. Analogie) “ein Dummkopf”).

Diese Methode ist vor allem in den letzten Jahren in strukturalistischen Kreisen auf andere Humanwissenschaften übertragen worden, z.B. auf die Mythenanalyse, die Religion und die Magie (zu den Grundlagen siehe: neben den Arbeiten von Broekman, G. Schiwy, *Der französische Strukturalismus*, Reinbek b. Hamb., 1969.

-- O. Ducrot et al, *Qu' est-ce que le structuralisme?* (Was ist Strukturalismus), Paris, 1968;

-- R. Kwant, *Strukturalisten en structuralisme* (Strukturalisten und Strukturalismus), Alphen a.d. Rijn, 1978; angewandt auf die Religion:

-- Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, 1958, S. 181/266 (Magie und Religion; Die Struktur der Mythen), (Magie und Religion; Die Struktur der Mythen).

Der auffälligste Unterschied zwischen der Heidegger'schen Hermeneutik der Signifikanten, Mythen, Riten, Vorstellungen und der von Lévy-Strauss mit seinem Strukturalismus liegt in dem lebensnahen und tief religiösen (wenn auch vagen) der Hermeneutiker und dem atheistisch-nihilistischen logisch-mathematischen der Strukturalisten. Siehe auch M. Meslin, *Pour u. sc. d. rel.*, S. 170/194.

-- H. Pinard d.l. B., o.c., S. 47/57, wendet den Komparatismus auf die drei Stufen der Hierologie an, wie er sie sich vorstellt: a/ Hieroglyphen, d. h. rein empirische Tatsachenbeschreibung; b/ Hieroglyphen, d. h. induktive oder verallgemeinernde, gesetzessuchende Untersuchung des religiösen Phänomens; c/ Hierosophie, d. h. erkenntnistheoretisch und axiologisch bewertende (wenn man so will: wertende) Haltung zur Wahrheit und zum Lebenswert, insb. zur Gottesverstrickung der Religion; wir kommen darauf zurück.

O.c., S. 58/87 Pinard geht auf die Axiome des gesunden Komparatismus in Bezug auf die Religion ein: das Axiom der natürlichen Einheitlichkeit ist nichts anderes als eine Theorie der Sammlungen (distributive Struktur); das Axiom der organischen Einheit (mit dem Axiom der Abhängigkeit) ist nichts anderes als eine Theorie der Systeme (kollektive Struktur).

(D)a2. Die systemtheoretische Methode.

Bibliogr. Beispiel:

-- J. Viet, o.c., S. 163ss. (Analyse des données) -, insb. S. 167: die typologische oder klassifizierende Methode, basierend auf dem Vergleichenden, führt zur strukturierenden Methode, d.h. wenn die Typologie auf die innere Anordnung oder Struktur der Daten achtet und sie als strukturgebend vergleicht (ob ‘verstehend’ à la Max Weber oder ‘logistisch-mathematisch’ à la Lévi-Strauss);

Cl. Lévi- Strauss, *Anthropologie structurale*, S. 227ss. (La structure des myths) erläutert auf anschauliche Weise die strukturalistische Systemsicht);

Nachdrücklich sei gesagt, dass die systemtechnische Manipulation von Zeichen, vergleichbar mit Basterei (das mythische Denken z.B. ist vergleichbar mit 'le bricolage', dem Basteln" (vgl. Meslin, o.c., 174)), auch ihre Grenzen impliziert: Das tatsächliche Leben, erst recht das religiöse Leben als 'religio', als Kontakt mit dem, an dem man in seiner Ernsthaftigkeit und Unantastbarkeit niemals einfach so bastelt, bedeutet, dass ein solcher Strukturalismus allenfalls eine partielle Methode sein kann.

Außerdem: Kultur in erster Linie als Kommunikationssystem zu sehen, ist ebenfalls höchst fragwürdig; der Mensch ist in erster Linie 'en situation', situiert und soll die vollendeten Tatsachen als lebendig und überlebend verarbeiten; semiotisch (d.h. zeichentheoretisch) bedeutet dies, dass zeichentheoretisch) bedeutet dies, dass mit Peirce nachdrücklich gesagt werden muss, dass das Zeichen sich zunächst auf die Situation und ihre Aspekte bezieht ('a First', ein 'Erstes' oder 'Quality' sagt Peirce, d.h. das Gegebene in seiner qualitativen Unmittelbarkeit, - unmittelbar gefolgt von 'a Second', einem 'Zweiten' oder 'Relation', d.h., das qualitativ Gegebene ist Element einer Sammlung und eines Systems, es ist 'in Relation zu'); erst nachdem die Situation zu einem denkenden, sprechenden und schreibenden Zeichen wird, ist 'Kultur' Kommunikation mit anderen, - zumindest epistemologisch.

Wir ziehen es daher vor, von einer System- und Strukturtheorie auszugehen, wie sie von Pinard, o.c., S. 47/48, äußerst knapp skizziert wird. Er unterscheidet:

(a) Der interne oder innere Vergleich: Die konstitutiven Elemente von etwas - nehmen wir eine Religion, den Totemismus - werden gesucht (d.h. sowohl die Elemente als auch die gemeinsamen Eigenschaften (vor allem in einem kollektiven Sinn) werden durch Analyse aufgedeckt.

Anschließend werden sie sowohl funktional (d. h. ihre Rolle innerhalb der Kohärenz) als auch prozessual (d. h. die Entwicklung innerhalb des betreffenden Prozesses: kinetische oder prozessuale Struktur) spezifiziert. Besonderes Augenmerk wird auf den "Faktor Veränderung" oder die "Ursache-Wirkungs-Dyade" gelegt (d. h. es wird untersucht, welche Ursachen (Faktoren, d. h. Teilursachen) Veränderungen (d. h. Wirkungen, Folgen) des untersuchten Phänomens bewirken oder nicht bewirken.

All dies, dieses "Ana.lysieren", "Dis.zugehörigkeit" geschieht immer wieder vergleichend (Vergleich von Element mit Element, Element mit Rolle oder Funktion; -Element oder Funktion mit Faktor (Ursache)).

Vor allem zwei Vergleiche sind grundlegend: Die prozessuale Analyse untersucht die Abfolge der Phasen (phasologische Struktur), indem sie diese vergleicht; die kausale (faktorielle) Analyse vergleicht die Faktoren (Einflüsse, Ursachen) mit den hervorgerufenen Veränderungen (Wirkungen). Dies ist der experimentelle Vergleich. Derjenige, der experimentiert, vergleicht die Wirkung seines Experiments mit dem, was vor seinem Experiment vorhanden war; dies ist die experimentelle Struktur.

(b) Der externe oder äußere Vergleich:

Das zu untersuchende System befindet sich nun in seinem Rahmen (Supersystem): Auch hier werden die Teilsysteme (die hier die "Elemente" des übergeordneten Ganzen oder Supersystems sind) auf ihre gemeinsamen Eigenschaften hin untersucht.

Funktionen (Rolle, Abhängigkeit), Sequenzen (Phasen), Faktoren (Einflüsse mit ihren Wirkungen), diese vor allem experimentell, werden seziert, wobei immer verglichen wird, entweder synchron ("statisch" nach Pinard) oder diachron ("genetisch", "dynamisch"; nach Pinard). Mit anderen Worten, mittels der Strukturen (distributiv, kollektiv, kinetisch, -individuell-konkret) wird die Einheit der gemeinsamen Eigenschaften (partielle Identitäten) in der Vielfalt der Elemente (totale Identitäten) gesucht. Siehe Lo., 27, 42, 48,59,79 / 80. Dies nennen wir Strukturalismus.

-- Anwendungen. - N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens (Untersuchungen über die Anfänge der Religion)*, Leipzig, 1926-2, unterscheidet als "konstitutive Elemente" (wiederkehrende Aspekte, gemeinsamer Eigenschaftskomplex) der religiösen Phänomene als solche: a/ Animismus, d. a/ Animismus, d. h. Glaube an Leben und Inspiration, b/ Dynamismus, d. h. Glaube an Macht oder Kraft, c/ Kausalglaube, d. h. Glaube an Wesen von höchstem oder sehr hohem Rang, die die Wirklichkeit oder interessante Teile von ihr verursachen.

So sagt er z.B., 25: "Kein Schlüssel kann alle Schlösser öffnen: a/ der Animismus kann nicht alles in der Welt der Primitiven erklären; b/ nicht einmal das in letzter Zeit viel diskutierte 'Mana', d.h. die halb oder ganz unpersönliche 'Kraft', c/ nicht einmal die hohen Ursprungswesen der primitiven Auffassung." Dies zeigt Söderbloms Komparatismus: alle Phänomene und alle Kohärenz in diesen Phänomenen "retten" nur die Analyse.

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

a/ individueller Totemismus, b/ sozialer Totemismus (mit Varianten: geschlechtsgebunden, halbgebunden, gebietsgebunden, teilgebietsgebunden, (patrilinear oder matrilinear) clangebunden), c/ kultureller (patrilinear oder konzeptueller) Totemismus, d/ Traumtotemismus (entweder individuell oder sozial).

Wir werden feststellen, dass, wenn die verschiedenen Formen des Totemismus - zumindest wenn es sich um verschiedene Arten derselben Realität handelt - niemals zusammen in ein und derselben Gesellschaft existieren, das "strukturierte Ganze", von dem Elkin spricht, in keiner privaten Gesellschaft zu finden ist - außer vielleicht im Nordosten von Südastralien.

Mit anderen Worten: Die "ideologische Kohärenz", die Elkin zu demonstrieren versucht, ist die ideologische Kohärenz keiner Gesellschaft. Diese Beobachtung geht Hand in Hand mit der Bemerkung von Lévy-Strauss, der Elkin (...) vorwirft, "ein Konzept bewahrt zu haben, während die Existenz mehrerer heterogener (nicht ähnlicher) und irreduzibler Totemismen von ihm bestätigt wurde."

Lévi-Strauss würde also vorschlagen, den Begriff des Totemismus fallen zu lassen, weil er kein gemeinsames Merkmal darstellt.

Der Begriff der ideologischen Kohärenz wird auch von Augé (o.c., S. 22f.) in Bezug auf J. Harner's Studie über die Jivaros des Äquators angesprochen: die Jivaros haben vier miteinander verbundene Glaubenssysteme ("Ideologien"), nämlich bezüglich der Seele(n), der Erntegeister, der Zauberei und der Verwandtschaft: 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., spricht vom Magier und seiner Magie:

a/ es gibt keinen Grund, an der Effizienz der Magie in einigen ihrer Praktiken zu zweifeln;

b/ dass "Effizienz" den Glauben an die Magie unter drei komplementären Gesichtspunkten impliziert:

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

(ii) der Glaube des Kranken, den er pflegt, oder des Opfers, das er verfolgt, an die "Macht" des Magiers,

(iii) das Vertrauen und die Forderungen der kollektiven Meinung, die immer wieder das Klima in Bezug auf den Magier und die von ihm Tätigen bestimmen. (a.a.O., S. 184, 197 ('le complex shamaniste'), weil es hier um die schamanische Form der Magie geht), 200 (Zauberer, Kranker (Opfer), Öffentlichkeit), 203 (Gruppe, Kranker, Zauberer).

Wir haben es hier mit einem zusammenhängenden Dreiklang zu tun, der bei Lévi-Strauss natürlich "sprachlich" und psychologisch (psychosomatisch und psychoanalytisch) ist; Die Ideologie, die Lévi-Strauss eigen ist, zeigt sich darin, dass er keinen Augenblick daran denkt, sich einfach in die Welt der drei beteiligten Instanzen zu versetzen (ohne die äußere Psychosomatik und die ebenso äußere Psychoanalyse), um ausgehend von den Axiomen, die dieser Triade eigen sind, ihre Wirksamkeit durch Experimente auf der magischen (und nicht auf der psychoanalytischen bzw. psychosomatischen) Ebene zu testen. psychosomatischen) Ebene zu testen.

Eine merkwürdige Form des "Hineininterpretierens" (Externalismus, der für den modernen "Rationalisten" charakteristisch ist, der im Prinzip nicht an die Magie der Primitiven glaubt und von seinen eigenen Axiomen ausgeht, - was vom Standpunkt des Systems aus gesehen falsch ist). Cfr. J. Kamstra, Structuralism and the Science of Religion, in Tijdschr. v. Phil., 31 (1969): 4 (Dec), S. 700/731, wo der Verfasser sagt, dass für Lévi-Strauss die Religion die Vermenschlichung der Natur und die Magie die Naturalisierung des menschlichen Handelns ist, unter Ausschluss des Heiligen ("Horizontalismus") (a.c., 728/750).

Th. van Baaren, Doolhof der goden, Amsterdam, 1960, S. 6, weist darauf hin, dass "Verstehen" "zu einem großen Teil eine Sache des Vergleichs" ist, jedoch stark typologisch, natürlich.

Schlussfolgerung: "Der vergleichende Geist ist der wahrhaft wissenschaftliche Geist unserer Zeit; oder besser: aller Zeiten". (Rede auf dem Internationalen Orientalistenkongress, 14/21, Sept. 1874, in Chips - 2, t. IV, S. 343). So verstanden, wie oben dargelegt, ist dies auf der Grundlage von Pinards Ideen absolut korrekt.

(D)b1. Die mathematisch-logistische Methode.

Die "Analyse" ist der Vergleich von gleichen und konsistenten Daten: Diese Daten kommen in verfeinerter Form in der angewandten Logistik und Mathematik vor.

Bibl. Beispiel:

-- J. Maître, *Représentations logarithmiques de phénomènes religieux*, (Logarithmische Darstellungen religiöser Phänomene), in *Rev. franç. de Sociologie*, IV (1963):1, S. 22 / 36; id., *Langage mathématique et sciences religieuses*, in ISHR, pp. 201/215 (*Instruction aux sciences humaines des religions*, Paris, Symposium,- edited by H. Desroche/ J. Seguy);

-- id., *Les prénoms de baptême (Rite de dénomination et statistique linguistique)*, in *Année sociologique* - (Die ersten Namen der Taufe, (Rite de dénomination et linguistic statistics), in *Année sociologique*, 3, 1964, S. 31/74;

-- R. Goldman, *Religious Thinking from Childhood to Adolescence*, London, 1964 (Guttman-Methode (Skalierung) als Darstellungsform).

-- Rein mathematisch: M. Barbut, *Mathématiques des sciences humaines*, (Mathematik der Geisteswissenschaften), I (Kombinatorik und Algebra), Paris, 1967; II (Zahlen und Maße), ebd., 1970.

Zu den elementaren Grundlagen der logistisch-mathematischen Methode verweisen wir auf Lo., S. 92/96 (Mathematik, bes. S. 93 (Dreisatz)), 97/103 (Logistiker, bes. S. 100 (Ordnung der Wissenschaften)): 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', 'analysiert' werden; vgl. J. Viet, *Les sc. de l' homme*, pp. 153/166, wo der Verfasser darauf hinweist, dass die neue Mathematik dank ihres Strukturalismus u.a. Modellkonstruktionen hervorbringt (vgl. Lo, S. 12/15 (die Idee als Modell), d.h. deterministische oder stochastische (zufallsabhängige) Modelle; synchrone und diachrone Modelle etc, die systemische Kohärenz abbilden. Statistische Modelle, vorzugsweise strukturell interpretiert, spielen natürlich auch eine wichtige Rolle.

(D)b2. Die informatische Methode.

Bibl. Beispiel : J. Viet, *Les sc. de l' homme*, S. 163/64 (die elektronischen Rechenmaschinen: a/ machen komplizierte logistisch-mathematische Operationen transparent und möglich, b/ ermöglichen die Simulationsmethode (Nachahmung realer Dinge oder Prozesse). Vgl. Du., 32/35 (Informatik); auch S. 15/21 (Übersichtlichkeit).

Diese technische Seite der Verfeinerung der Analyse "rettet" mehrfach vor der Tendenz zur Unschärfe in der Religionsforschung. Mehr als einmal wird Religion mit einer Art Primitivismus verbunden, der moderne Techniken ablehnt: ein Irrtum.

(E) Die Hierosophische Methode.

Bibl. Probe:

-- H. Pinard d.I. B., *L'étude comp. d. rel.*, II (Ses méthodes), S. 14/27. Drei Arbeitsstufen: Hierographie, Hierologie, - Hierosophie, Pinard bezieht sich auf F. Réthoré, Hierographie, Hierologie, - Philosophie der Religion, (1896), Goblet d'Alviella (Transactions of the Third Internat. Congress for the History of Religions, Oxford, 1908, t. II, 9, pp. 365 ss.)).

In der Fußnote, S. 15, sagt Pinard: "Diese Dreiteilung (...) entspricht genau der Dreiteilung:

(i)a. Geschichte' (anscheinend im halb-antiken Sinne von 'historia' (inquisitio, Untersuchung) der Religionen,

(i)b. Wissenschaft von den Religionen,

(ii) Philosophie der Religionen." Er fügt hinzu, dass "hieros" weit genug ist, um alles zu bezeichnen, was "sacré", "heilig" bzw. "geweiht" ist.)

-- 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 basale Ebene (philologische und religionsgeschichtliche Daten),

(ii)a die interpretatorische oder theologische Ebene,

(ii)b die anwendbare Ebene (aus dem Vorangegangenen schlussfolgernd), d.h. in anderer Sprache die gleiche Unterscheidung.

-- W. Schmidt, (*Or. et év. d.l. rel.*, Paris, 1931, S. 16/18, unterscheidet natürlich zwischen wissenschaftlichen und philosophischen Zugängen zur Religion, merkt aber an, dass d'Alviellas Dreiklang viel für sich hat, aber nicht zwischen Religionsgeschichte und -psychologie unterscheidet und dass "Religion" ein altes und gängiges Wort ist (und damit dem "hieros" vorzuziehen).

Es drängt sich der Verdacht auf, dass Schmidt, der "Religion" hartnäckig als "Verehrung des Höchsten Wesens" (Supreme Being) - im streng scholastisch-katholischen Sinne (was unverkennbar eine Teilwahrheit ist) - definiert, sich schwer tut, die zweite fundamentale Seite, die Verehrung der "Macht" (van der Leeuws Dynamik) in die Definition einzubeziehen, - wobei Pinard dies sehr flüssig tut.

Soviel zu den erkenntnistheoretischen Ebenen (Ebenen, Stufen): denn die Philosophie beschränkt sich nicht auf Axiome, die hypothetisch formuliert sind (und mit denen man in der reinen Berufswissenschaft arbeitet); sie untersucht darüber hinaus, ob diese Axiome in das (ganze) "Sein" (ontologisch) passen, d.h. ob die Gesamtwirklichkeit (und nicht nur eine willkürlich gewählte Teilwirklichkeit, wie es die Berufswissenschaft tut) diese Axiome "erträgt", d.h. in ihnen repräsentiert ist (Modell).

Zwei hierosophische Methoden.

M. Meslin, *Pour une science des rel.*, S. 13/14, sagt: Die Religionswissenschaft (von ihm als Humanwissenschaft der Religionen verstanden) unterscheidet sich von der Theologie oder Theologie, die die Religion, meist eine einzelne oder zumindest eine Gruppe, auf ihren wahren und im Gewissen verbindlichen Charakter hin untersucht. Mit anderen Worten, die Theologie ist, wie die Religionsphilosophie, ein hierosophisches Fach.

Es stellt sich die Frage: Worin besteht dann der Unterschied zwischen Theologie und Religionsphilosophie?

-- Dass die Theologie, wie Th. van Baaren, *Doolhof der goden*, A'm, 1960, S. 7, sagt, bestimmt, welche Religion "die wahre" ist ("wobei es nur bedauerlich ist, dass verschiedene Religionen - und sogar verschiedene Richtungen innerhalb einer Religion - alle mit ihrer eigenen Antwort aufwarten, für die sie die gleiche Autorität beanspruchen"), ergibt sich schon aus der Anordnung der theologischen Teilfächer: Jede Theologie, die diesen Namen verdient, d. h. d. h. hinreichend kritisch gegenüber ihren eigenen Axiomen, beginnt mit der "fundamentalen" oder auch "apologetischen" (den Glauben verteidigenden) Theologie, auf der alle anderen Unterströmungen als hinreichend kritisch aufgebaut sind.

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

Doch mit Meslin, o.c., S. 1.3, zu behaupten, Theologie stehe und falle im Wesentlichen mit dem Nachweis, dass eine Religion (Gruppe) die einzig wahre und seligmachende sei, vergisst, dass - das muss betont werden - "eine hinreichend selbstbewusste Theologie immer mit dem (zumindest methodischen) Zweifel an der einzigartigen Würde und Gültigkeit der eigenen Religion beginnt, und zwar gerade in ihrer grundlegenden Prüfung, der sogenannten 'fundamentalen' oder glaubensbestimmenden Theologie.

Die großen Kirchenväter, Gregor von Nussa und Augustinus von Tagaste, bezeugen in ihrer Praxis des methodischen Zweifels diese Selbstkritik der Theologie, lange vor Descartes' "doute methodique" Cfr. Ep. 28/30, wo sich zeigt, dass die Ordnung der "enkuklios paideia" (Ausbildungssystem umfassender Natur) in Alexandria seit Clemens von Alexandria von Anfang an diese antik-heidnische Selbstkritik widerspiegelt. Den Kirchenväter-Theologen war es mit der kritischen Bildung der Theologiestudenten oder, wie sie damals sagten, der (göttlichen) Weisheit so ernst, dass sie sie gleichsam in die Ordnung der Fächer einbauten.

O. Willmann betont deshalb zu Recht die doppelte Losung: "Theologie ist die Lehre von der christlichen Wahrheit, Philosophie die christliche Lehre von der Wahrheit". Mit anderen Worten: So "lieb" Kirche und Christentum auch sind, wenn sie nicht "wahr" wären, würden sie nicht "lieb" sein (dürfen)! Sie würden auf einer irrationalen Grundlage beruhen!

Das bedeutet, dass die wahre Theologie zunächst eine bloße Religionsphilosophie ist, aber in der Weise, dass sie sich aus (vermeintlichen oder wirklichen) rationalen Gründen (Rechtfertigung, "Rechtfertigung" (Bochensky)) dazu entschließt, eine Religion als die einzig wahre oder zumindest grundlegend wahre darzustellen. Dann wird sie zu dem, was sie anfangs nicht war: Theologie. Es scheint also, dass es eine und doch zwei hierosophische Methoden geben kann.

Die Hierophilie, so S. Thompson, *A Modern Philosophy of Religion*, Chicago, 1955, S. 137/149, analysiert nicht nur die Axiome einer oder mehrerer Religionen und ihre Verifikation in dieser oder diesen Religionen: sie analysiert vielmehr das Wissen und den Lebenswert dieser Axiome im Allgemeinen.

Bibl. Probe: außer Pinard, o.c., S. 56/57:

a/ Ausarbeitung, aus welchen natürlichen, außernatürlichen (Wunder, Prophezeiungen, Offenbarungen) und/oder übernatürlichen Faktoren eine Religion besteht: das, was wir das Differentialobjekt nennen (natürlich, außernatürlich, übernatürlich.)

b/ reale Definition von Religion mit ihren ähnlichen (Magie, Spiritismus) und entgegengesetzten (Atheismus) Begleiterscheinungen (wieder das Differential, aber reiner: religiös, parareligiös, nicht- oder antireligiös.);

c/ vergleichende Werturteile über innere und äußere Elemente und Strukturen der Religion;

d/ Religionsgeschichte, diesmal unter philosophischen Gesichtspunkten;

e/ natürlich die Grundlagenforschung der Teilwissenschaften der Religion (Logik und Sprachanalyse, Psychologie, Soziologie, Kulturologie, Religionsgeschichte)).

-- A.M. Frazier, *Issues in religion (A Book of Reading)*, Cincinnati, 1969 (Human Condition: Dostoevsky, Nietzsche, Tolstoy, Rilke; - Origins of Religious Life : Freud, Feuerbach (psych.); Durkheim (sociol.); Campbell (mythol.), R. Otto, Suzuki (transcend.); - Modes of Rel. Life: Zimwer, Campbell (Or.-Occid.); Zimmer, Baillie, Fromm (Erlösung/Versöhnung); Tillich, Wilson (Symbol., Sprache); Aquinas, Flew (Wissen); - Gotteslehre: Anselm, Aquin, Kant, Oman, Kierkegaard (Theismus); M. Otto, Sartre (Atheismus); Nietzsche, Altizer ('Tod Gottes')).

-- D. Walhout, *Interpreting Religion*, Englewood Cliffs, N. J., 1963 (dreibändig:

a/ allgemein: Natur der Religion (R. Otto, GH. Glark), Wahrheit (S. Thompson, JC. Bennett), Glaube (St. Gilson, P. Tillich), Religion und Wissenschaft (WE Hocking, B. Ramm), religiöse Sprache (R. Bultmann, W. Sourdough);

b/ theistische (d.h. gottgläubige) Sichtweise: Realität Gottes (W. Kaufmann, LH. Dewolf), Natur Gottes (W. Temple, Ch. Hartshorne), religiöse Natur des Menschen (M. Buber, E. Brunner), religiöse Bestimmung des Menschen (ES. Brightman, Reinhold Niebuhr), Gebet und Gottesdienst; (D. Steere, R. Calhoun);

c/ Christlich: der Begriff der Offenbarung (H. Richard Niebuhr, JI. Packer), Bibelauslegung (Exegese) (B. Anderson, EJ. CarneII), Christusauslegung (CS. Lewis, W. Spurrier), Kirche (K. Barth, G. Weigel), christliche Überzeugungen (R. Knox, H. Smith), andere Religionen (H. Kraemer, Arn. Toynbee).

-- CJ. Ducasse, *A Philosophical Scrutiny of Religion*, New York, 1953 (drei Hauptpunkte: Definition, Funktionen und Rechtfertigung von Religion(en)).

Wie man sieht, umfasst die Hierophilie ein breites Spektrum an Problemen. Wir wollen uns jedoch auf ein Hauptthema beschränken: die Rechtfertigung der Religion (die bereits angesprochen wurde, als von ihrer "Logik" die Rede war (siehe S. 04ff.)).

- Die Struktur der Rechtfertigung.

Von entscheidender Bedeutung ist es, zu wissen, was genau man in der Religion begründen will: Pinard verbindet zu Recht natürliche, außernatürliche und übernatürliche Elemente und Strukturen zu einem (differenziellen) Ganzen.

So behauptet z.B. S. Thompson u.a., dass “die Prüfungen (der Wahrheit und des Lebenswerts) einer (religiösen) Lehre in den ‘Früchten’ des Glaubens liegen, wie sie in der (Lebens-)Einstellung (‘attitude’) und den Handlungen zu finden sind.”

Der Autor verweist u.a. auf Gal. 5,16/25: Die Werke des ‘Fleisches’ (d.h. der armen Menschheit) sind bekannt: Unzucht, Unreinheit und Zügellosigkeit; Götzendienst und Zauberei; Feindschaft, Streit, Neid, Zorn, Parteinahme, Zwietracht, Spaltungen und Neid; Trunkenheit, Zügellosigkeit und dergleichen; ... Die Frucht des ‘Geistes’ aber ist: Liebe, Freude und Friede; Geduld, Wohlwollen und Güte; Vertrauenswürdigkeit, Sanftmut und Mäßigung.”)

Vgl. auch Kol 3,12/15; 1 Kor 13; 2 Kor 3,5; 6,4/7, etc. Paulus formuliert ein Kriterium (Mittel zur Unterscheidung), das auf der Systechnie “Fleisch/Geist” beruht (d.h. der Mensch, der an die vorchristliche, äußere und übernatürliche Natur gebunden ist, im Gegensatz zum Menschen, der am “Geist” teilhat, d.h. an der äußeren und besonders übernatürlichen “Kraft”, wie sie von Jesus (und seiner Auferstehungsherrlichkeit und der Sendung des Heiligen Geistes) ausgeht).

Dieses Kriterium ist zweifach: a/ einfach moralisch und b/ übernatürlich-charismatisch. Vgl. 1 Kor 12 (die besonderen Gaben (charismata) 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 “Agenturen”), Sprachen, Sprachauslegung: 1 Kor 12,8/10; vgl. auch ebd., 12,27/ 30 (Apostel, Prophet, Lehrer; Wundertäter, Heiler, Helfer, Verwalter, Sprachkundiger, Dolmetscher)).

Nicht, dass diese beiden Ausdrücke von “Geist” getrennt werden sollten; ganz im Gegenteil: Paulus betont, dass die übernatürlichen und charismatischen Gaben ein System mit dem moralischen (und dem theologischen: Glaube, Hoffnung, Liebe) bilden.

J. Thompson macht sich über eine Sekte lustig, die als Glaubensprüfung das unbeschadete Überstehen von Schlangenbissen (in den USA) befürwortet: Jesus selbst sagt jedoch, dass “diese Wunder diejenigen begleiten werden, die geglaubt haben: in meinem Namen werden sie Teufel austreiben; fremde Sprachen werden sie sprechen; Schlangen werden sie aufheben; wenn sie tödliches Gift trinken, wird es ihnen nicht schaden; Kranken werden sie die Hände auflegen, und sie werden geheilt werden.” (Mk 16,17/18).

Konsequenz: Wenn Paulus von den übernatürlichen Phänomenen als “Zeichen” der religiösen Wahrheit spricht, hat Jesus dies vor ihm getan. Man sollte also diese Seite der Rechtfertigung der Religion nicht von vornherein ausschließen. Zumal es solche Phänomene in fast allen Religionen (außer den völlig säkularisierten) gibt.

P. Saint-yves, *Le discernement du miracle*, Paris, 1909, S. 253/347 (Le miracle et la théologie positive), bes. S. 284/296 (Die Heilungswunder in allen Religionen; - die phönizische, die ägyptische, die griechische, die römische, die buddhistische und hinduistische, die islamische Religion, - sie alle kennen ihre fest bewiesenen, sich über Jahrhunderte und Landstriche erstreckenden deutlich 'Wunder').

-- J. de Bonniot, S.J., *Le miracle et ses contrefaçons*, (Das Wunder und seine Fälschungen), Paris, 1895-5 (insb. pp. 425/ 457: Les démons aux premiers siècles de l' Eglise), (Dämonen in den ersten Jahrhunderten der Kirche); -- fügen Sie zu diesen beiden inzwischen veralteten, aber immer noch soliden Informationsquellen die überwältigende ethnologische Literatur hinzu (auf die wir weiter eingehen), in der außerirdische Phänomene (die christlichen Charismata (gesellschaftlich nützliche Gnadengaben) haben eine sehr ähnliche Struktur) alltäglich sind, um zu sehen, wie charismatische Religion überall und immer gewesen ist (außer, um es noch einmal zu sagen, die heutige völlig entfremdete, säkularisierte, "verweltlichte" "Religion").

-- Die Struktur des Tests der religiösen Rechtfertigung.

Zusammengefasst rechtfertigt sich jede (sofern nicht säkulare) Religion mit:

- a/ theologisch (d. h. das Höchste Wesen, den 'Hochgott' betreffend),
- b/ moralisch (Tugenden betreffend) und vor allem,
- c/ "charismatischen" (übernatürlichen) Argumenten. Wie können diese Argumente auf ihren Erkenntnis- und Heilswert geprüft werden?

Die Prüfung hängt von dem Informationssystem ab, das man vorlegt: Je strenger ein erkenntnistheoretisch-logisches System ist, desto weniger kann man darin beweisen.

Die "weiche" Wissenschaft geht von einem "weicheren" Informationssystem aus: Sie stellt weniger Anforderungen an a. die Beobachtung, b. die Erklärung und c. die Prüfung derselben.

Die "harte" Wissenschaft überspannt die Bedingungen für die Akzeptanz von a. der Beobachtung und b. der Erklärung und c. ihrer Überprüfung.

Dies bezieht sich auf das berühmte "Abgrenzungsproblem": Sinnvolle Aussagen werden in der experimentellen Wissenschaft gemacht, wenn sowohl die Beobachtung als auch der Test der Erklärung öffentlich, d.h. von jedem Menschen (zumindest im Prinzip), wiederholbar sind; alle anderen sinnvollen Aussagen, die diese strenge informationelle "Prüfung" nicht bestehen, sind bestenfalls möglicherweise sinnvoll (d.h. bis zu dem Tag, an dem ein experimenteller Beweis für sie gefunden wird, sind sie "bedeutungslos").

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

Die Folge: Von religiösen Aussagen bleibt nichts übrig; sie sind "kognitiv" (verstanden: kognitiv in diesem sehr strengen System) bedeutungslos. Der neuere Positivismus bzw. Empirismus ist vorsichtiger mit einer solch 'drastischen' Erklärung der Bedeutungslosigkeit aller religiösen Urteile.

Aber er 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.

Bibliographische Beispiele:

-- S.J. Doorman, *Amerikaanse analytische filosofie (filosofie als logisch-pragmatisch reconstructionisme)*, (Amerikanische analytische Philosophie (Philosophie als logisch-pragmatischer Rekonstruktionismus)), in Tijdschr. v. Fil., 28, 1966), S. 418/440. Seit dem Aufkommen der Logistik wurde das Abgrenzungsproblem (die Unterscheidung zwischen experimentell sinnvollen und -sensiblen Urteilen) neu formuliert, um der Logistik "Sinn" zu geben: vgl. Wiener Kreis, Berliner Kreis, Harvard (W. Quine, M. White);.

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

-- L. Vax: *L' empirisme logique*, (Logischer Empirismus), Paris, 1970, S. 117/119. Vax argumentiert zu Recht, dass nach Ansicht des Empirikers die strenge Beobachtung und Prüfung der Wirkung von Gebet und Magie durch die "harte" Wissenschaft wünschenswert ist:

a. Der Ungläubige hält diese Prüfung der Summe für nutzlos (vor allem, wenn er überzeugt ist, dass sie ohnehin negativ ausfallen wird, was eher Ideologie als Wissenschaft ist);

b. der Gläubige hält ihn für ein Sakrileg (weil er den Sinn für das "Heilige" mit Skrupellosigkeit verwechselt).

-- Direkter zum Verhältnis zwischen Religion und (harter bzw. weicher) Wissenschaft: G. Schlesinger, *Religion und wissenschaftliche Methode*, Dordrecht, 1977. Der Theismus, d.h. der Glaube an das Höchste Wesen, wird hier als "wissenschaftliche" Hypothese behandelt; die Existenz des Elends in der Schöpfung und die (menschliche) Freiheit werden auf ihren atheistischen Eindruck hin geprüft; der Theismus wird zwar nicht verifiziert (hard science), aber doch "bestätigt" (soft science) ("confirmation").

-- HG. Hubbeling, *The Logic of Perfection, and other Essays in Neo-Classical Metaphysics* (Die Logik der Vollkommenheit und andere Aufsätze zur neoklassischen Metaphysik), La Salle, 1962,

-- id., *Logica en ervaring in Spinoza's en Ruusbroecs mystiek*, (Logik und Erfahrung in Spinoza's und Ruusbroec's Mystik), Leiden, 1973;.

-- id., *The meaningfulness of Metaphysics within Certain Systems*, in *Synthese*, 1975, S. 593/409 (erörtert u.a. die Unterscheidung zwischen hart-wissenschaftlichen (verific) und weich-wissenschaftlichen (confirmatory) Informationssystemen).

-- Ältere Arbeiten zum Thema: G. Sortais, *La providence et le miracle devant la science moderne*, (Vorsehung und das Wunder vor der modernen Wissenschaft), Paris, 1905. Ch. Renouvier, der den positivistischen Religionswissenschaftler Renan kritisiert, sagt, dass Renan die Grenzen der experimentellen Methode nicht ausreichend erkannt hat: Die experimentelle Wissenschaft verweigert sich gerade wegen ihres ultrastrengen Informationssystems dem Zugang zu anderen als öffentlichen Experimenten, andernfalls wird sie zu einer Ideologie, d. h. "einer Methode, die sich für die einzig gültige hält" (a. a. O., S. 151),

-- A. Harges , *La crise de la certitude (Etude des bases de la connaissance et de la croyance)*, (Die Krise der Gewissheit (Studie über die Grundlagen des Wissens und des Glaubens),), Paris, (S. 193/225 (Das menschliche Zeugnis); S. 226/267 (Das göttliche Zeugnis); insb. pp. 312/337 (Der oberste Grund für die Gewissheit: der Beweis).

Fazit: Wenn man zunächst a-prioristisch, d.h. rein axiomatisch, voraussetzt, dass nur die experimentelle Methode, wie sie die exakte galileische Naturwissenschaft, wie sie sich bisher entwickelt hat, versteht, gültiges Kriterium der Wahrheit, d.h. der Wahrheit über die Religion ist, dann geht man nicht vom Gegenstand, d.h. der Religion, aus, sondern von etwas anderem (z.B. Wärmeerscheinungen, chemische Reaktionen etc.) als der Religion.

Man geht externalistisch vor, d.h. außerhalb des direkten und beweiskräftigen Kontakts mit dem Objekt. Mit den Worten des heiligen Augustinus: “bene currunt, sed extra viam” (Sie gehen gut, aber außerhalb der Laufbahn)! Nur der Internalismus, d.h. jene Methode, die zuerst mit dem Gegenstand selbst in Kontakt tritt (“Zu den Sachen selbst”, rief Husserl als damaliger Phänomenologe aus), um eine Methode zu entwerfen, die auf der inhärenten Natur und den Gesetzen dieses Gegenstandes beruht, kann die Religion jemals “objektiv”, d.h. vom Gegenstand selbst aus erfassen.

Die religiöse Struktur der Prüfung.

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

Diese Methode wird seit Jahrhunderten “Gottesurteil” genannt. Wir werden nun die Struktur des Gottesurteils untersuchen, wie sie von Homer (IX. Jh. v. Chr.) in dem Wort “atè” konzipiert wurde. Semasiologisch bedeutet “atè”:

(i) die Reaktion einer Gottheit auf einen “Fehler”, eine “Sünde”, die immer der Stimulus ist, auf den eine Gottheit antwortet;

(ii)a1. die Gottheit beginnt, indem sie den Geist (das Denkvermögen) blendet und verwirrt (Folge: Wahn, Wahnsinn) (II. 8: 237; 16: 805; Od. 4: 261);

(ii)a2 Folge: ein neuer ‘Irrtum’, eine ‘Sünde’ wird begangen; auch diese wird ‘atè’ genannt (II 6: 356); Folge: Unheil, Elend, Verderben sind das Ergebnis oder die Auswüchse dieses (neuen): Irrtums (II, 24: 480; Od. 4: 261), der ebenfalls ‘atè’ genannt wird.

(ii)b. Die Gottheit, die diese Sanktion vollzieht, wird ebenfalls “atè” genannt (II. 19/91). Daß auch die Lateiner diese Struktur des Urteils kannten, sieht man, wenn man sie sagen hört: “Quos Jupiter vult perdere, dementat” (Wer Jupiter ins Verderben treiben will, der raubt ihnen die Denkkraft; - was auf (ii)a1 oben antwortet.

Es versteht sich von selbst, dass diese Struktur des göttlichen Gerichts bei Herodot (Geschichtsschreibung) und bei den Tragikern (insbesondere Aischulos und Sophokles) (Tragödie oder Tragödienspiel) üblich ist.

Wir untersuchen nun die gleiche Struktur in der Bibel. Das reinste Anwendungsmodell ist wahrscheinlich -1 Kon 22: 1/38 (Kron 18: 1/3): Es handelt sich um (den Fürsten von) Aram und seinen Gegner (den Fürsten von) Israel.

Zu einem bestimmten Zeitpunkt schließt sich (der Fürst von) Juda Israel gegen Aram an; aber, wie es damals sehr üblich war (und immer noch ist, nur heuchlerischer), konsultiert man zuerst die "Seher": in diesem Fall die "Propheten" (die in zwei Typen fallen:

a. die ekstatischen, nicht ganz jahwistischen (hier etwa vierhundertfünfzig an der Zahl) und

b. die ganz jahwistischen (hier Mikajehoe (Mikeas)), dies auf Geheiß von Joschafat, dem Herrscher von Juda: die halbjahwistische Gruppe (Sidkiah an ihrer Spitze (22:11; 22:24) sagt das Glück "im Namen Jahwes" voraus (sie denken); der jahwistische Mikajehoe jedoch reagiert auf zweierlei Weise mediumistisch:

a/ erstens verspottet er den Fürsten Israels, indem er sagt: "Komm heran, du wirst sicher Erfolg haben" (22:15), was der Fürst sofort versteht und die wahre Wahrheit verlangt;

b/ daraufhin wird Mikajehoe ernst (22:17f): "(...)" Ich sah ganz Israel über die Berge zerstreut wie Schafe ohne Hirten, und Jahwe sprach: 'Sie haben keinen Herrn; lasst sie friedlich heimkehren.' Da sagte der Fürst von Israel zu Joschafat: 'Habe ich es dir nicht gesagt? Er sagt mir nie etwas Gutes voraus, sondern immer nur Böses.' 'Aber Mikajehoe sagte: 'Das ist nicht wahr. Doch höre auf das Wort Jahwes: Ich sah Jahwe auf seinem Thron sitzen, und die himmlischen Heerscharen (d. h. die Engel) umgaben ihn. Er fragte: "Wer wird Ahab (den Fürsten Israels) überreden, nach Rama in Gilad hinaufzuziehen, um dort zu sterben?" Der eine (Engel) sagte dies, der andere sagte das. Daraufhin trat ein Geist (der die Propheten inspiriert) vor, stellte sich vor Jahwe und sagte: "Ich will ihn überreden! Jahwe fragte ihn: "Wie? Der Geist antwortete: "Ich werde ein lüglicher Geist im Mund all seiner (d.h. Ahabs transportierenden) Propheten (= die etwa vierhundertfünfzig) werden." Da sagte Jahwe: "Du darfst an ihm arbeiten, und es wird dir gelingen. Geh und tu es!" Nun aber hat Jahwe allen euren Propheten einen Geist der Lüge in den Mund gelegt, denn Jahwe hat euren Untergang beschlossen".

Man sieht deutlich, dass im Zusammenhang mit Jahwe genau die gleiche Ate-Struktur (Irrtum, Verblendung, neuer Irrtum, Vernichtung) am Werk ist: Der "Geist", der da hervortritt, ist nichts anderes als das Inspirationsprinzip, das Jahwe überall dort schafft, wo mediale Menschen damit "arbeiten" (prophezeien, "sehen") wollen, aber dieser "Geist" (Lebenskraft, die von Jahwe ausgeht) ist zweischneidig: In wahren Gottesfreunden wirkt er Wahrheit, in falschen Gottesfreunden oder -gegnern wirkt er Falschheit (diese Dualität ist gerade der wechselnde Charakter, der dem "Geist" Gottes immanent ist).

Das so genannte "Vorwärtsschreiten" usw. ist reine Symbolik (und man sollte diesen "Geist" keinesfalls mit den "Engeln" um Gott verwechseln).

Vgl. A. Bertholet, *Die Religion des Alten Testaments*, Tübingen, 1932, S. 56 (dort wird auf andere Gottesurteile hingewiesen).

Fortsetzung der biblischen Geschichte.

Sidkija, einer von Hunderten halbjahwitischer Propheten (22:11), schlägt Mikajehoe ins Gesicht (aus Protest gegen die Behauptung, der "Geist" Jahwes habe ihn verlassen). (22: 24)) Mikajehoe formuliert nun den experimentellen Charakter seiner Gesichter und seiner Vorhersagen: "Das wirst du sehen (= Induktion), wenn du von Haus zu Haus fliehen wirst, um dich zu verstecken." (22:25) Ein Ereignis wird vorhergesagt (man beachte, dass in der experimentellen Wissenschaft durch Deduktion aus einer erklärenden Hypothese (Abduktion) ein induktives Ereignis vorhergesagt wird).

Dies ermöglicht die Kontrolle über den Wahrheitsgehalt und den Lebenswert der Gesichter und Worte, die der Prophet hört; genauer gesagt, ist diese Kontrolle im System (= kollektive Struktur) der Prophetie und des "Sehens" und "Hörens" ausdrücklich vorgesehen.

Bislang konnte der Betroffene selbst dann nicht zu einer "objektiven", ruhigen Haltung kommen. Neben Sidkija, der mit Gewalt reagiert (die "normale"(?) Reaktion auf eine Unheilsprophezeiung), lässt Ahab, der Herrscher Israels, den Propheten einkerkern und "schlechtes Essen und Trinken geben" (22,27).

Mikajehoe formuliert erneut den Versuchscharakter seines Handelns: Wenn du unversehrt (d.h. entgegen der Prophezeiung) zurückkehrst, hat Jahwe nicht durch mich gesprochen." (22:28).

Die diagnostische Struktur des göttlichen Gerichts.

Wir können nun allmählich eine Struktur freilegen: Das göttliche Urteil ist diagnostisch, d.h. eine Klärung, die auf einer Operation beruht, - Klärung nämlich einer Aussage über gegenwärtige und zukünftige Tatsachen. Was wir nun ganz kurz skizzieren.

(a)i. Der bejahend-vorhersagende Aspekt.

Zwei Hauptbeispiele:

1/ ein kerugmatischer (verkündigender) Typ (z. B. 1 Kon 18:1 / 46, -19: 1/18, wo der jahwistische Prophet Elia(s) die Baalspropheten als Prophet Jahwes herausfordert ("Zeige heute, dass du Gott bist und dass ich dein Knecht bin" (18: 36); vgl. W. Quintens, *De wondere Elia*, in *Collationes*, 1971:1, S. 43vv. (Die Polemik mit dem Baalskult));

2/ ein juristischer Typus (d.h. der Eid in einem heiligen Sinn; vgl. F. Nicolay, *Histoire des croyances*, Paris, s.d., t. I, pp. 309ss. (Der Eid in antiken Gesellschaften): Es handelt sich um eine feierliche Bekräftigung einer Wahrheit mit einem Versprechen.

(a)ii. Der verwünschende Aspekt.

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

1/ Der Verkünder, z. B. Elia, versteht darunter, dass, wenn er die Unwahrheit sagt, die Sanktion (Strafe, Unglück) nicht ausbleiben wird, ja, nicht ausbleiben darf;

2/ Derjenige, der einen Eid schwört, tut dasselbe: Wenn er die Unwahrheit schwört, wünscht er sich Unheil...

(“Wenn ich absichtlich betrüge, dann wirft mich Jupiter aus der Stadt (Rom) und ihrer Festung, wo es Sicherheit gibt, wie ich diesen Stein wegwerfe” (Nicolay, o.c., S. 311)).

Dieser pragmatische (auf das Ergebnis der Operation bezogene) Aspekt bezieht sich zunächst auf den Engagierten, den Verkünder oder Schwörenden selbst, - auf seine Seele, sein tieferes Ich und seine *dunamis*“, *virtus*“, Lebenskraft, die er als Engagement vorbringt. In diesem Sinne gibt es die Seelendiagnose.

(b)1. Der beschwörende Aspekt.

Um die Bejahung (affirmativer Aspekt) und die Verpflichtung (imperativer Aspekt) heilig zu machen, muss der Verkünder bzw. die Verkündigerin die Bejahung und die Verpflichtung heilig machen. Um die Bejahung (affirmativer Aspekt) und die Verpflichtung (imperativer Aspekt) heilig zu machen, appelliert (beschwört) der Verkünder bzw. der Schwörende an die außer- und/oder übernatürlichen (“heiligen”) Instanzen und Kräfte sowie an deren Ethik und Rechtmäßigkeit: die Ahnen (pro(to)gonistische Variante), die Naturelemente und ihre Geister (naturistische Variante), die Gottheiten (die polytheistische, polydemonistische Variante: man denke an Jupiter im römischen Eid),- an das Höchste Wesen ((mono)theistischer Typ).

Vgl. Nicolay, o.c., t. III, p. 173; in der Ilias 3: nach dem Einschenken von Wein sagt der Schwörende: “Lass ihr Hirn und das ihrer Kinder wie diesen Wein über die Erde fließen und ihre Frauen dem Fremden untertan sein” (das ‘Element’ Wein hat seine Gesetzmäßigkeit, die in dem gewünschten Schicksal dargestellt wird); - in der jahwistischen Variante ‘n’ ein ‘Geist’ (wie oben) oder ein Engel (1 Kor 10: 1/22 (der verderbliche Engel vertilgt dreiundzwanzigtausend Menschen)) als Vollstrecker der göttlichen Anordnungen eingesetzt.

P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, II (Die Symbolik des Bösen), Paris, 1960, S. 199 /217, erwähnt die “böse Gottheit”, die verräterisch blendet (de.mentatio), aber auch im Adam-Mythos erscheint die “Schlange” mit dem Wissen Jahwes (als Unruhestifter). Kurzum: das “Heilige” wird angerufen - Jesus selbst vollstreckt rituell das Urteil über Judas.

(b)2 Der richterlich-heilige Aspekt.

Das Heilige wird in einer seiner Formen in einer besonderen Funktion eingesetzt, nämlich als Richter (judikativ) und als Vollstrecker der Konsequenzen (sanktionitiv) dieses Urteils. Auf diese Weise säubert die Gottheit c.s. das “Gute” und das “Schlechte”. Hier kommt der so genannte Matthäus-Effekt ins Spiel: “Wer hat, dem wird gegeben werden, und er wird in Fülle haben. Wer aber nicht hat, dem wird genommen, was er hat” (Mt. 15,12); “Jesus sagte: ‘Zu diesem Gericht (krima) bin ich in die Welt gekommen, damit die Blinden sehen und die Sehenden blind werden’“ (Jo 9,39).

Das Gericht Gottes ist also auch in Bezug auf das Heilige dagnostisch: Es stellt die außer- und übernatürlichen Kräfte und Mächte (krato-fanie; theo-fanie) bloß. Nicht nur die Seele des Anrufers, sondern auch der Angerufene offenbart sich in ihrer Beziehung.

Die experimentelle Struktur des Gottesurteils.

Zweifach diagnostisch (im Hinblick auf das Gottesverhältnis der betreffenden Person) ist das Gottesurteil in seiner vollen Form auch experimentell, test.experimentell: die Prüfung der "Summe" (d.h. der Vorhersagen) gehört zum Urteilssystem. Wir werden dies nun näher erläutern.

Die etwa vierhundert falschen Propheten behaupten: "Die Kampagne ist erfolgreich"; der eine wahre Prophet behauptet: "Der Feldzug scheitert".

Eine Abschweifung:

-- G. Daniëls, *Religieus-historische studie over Herodotus* (Religionsgeschichtliche Studie über Herodot), Antw./ Nijmegen, 1946, z.B. S. 174, behauptet, dass in Herodots Schema des göttlichen Gerichts, nach dem, was S. Freud das Lustprinzip nannte, z. B. der Landhunger des z. B. Landhunger eines Fürsten) mit der daraus resultierenden "Hybris" (Grenzüberschreitung) ein dritter Aspekt (zugleich eine dritte Phase) auftaucht, nämlich der "sombouleutès" (d. h. der Ratgeber, besser: weiser, "wahrheitsscheuer"). Nun, hier, inmitten von mehr als vierhundert falschen "Warnern", gibt es nur einen "heiligen Rest", nämlich Mikajehoe, den wahren Berater. Das ist auch heute noch so: Unter Hunderten von Pendlern, Kartenlegern und anderen "Sehern" gibt es oft nur einen einzigen wahren gottesfürchtigen Mahner.

Doch schauen wir uns an, was Herodot als teleutè, als Ergebnis, des ganzen gottesfürchtigen Geschehens bezeichnet: In 1. Könige 22, 29/38 wird erzählt, wie der Fürst Israels trotz besonderer Vorsichtsmaßnahmen (Kleidung) von "einem, der seinen Bogen zufällig zielt", zwischen den Nähten seiner Rüstung getroffen wird: "Weil aber der Kampf zu dieser Zeit am heftigsten war, musste der Fürst aufrecht in seinem Wagen sitzen bleiben, obwohl das Blut aus seiner Wunde in die Karosserie des Wagens sank. Am Abend jedoch war er gestorben. (...)

Als der Wagen am Teich von Samaria, wo die leichten Könige badeten, ausgewaschen wurde, leckten die Hunde sein Blut auf. So erfüllte sich das Wort, das Jahwe gesprochen hatte (1 Könige 22: 35/38).

La Bible de Jérusalem übersetzt: "Die Hunde leckten das Blut, und die 'Prostituierten' badeten darin, gemäß dem Wort, das Jahwe gesprochen hatte. (Man beachte, dass es sich hier um eine Glosse handelt, d. h. um einen Zusatz ("Interpolation"), der anzeigt, was der Grundtext aussagt: in diesem Fall ist diese Glosse für diejenigen, die sich mit Magie auskennen, sehr bedeutsam).

Die juristische Form des göttlichen Gerichts unterscheidet sich experimentell von der oben beschriebenen existentiell-historischen Form dadurch, dass es dramatisch als Spektakel mit Publikum und Richtern inszeniert wird, die nach dem Ergebnis urteilen (die 'teleutè' des Herodot).

Bibl. Beispiel: P. Nicolay, *Histoire des croyances*, t. III, Paris, s.d., S. 173/229 (Les 'jugements de Dieu': description des différentes sortes d'ordalies).

-- G. Welter, *Les croyances primitives*, S. 187/188 (wonach "ordalie" vom altgermanischen "or.dal", Urteil, jugement, abstammt);

-- A. Erler, *Der Ursprung der Gottesurteile*, 1941;

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

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

Die Verordnungen (d.h. die gerichtlichen Urteile Gottes) waren zweifach:

a/ die strengen Verordnungen mittels der Elemente (d.h. Feuerprobe, Wasserprobe (Nicolay, o.c., S. 178/183), Ölprobe (ebd.)),

b/ der Zweikampf (Duell) d.m.v. den Waffen (Nicolay, a.a.O., S. 199/229 (Vom Beweis durch den gerichtlichen Kampf oder Zweikampf)).

Nicolay, a.a.O., S. 173, nennt beide Formen "abergläubische Praktiken" und bemerkt jedoch zu Recht ihr sehr universelles Vorkommen bei allen Völkern eines bestimmten Kulturtyps, sowie die "Anmut", mit der sogar jemand wie Montesquieu, *Esprit des lois*, im vollen XVIII. Jahrhundert, über sie schreibt: "Die Gesetze über den gerichtlichen Kampf, über das glühende Eisen und das kochende Wasser, standen so sehr im Einklang mit der Moral, dass diese Gesetze weniger Ungerechtigkeiten hervorriefen als der Grad, in dem sie selbst ungerecht waren, - dass ihre Wirkungen unschuldiger waren als ihre Ursachen."

Die juristische Struktur des göttlichen Urteils lässt sich wie folgt skizzieren:

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

(ii) die Richter entschieden über einen gerichtlichen Prozess oder ein Experiment (a) durch die Elemente oder (b) durch die Waffen, so dass 1/ die invocatio (Anrufung), d.h. als Zeugen i/ die Elemente, ii/ die Geister, iii/ Gott zu nehmen, 2/ die imprecatio, d.h. entweder die Unzurechnungsfähigkeit (teilweise) oder das Leben (ganz) des eigenen Fleisches und Blutes zu benutzen, es zu einer Entscheidung von höherer Autorität (heilig) machte.

Nicolay, o.c., S. 188ss. führt exotische aktuelle Beispiele an und zitiert Dr. Barret, *Afrique occidentale* (Westafrika): "Ob in Straf- oder Zivilprozessen im Fürstentum Benin, das Urteil Gottes wird immer dann zugelassen, wenn eine der Parteien darum bittet. Ich verwende hier, so Barret, den Ausdruck "göttliches Urteil" (jugement de Dieu), weil er die Bedeutung dieses Sprachgebrauchs treffend wiedergibt und weil es diesen Rechtsbeweis auch in unserem (westlichen) Gewohnheitsrecht gegeben hat. Der Vergleich zwischen negro-afrikanischem und westlichem Gewohnheitsrecht, so befremdlich er auch ist, überrascht niemanden, der viel gereist ist: Ich habe dieses Gewohnheitsrecht persönlich in Abessinien, bei den Eingeborenen im Kongo und im alten Recht aller asiatischen Völker kennengelernt."

Zwei Anmerkungen:

(1) oft ist der Prozess nur ein Schein-Gottesurteil (Täuschung);

(2) vom magischen Standpunkt aus betrachtet, ist es klar, dass die Täuschung noch größer werden kann.

Anmerkung: Wie jeder Schriftgelehrte weiß, wimmelt es in der Bibel von Beispielen für göttliche Gerichte in all ihren Formen. Aber man sollte nicht denken, dass dies ausschließlich biblisch ist: Alle Religionen, auch die so genannten spekulativen östlichen, haben sich immer wieder vom “Sumpf der Spekulationen (d.h. der bloßen Hypothesen)” befreit, um “an seine Stelle eine Lehre zu setzen, deren Wert und praktischer Nutzen noch in diesem Leben geprüft werden konnte.” (I. Horner, Buddhism: the Theravada, in R. Zaehner, ed., *Zo zoekt de mens zijn god* (So sucht der Mensch seinen Gott), Rotterdam, 1960, pp. 280/281 (sogar unter Verwendung der paulinischen Lehre vom Gesetz von Saat und Ernte (Gal., 6:7/8) in buddhistischer Version: “Wie die Saat, die gesät wird, so ist die Frucht, die geerntet wird: wer Gutes tut, erntet gute Frucht, wer Böses tut, erntet schlechte.” (o.c., 286)).

Anmerkung: Es gibt “eine dritte Form des göttlichen Gerichts, auf die wir uns ganz kurz beziehen werden, nämlich die liturgische. Der heilige Paulus beschreibt sie in 1 Kor 11,27/32 in Bezug auf die Eucharistie: “Wer also das Brot isst oder den Kelch des Herrn unwürdig trinkt, der entweicht sich des Leibes und Blutes des Herrn. Jeder prüfe sich daher selbst und esse erst dann vom Brot und trinke aus dem Kelch. Denn wer isst und trinkt, isst und trinkt sich selbst ein Urteil, wenn er den Leib (des Herrn) nicht schätzt. Denn darum sind (i) so viele Schwache und Kranke unter euch, und (ii) so viele sind gestorben.” Gleich darauf führt Paulus eine wertvolle Unterscheidung ein: “Hätten wir uns selbst wahrheitsgemäß gerichtet, so würden wir nicht gerichtet werden; wenn wir aber vom Herrn gerichtet werden, so ist dies eine Lehre für uns, nicht mit der Welt gerichtet zu werden.”

Mit anderen Worten, es gibt “ein warnendes Urteil, das Gelegenheit zur Umkehr gibt (Warnung: vgl. Herodot), und es gibt eine Verurteilung “mit der Welt” (die im Bösen liegt), die unwiderruflich ist, was bedeutet, dass im Urteil Jahwes Grade sind, als ein Prozess, der mit der Zeit unumkehrbar wird.

Dass dieser Urteilsprozess für unreligiöse und schlaftrunkene religiöse Menschen so geräuschlos abläuft, ist nicht der kleinste Aspekt der Tragödie unserer Zeit: Seit dem deutschen Idealismus (Kant, - Hegel, Schelling, Marx) mit seinen Ablegern (z.B. Existenzialismus und sogar Strukturalismus) ist so viel von Bewusstseins- und Ideologiekritik die Rede. Nun, hier bietet der heilige Paulus ein Beispiel für religiöse Bewusstseins- und Ideologiekritik: “Wer nun meint, er stehe, der sehe zu, dass er nicht falle” (1 Kor 10,12).

W.E.Hocking, *Les principes de la méthode en philosophie religieuse*, (Die Prinzipien der Methode in der Religionsphilosophie), in *Rev. d. Mét. et d. Mor.*, 29 (1922): 4, S. 453, sagt: “Es ist nicht die Religion, - es ist die Irreligion (Nicht-Religion), die den Naturerscheinungen gegenüber leichtgläubig ist. Religion ist der unbesiegbare Unglaube (...) angesichts dessen, was sich scheinbar zeigt”.

Die Verstehestruktur der diagnostisch-experimentellen Methode.

Die Schrift ist also eindeutig, wie alle Religionen, (diagnostisch-)experimentell. Und doch: Wir haben bewusst einen bzw. den grundlegenden Aspekt in Klammern gesetzt (um der Klarheit der Beschreibung willen), nämlich die 'intentionale' (Du, 3: Bolzano, Brentano, Husserl, sehen das Bewusstsein als 'Ausrichtung' der Aufmerksamkeit, 'intentio') und 'hermeneutische' (Ich, 12/15: Diltheys 'verstehende methode' als Interpretation der Äußerungen des Mitmenschen) Struktur, die immer dann am Werk ist, wenn man heilige Fakten seziert.

Dtn 29,1/5 legt den Finger auf die "Wunde": "Mose aber rief ganz Israel zusammen und sprach zu ihnen: Ihr selbst habt alles gesehen, was Jahwe vor euren Augen in Ägypten an Pharaon, seinen Knechten und seinem ganzen Land getan hat: die großen Unglücke, die Zeichen und gewaltigen Wunder, die ihr mit eigenen Augen gesehen habt. -- Aber Jahwe hat euch kein Herz gegeben, zu verstehen, kein Auge, zu sehen, und kein Ohr, zu hören, bis jetzt." Das bedeutet, dass es mehr als eine Art der Begegnung (intentio) mit den heiligen Tatsachen gibt.

Jo. 12: 37/45 legt denselben Finger auf dieselbe "Wunde": "Und obwohl (Jesus) vor ihren Augen so viele Zeichen getan hatte, glaubten sie nicht an ihn. Dies, damit sich das Wort des Propheten Jesaja (Jes. 53,1; 6,10) erfülle: 'Herr, wer hat unserer Verkündigung geglaubt'? Wer hat den Arm (d. h. das mächtige Handeln) des Herrn offenbart?" Deshalb konnten sie auch nicht glauben; denn Jesaja sagte noch: "Er hat ihre Augen verblendet und ihre Herzen versteinert. Das ist, damit sie mit ihren Augen nicht sehen und mit ihrem Herzen nicht verstehen, - damit sie nicht umkehren und ich sie heile! Diese Worte sprach Jesaja, als er seine Herrlichkeit gesehen und von ihm gesprochen hatte".

Das bedeutet, dass das physische Sehen, Hören, Berühren (Wahrnehmen) ein erster Schritt in Bezug auf die religiöse Erfahrung ist; dass das Verstehen (der diagnostische Aspekt: das Erkennen des Außer- und vor allem des Übernatürlichen (Göttlichen) im natürlichen Erfahrungsgeschehen) ein zweiter Schritt ist, - abhängig von (a) dem Menschen selbst, mit seiner begrenzten Freiheit, (b) dem außer- und übernatürlichen Wirkkörper (Geist, Gottheit, Höchstes Wesen), der einem das Verstehen (das 'Sehen' im zweiten Grad) 'gibt', der, wenn nötig, verdummend (siehe oben S. 44/45 (atè (Homer), Lügengeist (I Könige)) wirken kann (was das zweite 'Sehen', das eigentliche Verstehen, noch schwieriger macht); - was bedeutet, dass hier sowohl die eigene Anstrengung (Forschung) als auch die 'Gnade' (sie wird gegeben) Hand in Hand gehen.

Mit anderen Worten: Wenn im und durch das experimentelle sakrale Geschehen nicht auch der unmittelbare Kontakt mit dem Äußeren und Übernatürlichen vorhanden ist, gibt es kein eigentliches Verstehen solcher, transempirischer (E. Reichenbach) Daten. (Vgl. auch Jer 5,21; Hes 12,2).

Zum Aspekt der "Verdummung" (im Alten Testament) siehe G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, München, 1960-2,II, S. 162/166 (Von Rad sagt, Jesaja sei in Bezug auf das Gericht Gottes, durch das er den Menschen "blendet, 'versteinert', 'verdummt' (und damit ausschaltet), Erbe einer Einsicht, die in Israel, ja in der ganzen Antike eine unbestrittene Grundlage hatte" (S. 164;-- doch gerade der Aspekt des "zornigen Gottes" (P.Ricoeur) beweist, wie sich menschliche Anstrengung (Autonomie) mit der Gnade verschränkt).

Für den 'mystischen' (unmittelbar berührenden) Aspekt: vgl. G. von Rad, o.c., s. 314/321 (das "Apokalyptische" ist eine Vertiefung des direkten Kontakts zwischen dem Äußeren und dem Übernatürlichen einerseits und demjenigen andererseits, der Tatsachen schafft und (durchschaut): die apokalyptischen Bücher (vor allem seit dem Propheten Daniel) unterscheiden sich von den priesterlichen ("historischen"), den prophetischen und den sapientiellen Büchern unter diesem Gesichtspunkt dadurch, dass paranormale Fähigkeiten deutlicher zum Tragen kommen.

Siehe auch H. Pinard d.l. B., *L' ét. comp. d. rel.*, I, S. 463/471: Seit H. Delacroix, *Études d 'histoire et de psychologie du mysticisme*, (Studien zur Geschichte und Psychologie des Mystizismus), Paris, 1908, stehen die Mystiker, die in direktem Kontakt mit äußeren und übernatürlichen Kräften stehen, religiös gesehen im Rampenlicht.

Pinard betont das Verstehen (verstehende Methode, Dilthey): "(...) Das gemeinsame 'Gesetz' aller Freundschaft: man liebt, man gibt sich in dem Maße, in dem man geliebt wird. Wenn also das mystische Leben ein inniges Gespräch des Geistes zwischen Schöpfer und Geschöpf ist, dann hängt seine Entwicklung von der wachsenden Läuterung des Herzens, vom Fortschritt hinsichtlich der Großzügigkeit der Seele ab." (o.c., S. 465).

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

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

-- R. Zaehner, *Mysticism Sacred and Profane* (An Inquiry into some Varieties of Praeternatural Experience, Oxford, 1957 (Zaehner unterscheidet scharf zwischen nicht-theistischer Mystik (Naturmystik, pantheistische Mystik (oft manischer Aspekt der manisch-depressiven Psychose, behauptet er)) und theistischer Mystik, die eine persönlich-lebendige Gottheit einbezieht; spricht auch die sogenannte psychedelische Drogenmystik an);

-- Gerda Walther, *Phänomenologie der Mystik*, Olten/ Freib. i.Br. 1955 (ein sehr faszinierendes Werk einer Phänomenologin, Schülerin von Pfänder; dabei nimmt sie auch die moderne Paranormologie zur Kenntnis, - was selten ist);

-- MM. Davy, Dir., *Encyclopédie des mystiques orientales*, Paris, 1975 (das alte Ägypten, die sumerische und hethitische Kultur, Assyrien und Babylonien, der alte Iran, Indien (Hinduismus), der indische und tibetische Buddhismus, die Yi-King-Mystik, die konfuzianische Mystik, der Taoismus, das chinesische Ch'an, die vietnamesische Mystik, Shinto, der japanische Buddhismus, Zen).

-- A. Poulain, *Des grâces d' oraison* (Traité de théologie mystique), (Gnaden des Gebets (Abhandlung über mystische Theologie), Paris, 1901 (bleibt ein Klassiker; z.B. S. 285/536 (Révélations et visions, - mit der Frage der Unterscheidung der Geister (d.h. der fluidischen Agentien, die in Visionen, Offenbarungen usw. wirken)).

-- A. Stolz, *Théologie de la mystique*, (Theologie der Mystik), Chevetogne, 1947-2 (biblisch-christlich konzipiert).

-- J. Tyciak, *Morgeländische Mystik*, Düsseldorf, 1949 (besonders faszinierende Einführung in die ostkirchlich-väterlich-liturgische Mystik).

-- M. Buber, *Ekstatische Konfessionen*, Berlin, s.d. (Anthologie von indischen, islamischen, neuplatonischen, gnostischen und christlichen Mystikern).

Zwei Anmerkungen:

(i) P. Saintyves, *Le discernement du miracle*, Paris, 1909 (ein 'kritisches' Buch, das unter anderem vergisst, dass 'Wunder' ohne die Seite des direkten kognitiven Kontakts 'kritisch' obskur sind), S. 293, hebt kurz die Weltflucht der 'mystischen Kontemplativen' hervor, die er zu Recht mit den Gläubigen kontrastiert, die in die heilige Stadt Lourdes strömen, um zu leben, gesund zu sein usw..

In der Tat hat eine bestimmte Tradition den direkten Kontakt mit der Außenwelt und dem Übernatürlichen in Kontemplation verwandelt (man zieht sich zurück, um Gott (oder was ist er?) zu "betrachten", um zu "genießen", seltsam in Bezug auf das Elend, das alle archaischen Religionen sowohl sahen als auch mit ihrer Wundermagie zu beheben versuchten). Das schließt nicht aus, dass der reale, lebensgebundene, direkte Kontakt mit der äußeren und übernatürlichen Natur den Kern aller religiösen Erfahrung (und des Experiments) bildet.

(ii) Das große Problem ist das der Unterscheidung von "Geistern": "Geliebte, glaubt nicht jedem 'Geist', sondern prüft, ob die 'Geister' von Gott sind. Denn es sind viele falsche Propheten in die Welt hinausgegangen". (1 Jo.4/1) - "Die Frucht des Lichts besteht in allerlei Güte, Gerechtigkeit und Wahrheit. Prüft, was dem Herrn wohlgefällig ist." (Eph. 5: 9/10).

"Löscht den 'Geist' nicht aus; verachtet die Weissagungen nicht. Prüft aber alles und behaltet, was gut ist." (1 Thess. 5,19).

Johannes gibt sogar ein Kriterium an (etwas, woran man etwas erkennen kann): "Wer die Gebote Jesu hält, der bleibt in ihm und er in ihm. Daran nun erkennen wir, dass er in uns bleibt: an dem 'Geist', den er uns gegeben hat." (1 Joh 3,24).

Wenn wir in und durch die Naturphänomene durch direkten kognitiven Kontakt (Methode des Verstehens) "sehen" sollen, dann ist die Unterscheidung von "Geistern", d.h. von "Kräften" (Flüssigkeiten, feinstofflichen Substanzen), in der Tat entscheidend. Hierauf werden wir im weiteren Verlauf eingehen.

Die pragmatistische Struktur der experimentellen Methode.

Der Begriff "Pragmatismus" stammt von CS Peirce, der sich damit gegen den gewöhnlichen Pragmatismus (z.B. von W. James und anderen) wenden wollte. - Der Pragmatismus bewertet logische Einheiten (Ideen, Urteile und Schlussfolgerungen) auf der Grundlage des Ergebnisses, das sich aus ihrer Anwendung ergibt.

Der Pragmatismus hingegen bewertet logische Entitäten auf der Grundlage des Ergebnisses ihrer Anwendung, ohne ihren intellektuellen, gedanklich-kontroversen Charakter in Frage zu stellen, im Gegenteil: Peirce ist ein begrifflicher Realist; seine Ideenlehre ist jedoch stets im Selbstexperiment anwendbar. Beide, der anti-idealistische und der idealistische Pragmatismus, sind nicht nur anwendungsorientiert, sondern berücksichtigen das Wohl oder Wehe, das Anwendung oder Ergebnis mit sich bringen. Das bedeutet, dass sie nicht nur anwendbar-aktiv denken, sondern evaluativ-lebendig: Wenn das Ergebnis Leben schafft, Leben fördert, nur dann ist eine logische Einheit (Idee, Urteil, Argumentation) wertvoll.

Dies ist der axiologisch-soteriologische Aspekt beider Arten von Pragmatismus.

(i) Axiologie bedeutet "Werttheorie";

(ii) Soteriologie bedeutet Heilslehre (Heilslehre). 1878 stellte Peirce fest, dass seine Methode, "Ideen bereit zu machen" (vgl. K.O. Apel, Hrsg., CH.S. Peirce, *Schriften*, I, Frankf.a.M., 1967, S. 355), die Anwendung "des einen, von Jesus empfohlenen Grundsatzes der Logik, 'An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen'" sei und dass sie "sehr eng mit biblischen Darstellungen verbunden" sei.

Peirce behauptet, dass die Verhaltensregel, wonach man Ideen durch selbst durchgeführte Experimente prüft, über Abduktion und Deduktion bis hin zur induktiven Kontrolle, ein allmählicher Prozess ist, durch den der Mensch in seiner ganzen erbärmlichen Unbedeutsamkeit allmählich mehr vom Geist Gottes erfasst wird, von dem Natur und Geschichte erfüllt sind.

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

a/ experimentelle und **b/** der "verstehende" Charakter der religiösen Rechtfertigung (Bestätigung, Verifizierung) ist immer auch heilsam. Wenn eine religiöse Erfahrung das Elend in der Schöpfung vergrößert, wie brilliant sie auch sein mag, ist sie negativ; wenn sie aber das Elend (das "Böse" in der Welt) verringert, hat sie gute Chancen, nicht nur extra-, sondern auch übernatürlich zu sein, d.h. streng göttlich, im Sinne von vom Höchsten Wesen ausgehend - im katholischen Sinne, von der Heiligen Dreifaltigkeit. Damit sind wir wieder beim Ausgangspunkt (siehe oben S. 41/42: natürliches Gut (moralische Tugend),- übernatürliches Gut (charismatische Tugend),- ja, aber vor allem theologisches. Die (am höchsten Wesen beteiligten, übernatürlichen) Tugenden sind nur evidential.

Wir erläutern dies nun ausführlicher. Bibl. Beispiel:

-- P. Saintyves, *Le discernement du miracle*. Paris, 1909, S. 253 / 347, besonders S. 263ss., beschreibt das "Wunder" in den Religionen ("Machtwunder" (kosmischer Natur) im Alten Testament und in den nichtjüdischen Religionen; "Lebenswunder", besonders Auferstehungen der Toten im Neuen Testament; "Heilungswunder" in allen Religionen).

Dann wird eine "Kriteriologie" des Wunders gegeben: Die Geschichte der Religionen gibt uns:

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

2/ das Wunder als "Operation" ("Prestige") von Eingeweihten (mit zwei Typen:

a/ die priesterliche Körperlichkeit des Tempels mit ihrer optischen, akustischen, mechanischen (deus ex machina), chemischen 'Wundermacherei',

b/ die "theöergia", d.h. die Beherrschung von Naturgeistern ("Gottheiten" genannt), guten wie bösen, durch entsprechende "liturgische Aufführungen"),

3/ das Wunder als Werk von 'Heiligen' (d.h. Volksheiligen).

-- RP. Guillot, *Les miracles du Christ, in Historia* (Les miracles), Nr. 394 bis, Paris, 1979, S. 8/20, ordnet die Wunderkraft Jesu in den antiken Rahmen ein, in dem das Wunder eine universelle Tatsache war (Hellas, die Semiten), zieht Bilanz: zweiunddreißig Wunder im Ganzen; in dieser universellen Sammlung vier Teilmengen:

a/ fünfzehn körperliche Heilungen ("in Bezug auf die verschiedensten Krankheiten, die ewigen 'Miseren' der Menschheit", Lahme, Hinkende, Stumme, Taube, Wassersucht, jemand mit einer verdorrten Hand, usw.);

b/ sechs Beschwörungen oder Exorzismen (ein epileptisches Kind, eine bucklige Frau, ein syrophenisches Mädchen, Stumme, usw.);

c/ Auferweckungen von Toten oder vielmehr Auferstehungen (Lazarus, der Sohn der Witwe von Naim, das Mädchen des Jairus, die eigene Auferstehung Jesu);

d/ Wunder der natürlichen Kontrolle (a/ die Verwandlung von Wasser in Wein (Kana), zwei Brotvermehrungen; b/ der wundersame Fischfang; c/ das "Gehen" auf dem Meer, die Stillung des Sturms).

Von dieser Gesamtsammlung werden z.B. zehn von allen drei Synoptikern berichtet, eine (die erste Brotvermehrung) von allen vier Evangelisten, zwei von nur drei Evangelisten, fünf von nur zwei Evangelisten, zwölf von nur einem Evangelisten.

A. De Groot, *De Bijbel over het wonder*, (Die Bibel über das Wunder), Roermond/Maaseik, 1961, S. 32 "Alle Dokumente (...) weisen übereinstimmend darauf hin, dass Jesus a/ Kranke heilte, b/ Tote auferweckte, c/ von Dämonen Besessene befreite, d/ die Natur auf allmächtige Weise beherrschte. In etwa zwanzig Texten der Evangelien wird allgemein erwähnt, dass er viele Wunder vollbracht hat. Darüber hinaus ist aber auch eine Reihe von genau beschriebenen Fällen überliefert".

W. Trilling, *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*, Düsseldorf, 1966 (niederländisch: De historiciteit van Jesus, Bilthoven, 1968, besonders S. 96/105 (Die Frage der Wunder);

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

"Heilung" weist in jedem Fall auf etwas Wesentliches im Wirken Jesu hin: (i) die rettende Begegnung eines vom "Bösen" in all seinen Formen befreiten Menschen mit Jesus (ii) als eschatologisches (= endzeitliches) Geschenk des Reiches Gottes. Jesus selbst sagt dazu: "Geh hin und sage diesem 'Fuchs' (gemeint ist König Herod): Siehe, ich treibe Dämonen aus und vollbringe Heilungen, heute und morgen (...) (Lk 13,32)". (a.a.O., 153/154); weiter a.a.O., S. 165/190 (Gericht über den falschen Israël), (Mt 21: 33/46), ein Beispiel für 'masjal' (Gleichnis, parabolè)).

Für den zeitlichen Rahmen, in dem sich Jesus befindet, sowie für die erste Kirche: J. Danielou, *Théologie du Judéo-Christianisme* (Theologie des Judenchristentums), Paris, 1958 (die bisher wenig bekannte Periode zwischen +33 und +200 zeigt uns ein Christentum, das durch und durch jüdisch (und gleichzeitig semitisch) bleibt, beherrscht von der Apokalyptik, - dies bevor das Christentum vollständig hellenistisch wird (wovon bereits die Briefe des Paulus zeugen)).

-- R. Schnackenburg, *La Théologie du Nouveau Testament* (État de la question), (Theologie des Neuen Testaments (Stand der Frage)), DDB, 1961 (besonders S. 67/70; "Heilsgeschichte", siehe auch o.c., S. 29/30.

-- J. von Hofmann, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, (W.Volck), 1886, ist der erste, der Geschichte als Heils- oder Soteriologiegeschichte in einem absolut biblischen, ja wahrhaft jesuanischen Sinn auffasst; man denke auch an O. Cullmann, *Christus und die Zeit* (*Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*), Zollikon/Zürich, 1948.

Weitere Beschreibung des Pragmatismus.

Nochmals in klaren Worten zusammengefaßt: 'Pragmatiker' bedeutet:

(a) Ideen (Begriffe), ggf. ausgedrückt in Aussagen (Urteilen, Begründungen), - d.h. der lehrhafte oder doktrinäre Aspekt, ('didachè' (griechisch für doctrina);

(b)1/ geprüft durch sein Ergebnis, entweder das anwendbare Leben oder das anwendbare Experiment) (liturgisch, rechtlich, usw.),

(b)2/ gleichzeitig beurteilt nach der Qualität des Ergebnisses, d.h. heiligend oder nicht heiligend.

Wir werden dies nun näher erläutern. = (a) Der lehrmäßige Aspekt.

L. Ceriaux, *Jésus aux origines de la tradition*, (Jesus an den Ursprüngen der Tradition), DDB, 1968 A. Descamps, Préface, in o.c., S. 11 betont, dass das Handeln Jesu ein zweifaches ist: (i) in Galiläa (Verkündigung der Frohen Botschaft an die Menge, die fehlschlägt und dazu führt, dass die Verkündigung Jesu auf einen begrenzten Kreis beschränkt bleibt (und selbst dann in Form eines Gleichnisses);

(ii) in Jerusalem (Kreuzweg, gefolgt von Auferstehungsweg); Folge: Das Christentum ist a/ eine Lehre und b/ ein Erlösungsereignis; beide Punkte werden von Cerfaux sorgfältig ausgearbeitet.

W. Trilling, *Christus' Verkündigung i.d. synopt. Ev.*, s. 40 / 63 (Die Botschaft vom Reich Gottes (Mk 1,14/15: 'Tut Buße, denn das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen'); - "Es handelt sich um ein theologisches Editorial in besonders schwangerer Form" (o.c., s. 49),- d.h. es handelt sich hier um reale, überlieferte Lehre, d.h. um intellektuell sinnvolle und im Gewissen verbindliche Wissens- und Denkinhalte o.c., S. 64/145 (Heilsverheißung und Ethik des Jüngers (Mt 5: 3/12), eine Seligpreisung; (makarismos); die neue und wahre Gerechtigkeit (Mt 5 : 20/22), eine apodiktische und kasuistische Maxime des Gesetzes (mit einer ipsissima vox Jesu, einem wahren Jesuswort); Gottes Barmherzigkeit (Lk 15: 1/10), ein Gleichnis (vom verlorenen Schaf), das rein pharisäische Moral und Politik kritisiert; Loslösung t. v. Eigentum, sowie Nachahmung Jesu (Lk 18: 18/30), eine lehrhafte oder doktrinäre Diskussion, die drei apokalyptische Aussagen ("Wahrlich, ich sage euch: Ein Reicher wird schwerlich in das Himmelreich kommen") und ein Apoptegma (Orakelspruch), als Schlussfolgerung, enthält.)

Es ist klar, dass a/ alle Religionen, b/ das Alte Testament und c/ das ganze Neue in erster Linie lehrhaft sind (man denke an die umfangreichen Mythologien archaischer Kulturen, vor allem in den Riten), aber gleichzeitig, dass wir dies nicht weiter zu begründen brauchen,--so offensichtlich ist es, außer für die Anhänger des 'irrationalen Sprungs' (und selbst dann: dieses Irrationale ist unbewusst, sehr logisch-lehrhaft begründet).

-- (b)1. *Der entweder existentiell-historische oder streng 'experimentelle' Charakter dieser Lehre. Bibl. Beispiel:* zusätzlich zu den oben zitierten Texten (Heilscharakter der Geschichte, therapeutischer Charakter der meisten Jesuswunder, usw.), dies: A. De Groot, *De Bijbel over het wonder*, (Die Bibel über das Wunder), S. 37, wo er sagt: "Zusammenfassend ist das Neue Testament einhellig der Ansicht, dass die Macht, Wunder zu vollbringen;

- 1/ nicht auf die Zeit des öffentlichen Lebens Jesu beschränkt ist,
- 2/ sondern dass diese Gabe auch in der Kirche weiterwirkt."

Es ist jedoch bemerkenswert, dass es nicht jedem Gläubigen gegeben ist, Wunder zu vollbringen (1 Kor 10,29). Diese Gabe gehört denen, die ganz besonders vom Geist inspiriert sind, d.h.: 1/ den Aposteln und "Propheten" und 2/ denen, die der Geist noch zufällig auswählt. Es ist auch zu betonen, dass das Wunder 1/ nicht nur eine Bestätigung und Ratifizierung des "Amtes" ist, 2/ sondern ein wesentliches Moment der Verkündigung des Evangeliums, (das darauf abzielt, den Glauben an die rettende Offenbarung der Macht Gottes zu wecken".

Mit anderen Worten: Lehre und Wunder gehen eng Hand in Hand:

1/ Wer also eine Lehre verkündet, ohne wenigstens ein Minimum an "Zeichen", und zwar an Zeichen wunderbarer Art, wird den Anforderungen des Evangeliums an die Verkündigung nicht gerecht; 2/ Mehr noch: Wer die Wunder als "Mythen" (Bultmann u.a.) oder als volkstümliche Fabeln (Marx u.a.) abtut, steht damit in direktem Gegensatz zum Handeln Gottes in Jesus.

Der innere Zusammenhang zwischen Ideen (= Lehre) und ihrer Anwendbarkeit zeigt sich nicht nur in der Lehre Jesu und ihrer unmittelbaren Anwendbarkeit, sondern auch in den heidnischen Religionen, zumindest insoweit, als sie das sind, was man "magisch", "dynamistisch" nennt.

Ein hervorragendes Beispiel dafür ist Bolos von Mendes (+ -200), der in seiner *Fusika dunamera*, d.h. nicht theoretisch, sondern 'dynamistisch-magisch' physikalisch gedacht, der bloßen 'theoria', der rein spekulativ-philosophischen Naturbetrachtung, die in Hellas seit den ionischen Physikalisten (Naturphilosophen) eingeführt und seit Aristoteles und seinem Schüler Theophrastos besonders hervorgehoben wurde, entgegensteht.

Pater Festugière, *La révélation d' Hermès Trismégiste, I* (L' astrologie et les sciences occultes), (Die Offenbarung des Hermes Trismegistus, I (Astrologie und okkulte Wissenschaften)), Paris, 1944, S. 194, sagt: "Dieses Kriterium des Nutzens ist entscheidend. Es markiert am besten die Grenze, an der zwei Welten auseinanderklaffen".

Die drei "Reiche" - das anorganische (Gestein, Metalle), das pflanzliche und das tierisch-menschliche - werden nicht als "Formen" angesprochen, die in der Materie vorhanden und Gegenstand theoretischer Überlegungen sind (wie z.B. bei Aristoteles), sondern als kraftvolle Formen, um das Heil zu bewirken (oder im Falle der "schwarzen" Magie oder auch des negativen göttlichen Urteils (s.o. S. 44/4:); Jesus wendet dieses Verfahren auch auf Judas, den Verräter, an: Jo 13: 26/30), Unheil) mit ihnen.

Aber neben dieser intellektuellen Magie (neo-pythagoreisch, neoplatonisch) der Spätantike gibt es die antike Volksmagie, mit der sich auch heute noch die 'Intellektuellen' zu vergnügen meinen, über die aber der liberale Katholik P. Saintyves, *Le discernement du miracle*, Paris, 1909, S. 293s, schrieb: "All die Kranken, die mit dem Zug nach Lourdes fahren (...), gehen nicht dorthin, weil sie von irgendeiner Idee mystischer Kontemplation getrieben werden; nein: der Durst des Lebens versengt ihre Herzen, die von Krankheit und Seuchen heimgesucht werden. Was kann man schließlich mit einem schwachen und elenden Körper anfangen, mit dem man nicht einmal sein tägliches Brot verdienen kann? Die Kranken haben gelernt, sich von vielen Dingen zu lösen; ihre Gefühle sind geschwächt. Aber ein Gefühl dringt von Tag zu Tag stärker durch; es ergreift von den letzten Kräften ihres Wesens Besitz: geheilt, noch am Leben!"

Man erzählte ihnen, die Jungfrau Maria habe Unheilbare gerettet; sie hörten von vielen wundersamen Heilungen. Und dann: an einem reinen Tag schuf der Lebenswille, gestützt durch solche Geschichten, Zuversicht; ein Gefühl der Hoffnung grub sich in die Herzen ihrer gebenden Kräfte: sie machten sich bereit und gingen." Der "aufgeklärte" Verstand, der meint, sich über solche Lebenssituationen lustig machen zu müssen, und sei es im Namen von (weiß Gott welcher Pseudo-)Wissenschaft oder (ideologischem) Glauben (wie die rein antimagisch und antimythisch gesinnten Theologen ihren "Glauben" statt - Magie-und-Mythen-Fideismus nennen).

- (b)2 Der Heilscharakter der Doktrin.

Wie Festugière sagt, ist die Nützlichkeit der Lehre entscheidend. Aber nicht die Nützlichkeit ohne Weiteres: die Heilnutzbarkeit allein entscheidet. Wir machen dies nun kurz im Hinblick auf die Leistung Jesu deutlich. A. De Groot, *De bijbel over het wonder*, (Die Bibel über das Wunder), 1961, S. 32/61 (Das Wunder und die Verkündigung der Souveränität Gottes im Neuen Testament), entwickelt Grundgedanken, die wir kurz zusammenfassen wollen. Wir können dies in zwei Schemata festhalten:

(i) Erstes Schema: das Urteilsschema.

Das Wunder, das mit der Lehre Hand in Hand geht, ist ein Reiz, auf den der Zuschauer auf mehr als eine Weise reagieren kann (Ambiguität; siehe Du., 24/31 (Ambiguitätslehre): Wunder --- = Reaktion (+) oder Reaktion (-). Vgl. a.a.O., 55/ 61: "Eindeutig wird von Christus gelehrt, dass die von ihm gegebenen Zeichen denen genügen, die die Bereitschaft zum Glauben mitbringen. Wem diese Bereitschaft fehlt und wer sich hartnäckig wehrt, für den ist das Wunder nutzlos." (a.a.O., 59).

Deutlicher kann man den reinen Charakter der Lehre und des Wunders Jesu nicht ausdrücken, was bedeutet, dass der öffentlichkeitswirksame Charakter der experimentellen Berufswissenschaft hier fehlt und gewollt ist: um die radikale Freiheit des Beobachters zu gewährleisten; (siehe: EP, 12/15 (Die Struktur der experimentellen oder harten Wissenschaft).

Dies bedeutet jedoch nicht, dass es keinen experimentellen (und daher "harten") Aspekt in der Performance von Jesus gibt: "Experimentieren ist die Kunst, das Aufzeigen des Phänomens zu provozieren ... und es in seine Bestandteile zu zerlegen." So Cl. Bernard, *Introduction à l' étude de la médecine expérimentale*, 1865.

-- L.Millet/Br. Magnin, *Les sciences humaines aujourd'hui*, (Die Geisteswissenschaften heute), Paris, 1972, charakterisiert die professionelle Wissenschaft klar und deutlich:

(i) Wissenschaft ist insofern "positiv", als sie öffentlich wiederholbare Erfahrungen ohne ideologischen oder philosophischen Anspruch beschreibt (siehe EP. 17/22 (Ideologiekritik); 23/27 (Philosophie); 28/30 (Theologie)).

(ii) Wissenschaft ist insofern "objektiv", als sie den Gegenstand widerspiegelt, unabhängig von subjektiver Interpretation (vgl. Peirce' "externe Permanenz");

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

(b) Wissenschaft ist experimentell, empirisch, insofern sie, ausgehend von der Abduktion (Hypothese), über die Deduktion (Ableitung von Experimenten aus dieser Hypothese) zur Induktion (Experiment mit Ergebnis pro oder contra Abduktion) gelangt. (o.c., S.32).

Es ist klar, dass der kritisch denkende Betrachter des Wunders

1/ "positiv" (phänomenologisch) beginnen kann, 2/ "objektiv" zu sehen sucht, 3/ "wahrnehmen" und gegebenenfalls 2/ "experimentieren".

Doch auch der kritisch gebildete Betrachter von Lehre und Wunder wird 'beurteilt', d.h. er wird an seinem ethisch-politischen Verhalten gemessen, das hiermit kausal

(ursprünglich) wirkt und in der Folge Heil oder Unheil hat. Es besteht also ein grundlegender Unterschied zwischen wissenschaftlicher Wahrnehmung und möglichem Experimentieren einerseits und religiöser Wahrnehmung und möglichem Experimentieren andererseits.

Das 'atè', das Urteil Gottes (vgl. immer wieder vor allem S. 44/45), läuft mit dem Erkenntnisprozess zusammen, der grundsätzlich (als Erkenntnisereignis) mit ihm identisch ist, sich aber als Urteilsprozess wieder gravierend von ihm unterscheidet. Der Glaube ist keine Wissenschaft, so wissenschaftlich er auch sein mag! Glaube ist immer wieder auch Urteil. Und damit mehr und anders als die reine Wissenschaft.

Anmerkung A. De Groot, o.c., stellt fest, dass "die Wunder des Neuen Testaments nicht auf Jesus beschränkt sind" (S. 35). Dies impliziert Wiederholbarkeit (wenn auch nur bis zu einem gewissen Grad; aber auch wissenschaftliche Experimente sind nicht unendlich wiederholbar).

(a) Jesus selbst bezeichnet sie eindeutig als wiederholbar.

"Als er seine zwölf Jünger versammelt hatte, gab er ihnen Macht, um:

(1) unreine Geister auszutreiben (Exorzismus) und

(2) alle Krankheiten und Gebrechen zu heilen (therapeutische Seite) (Mt 10,1) Jesus gibt nicht nur die "exousia", die Macht, sondern die Jünger üben sie auch aus: "Nun ging er in den Dörfern der Umgebung umher und lehrte. Und er ging in den Dörfern der Umgebung umher und lehrte sie, und er rief die Zwölf zusammen, sandte sie zu zweit 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 Teufel aus, salbten viele Kranke mit Öl und heilten sie (auf wundersame Weise)." Wieder die typische pragmatische Einheit von Lehre und Wirksamkeit dieser Lehre (alle Wahrheit ist kausal). (Mk. 6: 6b/12.)

Johannes sagte zu Jesus: "Meister, wir haben gesehen, wie einer, der uns nicht folgt, in deinem Namen Teufel austreibt; wir haben es ihm verboten, weil er sich uns nicht anschließt! -- Jesus aber sagte: 'Verbietet es ihm nicht; denn es gibt niemanden, der in meinem Namen ein Wunder tut und mir gleich darauf Vorwürfe macht: Wer nicht gegen uns ist, ist für uns'". (Mk. 9: 37/39).

Vergleichen Sie dies mit Apostelgeschichte 19,13/18: Die sieben Söhne eines jüdischen Oberpriesters, Skevas (umherziehende Exorzisten), "versuchten" (Versuchscharakter) einmal, den Namen des Herrn Jesus über die von bösen Geistern Besessenen anzurufen, indem sie sagten: "Ich beschwöre dich bei Jesus, den Paulus predigt; aber der böse Geist antwortete ihnen: "Ich kenne Jesus; ich kenne auch Paulus. ' Und der Mann mit dem bösen Geist sprang auf sie zu, überwältigte sie und misshandelte sie, so dass sie ohne Kleider und verletzt aus dem Haus flohen."

Hier sieht man deutlich den wertenden Charakter: Bei den einen bewirkt der Exorzismus Rettung, bei den anderen Unheil.

Die (unbewusste) Seele desjenigen, der beschwört, spielt eine Rolle. Wenn seine "dunamis" (Lebenskraft) - Lk 5,17; 8,46 - nicht ausreicht (aus verschiedenen Gründen, insbesondere der Freundschaft mit Gott), wird ein solches Experiment fatal. Alle Okkultisten wissen das sehr gut.

(b) Jesus macht die Lehre - und - Zeichenkraft nach seiner Auferstehung wiederholbar.

"Die folgenden 'Zeichen' ('Wunder') werden diejenigen begleiten, die geglaubt haben", sagt Jesus bei seiner Himmelfahrt (Mk 16,17/18; wieder: exorzistisch, therapeutisch, aber jetzt auch kosmisch (Schlangengift, Gift ist harmlos) und 'charismatisch' (Sprachen sprechen)). Wiederum: Jesus gibt nicht nur die Macht, sondern man sieht, wie die Kirche sie ausübt:

a/ Apostel (Petrus: Apostelgeschichte 9,36/43 (Dorkas); 9,33/35 (Aineias); begleitet von der Macht, Ohren zu öffnen: Apostelgeschichte 5,1/11 (Ananias und Safira sterben!). Paulus: Apg 19,11 (Hände, Schweißtücher und Gürtel wirken exorzistisch, therapeutisch); Apg 14,8/20 (Lustra); Apg 28,1/6 (die Viper vergiftet Paulus nicht, wie Jesus vorausgesagt hatte); ebd. 28,8/9 (therapeutisch); begleitet von ohrenbetäubender Kraft: Apostelgeschichte 13,6/12 (Elumas, der Magier, wird entmachtet).

b/ Diakone (Stefanos (Apg 6,8 große Wunder und Zeichen); Philippus (Apg 8,6/ 8; 8,26/40 (Exorzist, therapeutisch). Vgl. auch Hebr 2,2/4 (Betonung des Gerichtscharakters) -- Man hat in der Kirche lehrgetreu Jesu Wort zum Thema geglaubt; daraus die Anwendbarkeit abgeleitet (Deduktion zum Experiment); man hat bereits rituell gelebt bzw. gehandelt (Induktion); aus den Ergebnissen hat man bis heute erfahren, ob man die Jesus-Botschaft wenigstens noch pragmatisch aufgreift (und nicht in bloßer Frömmigkeit, mystischer Kontemplation, Akademismus, Begriffsspielerei e. d. m. aufgehen lässt).

So lebt man auch heute in dieser lehrhaft-mirakulösen Tradition und kann aus dem, was heute noch erfahrbar ist, beurteilen, was zweitausend Jahre alte Texte über Jesus und die Urkirche sagen (ohne viel Gelehrsamkeit über biblische Texte). Es gibt keine bessere Exegese als dieses lehrhafte Wunder!

(ii) Das zweite Schema: das Prozessschema.

Bisher haben wir die lehrhaft-wundersame Einheit (= System) als Urteil betrachtet. Nun die innere Struktur. A. De Groot, o.c., S. 38vv, sagt zu Recht, dass drei Bezeichnungen für das Wunder wiederkehren: (1) 'Wunder' (2) mit immer entweder (Wunder)Zeichen oder (Wunder)Kraft. Der Begriff "Wunder" zeigt den singulären oder besser den extra- und übernatürlichen Charakter.

Der Begriff des Wunders (Zeichen) kennzeichnet seinen informativ-doktrinären Charakter. Der Begriff der (Wunder-)Macht bezeichnet seinen wirksam-dynamischen Charakter. Das Wunder ist ein Prozess, der sich selbst erklärt (Information) und Wirkungen erzeugt (Wirkung).

(I) Der informative Charakter.

(i) Das Wunder zeigt uns das Wesen Christi:

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

"Gericht und Erlösung werden beide gepredigt: dabei hat das Gericht einen gegenwärtigen Charakter und die Erlösung ist als zukünftig gedacht." (A. De Groot, o.c., 51). "Da Christus nun seine Wunder als die Erfüllung der messianisch-eschatologischen Prophezeiungen ansieht, erklärt er Johannes (dem Täufer), dass **(i)** Heilungen, **(ii)** Teufelsaustreibungen und **(iii)** Auferweckungen der Toten zum Durchbruch des Reiches Gottes gehören." (a.a.O., 53).

"Das Wunder wird so zum sichtbaren Ausdruck einer totalen Wiederherstellung, - ein Zeichen dafür, dass die Sünde an Boden zu verlieren beginnt" (a.a.O., 54). "(Jesu) Wort wirkt sich selbst, im Wunder, erlösungsstiftend aus. Seine Wunder sind das Reich Gottes in Aktion. Denn Jesus verkündet nicht nur das Reich Gottes, sondern stellt es in seinen Taten dar." (a.a.O., 55).

Mit anderen Worten: Die Wunder gehören untrennbar zu dem, was die Aufgabe Jesu ist: das Reich Gottes zu errichten. Sie sind nichts Überflüssiges: Wo sie nicht (mehr) da sind, da fängt das Reich Gottes einfach nicht mehr an, da wird Jesus in seinen Werken missverstanden. Das Elend, d.h. die Herrschaft der Dämonen (dämonisches Elend), die Wildheit der Naturelemente (kosmisches Elend) zeugen von der Abwesenheit Gottes: Die Tatsache aber, dass Jesus "umherging und alle Besessenen heilte, weil Gott mit ihnen war" (Apg 10,38; Lk 4,18/19), beweist gerade die (beginnende) aktive Gegenwart Gottes, die Ausübung seiner souveränen Macht in Person und Werk Jesu.

Hinter dem Aussätzigen, dem Besessenen, dem Toten erkennt Jesus den Feind. Die Lesung über die Heilung des Aussätzigen (Mk 1,14) ist dafür typisch: "Jesus, vom Mitleid ergriffen ('fil.anthropia' sagt die östliche Liturgie), streckte seine Hand aus, um zu heilen" oder "Jesus, grimmig, zornig, streckte seine Hand aus".

Beides gehört zusammen: das Mitleid mit dem gefesselten Menschen und der Zorn der zerstörenden Macht, ein Mitleid und ein Zorn, der Jesus zu Tränen rührt (Jo 11,33/38)." (a.a.O., 40).

(ii) Bezüglich des Exorzismus:

Wegen der Betonung der Exorzismen ist es nicht richtig, sie als reine Heilungen von Geisteskranken zu betrachten. (...) Die Erwähnung von Dämonen als Ergebnis unzureichenden Wissens (d.h. der modernen Medizin) zu betrachten (...) wird dem Sinn der Schrift nicht gerecht. Wenn Christus den bösen Geist in einem kranken Menschen anspricht, geht er von einem anderen Standpunkt aus als ein Arzt oder Psychiater. Er weist auf das hin, was hinter dem natürlich Beobachtbaren liegt. Er erkennt unter den körperlichen Qualen die Macht des Bösen: Satan. Dies ist für die Wissenschaft nicht nachweisbar (...) Er wirkt durch das Natürliche und passt sich ihm an (o.c., 48).

(iii) Über das existenziell-historische Wunder der Menschwerdung Jesu.

Und dies nicht ohne seine Kreuz- und Auferstehungspassagen:

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

Sie berufen sich auf die antike römische Liturgie, in der es heißt, dass Jesus "den Tod vernichtet hat, indem er (selbst) gestorben ist, und das Leben wiederhergestellt hat, indem er (selbst) auferstanden ist": jeder Magier weiß, was diese Formel bedeutet: schließlich kann man einen Vorgang nur dann meistern, wenn man ihn selbst wiederholt (zumindest magisch gesehen).

a) Jesus ist inkarniert. D.h. er hat sein irdisches Leben wiederholt, obwohl er die zweite Person der Heiligen Dreifaltigkeit war.

b1) Jesus hat das Wort 'leidender Knecht des Herrn' (insbesondere Jesaja (= Is) 49: 1 ff (Zweites und Drittes Lied des 'Ebed Jahwe')) angewendet, zumindest dem Inhalt des Textes nach: Er wiederholte das Leiden, das Elend, selbst, vor allem in seinen Schritten am Kreuz:

b2) Jesus verwendet das Wort "Menschensohn" (Dan 7,13: "Ich "sah" in der Nachtvision. Siehe, ich komme auf den Wolken des Himmels") auf sich selbst angewandt: Er hat die Auferstehung selbst, in seiner eigenen Person, vollzogen.

c) Ebenso "magisch" ist die Solidarität zwischen der Menschheit einerseits und Jesus als leidendem Knecht, der zum verherrlichten Menschen wird, andererseits: Es findet ein magischer Austausch statt. Das "Experiment" des Menschseins im Elend (ebed Jahwe) wird zum "Experiment" des Menschseins in Herrlichkeit, sowohl für Jesus als auch für die Menschheit in fließender Solidarität mit ihm.

Am Ostersonntag heißt es in der byzantinischen Liturgie, die die archaische Religion besser widerspiegelt als die römische (mit ihrem säkularen Juridikalismus, vgl. G. Dumézil): "Gestern bin ich mit Dir, Christus, begraben worden; heute (die "hodie" der römischen Liturgie) bin ich mit Dir, der auferstanden ist, auferstanden. Gestern wurde ich mit Dir gekreuzigt: Du, Du selbst, lass mich teilhaben an Deiner Herrlichkeit in Deinem Reich, Erlöser." (Osterkanon des Johannes von Damaskus, Ode 3).

(A)2 Der Abstieg Jesu in die Hölle.

Jesus selbst wiederholte sogar die "nekuia", den Abstieg in die Hölle, der charakteristisch für das Elend der unerlösten Menschheit ist: "Mit dem Leib warst du im Grab, mit der Seele in der 'hades' (Hölle, Unterwelt der unerlösten Seelen), als Gott. Mit dem Räuber (d.h. dem 'guten' Mörder) warst du im Paradies, während du, Christus, mit dem Vater und dem Geist auf dem Thron sitzt und alle Dinge erfüllst, selbst unendlich." (Aus den Troparien). Deshalb sagen wir in unserem römischen Glaubensbekenntnis jeden Sonntag "der in die Hölle hinabgestiegen ist", wobei wir hoffentlich noch wissen, was dieser Ausdruck in der archaisch-magischen Welt bedeutete.

Fazit: Das größte Wunder ist die Auferstehung von den Toten in der Herrlichkeit, vorbereitet durch die Solidarität im Elend, die auch solidarisch gemeint ist. Merke: Die Auferstehung Jesu (und unsere gleich mit) ist nicht einfach ein (elendes - irdisches) Wieder-lebendig-Werden, sondern ein anderes, verherrlichtes Wieder-lebendig-Werden. - Betrachten Sie das Wunder als Zeichen, d.h. als Botschaft, Wissens- und Denkinhalt, zentriert um Jesus.

(II) Der effektive Charakter.

A. De Groot, a.a.O., 42, stellt zu Recht fest, dass die vier Evangelisten zwar unterschiedliche Akzente setzen, aber alle auch betonen, "dass Gottes Macht in Christus am Werk ist", "dass dies auch in den Wundergeschichten zum Ausdruck kommt". De Groot stellt Folgendes fest:

(a) Die Heilung folgt auf ein Machtwort, ein Testament.

(b) Jesus treibt die Teufel mit dem Gebot aus. "Sei still und weiche von ihm" (Mk 1,24; vgl. 5,8; 9,25).

(c) Er beruhigt den Sturm durch die Kraft seines Wortes (Mk 4,39). Mit einem einzigen Wort heilt er einen Blinden (Mk 10,52), eine verdorrte Hand (Mk 3,5), einen Aussätzigen (Mk 1,40; vgl. Mt 8,16). Natürlich fehlt auch die Handlung, die Geste, bei dem Wunder nicht. Christus bringt den Kranken dazu, seine Hand auszustrecken (Mk 1,41); manchmal berührt er die zu heilende Stelle (Mk 7,32; Mt 9,29) und benutzt sogar Speichel und Schleim (Mk 7/33; 8,23). Das hat nichts mit Heiltechnik oder magischer Manipulation zu tun, sondern ist eine charakteristische Unterstreichung des Wortes und hat manchmal eine symbolische Bedeutung. Die Heilung erfolgt jedoch nicht durch die Geste, sondern durch das Wort". (a.a.O., 42/43).

Mit letzterem sind wir ganz und gar nicht einverstanden: Wenn das Wort oder die Geste auf wundersame Weise wirksam sein kann, dann dank der Kraft ("Macht") in und durch diese Geste oder dieses Wort oder beides zusammen. Schließlich gibt es auch "leere" Worte und ebenso "leere" Taten (Gesten), d.h. nicht mächtig. Diese leeren Worte und/oder Gesten können zudem unterstreichen (was noch kein wirkungsvoll-wunderbares Phänomen ist, sondern lediglich psycho-sozial). Sie können rein symbolisch sein (was noch gar keine Machtbeladenheit ist, sondern Analogie in einem psychosozialen Rahmen).

Ein falscher "Spiritualismus", der aus der Spätantike stammt (neoplatonische Tendenzen), führt immer zur Verharmlosung der Inkarnation, d.h. der Inkarnation Jesu: Jesus hat auch die magisch-dynamischen Handlungen übererfüllt, indem er ihnen einen verherrlichenden oder auferweckenden Sinn gab, den sie in der Tat in der (a) Volksmagie, (b) Tempelmagie und -theurgie nicht haben konnten, weil sie gewöhnlich außerhalb des Systems des Reiches Gottes praktiziert werden. Doch nichts hindert Jesus, der Leiden und Sterben transzendiert und verherrlicht hat, daran, auch die Magie zu transzendieren und zu erlösen.

Warum wird immer wieder verächtlich von dem gesprochen, was die archaische Menschheit fälschlicherweise als typisch für a) das Höchste Wesen, b1) die Götter, b2) die Feen und andere Naturgeister angesehen hat, insofern als

(i) diese "kraftbeladen", "mana" (polynesischer Begriff) oder, wie Leute wie van der Leeuw (Phänomenologie der Religion) zu sagen pflegen, "machtgeladen" sind und

(ii) diese Kraft oder Macht von außen und/oder gegebenenfalls übernatürlich (d. h. in Einheit mit dem höchsten Wesen) einzusetzen, um das Elend zu lindern (und damit das Reich Gottes vorwegzunehmen)? Nur radikale Unkenntnis der Magie ist hier die Ursache für diese "spiritistische" Lebens- und Inkarnationsentfremdung.

Im Übrigen: De Groot selbst, a.a.O., 43, widerspricht sich, 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). Das Werk Christi hat also den Charakter einer neuen Schöpfung".

Genau das aber meinen alle Magier, auch die sogenannten Eingeweihten (Tempelärzte oder Theurgen), soweit sie nicht "schwarze", d.h. gottfeindliche Magie betreiben. Man verwechsle ein für allemal nicht 'Magie' (universell) mit 'skrupelloser' Magie (privat)!

"Für viele magische Praktiken kann die Parapsychologie eine bessere Erklärung liefern als die Religionsgeschichte oder die Religionsphilosophie. Wenn der Magier (Medizinmann) seine Macht von Gott ableitet, erhält die Magie vielleicht so etwas wie einen religiösen Charakter.

Father Placied Temples, *Bantu Philosophy*, Antwerpen, 1946, schreibt, dass seine Baloeba nicht verstehen konnten, warum die Missionare ihnen die Magie verbieten wollten. Es kann doch nicht falsch sein, sich der Mittel zu bedienen, die Gott dem Menschen gegeben hat, um seine Lebenskraft zu erhalten und zu stärken"! (P. Schebesta, Ursprung der Religion, Tiel/Den Haag, 1962, S. 63).

Etwas früher, als es um die (ansonsten radikale und direkt mit dem Gottesurteil zusammenhängende) Unterscheidung zwischen "weißer" (gewissenhafter) und "schwarzer" (skrupelloser) Magie ging, d. h. bei der großen Masse der exotischen (und bei anderen primitiven) archaischen Kulturen, sagt Schebesta: "Die Lebenskraft kommt vom höchsten Wesen, das selbst die meiste "Macht" besitzt, also auch der größte Magier ist und alles tun kann. (a. a. O., 59).

Dass es in Israel - und zwar in jahwistischer Mitte - genau die gleiche Vorstellung gab, beweist Jes. (= Jes) 44: 25/26 (und zwar in der Form der Verschiebung des Gottesurteils): "Ich bin es, der vereitelt (d. h. unwirksam macht), der die Wahrsager wie Verrückte arbeiten lässt, der die 'Weisen' (die (magisch) 'Wissenden') zurückschrecken lässt, indem er ihre 'Wissenschaft' unverständlich macht" (o. J.,25).

Bis dorthin die gottfremden, ja gottfeindlichen Magier (in einigen ihrer Funktionen: 1/ Wunderkraft, 2/ Voraussicht, 3/ Gesetzeseinsicht); Und nun die gottfreundlichen Magier: Der aber das Wort (das magische Verständnis) seiner Diener bestätigt, die Ratschläge seiner Boten gelingen lässt" (26).

Dies ist die wahre Unterscheidung der "Geister": "Ihr Lieben, glaubt nicht jedem 'Geist', sondern prüft, ob die 'Geister' von Gott sind; denn viele falsche Propheten sind in die Welt hinausgegangen." (1 Jo 4,1). Geist' bedeutet in erster Linie äußere und (im biblischen Kontext) besonders übernatürliche Kraft (erst sehr spät im Neuen Testament bezeichnet dieses Wort die dritte Person der Trinität, übrigens die Person par excellence der 'Kraft') "Dieser Geist Gottes beherrscht nun das ganze Leben Christi." (De Groot, o.c., 47).

Dabei lassen sich jedoch zwei "Phasen" unterscheiden:

(i) durch die Überwindung des Elends selbst, in der 'Schwachheit des Fleisches', von seiner Empfängnis in Marias Schoß bis zu seiner Höllenfahrt (d.h. dem Ende der Kreuze) - der antike, besonders der archaische Mensch dachte 'tellurisch' (und die Höllenfahrt ist ein 'tellurisches' Phänomen) - wurde der 'Geist', d.h. die Kraft seiner göttlichen Natur (als zweite Person der Dreifaltigkeit) 'verdrängt', ja, 'unterdrückt' (wenn auch nicht ganz), wie auch seine göttliche Natur (als zweite Person der Dreifaltigkeit). d.h. die Kraft seiner göttlichen Natur (als zweite Person der Dreifaltigkeit) wurde 'verdrängt', ja, 'unterdrückt' (wenn auch nicht ganz), wie seine Wunder zeigen);

(ii) indem er jedoch das Elend des "Fleisches" in sich selbst (als Prototyp einer neuen Schöpfung und somit "für uns" (pro nobis)) überwand, trat der "Geist", d.h. die Kraft der göttlichen Herrlichkeit, wie sie auf dem Berg (Thabor) in der Verwandlung aus ihrer Unterdrückung und Unterdrücktheit für einen Augenblick erschien, in der Auferstehung in ihrer vollen Kraft hervor. Der heilige Paulus hat diese wunderbare Umkehr brillant formuliert: "(Jesus ist), a/ nach dem Fleisch, von Davids Samen abstammend, und, b/ nach dem Geist der Heiligkeit, als Sohn Gottes, bevollmächtigt durch seine Auferstehung von den Toten." (Röm 1,4; 2 Kor 13,4; Phil 2,7/11).

Dass Jesus dies als Gründer einer neuen, mit ihm verbundenen Menschheit prototypisch vollbracht hat, sagt die wunderbare Theologie der Taufe des Paulus: "Mit (Jesus) seid ihr begraben - durch die Taufe. Mit ihm seid ihr auch auferstanden, durch den Glauben an die Allmacht Gottes, der ihn von den Toten auferweckt hat. Auch euch, die ihr tot wart wegen eurer Sünden und eures unbeschnittenen Fleisches, hat er mit ihm lebendig gemacht". (Kol 2,12/13).

Es ist daher nicht verwunderlich, dass die Kirche jene Menschen für "heilig" erklärt, die vor oder nach ihrem Tod Wunder vollbringen, in denen sich ihre außer- und übernatürliche "Kraft" ("Geist", den sie von Jesus empfangen haben, vor allem als Folge ihrer Taufe) zeigt. Die lehrende und wundertätige Kraft Jesu ("Geist", "Kraft", in der er wohlütig umherging und alle heilte, die vom Teufel beherrscht wurden, weil Gott mit ihm war (Apg 10,38; vgl. Lk 4,18/19)) ist in den "Heiligen", d. h. in denen, die ihre Lebenskraft in ihren Wundern unter Beweis stellen, auf ihre Weise sichtbar und greifbar-experimentell.

Vgl. H. Delehaye, "*Sanctus*" in *Analecta Bollandiana*, t. 38, S. 175; id, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 1912 (in beiden Werken legt P. Delahaye in einer meisterhaften Analyse (vgl. N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, Leipzig, 1926-2, S. 56f, 180f.) die semasiologische Geschichte des Wortes "sanctus" (heilig) auf, das allmählich mehr eine bloße ethisch-politische Vorbildlichkeit als eine wunderbare Kraftentfaltung bedeutet). Cfr. N. Söderblom, o.c., s. 157/ 157 (Religion und Magie).

Schlußfolgerung: Die pragmatische Methode (S. 54/66: Ideenlehre, prüfbar an ihrem Ergebnis) ergibt eine Schlußfolgerung über Wahrheit und Lebenswert dieser Ideenlehre, hier z.B. die Lehre (mit Praxis) einer Religion.

Das Schema ist:

(a) Die Lehre wird (abduktiv) als Hypothese genommen (d.h. als Erklärung des Ergebnisses dieser Religion);

(b) im Hinblick auf die Überprüfung dieses Ergebnisses werden (deduktiv) Schlussfolgerungen aus dieser Lehre gezogen, die experimentell anwendbar sind;

(c) das Experiment (entweder existentiell-historisch (im vollen Leben: man lebt nach dieser Lehre) oder rituell (in getrennten kurzen magischen Experimenten liturgischer, rechtlicher (ordinaler), therapeutischer usw. Natur)) wird in Gang gesetzt: sein Ergebnis gibt eine Schlussfolgerung (induktiv) über den erkenntnistheoretischen (= Wahrheit) und axiologisch-soteriologischen (= Lebens-) Wert dieser Lehre.

Kurz wiederholt: (a) die Lehre (= Ideen in Urteilen und Schlussfolgerungen) vor dem Experiment (Prüfung); (b) die Lehre (= Schlussfolgerungen sehen experimentell gedacht aus) vor dem Experiment; (c) die Lehre im Experiment (die Prüfung selbst als Urteil); (c) bis die Lehre nach dem Experiment (die Schlussfolgerungen oder induktiven Ergebnisse).

Bibl. Beispiele zu einigen Aspekten der pragmatistischen Methode.

(A) Die Elendsdoktrin.

-- (i) Psychologisch-soziologischer Ansatzpunkt:

Die verstehende Methode, über die höher (und in der Methodologie), ist die herausragende Bedingung, um religiös internalistisch, d.h. als Insider, Eingeweihter, arbeiten zu können; zur Menschenpflege siehe C. van Peursen/ S Kwee, *Wegwijs in de wetenschappen*, (Wegfindung in den Wissenschaften), Rotterdam, 1966, S. 70:

-- Gendlin, *Schizophrenie (Probleme und Methoden der Psychotherapie)*, 1964, hat, ausgehend von Rogers Methode der "Empathie", d.h. des Verstehens und Einfühlens in den Patienten (der zur Persönlichkeitsentwicklung angeregt wird), festgestellt, dass Schizophrene auf eine sehr eigentümliche Weise "still" sind. Das Ergebnis: eine tiefere, viel tiefere "Empathie" oder "Einfühlung" war notwendig; es ist diese tiefere Empathie, die in religiösen Angelegenheiten dringend benötigt wird, die "Hellseher", "Sensitive" (welche anderen Namen gibt es für die gleichen kognitiven Prozesse?) besitzen.

-- P. 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', d.h. in baumelnde Gegenstände. Nicht weil so viele (ungeformte (und daher ideenarme) Pendler) einen ausgezeichneten Erkenntnisprozess verderben, sollte sein Prinzip lächerlich gemacht werden.

-- R. Thetter, *Magnetismus, (das Urheilmittel)*, Den Haag s.d., -ein ausgezeichnetes kleines Werk, das mit einem langen Zitat von J.W. v. Goethe beginnt: "Der Magnetismus ist eine universell wirkende Kraft. Jeder besitzt sie, abgesehen von einigen individuellen Unterschieden. Sein Wirken erstreckt sich über alles und über 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 wozu er fähig ist. Deshalb ist er so elend, so kraftlos und so unbeholfen".

Diese "magnetische Kraft" ist nichts anderes als eine der vielen Formen des "heiligen Geistes" (siehe oben): Sie ist nicht nur:

(i) sie ist empathisch ('einfüllend' verstehend), weil dank ihr eine Verschmelzung zwischen dem Seelenkörper des 'Strahlenden' (der magnetischen Kraft) und dem des getroffenen Menschen (Pflanze, Tier, Objekt, Landschaft, etc.) stattfindet.

(ii) Sie ist "Diagnose" sowohl des Elends als auch der Hilfe;

(iii) es ist das rettende "Pneuma" (wie die alten Griechen sagten), der "Geist", d.h. die Kraft, die das Elend vernichtet (wirksame Seite); sowohl für das Pendeln als auch für das Magnetisieren gelten jedoch alle oben kurz skizzierten Spielregeln bezüglich des Gottesurteils (das in fast allen Handbüchern und Lehrsystemen ohne Bücher vergessen, ja geleugnet wird, weil man unbewusst oder bewusst das Pendeln und Magnetisieren als eine Kunst darstellt, die man wie andere Techniken rein profaner Natur einfach erlernt): Außerhalb des von Jesus eingeleiteten Reiches Gottes weiß man nicht, was man tut, wenn man pendelt oder magnetisiert;

-- W. Tenhaeff, *Auszergewöhnliche Heilkräfte (Magnetiseure, Sensitive, Gesundheitsbeter)*, Olten/ Freiburg i. Br., 1957: Ein gelehrtes, unter sehr vielen Gesichtspunkten empfehlenswertes Werk (bis auf einen; das Gottesurteil, das alle fluidische Arbeit durchdringt, wird nicht behandelt).

-- C. Von Reichenbach, *der sensitive Mensch*, 2 Bde, Stuttgart, 1854/1855 ist eines der ersten methodischen Werke, das den "sensitiven" Typus des Menschen beschreibt. Wir wollen die Gelegenheit nutzen, um diese eigentliche und äußerst gründliche Methode kurz zu skizzieren:

(a) 'sensibel' ist in erster Linie der Mensch, der mehr und anders fühlt als der Nicht-Sensible: komische Situationen verraten oft diese gottgegebene Gabe (man kann in der Kirche auf keinem Stuhl sitzen ohne Unbehagen, allenfalls Unwohlsein und Übelkeit, z.B.); aber auch angenehme Situationen verraten sie (man fühlt sich wohl in der Nähe von angenehm strahlenden Menschen, z.B.);

(b) der "Sehende" ist zweitens der Sensible, der außer den eben genannten Empfindungen auch "Dinge, Vorgänge" "sieht", angeblich in seiner Vorstellung (Psychologen nennen das gerne "Assoziationen" oder "Halluzinationen", auch wenn diese "Gesichter" als Wahrnehmungen erscheinen).

Halluzinationen' nennt man sie, wenn man diese Wahrnehmungsvorgänge nicht selbst (internalistisch) nach ihrem Erkenntniswert kennt, allerdings immer mit dem gleichen Vorbehalt, nämlich der Erkenntnis, dass derjenige, der 'sieht' bzw. 'sehen' will, unmittelbar mit der Sphäre des göttlichen Urteils konfrontiert ist: wenn Gott oder sein Abgesandter, unter dessen Autorität das 'Gesehene' fällt, nicht will, dass man es nach seiner Wahrheit und (Un-)Heil sieht, wird auch dies nicht gelingen (s.o. S. 44/45 (1 Könige 22: 1/38: mehr als vierhundert (Berufs-)Seher 'sehen' eigentlich nur ihre eigene

Sehtrickserei; ein wahrer Seher, Mikajehoe, 'sieht' die gottgewollte Wahrheit und Unheiligkeit.

Die im Büchlein des Magnetiseurs Meyer (1825) vermerkte Fähigkeit, "das Fluidum" (= "Geist", "Pneuma" usw., auch "Ausstrahlung") zu "sehen", das aus den Fingerspitzen des Magnetiseurs strömt, ist nur eine erste, sehr vage Form des "Sehens" der "Aura" (d.h. des Auswuchses der Lebenskraft eines Menschen).

Das eigentliche "Sehen" von Heil und Unheil (= Elend), das eigentliche religiöse "Sehen" liegt viel tiefer: nur dort macht sich das Gericht Gottes bemerkbar; dies impliziert, dass z.B. Kilner- oder Kirlian-Fotografien ebenso oberflächlich sind wie das von Meyer konstatierte glatte "Aura"-Sehen; Religion ist keine Oberflächenerscheinung, das ist ein für allemal gesagt.

Das nennt man 'Assoziation', wenn man die Verbindung (Struktur) zwischen den physikalisch sichtbaren und greifbaren Dingen und Vorgängen und dem, was in der Vorstellung (Geist) des 'Sehenden' an unerwarteten (scheinbar logisch 'verrückten' Dingen, Vorgängen; scheinbar moralisch 'verwerfliche' Dinge), rein in der Mentalität der Hume'schen 'assoziationalistischen' Psychologie' interpretiert, genau dort soll die 'Erleuchtung' Gottes aktiv werden, die erst die wahre Interpretation des Verhältnisses zwischen diesen beiden, dem empirischen und dem transempirischen (sog. bloß eingebildeten) Gegebenen liefert.

Nehmen wir z.B. an, jemand ist schwer krank:

(i) Der akademische Arzt analysiert den "Fall" nach seinen "Büchern" und seiner "klinischen Erfahrung" und "heilt";

(ii) der Psychoanalytiker analysiert nach Freuds Traumdeutung und anderen (Meta- und tiefenpsychologischen) therapeutischen Grundkonzepten (Oidipuskomplex, 'Aggression', (verdrängte, bzw. unterdrückte) Erotik, usw.) und 'behandelt';

(iii) der Pendler beugt sich über den Fall: er 'sieht' diese und jene diagnostischen Elemente und 'behandelt'; oder der Magnetiseur tut es nach seiner eigenen Methode: was diese drei-vier 'Spezialisten' immer wieder vergessen, ist z.B. das, was die Kirche (seit dem hl. Paulus) "Erbsünde" nennt (was die Hindu-Reinkarnisten "Karma" nennen), nämlich eine ursprüngliche Schuld, die in einer anderen Kultur, in einem anderen irdischen oder außerirdischen Leben entstanden ist, die aber nach Gottes Vorstellungen von Schuld und Sühne wiedergutmacht werden muss, indem man dieselbe Strafe erleidet, die anderen auferlegt wurde (denken Sie daran, was Jesus sagt: "Wer den Heiligen Geist (d.h. die gottgegebene Lebenskraft) lästert, der wird von den anderen bestraft. d. h. die gottgegebene Lebenskraft) lästert, erhält keine Vergebung in der Ewigkeit (Mk. 3:29) - verstanden als: 'sondern soll mit der gleichen wahrheitserhaltenden Lebenseinstellung sühnen').

Dies ist eine Anwendung dessen, was A. Bertholet, Die Religion des Alten Testaments, S. 8 /9 als "similia similibus" (Ersetzen von etwas durch etwas Gleichwertiges) bezeichnet. Er nennt das Beispiel von Num. 21: 6/9 (Jahwe lässt Mose, um von Schlangenbissen befreit zu werden, eine Kupferschlange anfertigen).

Kehren wir zu unserem Patienten zurück:

Angeblich hat er schon einmal das getan, was Hesek. 13: 17/23 glänzend gelungen ist, nämlich die "Seele" (d.h. den Träger des eigenen heiligen Schöpfungsgeistes) "eingefangen", d.h. in einem schwarzmagischen Ritus vereinnahmt (z.B. um nicht sein eigenes Leben für ein Verbrechen geben zu müssen). Erst wenn das Opfer dies mit Gott tut - ihm vergibt, kann er seine Schuld abtragen, die er mit sich herumträgt, bis das Opfer ihm begegnet und ihm vergibt, wird er von seiner tödlichen (d.h. seine neue Lebensseele erschöpfenden) Krankheit geheilt.

Wenn diese "Genesung" (vgl. das Lenkungsprinzip) nicht wie oben beschrieben stattfindet, dann werden alle möglichen Heiler feststellen (der akademische ganz sicher), dass aus irgendeinem mysteriösen Grund (so nennt man das) die Therapie nicht erfolgreich ist, wo sie in anderen Fällen erfolgreich war (und das induktiv regelmäßig sogar).

Der Grund liegt in der strengen Gerechtigkeit Gottes: Wer jemandem die Seele des Lebens "raubt" (wie auch immer: schwarzmagisch durch Verbrechen), wird zum Zeitpunkt seines "endgültigen" Urteils Gottes unfehlbar sicher sein, sie durch dasselbe wiederherzustellen (similibus). Grund: Eine Sünde gegen den Heiligen Geist, d.h. gegen die von Gott zur Sicherung des Lebens und des Lebensglücks geschenkte dynamis oder Lebenskraft, - etwas, das in allen archaischen Religionen grassiert, - wird weder in dieser noch in der kommenden Welt ohne Mitvergebung des Opfers durch den Lebensspender Gott vergeben.

Man spielt nicht mit dem Heiligen, das in denselben archaischen Religionen als das Elend zerstörend, ja, es verhindernd und Glück bringend empfunden wird (genau wie in der Bibel): zu Recht protestiert N. Söderblom, Das werden des Gottesglaubens, s. 162, gegen Durkheims Missverständnis, dass das "Heilige" (im Buddhismus nämlich) in den vier Wahrheiten über das "Leiden" (d.h. das empfundene Elend) zu finden sei. Nein, sagt Söderblom, in den drei Fluchten, "die dem dem Dasein innewohnenden Leiden und dem Elend scharf entgegengesetzt sind."

Nun, zurück zu unserem Kranken, der nicht heilen kann:

Eine "Seh(st)er", die ihm gegenübersteht, plötzlich "als Assoziation", "sieht" hinter ihm ein Gesicht, in dem sie ihn einen Mord in einem zairischen Dschungel begehen "sieht", sind in der Wahrheit über die Urschuld (die mit der Empfängnis zur "Erbschuld" wird).

Nur nimmt die Taufe das Prinzip der Schuld weg, nicht aber, so die alten Theologen, ihre "Folgen". Tatsächlich müssen diese "Folgen" erst "gesehen" und wiederhergestellt werden, bevor der Kranke geheilt werden kann.

Die so genannte "Assoziation" ist der Schlüssel zur Diagnose. Man kann sie aber entweder einfach nicht "sehen", oder man kann sie zwar "sehen", aber nicht richtig, d.h. als Schlüssel des göttlichen Urteils interpretieren, wenn man dazu nicht von Jahwe autorisiert ist. Das ist "Charisma" (im archaischen Sinn, - nicht im säkularisierten Sinn von z.B. 'n Max Weber, der daraus eine rein soziologische Kategorie macht).

Charisma" ist aber selbst eine geistige, d.h. gottgegebene Lebenskraft, die im Dienst am leidenden Mitmenschen wirksam wird. Deshalb betont der heilige Paulus die Charismen, Gnadengaben im Dienst an den Menschen, gleichzeitig mit den gewöhnlichen moralischen Gaben und vor allem als theologische Gaben, d. h. Gnadengaben, die unmittelbar auf Gott bezogen sind.

Klärung durch C. v. Reichenbach, o.c., 1854/1855: Tenhaeff, a.a.O., 27, stellt fest, dass, wenn Sensitive einige Stunden lang in vollkommener Dunkelheit um sich schauen, alle Gegenstände "Licht" sehen. Dieses subjektive "Sehen" verschmilzt mit dem objektiven "Leuchten" in der Intentionalität der Begegnung des Charismatikers mit dem, was er "durchleuchtet".

Während Tenhaeff jedoch auf die blaue Farbe der rechten Hand, die herausquillt, und die gelblich-rote Farbe der linken Hand hinweist, sieht der Charismatiker, der in dem von Jesus gegründeten Reich Gottes wirkt, viel mehr, und zwar in der richtigen Interpretation. Er sieht zunächst die fleischliche Seele mit ihren meist gelben Bändern (das, was die Akupunkteure 'Meridiane' nennen) über den gesamten fleischlichen Bereich, versehen mit leuchtenden Knoten (den Energiezentren), aber auch, fast immer, mit Rissen (wo es einmal Verletzungen gab) und dunklen Flecken, die die abgezogenen Energien verraten.

Wenn der Charismatiker tiefer "schaut", sieht er auch die Knochenseele: diese erscheint in der Regel als eine "Ansammlung von Würfeln" dort, wo sich die Knochen im Knochensystem befinden (die Farbe kann von tiefem Gold bis zu stinkendem "Schwarz" variieren, - letzteres "stinkt", weil mit dem "Sehen" auch das paranormale Geruchsorgan in Aktion tritt; dieses ist unfehlbar dämonisch).

Außerdem "sieht" der Charismatiker die "Flammen" der Lebenskraft des Gehirns (was in Indien "Kundalini" oder Schlangenenergie genannt wird und in der Yogameditation mobilisiert wird), die zwischen Steißbein und Genitalien entspringt. Diese "Blüte" öffnet sich, wie Hindus seit Jahrhunderten "sehen", allmählich im Nacken in Form der einen oder anderen Blüte, die an ihrer Wurzel und am unteren Stiel mit einer schmutzig-grauen Masse "kämpft", der belebenden "Kraft", die feindliche Menschen und/oder Geister in das Lebenszentrum ihrer Opfer "beamen".

Ferner weist dieser Gehirn-Lebenskraftstrom, meist gelb-orange-rot flammend (in diesem Fall von Gottesfurcht), sieben (mal mehr mal weniger offensichtliche) Wirbelsäulenkanäle ('shakram' genannt in Indien seit Jahrhunderten) auf. Um den gesamten biologisch-physikalischen Körper herum 'sieht' der Charismatiker auch den Geistaustausch, gewöhnlich 'Aura' genannt, mit seinen verschiedenen Teilen.

(i) Erstens die Leib-Seele (so genannt, weil diese Form des "Geistes" mit der grobstofflichen Körperform identisch ist. Sie kann nach dem Tod als Spiegelbild "erscheinen" oder sich als lebensechtes "Phantom" zeigen, woran man den ehemaligen irdischen Träger erkennt.

(ii) Dann folgen die verschiedenen "Strahlungssphären", kapriziös und gelbbraun in ihrer Form (man denke an die kirlschen Bilder von z.B. gesunden und kranken Pflanzen, die auch solche Auren besitzen), durch die der Träger sich sowohl ausdrückt als auch mit der ihn umgebenden Welt "fühlt". In der Tat zieht die Aura oder der Seelenerguss in die Umgebung ein: in die Gegenstände (vor allem die Gebrauchsgegenstände und Dekorationsobjekte), in die Wohnung, in die Mitmenschen (vor allem die geliebten oder gehassten, z.B.: Gefühle "investieren" Flüssigkeit (Lebenskraft) in die vom Gefühl beabsichtigten Gegenstände, die wiederum die Aura und den gesamten Seelenkörper beeinflussen (was sich u.a. in den gleichen Farben zeigt).

Es ist zu beachten, dass besonders geschlechtliche Gefühle sehr tief sowohl in das gewünschte Objekt eindringen als auch das gewünschte Objekt ebenso tief in die Aura und die "geschlechtliche Seele" der betreffenden Person aufnehmen. Ein charismatischer Seher sieht z.B. sehr gut die flüssige Prägung eines Geschlechtsaktes; die Sexualseele oder der Magnetismus ist ein großes strahlendes Kraftfeld, dessen Zentrum ungefähr entweder in der Klitoris (bei der Frau) oder in der Eichel (beim Mann) liegt und leuchtet (wie die Spitze des sogenannten Zauberstabes der Feen).

C.v. Reichenbach nennt die Gesamtheit der Materie, aus der alle diese Teilseelen feinstofflicher (verdünnter) Natur zusammengesetzt sind, "od". Dieses Wort hat eine religiös-historische Bedeutung. Er leitete das Wort vom altgermanischen "wodan" (oder "wuodin", "odin", "odan") ab, d.h. alldurchdringende Kraft ("fluidum", das lateinische Wort für "fließend" (durch alles hindurch), ist eine ausgezeichnete Übersetzung).

Man vergleiche dieses Wort z.B. mit dem, was G. Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, s. 6, schreibt: "Die 'dema' der Marind-Anim (ein Stamm auf N. Guinea). (...). Alles kann 'dema' sein, - jeder Mensch, jedes Ding (...)! Dema sind auch die Vorfahren". Das berühmteste internationalisierte Wort ist jedoch immer noch das zunehmend missbrauchte 'mana', ein melanesischer Begriff (V.d.L., o.c. 4: "Es ist eine Kraft oder eine Handlung, nicht-physisch und in gewissem Sinne übernatürlich (hier im Sinne von extra-natürlich)...Es manifestiert sich jedoch in körperlicher Kraft oder in irgendeiner Macht oder Fähigkeit, die einem Menschen eigen ist.

Nun, das Elend (d.h. das informatorische (wissende und denkende) Elend, die Grundlage des präkonstitutiven (vor der Entstehung des irdischen Lebens angesiedelten) und konstitutiven Elends sowie des ethisch-politischen Elends) ist in der "od" oder Lebenskraft deutlich ablesbar, vor allem in Form von schwarz-dunklen Flecken, die natürlich die freigelegten Lücken" der odischen Lebenskraft darstellen.

Normalerweise hat die Lebensseele (= odische Lebenskraft oder Geist) eine 'volle' Form, mit Farben, die gut aussehen (orange, 'angenehmes' rot, blau, grün, usw.,

ja, vor allem gold); sobald sie verletzt, erschöpft, ausgelaugt ist, zeigt sie 'blasse', ggf. schmutzig-schwarze oder einfach dunkle (schwer zu 'sehende') Farben, die natürlich richtig interpretiert werden müssen.

Diese Interpretation läuft in Phasen ab:

Die erste Stufe ist das Gefühl (das Wertgefühl), - z.B. fühlt sich ein blasser Fleck unangenehm an, wenn nicht sogar unangenehm; oder, noch schlimmer, besonders bei Hypersensiblen, die sehr aufgeladen und daher sehr 'offen' und medial sind, weckt dieser blasse Fleck in der 'Seele' eines Menschen Phänomene der Besessenheit (d.h. D.h. wenn dieser Fleck ein Naturgeist ist). wenn dieser fahle Fleck Naturgeister aussendet, die, nachdem sie in den Hypersensiblen eingedrungen sind, ihn seiner normalen Selbstkontrolle berauben und eine (statt latenter) offenkundige Besessenheit auslösen).

Die zweite Phase ist die der idealistischen (nachvollziehbaren) Interpretation: Ein blassgrauer Fleck ist zum Beispiel das Ergebnis eines begehrliehen erotischen Blicks auf eine Dame, die (wie die alten Griechen sagen) "emposesai" ("emposesen") ausstrahlt; eine "empousa" ist ein frauenförmiger Schatten flüssiger Natur, der von einer vampirisierenden (d.h. die Blutflüssigkeit oder, wie das Alte Testament sagt, die Blutseele aussaugenden) Person ausgeht.

Soviel zu "einer Kostprobe" der innerseelischen Lücken (Elendssymptome). Es gibt auch die außerseelischen Elendssymptome, nämlich die Phantome der bösen Wesen. Diese zerfallen u.a. in zwei Arten:

a/ Seelen der Verstorbenen, die sich in der Aura der Lebenden aufhalten, z.B. um deren Lebenskraft auszusaugen;

b/ "Geister" aus der Welt der Naturwesen, die von der Kirche gewöhnlich als Teufel bezeichnet werden (die in verschiedene Typen unterteilt werden: z.B. kleine Naturgeister, die satanisiert wurden (obwohl sie an sich nicht so schlimm sind) und große "böse" Geister, von denen Satan der erste, wenn auch keineswegs der einzige (und schon gar nicht der gefährlichste) in der Reihe ist und die "Elendsschöpfer" von "Beruf" sind (durch ihren zynischen Egoismus).

Es ist anzumerken, dass a/ das Fühlen (das Erleben mit Gefühl) und b/ das "Sehen" (der klare Grad der Sensibilität), ob von einer verständlichen Interpretation begleitet oder nicht, außerhalb des Rahmens des Reiches Gottes nicht sicher, ja sehr gefährlich ist, wie es von Jesus begründet wurde und wie es in einem Anfangsstadium sowohl in der gottgefälligen (theologisch aufgeweckten) archaischen Religion als auch im Alten Testament in Vorwegnahme ('ex praevisis meritis', aufgrund von Verdiensten (Jesu als leidender Jahwe-Knecht (Jes = Is) und gottgefälliger leidender Jahwe-Knechte)) der neutestamentlichen geistlichen Mission mit ihren Charismen war.

Denn die bösen Mächte und Gewalten schlagen, wenn man sie "spürt", "sieht" und vor allem verständlich interpretiert, gnadenlos zurück. Wer also nicht von Gott dazu ausgerüstet ist, sollte sich heraushalten.

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

Die Theodizee ist seit Leibniz jener Zweig der Theologie (bzw. Religionsphilosophie), der sich mit dem Verhältnis zwischen Gott und dem "Elend" in Universum und Menschheit beschäftigt.

Bibl. Beispiel:

-- RF. Sertillanges, *Le problème du mal* (L'Histoire), (Das Problem des Bösen (Die Geschichte), Paris, 1948 (ein Überblick über die "Erklärungen" für das "Böse" in den Weltkulturen, von der Vorgeschichte bis zu den Existentialisten).

-- Nelson Pike, Hrsg., *God and Evil*, Englewood Cliffs, New Jersey, 1964 (Sammelband: Pike, F. Dostojewski, D. Hume, J. St. Mill, J. Mackie, H. McCloskey, N. Pike (Hume on Evil), N. Smart, mit Bibliographie).

-- P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité* (I (L'homme faillible), (Endlichkeit und Schuld (I (Der fehlbare Mensch),), II (Die Symbolik des Bösen (der interessanteste Teil über die Reihenfolge 'Makel/ Sünde/ Schuld' und über die Mythen, die das Elend betreffen (Schöpfungsdrama, Tragödie, biblische Sicht, Mythos der verbannten Seele)), III (Le volontaire et l'involontaire (Das Freiwillige und das Unfreiwillige), (u.a. pp. 350/384 (L'inconscient,-i.v.) Freud)), typisch evangelisch), Paris, 1960/1967.

-- G. Maertens, *Gott und das Leiden*, in *Collationes* (VI. Tijdschr. v. Th. and Past.), 1973: 4 (Dec), S. 459/486 (Neutralisierungsversuche durch bestimmte Haltungen (Objektivierung, Flucht, Abwehr); spekulative Bedeutungen; Valorisierung).

Es ist anzumerken, dass solche theodizeeartigen Überlegungen zwar faszinierend sind, aber stark von der persönlichen Betroffenheit des Autors vom Elend (seinem Elendsbewusstsein) abhängen. Man denke an Bertrand Russell, der durch den Kontakt mit einem leidenden Menschen, nämlich A.N. Whiteheads Frau, von einer heiteren, akademischen Gelassenheit in eine emotionale Aufgeladenheit rutscht! Nur die direkte Methode, mit ihrem 'Verständnis' des elenden Mitmenschen als 'Ich-noch-einmal' (Schopenhauer: Ich-noch-einmal) und dies in Gottes Reich, gibt die richtige 'Theodizee'!

-- (iii) **Die direkteren Elend-Bedeutungen.**

Das Bewusstsein des Elends zeigt sich in bestimmten religiösen Interpretationen aktueller Bewegungen: R. Michiels, *De materialistische Bijbellectie*, (Die materialistische Bibellektüre), in *Collationes*, 10 (1980): 4 (dec), S. 442/465 (die marxistisch gefärbte Bibellektüre, die u.a. von den 'Christen für den Sozialismus' vertreten wird, hat die ökonomisch-soziale Basis des Elends im Blick (und steht für politische Lösungen).

-- Verwandt: G. De Schrijver, *Befreiungstheologie in Europa*, in: *Streven*, 49 (1982): 7 (Apr), S. 587/598 (die u.a. von den Basisbewegungen vertretene - gesellschaftskritische - Analyse des ökonomisch-sozialen Elends ánd in der Dritten Welt ánd in Europa).

-- Y. Spiegel, Hrsg., *Psychoanalytische Interpretationen biblischer Texte*, München, 1972 (Artikel von frühen und späteren Tiefenpsychologen)

-- P. Dolto, *L'évangile au risque de la psychanalyse* (Das Evangelium in der Gefahr der Psychoanalyse), Paris, 1974,

-- A. Uleyn, *Exegese en psychanalyse* (Exegese und Psychanalyse), in *Collationes* 10 (1980): 4 (Dec), S. 405/425 (mit Bibliographie).

Schon K. Marx sah den Zusammenhang zwischen Elend und Religion: "Das religiöse Elend ist einerseits der Ausdruck des wirklichen Elends und andererseits der Protest gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist die Klage der verzweifelten Kreatur, der Geist einer 'herzlosen Welt'." (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Einl.), (On the Critique of Hegel's Philosophy of Right, Introduction).

Unmittelbar danach stigmatisiert Marx aus seiner materialistischen Ideologie heraus die Religion als Opium des Volkes, was ihn nicht daran hindert zu sehen, dass die Religion ein Elendsbewusstsein besitzt.

Freud, als Materialist, schreibt die Religion natürlich als (neurotische) Illusion ab, obwohl auch er sah, dass die Religion ein Elendsbewusstsein besaß.

Folglich ist der Ausgangspunkt der Elendslehre der marxistischen Dialektiker und Psychoanalytiker nur teilweise gültig, auch und gerade dort, wo sie sich, christianisiert, mit Bibellektüre und "Theologie" beschäftigen (ihr Säkularismus hat vor allem das rechte "Sehen" verstümmelt).

Dennoch haben sie mehr 'Sinn' für das Elend als z.B. die traditionellen Geschichtskritiker (A. Denaux/P. Beetles, *De historisch-kritische methode*, in *Collationes* 10 (1980): 4 (Dez.), S. 387/404 (mit den drei Stufen: Quellenkritik, Formkritik und Redaktionsgeschichte der Texte) und die Textforscher im strukturalistischen Stil (H. Servotte/L. Verbeek, *De structuralistische Bijbellesing* (Die strukturalistische Bibellektüre), in: *Collationes* 10 (1980):4 (Dec), S. 426/441, mit Bibliographie): beide letztere sind Textforscher, stark und unersetzlich, aber oft elend-avers, wo Dialektiker und Tiefenpsychologen Texte von vornherein mit Elendsbewusstsein als 'Brille' lesen; also entweder soziales oder psychologisches Elend.

Doch J. Moreno, *Who shall survive?*, New York, 1953-2; a.a.O., *Gruppenpsychotherapie und Psychodrama*, Stuttgart, 1973-2, z.B. S. 3, spürt gewissermaßen durch:

"Der Mensch ist ein kosmisches Wesen. Er ist mehr als ein biologisches, psychologisches, soziologisches oder kulturelles Wesen. Die Verantwortung des Menschen auf den rein biologischen, psychologischen oder sozialen Bereich des Lebens zu beschränken, bedeutet, ihn zu einem Ausgestoßenen zu machen. Entweder ist er mitverantwortlich für das gesamte Universum, für alle Formen des "Seins" und für alle Werte, oder seine Verantwortung ist absolut 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 private Zivilisation oder als Gattung.

In Anlehnung an Schopenhauers "Willen zum Leben", Nietzsches "Willen zur Macht" und Weinigers "Willen zum Wert" habe ich einen "höchsten Willen zum Wert" postuliert, den alle Wesen wahrnehmen und der sie wirklich vereint. Ich postulierte also die Hypothese, dass der werdende Kosmos die erste und letzte Existenz und der höchste Wert ist. Nur dieser im Werden begriffene Kosmos kann dem Leben eines seiner

Teilchen im Universum - sei es der Mensch oder ein Einzeller - Sinn und Bedeutung verleihen.

Wissenschaft und experimentelle Methoden müssen, wenn sie einen Anspruch auf Wahrhaftigkeit haben, auf die Kosmologie anwendbar sein. Die therapeutische Gruppe ist also nicht nur ein Zweig der Medizin und eine Form der Gesellschaft, sondern zugleich der erste Schritt in den Kosmos".

Methodisch strebt Moreno einen tieferen Ansatz an: "So wichtig die Sprache für die Entwicklung des Individuums und der Gruppe auch sein mag, sie ist immer nur die logische und syntaktische Form der Kommunikation" (o.c., 3). "Es bedurfte also einer Methode, um diese Erfahrungen, das Magma, das Totale, die 'überschüssigen Realitäten', die der Übersprache und der vorsprachlichen Welt eigen sind, von denen sich die sprachliche Welt als Teil isoliert hat, mit der Sprache in einer Synthese wieder zusammenzuführen. Die psychodramatische Methode versuchte, diese Lücke zu füllen, indem sie eine Tiefenpsychotherapie der Gruppe entwickelte (o.c., 4). Unmittelbar danach sagt Moreno: "Das Wesen der modernen Gruppentherapie führt in die Gruppe Probleme ein, die früher in den Bereich der Religion gehörten" (a.a.O., 4).-- Über allem steht Morenos gründliche Kritik an Marx und Freud:

"Marx sah die Lage des Menschen nur als Mitglied der Gesellschaft; er sah den Kampf im Schoß der Gesellschaft als sein endgültiges Schicksal. Freud sah die Stellung des Menschen als die eines Pilgers zwischen Geburt und Tod. Er schloss den weiteren Kosmos nicht ein.

Es ist unsere Aufgabe im XX. Jahrhundert, dem Menschen wieder seinen Platz im Universum zu geben." (o.c., 3). Die dreifache Wurzel von Morenos Methode ist also:

- (i) die Soziologie (vgl. seine *Grundlagen der Soziometrie*, Köln, '1954);
- (ii) Medizin. Seine Gruppe ist eine psychotherapeutische Gruppe; in scharfem Gegensatz zu Freuds individualistischer Therapie und seiner Gesprächsmethode war Morenos Therapie bereits 1914 psychodramatisch, nach archaisch-religiösen Vorbildern (siehe z.B. 14 (wo Moreno die Geschichte eines Ethnologen skizziert, der eine Therapie der Pomo-Indianer erzählt));
- (iii) Religion: Moreno beobachtet, dass Kirchen und Religionen durch die Säkularisierung ihren Halt verlieren und durch eine Art universistische Religion ersetzt werden (a.a.O., 2/3); diese religiöse Institution führt ihn dazu, den Begriff des Elends zu vertiefen; daher seine gründliche Kritik an den rein sozioökonomischen Konzeptionen, nämlich der kommunistischen und der kapitalistischen, die mal die kollektive, dann wieder die individuelle Seite als Ursache für die radikale Gesundheit des Menschen überhöhen:

"Das älteste Proletariat (...) besteht aus den Opfern einer unerträglichen, untherapeutischen Ordnung: es ist das therapeutische Proletariat. Es besteht aus Menschen, die unter irgendeiner Form von Elend leiden: psychologisches Elend, soziales Elend, wirtschaftliches Elend, politisches Elend, rassisches Elend oder religiöses Elend.(...).

Das therapeutische Proletariat kann nicht durch Wirtschaftsrevolutionen "erlöst" werden: Es existierte in primitiven und vorkapitalistischen Gesellschaften. Es existiert in kapitalistischen und in sozialistischen Gesellschaften. Der Marxismus ist eine Idee aus dem letzten Jahrhundert. Der Krieg des Kommunismus ist eine Folgeerscheinung des XIX. bis XX. Er ist der Kampf um eine Idee, die aufgehört hat, die entscheidenden Lebensbedingungen und Probleme unserer Zeit widerzuspiegeln." (o.c., 7/8).-

Es handelt sich hier sicherlich um eine Erkenntnis des Elends, die wir uns zu eigen machen, mit einer Ausnahme: die universelle Religion Morenos ist allzu unklar in Bezug auf den oben skizzierten Begriff des Reiches Gottes. Und: Die gruppenpsychodramatische Methode hat Lücken in ihrer Praxis, die übrigens auch Moreno gut erkannt hat. Nur die charismatische Form des Gruppenpsychodramas kann gelingen.

Weitere religiöse Methoden sind:

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

-- Dr. J. Guilhot, *La psychiatrie morale et le problème de Dieu (Le renouvellement des méthodes d'approche, du problème de Dieu)*, (Moralische Psychiatrie und das Problem Gottes (Die Erneuerung der Methoden der Annäherung, des Problems Gottes), Paris/La Haye, 1957 (mit 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 tiefenpsychologisch vertieft ("Verstehen der genau erfaßten Phänomene in ihren unbewußten Gründen" (o.c. 20/21)), c/ im Rahmen einer existenziell abgeleiteten religiösen Erlösungslehre.

-- In diesem Zusammenhang sei auf B. Bartmann, *Verlossing, zonde, verzoening* (Erlösung, Sünde, Sühne), Voorhout, 1934, insbesondere S. 109/115 (Moderne Irrtümer über die Erlösung) verwiesen, zwar veraltet, aber immer noch aktuell: 'man' ist heute so eifrig dabei, sowohl die Idee der 'Sünde' als auch die Idee der Sühne zu entlarven. Daim macht diesen Fehler praktisch nicht; das ist der Wegweiser seines zu unbiblischen und vor allem unarchaischen Buches, das viel "therapeutischer" ist als das von Dr. Guilhot, der "Theorie" konstruiert.

(B) Die Lehre von der Erlösung.

Wir gehen ganz kurz auf zwei Arten von Auswegen aus der "therapeutischen" Misere ein, die oben von Moreno verkörpert wurden.

- (a) Auf einer außerbiblischen Grundlage:

A. Gatti, *Bapuka*, Zürich, 1963 (Gatti ist physischer Anthropologe, hat Afrika im Auftrag von Regierungen bereist, aber mit einem offenen Auge und Herz für die negroafrikanische Kultur. Eines Tages rettet er Sakaimunga, der ihn aus Dankbarkeit in seine Heimatregion (in Sambia und Umgebung) mitnimmt. Skaimungas Vater ist der "Priester" von Bapuka, einer Liebes- und Lebensgöttin von sehr begabter und hoher Natur.

Gatti und seine Frau erleben daraufhin jahrelang, dass sie sowohl außerordentlich wirksame Führung und Schutz genießen als auch moralisch-politisch erhabene Einflüsse ausstrahlen, bis mit dem Tod seiner Frau die Göttinnenstatue zerbricht und fällt. - Was ein Beweis dafür ist, dass sich diese erzguten Wesen ohne Charisma im Reich Gottes in ihrer Lebenskraft ("dunamis") völlig erschöpfen und damit entmachtet in die Hände der "hohen" (d.h. besonders zynisch-mächtigen) bösen Dämonen fallen.

Solche Gottheiten (vor allem Göttinnen oder hochbegabte Frauen aus der Welt der Naturgeister) sind nämlich nur dann sicher, wenn sie innerhalb des Reiches Gottes den Menschen auf der Erde helfen. (Dies geschieht nur mit Außerirdischen, die wie Bapoeka nicht ausreichend auf den Menschentypus vorbereitet sind, der sowohl die griechischen Philosophien als auch die höheren Religionen durchlaufen hat (mehr dazu im kommenden Jahr).

Michaela Denis, *Un léopard sur les genoux*, (Ein Leopard auf den Knien), Paris, 1956 (Buch einer Schauspielerin, die zusammen mit ihrem Mann vom Reisefieber erfasst wurde, vor allem in Afrika: sie lässt sich eines Tages in Zentralafrika in eine geheime Gesellschaft tanzender Negro-Afrikanerinnen einweihen: sie und ihr Mann erleben danach jahrelang den wohltuenden, schützenden und erhebenden Einfluss dieser Einweihung, obwohl sie von katholischen Nonnen irgendwo auf N. Guinea, als "heidnisch" angesehen wird. Guinea, als "heidnisch" (worauf dieselben Schwestern sofort sagen, dass sie "viel besser lebte als viele Katholiken", aber, wieder dasselbe: ohne göttlichen Rahmen dauert so etwas bis zum Tod eines der Beteiligten).

- (b) Auf biblischer Grundlage:

B. Bro, *De theologische activiteiten van Theresia van Lisieux*, in *Collationes* 1973: 4 (Dec) S. 502/526 (der Verfasser weist auf die Besonderheit des Zeugnisses der 'kleinen' Therese hin, nämlich: "Sie erfährt ihren Glauben nicht nur auf dem Plan des 'Lebens' (wohlgemerkt im weltlichen Sinn), (...) sondern als eine Vorwegnahme der Herrlichkeit. (...). Es ist daher sehr bezeichnend, dass sich einige unserer orthodoxen Brüder mit ihr identifiziert haben.

Der Glaube ist viel mehr als Humanismus (...) Nein, durch den Glauben ist der Mensch eingeladen, zu einem 'Plus' zu kommen, - ein Kind Gottes zu sein, einen neuen Status zu finden, - den der Vergöttlichung." (a.a.O., 514).

Vgl. I. Görres, *Das verborgene Gesicht (Skizze zu einem Lebensbild der Thérèse von Lisieux)*, (Das verborgene Gesicht (Skizze zu einem Lebensbild der Thérèse von Lisieux)), Utrecht/Brüssel, 1950).

(C) Das Urteil Gottes.

Ein Werk kann empfohlen werden: G. Daniëls, *Religieus-historische studie over Herodot*, Antw./ Nijm., 1946 (Herodots Geschichtsschreibung ist nach seinem Verständnis vom Eingreifen der Götter gegliedert, das typischerweise eine "Gottesgerichtsstruktur" ist).

Für eine schnelle Orientierung in Bezug auf das biblische 'Gericht' (oder 'Urteil', wie man heute auf Niederländisch zu sagen pflegt) siehe B. Alfrink et al., *Bijbels woordenboek*, (Biblisches Wörterbuch), Roermond, 1941, S. 1169/1171, wo 'Gericht' unter den beiden Hauptgesichtspunkten diskutiert wird:

a/ das "besondere" (d.h. individuelle) Gericht, das jeder Mensch individuell erfährt (z.B. Judas nach der Austeilung des getauften Brotes beim letzten Abendmahl), - etwas, das nie ganz individuell geschieht und daher immer "privat" ist, d.h. eine kleine Gruppe von Menschen um die betreffende Person herum betrifft (die mitgerichtet werden);

b/ das "allgemeine" (universale) Gericht, das "die Völker" und die gesamte Bevölkerung der Erde erfährt; üblicherweise wird die Zeit, in der dieses planetarische Gericht stattfindet, als "Tag Jahwes" bezeichnet (Jes 2,12; 13,6.9; Joel 4,14), wobei zwei Aspekte hervorstechen, die dem Hirtencharakter eines jeden Gerichts Jahwes entsprechen, nämlich b/1 eine völlige Zerstörung, begleitet von kosmischen Schrecken;

b/2 ein Überrest, der überlebt und an den 'messianischen bzw. endzeitlichen Wundern (u.a. der Verherrlichung der Auferstehung) teilhat; -- überraschenderweise geben sowohl 'Gericht' als auch 'Gericht' in B. Reicke/ L. Rost, *Biblisches Wörterbuch*, Utr./ Antw., 1969, so gut wie keine vagen Allgemeinheiten an.

(E)Bis Die apokalyptische Methode.

Die apokalyptische oder offenbarende Methode ('apo.kalupsis' = auslöschend, offenbarend) besteht darin, dass das, was die Priester (in den hauptsächlich 'historischen' oder priesterlichen Büchern), die Propheten (prophetische Bücher) und die Weisen (in den weisheitlichen oder weisheitlichen Büchern) - jede Art auf ihre Weise - zur Sprache bringen, von den Offenbarern gesehen wird:

1. auf der Grundlage paranormaler Erkenntnismethoden (sehr oft "Visionen", aber auch andere Formen des Wissens),

2. im Kontext des göttlichen Gerichts, wie es seit der Urzeit bis zur Endzeit am Werk ist, - 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. die beiden vorgenannten Punkte immer im Kontext des Reiches Gottes stehen (vgl. oben S. 54 (unten: Übernatürliches), 56 (endzeitliche Gabe des Reiches Gottes), 62 (Konflikt Reich Gottes/Satan), v.a. S. 64ff. und 68 (Verortung paranormaler Erkenntnismethoden innerhalb des Reiches Gottes und des Gottesgerichts), 70/71 (Charisma als theologische psychische Fähigkeit), 78 (Heilslehre)).

Bibliogr. Probe:

-- S. Aalen, *Apokalyptiek en Apokalyptische boeken* (Apokalyptik und apokalyptische Bücher), in B.Reicke/ L. Rost, *Biblisches Wörterbuch*, I, 94/97.

-- A. Robert/ A. Tricot, *Les genres*, (Die Gattungen,), in A. Robert A. Tricot, *Initiation biblique*, Paris, 1939, S. 185/189; 217 / 221 (L'apocalyptique).

-- DS. Russell, *Apocalyptic Literature*, in Encyclopedia Britannica, Chicago, 1967, 2, S. 112/115 (wo für die diachrone Seite Daniel (O.T.) und Offenbarung des Joh.(N.T.) hervorgehoben werden).

-- Besonders G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, II (Die Theologie der prophetischen Traditionen), München, 1961, S. 314/321 (Die Apokalyptik), 322 / 328 (Daniel); aber für ein solides Verständnis dessen, was von Rad über die Apokalyptik sagt, sollte man zuerst I (Die Theologie der historischen Traditionen Israels), S. 415/438 (Die Weisheit der Erfahrung Israels) und 439/451 (Die theologische Weisheit Israels) lesen,:

'Weisheit' ist **a.** erfahrungsbasiert **b.** praktisch gedacht **c.** wissend um die Gesetze (Ordnungsstrukturen), die der Welt und dem Leben einer Gesellschaft innewohnen (a.a.O., 415); "empirisch sprechende Weisheit geht von der 'eigensinnigen' Prämisse aus, dass in den Dingen und Prozessen eine geheime Ordnung am Werk ist, die freilich nur auf der Grundlage großer Geduld und durch allerlei schmerzliche Erfahrungen bekannt wird, und dass diese Ordnung segensreich und gerecht ist" (a.a.O., 419); "wie das 'Wort' für den Propheten die Form ist, in die er seine Rede gießt, so ist die 'Unterweisung' für den Priester und der 'Ratschlag' für den Weisen" (a.a.O., 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 (a.a.O., 449); -- aber ihr letztes Wachstum ist die Apokalyptik: "Eine endgültige Erweiterung dieser weisheitlichen Theologie erfolgte durch ihre Verschmelzung mit der Apokalyptik: Man erkennt diese Veränderung nur deutlich im jüngsten Buch des hebräischen Kanons, dem Buch Daniel. Der weise Mann beherrscht auch die Geheimnisse der Zukunft. So ist diese spätere Weisheit ein Phänomen von erstaunlicher Komplexität". (o.c., 450). "Daniel wird zum 'Weisen' erhoben (Dan 1,3f.) und zählt damit zu den 'Weisen' (Dan 2,48); charismatische Weisheit macht ihn fit für seine Träume (Dan 2,30; 5,11), und sein Buch, das einen 'geradezu erdrückenden Hang zur Gelehrsamkeit' (O. Eiszfeldt (1956)) enthält, gipfelt gerade in einer Apotheose der Weisheitslehrer (Dan 12,3)" (v. Rad, II, S. 319).

Mit anderen Worten: Die Substruktur der Apokalyptik seit Daniel ist sapiential. Die Eigenheiten der damaligen Apokalyptik wie Symbolsprache, Geheimhaltung der eigenen Identität usw. sind Auswüchse eines unerklärten psychischen und zeitgenössischen Menschentyps.

Übertragen auf unsere heutige Zeit kann die Apokalyptik zu einer echten Methode der Hierosophie werden:

- a)** die pragmatische Methode (siehe oben) ist die sapientielle Grundlage;
- b)** die psychische Methode des Wissens, die charismatisch praktiziert wird, ist die zweite Schicht in einer solchen Hierosophie.

Teil II. Die systematische Darstellung der archaischen Religion.

Der Begriff der archaischen Religion.

Grundsätzlich lassen sich alle Religionen (gegenwärtige und vergangene) in zwei Typen unterteilen, die ihrerseits nur Ausdruck zweier Seiten eines jeden religiösen Phänomens sind, nämlich:

- Die "empirische" oder öffentlich-irdische Seite, die so gut wie jedem zugänglich ist (der eigentliche Gegenstand der Hieroglyphen im engeren Sinne, d.h. die Beschreibung des Phänomenalen oder unmittelbar für jeden gegebenen der Religion);

- Die "transempirische" oder verborgene Seite, die dem durchschnittlichen Gläubigen oder sogar dem durchschnittlichen Hierophanten nicht so unmittelbar zugänglich ist; objektiv betrachtet zerfällt die transempirische Seite in zwei durchaus unterscheidbare Aspekte, nämlich:

(a) die idealistische (oft 'logische' oder auch 'strukturelle' (strukturelle) Seite genannt), die in der Tat die Tiefenstrukturen freilegt, d.h. die Ähnlichkeiten und Zusammenhänge, die erst nach logisch-komparativer Analyse zu Tage treten (vgl. Lo. zur distributiven (= Sammlungs-) Struktur und zur kollektiven (= System-) Struktur);

(b) die "jenseitigen" (auch "heiligen" oder "sakralen" genannten) Wirklichkeiten, wie es sie gibt:

i/ die selbstbewussten 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 "magische Kraft" ("power" (van der Leeuw)) genannt wird;

iii/ das "Leben", wie es die Religionen, zumindest die archaisch-magischen, begreifen, nämlich als Entfaltung von Intelligenz und magischen Kräften.

So verwechselt man nicht das Ideale mit den heiligen Realitäten, wie es so oft die modernen (und ja, auch archaisch bereits vorhandenen) Materialisten tun, die Jenseitiges und Ideales (verständlich) identifizieren.

Der archaische Charakter einer Religion hängt von ihrem 'heiligen' oder sakralen Aspekt ab: diejenigen, die Intelligenz, magische Kraft, 'Lebendigkeit':

a/ sie direkt wahrnimmt (wie die "Seher" (Visionäre) in jeder wirklich archaischen Religion) oder

b/ sich ernsthaft in die Mentalität jener "Seher" einfügt, die in Bezug auf Religion "archaisch" sind.

Diejenigen, die jedoch nur die empirische (öffentliche, irdische, innerweltliche) Seite:

a/ sieht und

b/ ernst nimmt, mit oder ohne die ideallogische Seite (das hängt vom intellektuellen Niveau ab), ist typischerweise 'säkular' in Bezug auf Religion.

Konsequenz: Mit großer Klarheit kann man die Religionen in zwei Haupttypen einteilen, nämlich in die archaisch-sakrale und die säkular-entsakralisierte.

Da sich die oben genannten wissenschaftlichen (hieroglyphischen, hieroglyphischen) Methoden im Prinzip nur mit dem öffentlich Zugänglichen befassen, sind die wesentlichsten Daten zur säkularen Religion bereits abgehandelt. Die archaischen Daten sind jedoch bereits zu wenig behandelt (oder zu lange säkular interpretiert, d.h. missverstanden) worden. Daher diese einseitige Betonung der "heiligen" Seite.

Entsakralisierung.

Bevor wir darauf eingehen, wollen wir ganz kurz den Entheiligungs- oder Entweihungsprozess beschreiben, der beide Arten (Seiten) der Religion trennt.

Bibl. Beispiel:

-- R.J. Werblowski, *Beyond Tradition and modernity*, London, 1976 (die Entmythologisierung (oft gleichbedeutend mit Entweihung), die sowohl zur Säkularisierung als auch zur Politisierung (man denke z.B. an die rein gesellschaftskritischen Interpretationen von Religion) führt, wird sowohl meliorativ als auch pejorativ seziert).

-- Alasdair MacIntyre, *The Religious Significance of Atheism*, Columbia Un. Press, 1969 (die Frage ist hier:

a/ Die Modernisierung seit dem XVIII. Jahrhundert mit ihrer "Aufklärung" (Lumières, Enlightenment, Aufklärung) impliziert den Szientismus (Wissenschaftstriumphalismus) sowie den physikalischen Materialismus (die Leugnung jeglicher Realität außer der grobstofflich-sinnlichen);

b/ dies führt zum Agnostizismus (sich nicht für kompetent erklären, um Gewissheit über heilige Realitäten zu erlangen) oder zum Atheismus (Leugnung Gottes);

c/ bleibt die Frage: ist diese naturalistisch-rationalistische Lebenseinstellung der Aufklärung so, dass Religion nicht mehr möglich ist, oder macht sie eine neue Art von Religion notwendig?").

-- Leroy S. Rouner, Hrsg., *Philosophy, Religion, and Coming World Civilization* (Essays in Honor of 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 Maschinen, nicht Geld, nicht 'Dinge'").

-- Ph. Ashby, *History and Future of Religious Thought (Christianity, Hinduism, Buddhism, Islam)*, Englewood Cliffs, N. J., 1963 (Was sind die wesentlichen und beständigen Elemente in den Weltreligionen?).

-- P. Berber, *Het hemels baldakijn*, (Der himmlische Baldachin), Utrecht, 1969 (soziologisch).

-- Dr. Serna Weiland, *Oriëntatie (Neue Wege in der Theologie)*. (*Orientierung* (Neue Richtungen in der Theologie)). Ein Versuch, die Inspiration für Menschen sprechen zu lassen, für die die traditionellen Darstellungen des Glaubens unklar geworden sind oder ganz verschwunden sind), Baarn, 1966-1;

-- id., *Voortgezette oriëntatie (Nieuwe wegen ...)*, (Fortgesetzte Orientierung (Neue Wege ...)), Baarn, 1971 (Paul Van Buren, Harvey Cox, Dorothee Sölle, Richard Shaull, JB. Metz, J. Moltmann, die neo-marxistische Interpretation);

-- id., *Het einde van de religie (Verder op het spoor van Bonhöffer)*, (Das Ende der Religion (Weiter auf der Spur von Bonhöffer)), Baarn, 1970 (Sp. Weiland ist sozusagen die Bibel der säkularisierenden oder auch nur säkularistischen Tendenz, die, wenn sie

etwas von der Religion bewahrt, diesen Rest 'Glaube' (im Gegensatz zu 'Religion') nennt. Das geht Hand in Hand mit der "entmythologisierenden" Theologie (R. Bultmann), der "ehrlichen" Theologie (J. Robinson) und der berüchtigten Gott-ist-tot-Theologie (Altizer, Hamilton, Vahanian, Van Buren, Keen, - auch "radikale" Theologie genannt), ganz zu schweigen von der "politischen" Theologie (Moltmann z.B., für den das Wesen der Religion eine Art Gesellschaftskritik ist). In dieser Hinsicht ist die Kritik an der Religion sehr vielfältig: Religion ist "irrational" (Hume, Kant), "unsozial" (Kant, Marx: "Opium"), "infantil" (Freud), usw. (1) In Bezug auf die Religion können folgende Schlussfolgerungen gezogen werden

(1) Bezüglich der Ent- oder Entmythologisierung:

-- J. De Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, München/ Freiburg, 1961 (allgemeine Auslegungsgeschichte); Kerygma und Hythos (Ein theologisches Gespräch), I, Hamburg-Bergstedt, 1948-1, 1967-5.

-- R. Bultmann, der bekannteste Entmythologisierer, geht davon aus, dass das neutestamentliche Weltbild ein "mythisches" Weltbild ist: "Die Welt geht in drei Ebenen ineinander über: in der Mitte die Erde, über ihr der Himmel, unter ihr die Unterwelt. Der Himmel ist die Wohnung Gottes und der Engel; in der Unterwelt befindet sich die Hölle als Ort der Qualen; die Erde aber ist nicht 'irdisch': sie ist der Wirkungskreis übernatürlicher und außerirdischer Mächte."

Es sei angemerkt, dass Bultmann hier die katechismusartige und extrem vereinfachende Volksform der Religion typisiert: wer sich wirklich internalistisch mit Religion beschäftigt, weiß, wie "einfach" diese dreistöckige Konzeption ist.

(2) Was die Krise der Metaphysik betrifft:

-- Max Müller, *Crise de la métaphysique*, (Krise der Metaphysik.), DDB, 1953. Müller ist Heideggerianer, aber stark scholastisch: vgl. B. Heidegger, Was ist Metaphysik?, Frankfurt a.M., 1949, in dem der große Fundamentalontologe und Existentialist die "Metaphysik" auf seine ganz eigene Weise interpretiert, d.h. sehr zeitgebunden und sehr "rational" und mit der Theologie verwoben).

Der Mythos war einst einer der Gestalter des archaischen Menschen (Geschichten von Göttern und Geistern, die in rituellen oder anderen Zusammenhängen erzählt werden und die Heilsgeschichte des Menschen betreffen). Das Erwachen der "Vernunft" in Griechenland (aber auch in Indien, China usw.), d.h. der kritischen Fähigkeit, mit der der Mensch Gesetze (Strukturen) vorzugsweise in der sichtbaren und greifbaren Welt entdeckt, ließ die "Mythen" verblassen und trat an die Stelle einer Metaphysik, die noch stark von Mythos und Theologie geprägt war.

Jahrhundert) bedeutet die Krise der Grundlagen sowohl der (theologisch-mythischen) Metaphysik als auch der Mythologie, dass die gemeinsame Wurzel, der Kontakt mit der äußeren und übernatürlichen Welt, von Metaphysik und Mythos ausgelöscht wird. So wird die Sakralisierung zum Antonym für die Religion.

Es sei darauf hingewiesen, dass "Entsakralisierung" neben dieser korporativen (die Wirklichkeit als Ganzes betreffend) und theologischen (die Gottheit betreffend) Bedeutung auch eine soziale Bedeutung hat: Übertragung dessen, was dem Klerus eigen war, auf den Laien (z. B. Säkularisierung des Kirchengutes).

(3) In Bezug auf die natürliche Religion,

wie sie die Liberalen, besonders seit der englischen Aufklärung, 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).

-- RC. Zaehner, *Concordant Discord (The Interdependence of Faiths)*, Leiden, 1970 (die Gifford Lectures on Natural Religion, gehalten in St. Andrews 1967/1969).

-- RT. Carroll, *The Common-Sense Philosophy of Religion of Bishop Edw. Stillingfleet (1635/1699)*, Den Haag, 1975 (der cartesianische Idealismus der angeborenen Ideen mit seiner Vorliebe für "klare und eindeutige Darstellungen" und, etwas später, der Commonsensical Empiricism, das heißt: nach dem scholastischen Mittelalter (mit seiner Theologie hauptsächlich aus den Klöstern), revidierte die Beziehung "Religion" - "Vernunft" (Vernunft nun verstanden in einem cartesianischen und/oder Lockschen Sinne). Es ist klar, dass die fundamentale Krise der europäisch-amerikanischen Religionen mit einem solchen 'natürlichen' (= rationalen) Typus von 'Religion', in dem Wunder und Mysterien, Visionen und Transporte als fragwürdig gelten, voll am Werk ist.

Dass die antike Stoa mit ihren physischen und politischen Theologien dafür ein Vorbild sein kann, beweist, dass bereits in der Antike diese grundlegende Krise am Werk war).

(4) Über den nihilistischen Grad dieser Krise der Grundlagen:

-- D. Arendt, (*Die Anfänge des*) *Nihilismus*, Köln, 1970 Von Jacobi bis Nietzsche zieht die vornehmlich deutsche Intelligenz den Schluß, daß, wenn Gott nicht existiert, nichts mehr absoluten Wert hat (und in jenem engen axiologischen Sinne 'heilig', d.h. prinzipiell unantastbar ist) und begründet Ethik und Politik. An die Stelle einer Fülle von hohen (transzendenten) Ideen, Idealen und Werten tritt nun die 'große Leere' eines 'Nichts' an Ideen, Idealen und Werten). Gott, das höchste Wesen, wird hier nur als Grundlage von Ethik und Politik gesehen (was eine Teilwahrheit ist).

-- M. Heidegger, *Der europäische Nihilismus*, Pfullingen, 1967.

-- J. Godsblom, *Nihilisme en cultuur* (Nihilismus und Kultur), Amsterdam, 1960 (kulturologische Interpretation des Nihilismus).

-- V. Soloviev, *Crise de la philosophie occidentale* (Krise der abendländischen Philosophie), Paris, 1947. Solowjew geht auf die positivistische Ideologie ein, die nach dem theologischen und metaphysischen Stadium, die die traditionellen Grundlagen der Religion rational artikulieren, ein drittes und letztes Stadium, nämlich das positive oder streng wissenschaftliche, rechtmäßig heranwachsen sieht, was eine der Arten ist, wie die Entsakralisierung in einer Theorie erfasst wird.

Fazit: Die Entsakralisierung hat:

(i) sie hat eine gewisse Entwicklung in Bezug auf das rationale Denken (philosophisch und wissenschaftlich) durchgemacht;

(ii) sie hat verschiedene Formen angenommen, von denen wir die markantesten kurz bibliographisch beschreiben.

Im Kern bleibt es bei dem, was E. Renan, *Vie de Jésus*, (Leben Jesu), 1879-16 S. v/ vi, sagt: die "kritische" (d.h. die Prüfung der Texte, der "historischen" Authentizität und Zuverlässigkeit usw. auf ihren Wert) Untersuchung des Lebens Jesu geht axiomatisch vor:

(i) Die Wunder des Evangeliums sind erfundene (mythische, fabelhafte, parabolische) Geschichten;

(ii) die Texte sind nicht vom Heiligen Geist inspiriert, sondern bloße menschliche Bearbeitung (Tradition-Geschichte). "Diese beiden Leugnungen sind in unserer Arbeit nicht das Ergebnis der biblischen Forschung, sondern gehen ihr voraus; sie sind die Frucht einer Erfahrung, die keine Lüge kennt: Wunder sind Dinge, die nie geschehen (...). Weder bei der Entstehung eines Buches noch bei irgendeinem Ereignis ist jemals ein Eingreifen der Gottheit nachgewiesen worden." (o.c., vi).

Die französische (naive) Klarheit, mit der Renan, der Skeptiker, hier seine eigene säkulare (wundertätige und uninspirierte) "Erfahrung" als die einzige "kritische" hinstellt und daraus ein Axiom schmiedet, ist geradezu vernichtend! So argumentiert der Säkularist, wenn er es wagt, seine Axiome zu formulieren.

(iii) Die Säkularisierung hat im Laufe der Zeit eine aggressive Form angenommen: G. Szczny, *Die Zukunft des Unglaubens*, München 1958, ("Unglaube" meint hier: a. die Etablierung der Entchristlichung, b. den bekennenden oder konfessionellen Atheismus als antichristliches Bekenntnis, das behauptet, die "Zukunft" gehöre dem Unglauben. Die nachchristliche Irreligion sieht die theologischen Religionen oder die wissenschaftlichen und politischen 'Erzreligionen' (Ideologien) als ebenso absurd an in einem völlig materialistischen Universum, in dem der Mensch völlig verwoben ist, jedoch mit einer Anpassungsfähigkeit, die die der infrahumanen Wesen übersteigt (irreligiöser Humanismus).

-- G. Szczny, *Religies antwoorden op eenendertig vragen van G. Szczny* (Religionen antworten auf einunddreißig Fragen von G. Szczny), Amsterdam/Hilversum, 1966 (Hinduismus, Buddhismus, Judentum, Katholizismus, Protestantismus, Islam, - allerdings mit der Absicht, die Vielfalt 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, das 'Böse' in unserer Epoche berücksichtigt, muß 'skeptisch' sein).

-- B. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, (Das Drama des atheistischen Humanismus), Paris, 1945 (Feuerbach, Nietzsche,- Kierkegaard,- Comte,- Dostojewski).

-- H. Arvon, *L'athéisme*, Paris, 1967 (materialistischer und humanistischer Atheismus, vor allem philosophisch -- fundiert beschrieben).

Soviel zum Wesentlichen bezüglich der Entsakralisierung.

Neo-Sakralismus. Bibliogr. Probe:

-- M. Eliade, *La poursuite de l'absolu*, (Das Streben nach dem Absoluten), in l'Express (01.09.1979, S. 64/70), Interview, in dem Eliade die jüngste Sehnsucht nach Dingen wie Yoga, Zen, Alchemie, Mythen, usw. erörtert. Eliade spricht über die neue "Hermeneutik" (d.h. die Suche nach dem "Sinn" religiöser Phänomene), verweist auf die "Gegenkultur", die sich in unserer wissenschaftlich-industriellen (oder: post-industriellen) Gesellschaft, die von der Aufklärung geprägt ist, herausbildet.

-- M. Eliade, *Méphistophélès et l'androgynie* (Mephistopheles und die Androgynie), Paris, 1962 (in der Einleitung erklärt der Autor, dass: 1/ die Entdeckung der archaischen und exotischen Kulturen (Orientalismus, Ethnologie, Religionswissenschaft) und

2/ die Entdeckung des Un(der)bewussten (Tiefenpsychologie) den traditionellen Humanismus im Westen zu einer gründlichen Revision (Erweiterung) zwingen; unter anderem sagt er: "Es ist nicht ausgeschlossen, dass unsere Epoche als die erste in die Geschichte eingehen wird, die die verschiedenen religiösen Erfahrungen wiederentdeckt, die vom Christentum abgeschafft wurden, als es triumphierte" (o.c., 10).

-- M. Eliade, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Paris, 1978, erweitert das in dem vorgenannten kleinen Werk Gesagte um den "Ausbruch des Okkultismus (Esoterik)" in den sechziger Jahren (a.a.O., 79ss.); u.a. sagt er: "Der Religionshistoriker, der ich bin, entgeht nicht dem Erstaunen, das die erstaunliche Popularität der Hexerei in der Kultur und den Subkulturen des modernen Westens hervorruft" (o.c., 93). -- Daraus ergibt sich der doppelte Begriff der Gegenkultur und des Neo-Sakralismus.

Gegenkultur:

Das ist jene Kultur, die innerhalb der vorherrschenden aufgeklärten, technologischen Kultur andere als technologische Quellen des Wissens und des Lebens anzapft.

-- Vgl. Th. Roszak, *Opkomst van een tegencultuur (Bespiegelingen over de technocratische maatschappij en haar jeugdige bestrijders)*, (Aufstieg einer Gegenkultur (Reflexionen über die technokratische Gesellschaft und ihre jugendlichen Mitstreiter)), Amsterdam, 1971 (Allen Ginsberg, Alan Watts (Orientalismus), psychedelische Erfahrung, P. Goodman, etc.)

-- CA. Reich, *Bloemen in beton*; (Blumen in Beton (The Greening of America: wie die Revolution der Jugend versucht, Amerika lebenswert zu machen)), Bloemendaal, 1971 (einschließlich der vorindustriellen, industriellen und postindustriellen Ära; Bewusstsein I, II, III).

-- *Politik oder Mystik?*, in Tijdschrift v. Theologie, DDB (Emmaus), 1973 (eine sozialkritische Antwort).

Neo-Sakralismus:

Es handelt sich um das Wiederaufleben sakraler Erfahrungen verschiedenster Art (siehe oben die Äußerungen und Werke von Eliade) innerhalb der "aufgeklärten" technokratischen Kultur, die zwar an archaische Traditionen anknüpfen, aber insgesamt innovativ sind und die Moderne in einem sakralen Sinn einbeziehen.

Bibl. Probe: -- M. Choisy, *L'être et le silence*, (Das Sein und die Stille), Genf, 1964 (eine Synthese von Psychoanalyse und Teilhardismus, interpretiert unter Berücksichtigung primitiver und östlicher Religionen);

-- J. Needham, *De nieuwe godsdiensten*, (Die neuen Religionen), Amsterdam, 1975 (Anspielungen auf die "kalifornische Eruption": Hinduismus, Buddhismus, Sufismus, Zen-Buddhismus, Meher Baba, Subud, transzendente Meditation, Krishnamurti, tibetischer Buddhismus, Gurdjeff, usw. werden besprochen (Lehren, Organisationen, Führer)).

-- J. Jongedijk, *Wat gelooft uw buurman?* (Was glaubt Ihr Nachbar?), Wageningen, s.d. (Quäker, Salutisten, Moralische Rearmamentisten, Freie Katholiken, Christliche Gemeindemitglieder, Christliche Wissenschaftler, Zeugen Jehovas, Mormonen, Sufis, Spiritisten, usw.). (Exposition, Gespräch)).

-- Privat: A. Pollak-Eltz, *Afro-Amerikaanse godsdiensten en culten* (Afroamerikanische Religionen und Kulte), Roermond, 1970 (die westafrikanischen Religionen (a/ Goldküste (Ashanti), Dahomey (Ewe, Fon), Nigeria (Yoruba); b/ Kongo - Angola (Bantu) sind die Wurzel der afro-amerikanischen Neo-Religionen in Südamerika (Brasilien: Batuque, Candomblé, Umbanda, Xango, Casa de Minas, Pagelança, Macumba), Antillen (Santeria, Überzeugungskult, Myalismus, Wodoen, Shango Shouters), Venezuela (Maria Lionza), Surinam (Bosnegers)) und in Nordamerika (Negerkirchen, Hoodoo);

-- A. Gatti, *Bapuka*, Zürich, 1963 (ein Ethnologe kommt scheinbar zufällig in Kontakt mit Verehrern von Bapuka, einer Liebes- und Fruchtbarkeitsgöttin; im Laufe der Zeit wird die gesteigerte Lebensfähigkeit in rauen Situationen deutlich, -- in typischer Form des Neo-Sakralismus (siehe auch seine Tamtams in der Nacht, Antwerpen, 1944 (eher locker geschrieben, aber genau das afrikanische religiöse Leben beschreibend).

-- 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 Neo-Sakralismen, eine typisch mediale (mediale) Religion, in der die Entrückung, angeführt von Göttern und Geistern, im Mittelpunkt steht.

-- S. Bramly, *Macumba (Forces noires du Brésil)*, (Schwarze Kräfte Brasiliens), Paris, 1981 (ein ausgezeichnetes kleines Werk, das Interviews wiedergibt und eine "Mutter der Götter" (Leiterin der Macumba-Zeremonien) ungehindert zu Wort kommen lässt, was viele Ethnologen mit ihrem axiomatischen Ansatz nicht tun und was sie dazu veranlasst, einen externalistischen Ansatz zu wählen).

-- G. Playfair, *Le pouvoir de l'invisible*, (Die Macht des Unsichtbaren), Paris, 1975 (faszinierende Beschreibung dessen, was in Brasilien in Bezug auf das Übersinnliche lebendig ist, insbesondere inmitten der kardecistischen Spiritualisten).

-- J. Kerboull, *Le vaudou* (Magie oder Religion), (Voodoo (Magie oder Religion)), Paris, 1973.

-- Id., *Vaudou et pratiques magiques*, (Voodoo und magische Praktiken), Paris, 1977 (Missionar, der den Voodoo in der freien Natur sorgfältig studierte)

-- E. Rochedieu, *Der Schintoismus und die neuen Religionen*, Japans, Genf, 1973 (8. 209/247: solider Überblick über das Wesentliche der mehr als dreihundert registrierten Neo-Sakralismen in Japan).

-- D. Logan, *America bewitched (The Rise of Black Magic and Spiritism)*, New York, 1973 (geht auf die sonnigen, aber noch mehr auf die pejorativen Seiten des nordamerikanischen Neosakralismus ein).

Soviel zu einer Auswahl aus einer unübersichtlichen Datenmenge.

Fazit des Überblicks. Zweifellos gibt es zwei verschiedene Seiten der Religion und, damit verbunden, zwei diametral entgegengesetzte Arten von Religion, die archaisch-sakrale und die modern-säkulare.

Die oben angegebene Bibliographie beweist dies bereits, ohne darauf einzugehen. Bevor wir mit dem Studium der archaisch-sakralen Religion beginnen, noch ein kleines Wort über den eigentlichen Grund für diesen Zwiespalt: Die Struktur des Gottesurteils (nicht nur, ja, vor allem nicht juristisch), anerkannt als die Struktur ohne mehr des religiösen Prozesses (siehe oben), enthält den Grund.

Immerhin:

a. das Saat-Ernte-Gesetz (Gal. 6: 7/9; Ekkli (= Sir) 15:11/20) regiert alle Verursachung, auch die religiöse,- nämlich eine innere Vergeltung (immanente Sanktion) ist in jedem Teil der Schöpfung und in der Schöpfung als Ganzer am Werk. Diese lässt die Wirkung der Ursache bezeugen, dass die Ursache in ihrer Wirkung ihr "Gericht" erfährt, und zwar das "Gericht", das sie selbst verursacht hat.

b. Die Verschiebung, d. h. "Krise", wie es im neutestamentlichen Griechisch heißt, vollzieht sich auf der Grundlage dieser immanenten gesetzmäßigen Abfolge "Ursache/Wirkung".

c. Gott offenbart sich nicht eindeutig, sondern unzweideutig, d. h. auf seiner Seite besteht völlige Eindeutigkeit, aber auf der Seite des Empfängers seiner Botschaft besteht die Möglichkeit des Missverständnisses oder des richtigen Verständnisses dieser Botschaft. Deshalb haben alle korrekt denkenden Menschen den Eindruck, dass "die Religion so 'dunkel', 'geheimnisvoll', 'kryptisch' usw. ist, aber sie haben nur die irdisch-weltliche Seite erfasst: die göttlich-transzendente Seite ist eindeutig für diejenigen, die 'ein Herz haben, um zu 'sehen' (wie Moses zu den Israeliten sagte) (siehe oben).

d. dies impliziert, dass diese entzifferbare Botschaft aufgrund ihrer Pluralität, die oben mehr als ausreichend angedeutet wurde, ein "on-the-top-shelf" desjenigen ist, an den Gott (oder seine Abgesandten, die Pluralität sind) sich wendet. Gott stellt "Herz (bewusste Seite) und Nieren (unbewusste Seite)" auf den Prüfstand. Er ergründet sie gemäß Apostelgeschichte 1,24, wo der Verräter bei der Wahl des Ersatzes für Judas:

(i) sich auf die Tatsache stützt, dass die Kandidaten tatsächlich bei den Jüngern waren, "von der Taufe des Johannes an bis zu dem Tag, an dem (Jesus) von uns genommen wurde (= Himmelfahrt)" (ebd., 21/22),

(ii) jedoch in dem Bewusstsein, dass diese Bedingung zwar für sich genommen notwendig, aber nur zusammen mit einer anderen ausreichend war, nämlich dass Gott die Auswahl trifft und dies als Vollblut des Herzens und des Verstandes tut. So entblößt Gott das innerste Wesen der Kreatur, und das Gottesurteil, das das Sakrale vom Sekalen trennt, ist eine (vielleicht die wichtigste) Form des Gottesurteils - furchtbar in seinen Folgen.

Schließlich gibt es neben den allgemein-religiösen Komponenten, die in fast allen Religionen vorkommen (Gott, Engel, Dämonen, Himmel, Hölle, Fegefeuer (Unterwelt im Unterschied zur eigentlichen Hölle), Erleuchtungen (visionär, auditiv) und Wunder (Heilungen, Exorzismen, Naturbeherrschung) auch die spezifisch-christlichen Komponenten: **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 der Gottheit, das von den alttestamentlichen Propheten vor dem Ende der Zeit vorausgesagt wurde, der gottgewollte Kreuzesübergang zusammen mit der historischen Tatsache seiner Verherrlichung in Auferstehung und Himmelfahrt (Auferstehungspässe), seine historische Wiederkehr am Ende der Zeit in "Macht".

Diese beiden Arten von heiligen Daten werden in der modernen säkularen Auslegung eliminiert, auch wenn man dann versucht, sie in der einen oder anderen, meist symbolfideistischen Form wieder einzuführen oder zu "retten" (d.h. der religionsfreie "Glaube" (Fideismus) sieht in ihnen "symbolische Hinweise auf rein irdische Wirklichkeiten" (Symbolismus)). Die deutschen Gläubigen sagten, Bultmann betreibe keine "Interpretation", sondern "Liquidation"!

II A. Die Begegnung mit dem Sakralen.

Dieses kleine Kapitel befasst sich mit zwei Aspekten: der Methode und dem Gegenstand.

IIA.1. Die Erkenntnistheorie des Sakralen.

Zunächst erläutern wir die Methode oder den subjektiven Zugang anhand von zwei nachvollziehbaren Anwendungsmodellen.

Modell I. L. Chochod, *Huê la mystérieuse, (Mysterious Hue)*, Paris, 1943, S. 295 ff., gibt nach seinem Bericht über die An-Hôi-Pagode in Annam ein großartiges Beispiel für hieratische Erfahrung. Steller weigert sich "zu glauben, dass die Gottheiten, von denen er gerade gesprochen hat, nur in der Vorstellung der Annamiten 'wirklich' existierten". Er präzisiert: "Wenn ein Annamite einen Traum hat, den er aus irgendeinem Grund als wirklich unnatürlich empfindet, oder wenn ihm etwas Außergewöhnliches widerfährt, baut er einen kleinen Strohtempel, in dem sich nach seinem Empfinden die okkulte Macht offenbart hat, und er feiert dort ein Opfer.

Das Ereignis wird öffentlich, erlangt Bedeutung und bringt eine Tradition hervor, die ergänzt wird und sich in kleineren oder größeren Abwandlungen weiterentwickelt. Mehr ist nicht nötig, um eine neue Gottheit oder, genauer gesagt, ein neues Symbol für "übernatürliche Macht" zu schaffen. Daher die Titel 'Ngoc Fhu Nhan', 'Chua Ngoc', 'Thiên Fhi Ngoc Nu' (auch ein Göttinnenname: o.c., 293), 'Duc Thanh Me' usw., die nichts 'genau' bestimmen und auf eine Schar von Genien, Dämonen oder Halbgöttern anwendbar sind."

Man sieht, dass der Autor stark okkultistisch denkt (und in diesem Sinne offen für eine heilige Erfahrung ist), aber ebenso westlich "genau" ist und dazu neigt, das, was der Annamite "sieht", "erlebt", als "Sinn" eines vagen Konzepts von "übernatürlicher Nacht" (in einem dynamistisch-magischen Sinn) zu verstehen.

Er ist jedoch ehrlich, wenn er feststellt, dass nicht nur ein Traum, sondern ein Motiv, das diesen Traum als extra- und/oder übernatürlich erscheinen lässt, entscheidend ist (Traum, 'Grund' sind getrennt notwendige, gemeinsam hinreichende Bedingungen).

Dasselbe: ein Ereignis an sich reicht nicht aus; es muss noch "etwas" hinzukommen, damit dieses Ereignis als "außergewöhnlich" gelten kann (Ereignis und "etwas" sind getrennt notwendige, gemeinsam hinreichende Bedingungen).

Es ist anzumerken, dass der Autor richtig liegt, wenn er die Vorstellungskraft als das Wahrnehmungsorgan des Heiligen bei den Annamiten ansieht: man sollte jedoch Vorstellungskraft nicht mit Einbildung verwechseln;

Alle Menschen mit solider sakraler Erfahrung (a. Lebenskraft, b1. Sensibilität, b2. Sehen und b3. Interpretieren; s.o. S. 67/69) wissen, dass extra- und übernatürliche Wirklichkeiten und Prozesse in der Imagination, dem Organ dieser Dinge, durchkommen. Wenn sie hinreichend kritisch geschult oder andernfalls mit den Folgen ihrer "Wahrnehmung" hinreichend vertraut sind, werden sie einen scharfen Unterschied machen zwischen dem Imaginieren, d.h. dem "Vergegenwärtigen" (eidetischen Vermögen) (des Wirkens) von extra- und oder übernatürlichen Wirklichkeiten, die wahrgenommen werden, und dem Imaginieren, d.h. dem völlig eigenwilligen Schaffen von imaginären Daten ohne realen Kontakt mit extra-subjektiven Wirklichkeiten. Gerade jeder Magier kennt diese Unterscheidung.

Modell II. Mt 2,1/12: "Als Jesus in den Tagen des Königs Herodes in Bethlehem (Juda) geboren wurde, siehe da, da kamen Magier (magoi) aus dem Osten nach Jerusalem. Sie sagten: 'Wo ist der Fürst der Juden, der gerade geboren sein muss? Denn wir haben seinen Stern im Osten gesehen und sind gekommen, ihn anzubeten.

Als König Herodes das hörte, erschrak er und mit ihm ganz Jerusalem. Er rief alle Hohenpriester und Schriftgelehrten zusammen und fragte sie, wo der Christus geboren werden würde. Diese sagten: "In Bethlehem in Juda, denn so steht es beim Propheten geschrieben (Mik 5,1): "Und du, Bethlehem, Land Juda, bist gewiss nicht der Geringste unter den 'Hauptorten' (Sippen) von Juda; denn aus dir wird ein Fürst hervorgehen, der ein Volk von Israel führen wird."

Da rief Herodes heimlich die Weisen zusammen und befragte sie eingehend über die Zeit, in der ihnen der Stern erschienen war. Er schickte sie nach Bethlehem und ließ ihnen sagen: "Geht hin und erkundigt euch nach dem Kind, und wenn ihr es gefunden habt, berichtet mir davon, damit auch ich es anbeten kann: Als sie den König gehört hatten, gingen sie weg. -- Und siehe, der Stern, den sie im Osten gesehen hatten, ging vor ihnen her, bis er über die Stätte kam, wo das Kind war, und blieb dort stehen.

Als sie den Stern sahen, freuten sie sich sehr. Und als sie in das Haus kamen, fanden sie das Kind mit seiner Mutter Maria. Sie fielen auf die Erde und beteten es an. Sie öffneten ihre Schätze und brachten ihm Geschenke aus Gold, Weihrauch und Myrrhe dar. Da sie im Traum gewarnt worden waren, nicht zu Herodes zurückzukehren, gingen sie auf einem anderen Weg in ihr Land. Für einen Externalisten werden sowohl der (erscheinende) Stern, den sie "gesehen" hatten, als auch der "Traum" mit der Warnung nur in der Phantasie existiert haben, so wie kurz zuvor für Chochod das, was die Annamiten "gesehen", "gefühl" hatten, als außergewöhnlich oder nicht-natürlich galt. Renan, der Skeptiker, sagt, dass "Wunder" und "Eingebungen" (die beiden Schlüsselphänomene für ihn in Bezug auf die Religion) "nicht existieren".

Lassen wir die dream.warning beiseite (wegen des Mangels an Daten). Für einen Internalisten ist der Matthäus-Text lehrreich; immerhin wird darin die pragmatisch-experimentelle Struktur einer gewachsenen sakralen Erfahrung kurz angedeutet. Es handelt sich um "weise Männer" ("Hexen", die "Wissenden") oder genauer übersetzt "Magier", d.h. östliche Wahrsager (die den Namen eines Stammes der Meder trugen, der für seine heiligen Funktionen bekannt war) (Jer 39,13; Dan 2,48; 4,6; 5,11); in den Tagen Jesu galten Sterndeuter (Jes 47,13) und Chaldäer (Dan 2,2) als Gelehrte (hier die "Weisen" aus dem Osten). Von diesen unterschied man etwas die Magier im eigentlichen Sinne (Simon (Samaria: Apg. 8,9.11) und Barjesus (Zypern: Apg. 13,6.8)).

Nun, diese astrologischen Gelehrten: (i) "sehen" einen Stern, der "erscheint"; diese "eidetische" Erfahrung, in der Vorstellung als Erfahrung einer objektiven Realität im Gegensatz zu einer subjektiven, imaginativen, wird (ii) von einer Interpretation begleitet: dieser Stern "ist" das "Zeichen", dass ein Fürst der Juden geboren wurde, und darüber hinaus ein Befehl (ihn zu sehen und anzubeten).

Offensichtlich ist hier die dreifache Struktur des Wunders vorhanden: a. Wunder, b1 Zeichen, b2 Macht. Hier fällt etwas Paradoxes auf: Diese heidnischen Sterndeuter wissen vor "Jerusalem" und seinem Herrscher Herodes, dass etwas Außergewöhnliches geschehen ist!

Aufgrund dieser Gesichtserfahrung-mit-Andeutung machen sie sich auf die Reise: die Bestätigungen bleiben nicht aus.

a. Die prophetischen Schriften der Juden bestätigen so etwas wie "die Geburt eines Fürsten über Israel" in Bethlehem (vgl. 2 Petr 1,16/21, wo die Verwandlung der Prophezeiung entspricht);

b. die eidetische Erfahrung wiederholt sich an Ort und Stelle (Mt 2,9) zu ihrer großen Freude;

c. das Auffinden von Maria mit ihrem Kind "bestätigt" die physische Ordnung.

Mit anderen Worten: Das "erste Sehen" (das gewöhnliche, sinnliche Sehen) bestätigt das vorangegangene "zweite Sehen" (zweites Gesicht).

Schlussfolgerung: Die Magier haben sich frei auf das Wunderzeichen eingelassen; ihr Aufbruch hat erkenntnistheoretisch den Charakter eines Experiments, das einsetzt:

(i) auf der Grundlage einer ersten Beobachtung (mit Induktion), nämlich dem "Sehen" des Sterns, mit der Interpretation (Abduktion),

(ii) beschließen sie (deduktiv), sich in das jüdische Land zu begeben;

(iii) nachdem die Reise beendet war, trafen sie auf drei Bestätigungen (die zweite Beobachtung, d.h. die experimentelle, zusammen mit ihrer Induktion oder ihrem Ergebnis). Es ist anzumerken - was Chochod vernachlässigt -, dass auch in Annam die Menschen auf diese Weise denken: Sie spüren schnell, ob es an dem Ort, an dem der Strohhüttentempel errichtet wird, weitere Zeichen gibt. Deshalb sprachen wir von einer erweiterten sakralen Erfahrung: Viele sogenannte "Kritiker" befassen sich einfach nicht mit den weiteren sakralen Erfahrungen, die auf die erste sakrale Erfahrung folgen (wenn sich professionelle Wissenschaftler nur mit der Beobachtungs- oder Wahrnehmungsphase ohne die experimentelle Phase befassen würden, würde die gleiche Kritik gelten).

Zu beachten ist hier die Unterscheidung zwischen einem rein symbolischen Phänomen (z.B. der Stern als Stern der Geburt eines Monarchen) und einem wirklich sakralen Phänomen (z.B. eine wundersame oder außer- bzw. übernatürliche Kraft, die einen Zeichencharakter besitzt (informativ ist)): Die "Bedeutung" ist der bloße Hinweis im Geist (der Mentalität) der Magier; die "Kraft", die mehr als natürlich ist und Zeichencharakter hat, ist eine extramentale Realität, die auf mehr als einer Ebene (eidetisch, prophetisch, physisch) überprüfbar ist. Die Säkularisten verwechseln einfach diese beiden radikal unterschiedlichen Arten von Realität. Für die Internalisten ist diese Unterscheidung von grundlegender Bedeutung.

Es sei darauf hingewiesen, dass die Patristik den Matthäus-Text mehr oder weniger in diesem Sinne verstanden hat: "(Ein ungewöhnlicher Stern erscheint; dadurch) hat der, der das Zeichen gegeben hat, auch die Erkenntnis gegeben"; "und was er zu sehen gegeben hat, das hat er auch zu suchen gegeben, und was er gesucht hat, das hat er auch zu finden gegeben". (Papst Leo der Große (Sermo 1 de Epiphania)).

Wir betrachten nun kurz die regulative Struktur (Modell) dieser beiden applikativen Modelle, hauptsächlich durch eine bibliographische Auswahl (aus Zeitmangel).

-- MM. Moncrief, *The Clairvoyant Theory of Perception*, London, 1951:

a/ die traditionelle, versta, säkulare Interpretation der Wahrnehmung.

Diese geht von einer gewöhnlichen Sinneserfahrung aus:

1. ein physikalisch-physiologischer Prozess bedingt das Entstehen;

2. aus diesem Prozess erwächst jedoch eine Repräsentation des Wahrgenommenen in uns;

3. einmal an diesem Punkt angelangt, kommt der Wahrnehmende zum Bewusstsein davon;

Drei Hauptschwierigkeiten:

(i) Der Übergang von der rein physisch-physiologischen zur vorgeschlagenen und bewussten Ordnung;

(ii) Der bildhafte Charakter oder die Ein-Satz-Beziehung zwischen dem Ding und/oder Prozess außerhalb von uns (extramental) und der bewussten Darstellung 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 teilbar und analysierbar ist);

(iii)b. die okkulte oder, in einem abgeschwächten Sinne, die paranormale Wahrnehmung (z.B. ist das Hellsehen eine erwiesene Tatsache, die nur von Ideologen und Vorurteilen geleugnet wird).

Diese drei-vier Schwierigkeiten bleiben in der traditionellen Interpretation ein Fremdkörper", d.h. man muss über sie hinausgehen, um sie integrieren" zu können, was bedeutet, dass die Axiome der klassischen Erklärung notwendig, aber nicht ausreichend sind; bis dahin ist die psychophysiologische Erklärung als unzureichend, zusammen mit Erweiterungen davon;

b/ die "klare", "paranormale" Sichtweise.

Diese geht sowohl von einer unmittelbaren (intentionalen, phänomenologischen) als auch von einer paranormalen Struktur aus, um sowohl die gewöhnliche, nicht-paranormale als auch die paranormale Wahrnehmung zu "erklären" (d.h. um die getrennt notwendigen und gemeinsam hinreichenden Bedingungen als Axiome aufzustellen).

Moncrieffs Vorläufer sind

(i) H.H. Price, der das Werk vorstellte;

(ii) H. Bergson (der sich von der reinen Theorie der Bilder entfernte);

(iii) Hans Driesch, Alltagsrätsel der Seele, (1938) ("Das Ich ist und bleibt seinem Vermögen nach grundsätzlich universell hellichtig; sein aktuelles klares 'Sehen' wurde jedoch eingeschränkt und an Zustände jenes Teils seines Körpers gebunden, der 'Gehirn' genannt wird, indem das Ich wegen des Überflusses an 'Gesichtern' nicht anders leben konnte. Gelegentlich bricht freilich im Paranormalen die ursprüngliche universelle Form des Erfassens des Anderen durch." (o.c., 38).

Bei Moncrieff ist der luzide (paranormale) Wahrnehmungsgrad die erste und allgegenwärtige Form der Wahrnehmung: Sie ist unmittelbar (Begegnung, unmittelbares Zusammensein mit den Dingen und Prozessen, 'Kompräsenz') und wird nicht durch den physisch-physiologischen Prozess verursacht; dieser Prozess ist selektiv begrenzend, - besonders auf die biologischen Bedürfnisse aller Tage abgestimmt.

Es versteht sich von selbst, dass Moncrieff hier eine uralte Einsicht in moderne Form gießt, die allen religiösen und magischen Erfahrern als evident erscheint.

-- J.P. Vernant et al, *Divination et rationalité*, Paris, 1974: Divination ist keineswegs antipositiv, sondern die erste Form des subjektiven wissenschaftlichen Denkens (was anhand von Daten aus der chinesischen, altmesopotamischen, griechischen, römischen

und afrikanischen Kultur verdeutlicht wird und Moncrieffs These auf die erkenntnistheoretische Ebene überträgt.

Zur Paranormologie selbst:

-- H. Driesch, *Parapsychologie (Die Wissenschaft von den 'okkulten' Erscheinungen (Methodik und Theorie))*, (The science of 'occult' phenomena (methodology and theory)). Zürich, 1952-2: Im Vorwort zu JB. Rhine, eine Studie von H. Bender (Paranormologie von 1930 bis 1950),-- dann Methodik (Erkennen von Täuschung und Irrtum; Erkennen der irreduziblen Phänomene) und Theorie (Rolle und Struktur einer notwendigen und hinreichenden 'Theorie'; Überblick und Kritik der bestehenden Theorien).

-- B. Visser, *Parapsychologie (feiten en hypothese)*, (Fakten und Hypothesen), Maaseik,: zwei Kapitel: a. die paragnostischen Phänomene (paragnosia = paranormales Wissen); b. die parergischen Phänomene (parergy = paranormales Ereignis).

-- G. Murphy, *Parapsychologie*, Utr/ Antw., 1963 (spontane und experimentelle Fälle; Hellsehen; Vorahnungen (Präkognition); Psychokinese (= Parergie, paranormales physikalisch beobachtbares Ereignis; Jenseits; Interpretation).

-- J. Feldmann, *Okkulte verschijnselen*, (Okkulte Phänomene), Brüssel, 1938 (ein immer noch solides Werk, das zwischen psychischen und physischen Phänomenen unterscheidet, - erörtert die allgemeinen Theorien (Bedrog-Hypothese); animistische (= psychophysische und rein psychische) Hypothese; spiritistische Hypothese; dämonische Erklärung); umfassende, auch kulturgeschichtlich konzipierte Studie über 1. Telepathie und Hellsehen (die beiden kognitiven Prozesse) und 2. Geistererscheinungen und Gespenstererscheinungen (zwei parergische Prozesse).

-- Y. Castellan, *La métapsychique*, Paris, 1955 (historischer Überblick: a. die Vorläufer (Mesmer, Reichenbach);

b1 die angelsächsische Schule (Crookes, Gurney, Myers, mit den beiden Vereinigungen: Society for Psychical Research (Eng.) und American Society for Psychical Research, und die ersten quantitativen Experimente);

b2. die klassisch-europäische Schule (Flammarion, Maxwell, A. de Rochas, Boirac, Dr. Geley, Dr. Osty, Richet).

b3. Dr. Grasset (die Metapsychika (= Paranormologie) und die allgemeine Erkenntnistheorie).

b4. die (damalige) Metaphysik (Rhine, Carington; Polyzoisismus und Polypsychismus; "vierte" Dimension; physiologische Hypothesen zur Telepathie; CG. Jung).

-- J. Björkhem, *Die verborgene Kraft (Probleme der Parapsychologie)*, Olten/ Freib. i.Br., 1954 (Parapsychologie erkenntnistheoretisch; Telepathie und Hellsehen; Psychometrie (hellseherisch etwas anzeigen, während man tastet); Geistheilung und Wunderheilung; Hypnose und Verbrechen; englischer Spiritismus; 'automatisches' (transportiertes) Schreiben und Sprechen; Telekinese und Materialisation (Materialisation ist die plötzliche Schwächung und plötzliche physische Präsenz 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 Vorwort von Renée Haynes);

-- S. Smith, *ESP (Buitenzintuiglijke waarneming)*, (Extrasensory Perception), Den Haag, 1974 (ESP = Extra. Sensory Perception oder außersinnliche Wahrnehmung; das Büchlein behandelt die Paragnosie im Unterschied zur PK (Psycho-Kinesis)).

-- A. von Schrenck-Notzing, *Grundfragen der Parapsychologie*, Stuttgart, 1962 (neu herausgegeben von G. Walther: a. psychische Phänomene, b. physikalischer Mediumismus (Materialisierungsphänomene usw.), c. Geisterphänomene, d. Nekrologien (Liégeois, A. von Keller, G. Geley, K. Gruber); - immer noch faszinierend).

-- Lyall Watson, *Natuurlijk of bovennatuurlijk (Een nieuwe, originele benadering van vreemde verschijnselen en hun plaats in de natuur)*, Natural or Supernatural (Eine neue, originelle Herangehensweise an seltsame Phänomene und ihren Platz in der Natur), Baarn, 1974 (a. der Kosmos, b. Materie, c. Geist, d. Zeit, was auf eine neue Sichtweise hinweist, verglichen mit gewöhnlichen parapsychologischen Büchern).

-- In Bezug auf die Sowjetunion (und die Länder des Ostblocks): Sh. Ostrander/Lynn Schroeder, *Parapsychological discoveries behind the Iron Curtain*, (Parapsychologische Entdeckungen hinter dem Eisernen Vorhang), Haarlem, 1972 (Russland, Bulgarien und die Tschechoslowakei haben Pionierarbeit auf dem Gebiet der Paranormologie geleistet, wenn auch von einer marxistisch-materialistischen Hypothese ausgehend).

-- H. Gris/W. Dick *Les nouveaux sorciers du Kremlin (Deux enquêteurs américains font le point sur la parapsychologie en URSS)*, (Die neuen Zauberer des Kremls (Zwei amerikanische Ermittler berichten über die Parapsychologie in der UdSSR)), Paris, 1979 (vervollständigt frühere Arbeiten).

-- Neben dem Ostblock liefert auch Brasilien bahnbrechende Arbeiten: G. Playfair, *Le pouvoir de l'invisible*, (Die Macht des Unsichtbaren), Paris, 1976 (vor allem im medialen (=medialen, medialen, medialen) Bereich, unter dem Einfluss des kardecistischen Spiritualismus (Allan Kardec, *Le livre des esprits*, (Das Buch der Geister), 1857, ist die Inspiration eines Spiritualismus, der sehr sozial ist (Kliniken, Waisenhäuser, Altenheime, Berufsausbildungszentren, Schulen, Armenfürsorge)); 1939 wurde die Spiritistische Föderation des Staates Sao Paulo gegründet; mit dem riesigen spiritualistischen Zentrum von Rio de Janeiro (Tupyara) ist sie eine beeindruckende medizinische Leistung);

-- Zuletzt noch ein Beispiel aus der neueren experimentellen Richtung:

-- J. et Chr. Dierkens, *Manuel expérimental de parapsychologie*, (Experimentelles Handbuch der Parapsychologie), Tournay, 1978 (das Buch steht im Zusammenhang mit der Bewegung für das menschliche Potential und ihren Ablegern; es ist enzyklopädisch).

-- *Parapsychologie: Schijn en werkelijkheid*, Dossier, in: Kulturelles Leben 45 (1978): 10 (Dez), S. 866/920 (disparate Reihe von Artikeln, von denen der faszinierendste J. Walgrave, *Verklaringsmodellen van de parapsychologische fenomenen* 'Erklärungsmodelle parapsychologischer Phänomene) (a.c., 901/911) ist).

Anmerkung. (i) Es sei darauf hingewiesen, dass im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein heftiger Kampf zwischen den tiefenpsychologischen (und

physiologisch-psychologischen) Erklärungen (von Aksakof "Animismus" genannt), die die Wurzel der paranormalen Phänomene im individuellen oder (wie Jung es ausdrückte) im "kosmischen" (auch: "kollektiven") Unbewussten verorteten, einerseits und den Spiritualisten (Du Prel, von Aksakof), die sie den Seelen Verstorbener zuschrieben, andererseits stattfand.

(ii) Man unterscheidet gut zwischen den folgenden Themen erkenntnistheoretischer Natur: a/ von der Psychologie des Bewusstseins zur Psychologie des Un(der)bewussten (andere unterscheiden auch ein Überbewusstes) gibt es einen Schritt; der Tiefenpsychologe geht von bewussten Phänomenen aus - z.B. dem Ausrutschen, neurotischen Symptomen wie einer vagen Angst, etc. - um von dort (deduktiv) auf un(der)- oder überbewusste "Faktoren" (Variablen) zu schließen, ohne selbst zu sehen, zu fühlen, zu hören usw..

b/ Von der Tiefenpsychologie zur Parapsychologie gibt es wiederum eine Kluft, erkenntnistheoretisch gesehen: Viele Tiefenpsychologen akzeptieren nicht, was die Parapsychologen akzeptieren, nämlich insofern, als der Parapsychologe nicht von der gewöhnlichen Psychologie, Psychotherapie und Psychiatrie ausgeht, sondern vom Okkultismus, wie er seit jeher (aber vor allem seit der Renaissance, in Westeuropa) gelebt wird.

Der Parapsychologe will aus dem Okkultismus (der methodisch als unwissenschaftlich interpretiert wird) diejenigen Phänomene (und deren Erklärung) isolieren, die entweder einer streng naturwissenschaftlichen (vorzugsweise experimentellen) oder humanwissenschaftlichen Methode entsprechen.

Der Rest - das, was an okkulten Phänomenen wissenschaftlich unzugänglich (einschließlich der nicht-öffentlichen Seite) und unerklärlich ist - wird als vernachlässigbar verbannt; - aber auch hier deduktiv, d.h. von beobachtbaren und/oder experimentierbaren, öffentlichen (allen zugänglichen) Phänomenen, auf nicht mehr phänomenal gegebene (veränderbare) 'Faktoren' schließen.

Würde der Parapsychologe zufällig selbst diese Phänomene sehen, hören, berühren usw., würden ihn seine Kollegen-Wissenschaftler als nicht mehr 'wissenschaftlich' abschreiben; Grund oder Ursache: Wissenschaft als Öffentlichkeit ist säkular, irdisch, 'diesseitig'.

Fazit: Religion und Magie (und Okkultismus) sind als kognitiv-praktische Daten zu direkt, um öffentlich-wissenschaftlich zu sein; nur die indirekte externalistische Methode ist 'wissenschaftlich' haltbar. Sowohl die Tiefenpsychologie als auch die Parapsychologie entgehen dieser "Sünde", aber sie verdammen sich dadurch selbst zur indirekten Methode, d.h. zum Externalismus.

(iii) Es sei auf Dr. Phil. Encausse, *Sciences occultes et déséquilibre mental*, (Okkulte Wissenschaften und geistiges Ungleichgewicht), Paris, 1958 (Die Methode des Transports, wie sie oft von Spiritisten praktiziert wird, und die Magie, wie sie in der Tat oft ist, führen zu geistigen und/oder körperlichen Beschwerden. Die meliorative Verwendung von Religion, Magie usw. sollte nicht vergessen lassen, dass es oft auch

eine pejorative Verwendung gibt. Dies bedeutet, dass Religion und Magie im sakralen Sinne nicht ohne Gefahren sind; dies ist einer der Gründe für die Säkularisierung.

Ohne den Rahmen des Reiches Gottes geht es nicht immer, und dann ein tiefes Maß an Reich Gottes! D.h. man verbannt aus diesem Gottesreich alle Elemente, die dort nicht hingehören!

In diesem pejorativen Kontext sind zwei Systeme zu beachten: 'ana.normal/ kata.normal, und 'trans.a.scendent/ trans.de.scendent'. Wenn "normal" dem entspricht, was der Zielorientierung entspricht, dann ist "ab.normal" das, was von dieser Zielorientierung abweicht, und "para.normal" ist das, was zwar abweicht, aber höher als normal" (ana.normal) oder niedriger als normal" (kata.normal), was mit den lateinischen Worten "trans.a.scendent" (ana) oder "trans.de.scendent" (kata) gesagt wird.

Wenn man sich einen Moment lang mit den Ursachen katanormaler okkulten oder religiöser Vorgänge beschäftigt, stößt man auf den "Seelenraub" ("prendre au piège les âmes" sagt die Bibel von Jerusalem), wie er in Hes 13,17/23 so treffend beschrieben wird. 'Seelengefangenschaft' bedeutet, dass man bewusst oder, was viel mehr geschieht, unbewusst die 'Seele', d.h. in diesem Fall den 'dunamis' (Lukas), die Lebenskraft (den Magnetismus), aussaugt oder gar aussaugt ('aussaugen' heißt, sich bis auf den Grund entleeren, so dass man, wie Religionshistoriker gerne sagen, von 'verlorener Seele' oder 'Seelenverlust' sprechen kann (o. m. Ivar Paulson, *Seelenvorstellungen und Totenglaube bei nordeurasischen Völkern*, Ethnos 1960, H. 1/2, S. 84/118)).

Eine solche "Seelensuche" (ein ägyptischer Begriff) ist die typische Arbeit von:

(i) der schwarzen, d.h. missbrauchten Magie,
(ii) die ihrerseits meist von Satan (oder "Demonia" im pejorativen Sinne) inspiriert ist. Betrachtet man diesen Vorgang rein äußerlich, so sieht man entweder schwarzmagische Aderlassriten ("rote Magie") oder ebenso schwarzmagische Sexualriten ("Sexualmagie"). Der Grund dafür ist, dass die Teilseele (Privatmagnetismus), die sich entweder im Blutgefäßsystem oder im erotisch-sexuellen System (die oralen, analen und vor allem genitalen Körperteile bilden dessen drei Hauptzonen) befindet, am stärksten "arbeitet", d.h. effizient, "wirksam" ist. Aber dazu später.

Betrachtet man die Sache noch einmal anders, diesmal psychologisch (wieder von außen), dann entsteht das, was man "Ergriffenheit" oder "Besessenheit" nennt, d.h. ein gewisser Grad an Desintegration, "Selbst.ent.fremdung", "Aliénation".

Selbst so harmlos aussehende Praktiken wie die (Selbst-)Hypnose sind allein durch die Tatsache, dass die beteiligte Person entweder dominiert oder in einem solchen Maße kontrolliert wird, dass der Kontrollierte nicht mehr er selbst ist" (das typische Phänomen der Selbstentfremdung), radikal satanisch und/oder schwarzmagisch.

Dasselbe gilt für die "medialen" Religionen in z.B. afro-afrikanischen oder afro-amerikanischen Milieus: Die Medien werden von "Geistern", "Gottheiten" "geritten" (chevauché(e)s), die saugen, um dann das freizugeben, was sie (autoritativ) in Form von Heilung, Ratschlägen, Hellsichtigkeit mitteilen "wollen".

Die Konsequenz: Erst machen sie ihre "Medien" "manisch" (aufgewühlt) und dann lassen sie sie erschöpft und damit "depressiv" zurück.

Das gilt auch für den Spiritismus, insofern er sich medial begabter Menschen bedient, die sich "reiten" lassen müssen (wie die Flamen von der "Stute" oder dem Alptraum sprechen).

Ebenso abwertend wirken die Psychotherapien, die entweder der berühmten "Aggression" ("Thanatos") oder dem ebenso berühmten "Eros" freien Lauf lassen: Da geht der manisch-depressive Anfall (Besessenheit) sozusagen auf Kosten der stillen Selbstbeherrschung, weil in der Abgrenzung und Anti. Kultur (Das Unbehagen in der Kultur), durch die das Lustprinzip dem Realitätsprinzip entweicht, scheinbar mehr 'Selbst' als 'unter dem Druck der Zivilisation', kommt die verborgene, un(der)- oder überbewusste 'Wahrheit' über das wahre 'Sein' (das 'Selbst' oder wie immer man es nennen mag) an die Oberfläche.

Sicherlich, wo man "Eros" nicht im freudianisch-psychischen, sondern im reichianisch-energetischen Sinne "behandelt", fällt man in alle Muster des medialen Dämonismus. Wir werden darauf zurückkommen.

Erkenntnistheoretische Schlussfolgerung:

Alle diese 'Techniken' ('Methoden'): **(i)** enthüllen, 'offenbaren' (apocalupsis) in der Tat und Wahrheiten über das Selbst, die in ihm impliziert sind, und Wahrheiten 'für andere' oder 'für die Situation', in der sich dieses Selbst befindet;

(ii) verbergen, wie die transportierte Sibylle (in Delphi und anderswo in den von Herodot untersuchten Orakelstätten (sechzehn an der Zahl), um zu täuschen, zumindest teilweise, und um den "Griff" auf dasselbe Ich nicht zu lösen.

Zu Recht schreibt Kostas Axelos, *Le Logos fondateur de la dialectique*, (Der gründende Logos der Dialektik), in A. Marc et al, *Aspects de la dialectique*, Paris, 1956, pp. 125ss. (Die helle und die dunkle Zukunft): "Héraclite d'Ephèse - créateur du terme même philosofos (fr. 35) - ist der erste große Held der philosophischen Tragödie. Und er schreibt: "Die Sibylle, die mit ihrem delirierenden Mund ernste Dinge ohne Schmuck und ohne Schminke ausspricht, durchquert (...) Tausende von Jahren (beseelt von der Gottheit (...)). Der Meister, dessen Orakel sich in Delphi befindet, spricht nicht, verheimlicht nicht: er meint". (D. 92, 93). Die letzten Worte bestätigen das: "Der Herr (Apollon), dessen Orakel (göttliche Rede) in Delphi ist, verbirgt nicht ohne mehr, noch offenbart er ohne mehr: er gibt 'Zeichen'."

Man kennt die beißende Kritik von Logikern wie Bochenski an der Dialektik (von Hegel und Marx) als einer logisch völlig ungültigen Form der Sprache.

Nun, dieselbe (keine andere) Kritik gilt auch für die oben genannten "Methoden" der Annäherung an "okkulte" (unbewusste, überbewusste) und/oder sakrale Phänomene: Wer diesen Weg geht, geht den endlosen, nie zu Ende gehenden Weg der Dialektik, die in solchen Techniken wie 1. der (Selbst-)Hypnose, 2. dem "Mediumismus", 3. frei-assoziativen und zugleich kulturfeindlichen Therapien am Werk ist.

Anmerkung: Semasiologisch: Man sagt oft 'Parapsychologie'; viel besser wäre 'Paranormologie', denn paranormale Phänomene sind parapsychologisch, parapsychologisch, parapsychologisch usw. Der Begriff "metapsychica" ist nicht zu verwechseln mit der Freudschen "Metapsychologie" (die solche Fälle wie "Ueber-Ich" usw. hervorbringt); besonders im angelsächsischen Sprachraum spricht man viel von "psychical", "psi", um "paranormal", "paranormale Kraft(en)" zu bezeichnen.

Der spezifisch hierophantische Bereich.

Alle diese paranormalen Dinge kommen hier wegen ihrer religiösen Bedeutung zur Sprache: eine heilige Erfahrung ist immer paranormal. wenn sie hinreichend 'luzide' ist, d.h. als Wahrnehmung und Experiment mehr als nur weltlich,.

Bibl. Beispiel:

(i) Kulturgeschichte ein Werk unter vielen: C. van Os, *Moa-Moa, Het moderne denken en de primitieve wijsheid*, (Modernes Denken und primitive Weisheit), Amsterdam, s.d. (+1951) (dieser Mathematikprofessor sieht nur das Heil in einer Art Rückkehr zum übernatürlichen Urmenschen. Wir sollten wieder patentieren, was in uns an 'Archaischem' latent geworden ist, ohne das Modern-Rational-Wissenschaftliche zu vernachlässigen.

Grund: modernes rationales Verhalten und archaisches, sogenanntes 'irrationales' Verhalten gehören komplementär zusammen; der Vorschlagende ist also kein 'Irrationalist' wie z.B. Klages oder Dacqué;

(ii) Philosophisch auch ein Werk: P. Boutang, *Ontologie du secret*, (Ontologie des Geheimnisses), Paris, 1973 (eigentümlich und schwer zu lesen, berührt auf wenigen Seiten unser Problem).

(iii) 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 die Ideen von Prosper Lambertini, dem späteren Papst Benedikt XIV, diskutiert, der die Beziehung zwischen "Religion/Parapsychologie" gründlich studierte.

-- Kanonikus J. Pearce-Higgins/Rev. G. Stanley Whitby. Ed., *Life, Death and Psychological Research (Studies on behalf of The Churches' Fellowship for Psychological and Spiritual Studies)* London, 1973. Diese wunderbaren anglikanischen und nicht-anglikanischen Studien befassen sich mit:

a. das Wesen und die Zweckmäßigkeit paranormaler Phänomene (Telepathie, physikalische Phänomene, Psychokinese, Transportmediumismus, außerkörperliche Erfahrungen und Überleben nach dem Tod, paranormale Heilung);

b. die Bibel und die paranormalen Phänomene (die so genannten biblischen Tabus für die paranormologische Forschung (eine sachliche Analyse dessen, was die Bibel tatsächlich sagt)) die biblischen Wunder, Geistererscheinungen, Besessenheit);

c. Schlussfolgerungen (Philosophie und Paranormologie, die Natur des Lebens nach dem Tod, Theologie und Paranormologie, die Nähe Gottes).

-- Einfacher: Van Willigen Van der Veen, *Parapsychologie en haar betekenis voor het christelijk geloof*, (Parapsychologie und ihre Bedeutung für den christlichen Glauben), Leiden, 1947 (im Zusammenhang mit dem Theologentag, der im Januar 1946

in Amsterdam stattfand und von der Study Society for Psychical Research organisiert wurde).

(iv) Erkenntnistheorie, ja Kulturologie und Paranormologie:

-- S. Kicken, *Alternatieve wetenschap, (op het spoor van nieuwe paradigma's,* (Alternative Wissenschaft (auf der Spur neuer Paradigmen)), Antw./ Amsterd., 1975 (Naturwissenschaften, (Para-) Psychologie, Soziologie, Medizin, Ingenieurwesen sind 'im Umbruch' zu neuen, d.h. ganz anderen Paradigmen).

-- L. Pauwels/J. bergier, *Le matin des magiciens* (Introduction au réalisme fantastique), (Der Morgen der Magier (Einführung in den phantastischen Realismus)), Paris, 1960 (Buch, das mit Planète und anderen Aufsehen erregte, weil es ein bestehendes "Bedürfnis" aufgriff, das seine Autoren erdrückte; nicht ohne Grund stellte Le Dossier de la Quinzaine durch G. Baguet die Frage: "Planète: Phénomène religieux?").

-- L. Wijnsberg/P. Warnaar, *Religieuze ervaring in de spiegel van het bewustzijn,* (Religiöse Erfahrung im Spiegel des Bewusstseins), Apeldoorn, 1974 (Dutzende von Interviews mit Protestanten, Katholiken, Nicht-Religiösen; Interpretation eines Arzt-Psychologen bezüglich der Maßstäbe des Bewusstseins).

-- Stuart Holroyd, *PSI und die Explosion des Bewusstseins,* Baarn, 1977 (Verortung der paranormalen Seite).

-- R. Ruyer, *La gnose de Princeton (Des savants à la recherche d'une religion),* (Die Gnosis von Princeton (Gelehrte auf der Suche nach einer Religion),), Paris, 1974. Auf einem sehr hohen professionellen wissenschaftlichen Niveau haben Wissenschaftler von Weltruf in aller Stille den platten und ausgefeilten Materialismus hinter sich gelassen, um eine Art "Gnosis" zu befürworten, eine Wiederbelebung der Gnosis der Antike, aber modern-wissenschaftlich untermauert, als Lösung auf epistemologischer Ebene.

Fazit: "Glaube" - nun nicht säkular interpretiert im Gegensatz zu "Religion", sondern heilig, wie er z.B. in der Bibel durchgängig verstanden wird - ist das Durchbrechen des ersten Gesichts in ein von Gottes Gnade "geschenktes" zweites Gesicht (oder zumindest das, was daran Anteil hat): "Was (...) für unseren Erlöser (Jesus) sichtbar (auffällig) war (nämlich während seines irdischen Wirkens), ist in die 'Geheimnisse' (sacramenta) übergegangen". (Leo der Große, Sermo 2 de ascensione Dni.).

Mit anderen Worten: In den Sakramenten der Kirche ist Jesus:

(i) Zuerst sichtbar" (im Prunk oder in der Einfachheit der Liturgien in der ganzen Welt), (ii) Er wird jedoch erst (in der zweiten Stufe, nämlich) im (zweiten Gesicht" des Glaubens sichtbar". Die gesamte traditionell-sakrale Theologie des Glaubens steht und fällt mit dieser doppelten Art des "Sehens", die bereits von Moses zum Ausdruck gebracht wurde. Vgl. oben S. 51 (die durch Gottes Gnade gegebene "Verstehensstruktur"): "Ihr selbst habt 'gesehen' (auf den ersten Blick) alles, was Jahwe vor euren Augen in Ägypten getan hat ... die großen Unglücke, die Zeichen und gewaltigen Wunder, die ihr mit eigenen Augen gesehen habt. Aber Jahwe hat euch nicht das Herz gegeben, es zu verstehen, bis jetzt (zweite Sicht)". So ist es mit Jesus und dem, was für ihn (zunächst) "sichtbar" ist.

IIA2. Das Heilige (das "Heilige").

Bibl. Beispiel:

-- R. Otto, *Het heilige (Een verhandeling over het irrationele in de idee van het goddelijke en de verhouding ervan tot het rationele)*, (Das Heilige (Eine Abhandlung über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und seine Beziehung zum Rationalen), Hilversum, 1963 (die niederländische Übersetzung des berühmten deutsch-protestantischen Buches, erschienen 1917. Der Untertitel ist bezeichnend: Auf S. 12 behauptet Otto sogar, das "Heilige" (das Numinose) sei "ein arrèton, ein ineffabile (etwas Unaussprechliches), insofern es dem abstrakten Verstand völlig unzugänglich ist". Diese Behauptung beruht auf einer genau definierten Auffassung von 'abstraktem Verstehen', die wir aus rein logisch-epistemologischen Gründen nicht akzeptieren).

-- M. Eliade, *Het gewijde en het profane, (Een studie over de religieuze essentie)*, (Das Heilige und das Profane, (Eine Studie über das religiöse Wesen)), Hilversum, 1962. Inhalt: a. geweihter Raum und die Sakralisierung der Welt; b. heilige Zeit und Mythen; c. natürliche Heiligkeit und kosmische Religion; d. menschliche Existenz und Heiligung des Lebens. "Für den religiösen Menschen ist der Raum nicht homogen: Er hat Risse und Brüche; es gibt Teile des Raumes, die sich qualitativ von den anderen unterscheiden. "Tritt nicht näher", sagte der Herr zu Mose, "zieh deine Schuhe aus, denn der Ort, auf dem du stehst, ist heiliger Boden" (Ex 3,5) (a.a.O., 9).

Wie der Raum, so ist auch die Zeit für den religiösen Menschen nicht homogen und stabil: Auf der einen Seite gibt es die Intervalle der heiligen Zeit (vor allem die periodischen Feste) und auf der anderen Seite die profane Zeit, die gewöhnliche Zeit, in der sich Ereignisse ohne religiöse Bedeutung abspielen." (a.a.O., 36).

"Für den religiösen Menschen ist die Natur niemals ausschließlich "natürlich": sie ist immer voller religiöser Bedeutung" (a.a.O., 63). "(...) Vertraut (...) mit der Folklore der europäischen Völker: in ihren religiösen Darstellungen und Sitten, ihrer Einstellung zum Leben und zum Tod sind viele archaische 'religiöse Situationen' noch erkennbar" (a.a.O., 89). Sehen Sie sich die vier Anrufungen der vier Dimensionen des Heiligen an, wie sie von M. Eliade, einem der größten Hierologen der Welt, skizziert wurden.

-- R. Caillois, *L' homme et le sacré*, (Der Mensch und das Heilige), Paris, 1950 (soziologisches Werk).

Die Wesensbestimmung.

Mit Verzweiflung leitet der Soziologe Caillois sein kleines Werk über *Het heilige (gewijde) Das Heilige (das Heilige)* ein: "Im Grunde, sagt er, (...) ist das Einzige, was man mit Gültigkeit über das 'Heilige' im Allgemeinen sagen kann, in der Definition des Begriffs selbst enthalten: nämlich, dass es im Gegensatz zum Profanen steht." (a.a.O., 11).

-- N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens* (Untersuchungen über die Anfänge der Religion), Leipzig, 1926- 2, S. 179, sagt: "(Demnach) wird die beste Definition der persönlichen Religion sein: 'Fromm ist, wer etwas für heilig hält', und das Hauptmerkmal der institutionellen Religion ist die Unterscheidung zwischen

Heiligem und Profanem. Kein sprachliches Wort ist für die Religion so charakteristisch wie 'tabu' (heilig)."

(1) In der frommen Frömmigkeit ist 'Heiligkeit' das göttliche Attribut vor allen anderen. 'Heilig' und 'göttlich' (oder 'gottgefällig') werden zu synonymen Begriffen. Heilig' war in seinem Ursprung ein religiöser, kein moralischer Begriff. (...). Auch heute lässt sich eine religiöse Bedeutung von 'heilig' nicht trennen. Heilig" bedeutet "übernatürlich" und, da in den Offenbarungsreligionen das Übernatürliche als eine persönliche Gottheit anerkannt wird, "Göttlichkeit".

(2) "Heilig" beruht ferner auf dem, in dem man das Übernatürliche, Göttliche sucht.

(i) Das kann ein Wunder sein (dann fragt die kanonische Kommission nach Zeichen und Wundern (...)).

(ii) Oder es kann im moralischen Heldentum liegen (dann klammert sich die Erinnerung an Heilige mit Macht an ihre Menschenliebe und ihr Streben nach Reinheit). In demselben Maße, wie sich Religion und Gottesglaube im Moralischen entwickelten, wurde das Wort "heilig" mit moralisch-idealem Wert gefüllt, aber nie zu einem exponierten Moralbegriff (...). Ungeachtet aller protestantischen Moralisierung behält das Wort 'heilig' auch bei Kant und noch im heutigen Sprachgebrauch eine übernatürliche und mystisch aufgeladene Bedeutung. (.....)" (o.c., 179/180). Der große Hiërosoph fährt fort: "Einfach nur 'gut', 'moralisch', kann das Wort 'heilig' nicht bedeuten. Denn es enthält eine Beziehung zur Religion" (a.a.O., 181). Damit hat die Semasiologie des "Heiligen" begonnen. Diese muss nun aber gründlich aufgearbeitet werden.

Die typisch heilige Wesensklausel.

A. Bertholet, *Die Religion des Alten Testaments*, Tübingen, 1932, s. 7, Fußnote d, schreibt: "Heiligkeit bedeutet 'erhöhte Machtfülle'." Diese geniale Fußnote soll uns als phänomenologischer Leitfaden dienen. Wir sagen zwar 'phänomenologische' Anleitung, aber in zwei Teilen; und zwar entsprechend der oben (S. 51, 100) angedeuteten Grundlage aller sakralen Phänomenologie, die das, was im 'Sehen' (der eidetischen Anschauung, sagt Husserl) berührt werden kann, d.h. was sich in der unmittelbaren Begegnung mit etwas Heiligem zeigt, strukturell (ggf. durch viele Veränderungen) offenbart, ist ihre Aufgabe.

(A) Der Inhalt des Sakralen.

In der obigen bibliographischen Übersicht hat uns insbesondere M. Eliade den "Umfang" (extensio, sagen die Scholastiker; Denotation, sagen die Logiker u.a.) der Idee des Heiligen (Raum und Zeit; Natur und Existenz) erläutert.

Dies gehört noch zum ersten "Sehen" der Phänomenologie; was N. Söderblom gerade gesagt hat, geht noch einen Schritt weiter. Der "Inhalt" (comprehensio, connotatio) der Idee "heilig" wurde kurz, aber pointiert dargelegt:

- i. im Unterschied zum Profanen,
- ii. übernatürlich (göttlich), im theistischen Sinne (Theologe)
- iii a. wundersam (Wunder, Zeichen, Kraftzeichen);
- iii b. moralisch.

Th. Munson, *Religious Consciousness and Experience*, Den Haag, 1975, stellt fest, dass in dem Maße, wie die Forderung nach logischer Klarheit und empirischer Genauigkeit unter Theologen zunimmt, die religiöse Symbolik abnimmt.

Dem möchten wir beipflichten: Ein Symbol ist schließlich das, was auf etwas anderes verweist; eine heilige Wirklichkeit verweist nicht (es sei denn in zweiter Instanz): sie "ist" das Heilige - gegenwärtig, aber definiert (in Zeit und Raum); nur dieser definierte Charakter kann als Symbol interpretiert werden.

Ein Beispiel: Unter Bezugnahme auf Richter 4,4/5, wo gesagt wird, dass Debora, eine Prophetin, die Frau Lapidoths, das Amt des Richters über Israel ausübte und dabei unter der Debora-Palme saß, zwischen Rama und Bethel im Ephraim-Gebirge, sagt A. Bertholet, o.c., 30, dass "der ursprüngliche (d.h. archaische) Glaube vorherrscht, dass vom Baum (Geist) die Inspiration (Eingebung) sich über denjenigen ergießt, der sich im Bereich dieses Baumes befindet". Er verweist auf 1 Sam 22,6; Gen 12,6 (die präskriptive Eiche); Jud 9,37 (die Eiche der Wahrsager). Offenbar handelt es sich bei dieser Palme um einen Wir-Baum oder "heiligen" Baum.

Hierologen wie M. Meslin, *Pour une science des religions*, (Für eine Wissenschaft der Religionen), Paris, 1973, S. 197/222 (Religiöse Symbolik) werden einen solchen Baum als (religiöses) Symbol oder Signifikant bezeichnen. Aber hören Sie sich die Definition von Meslin an: "Jeder Signifikant ist a/ ein sichtbares und aktives Zeichen, b/ das sich als Träger von psychologischen und sozialen Kräften erweist." (o.c., 197). Die Frage ist: Wo ist das typisch Religiöse jetzt?

Leute wie Durand, *L'imagination symbolique*, (Die symbolische Vorstellungskraft), Paris, 1964, unterscheiden:

- a/ reduktionistische Auffassungen (Freud, Dumézil, Lévi-Strauss),
- b/ instaurative Auffassungen (E. Cassirer, CG. Jung, G. Bachelard) und
- c/ synthetisch (P. Ricoeur, der in seinem Ansatz sowohl eine reduktive als auch eine instaurative Seite einführt).

Was in all diesen humanwissenschaftlichen und im Wesentlichen noch sehr externalistischen Ansichten fehlt, ist die heilige Erfahrung im zweiten Gesicht.

Dasselbe gilt mutatis mutandis auch für Mythos und Ritus, die sehr oft im Kontext des Sinns behandelt werden. Meslin, o.c., 222/251 (Des mythes), sagt: "Die Analyse des Signifikanten evoziert die des Mythos insofern, als der Mythos eine signifizierte Erforschung der Beziehungen des Menschen zu den Wesen wie zum Göttlichen ist." (o.c., 222). Er fügt hinzu: Der Mythos ist eine Art "Sprache", nicht das Produkt reiner Einbildung (wie der trockene Rationalismus dachte), sondern der Ausdruck einer vom Menschen intuitiv wahrgenommenen Wirklichkeit.

Das gilt auch für das heilige Symbol: In diesem Symbol nimmt der religiöse Mensch "etwas" "intuitiv" wahr. Leider bleibt man immer die Präzisierungen schuldig: welches Recht und welche Art der Wahrnehmung ist richtig?

Wie für den Sinn (siehe Durand), so für den Mythos: F. Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, (1856), stellt drei Haltungen fest:

a/ negativ (vgl. reduktionistisch), die den Mythos als eine Geschichte ohne Wahrheit abtut (Fontenelle, Lessing, Herder, Heine, Humboldt, Hume, Comte);

b/ positiver (vgl. zwischen reduktionistischer und instaurativer Interpretation), der den Mythos als eine rein bildliche Umrahmung einer kryptischen (verborgenen) Wahrheit nicht-mythischer Natur (auffindbar durch allegorische Hermeneutik) begreift (diese Meinung war bereits in der Spätantike am Werk);

c/ positiv, der im Mythos eine durch unmittelbare Intuition erfaßte Wahrheit sieht (vgl. die instaurative Auffassung; diese von letzterem Schelling selbst); siehe auch M. Eliade, *De mythe van de eeuwige terugkeer (Archetypen en hun herhaling)*, (Der Mythos der ewigen Wiederkehr (Archetypen und ihre Wiederholung)), Hilversum, 1964; Dan Sperber, *Le structuralisme en antropologie*, (Strukturalismus in der Anthropologie), in *Qu' est-ce que le structuralisme? (Was ist Strukturalismus?)*, Paris, 1968, S. 192/208, unterteilt die Mythenanalyse in zwei Typen: a/ die symbolische Erklärung der deutschen Schule (P. Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, Leipzig, 1810/1812, usw.); b. die funktionalistische Erklärung (Br. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, London, 1922; Radcliffe Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, London, 1963, usw.). Die strukturalistische Kritik an:

a. den Ethnozentrismus beider Schulen (die die planetarische Verteilung und gegenseitige Ähnlichkeit der Mythen nicht sehen);

b. wie der Symbolist sucht der Strukturalist die Bedeutung des Mythos nicht außerhalb (funktional), sondern innerhalb seines Textes (Textuologie), indem er in ihm ein System von "Mythen" (= Elemente des Mythos) sieht, die nach sprachlich-logistischen Regeln konstruiert sind).

Man sieht: wieder eine Teilung! Vgl. auch H. Diephuis, *Mythologie der Griechen*, (Mythologie der Griechen.), Den Haag/ Antw., s.d., S. 529/547 (Wesen und Ursprung der Mythologie: Es werden drei Deutungen unterschieden: a. Null-Wahrheit (der Mythos enthält nur Phantasie), 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 die Dreigliedrigkeit Schellings. Kurios, vom sakralen Standpunkt aus betrachtet, sind die Ansichten von K. TH. Preuss (magische opv.), A. Jensen, *Mythos und Kult bei den Naturvölkern*, (1951) (die mystisch-religiöse opv.) und von Raff. Pettazzoni, *Die Wahrheit des Mythos*, in *Paideuma*, 4 (1950) (die initiatisch-magische Sichtweise).

Tatsache ist, dass die Mythen bei den Völkern, die noch mythisch denken, selbst mehrdeutig sind: Es gibt rein ludische Mythen (zum Vergnügen des Erzählens und Zuhörens: Mythen enthalten Elemente von Fabeln, Sagen und Märchen, die auch eine ludische Wirkung haben); es gibt aitiologische (= erklärende) Mythen (um etwas in Form einer Geschichte zu erklären; es gibt rituelle Mythen (um einem Ritus seinen

Ausdruck zu verleihen). Es gibt fluidische (rein magische) Mythen (in denen "Kraft" verarbeitet wird).

-- J. Cazeneuve, *Sociologie du rite* (Soziologie des Ritus), Paris, 1971, trägt den Untertitel "Tabou, magie, sacré", was darauf hinweist, dass dem Ritual etwas Heiliges innewohnt. Seine Definition lautet wie folgt: Der Ritus ist ein individueller oder kollektiver Akt, der durch alle möglichen Veränderungen hindurch bestimmten Regeln treu bleibt, die eben das Ritual in ihm ausmachen (o.c., 12).

Das Unveränderliche und die Wiederholung von Präzedenzfällen ist also das Charakteristische: Eine Geste, ein Wort, das etwas nicht wiederholen würde, so sagt er, könnte allenfalls ein magischer oder religiöser Akt sein, nicht aber ein Ritus. Dies ist die reduktionistische Sichtweise. Man findet sie bei Ethologen (das Paarungsverhalten der Vögel zum Beispiel nennen sie "Ritus"), bei Psychiatern (das zwanghafte Verhalten von Neurotikern nennen sie "Ritus"). Ethnologen übertragen diese schlanke 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, ordnet den Ritus in den Rahmen der "Begegnung" ein, geht aber von einer viel instaurativeren Position aus: "Im Ritus der magischen und religiösen Handlungen sucht und findet der Mensch die Begegnung und Gemeinschaft mit einer Wirklichkeit, die in den Phänomenen mit Furcht oder Ehrfurcht vermutet wird. In der für uns undurchsichtigen Sphäre des Primitiven und im aufgeklärten Klima des differenzierten Geisteslebens sind der Ritus und das Zeremoniell die notwendigen Bedingungen für die Darstellung einer Wirklichkeit, die den Menschen in entscheidender Weise anspricht (...).

Nur die in der Tradition der Gemeinschaft geformten rituellen Handlungen und Worte, die stilisierten Formen und Gesten haben die Kraft, das Verborgene erfahrbar zu machen und die Begegnung mit Menschen, Objekten der Natur und Kultur in reale Begegnungen zu verwandeln". (a.a.O., 431). Es ist offensichtlich, dass hier eine realistischere Sichtweise des Ritus erreicht wird (instaurierter), aber die Begegnung mit dem Heiligen darauf zu beschränken, ist nicht der Fall: auch in neuen Gesten, Worten etc. (symbolische Handlungen) ist die Begegnung mit dem Heiligen nicht auf das Sakrale beschränkt. (symbolische Akte) trifft man auf das Heilige! Das Stilisierte (Unveränderlich-Wiederholende) ist ein nicht-essentieller Aspekt des Ritus: ein symbolischer Akt ist bereits, stereotyp oder nicht, ein Ritus.

Mystical Rites and Rituals, (Mystische Riten und Rituale), London, 1975, würde solche anspielenden Handlungen "zeremonielle" Handlungen nennen (o.c., 17), während "zeremonielle" Handlungen solche sind, bei denen die handelnden Personen "keine Vorstellung von den in ihnen implizierten okkulten Kräften haben" (ebd.); das Buch unterscheidet a. Übergangsriten, b. Lebenskreisriten (z.B. Fruchtbarkeitsriten), c. religiöse Riten, d. spielerische Riten (Tanz, Drama, Masken, Spiele); e. magische Riten (Grimoires (magische Handbücher), Beschwörungen, Eide, Zeichenspiele, Freimaurerei) und zählt damit eher den Umfang als den Inhalt des Ritus auf.

Gemeinsame Schlussfolgerung: Der Signifikant (Symbol), der Mythos und der Ritus sind mehrdeutig (profan, sakral; reduktiv, instaurativ), sie sind mit dem Heiligen verwandt, aber nicht notwendigerweise; das Heilige zeigt sich allenfalls in ihnen - im magisch-religiösen Gebrauch von Signifikanten, Mythen und Riten, d.h. es wird in ihnen abgebildet, allenfalls ausgesprochen; mehr nicht. Man versteht daher nicht die große Bedeutung, die viele Hieroglyphen ihr beimessen. Sie besitzen keine zweite Sichtweise auf diese drei Realitäten und unmittelbar auf das Heilige selbst.

(B) Die zweite Sicht auf das Heilige.

Wir knüpfen an A. Bertholet, Die Rel. d. Alt. Test., S.45/46, an. Er zitiert zunächst Isa. (= Jes) 63,7/11 (ein Stück aus dem Psalm): Jahwe wird für sein direktes Eingreifen gepriesen (63,9); "aber (die Israeliten) rebellierten; sie betrübten seinen heiligen Geist; daraufhin wurde er ihr Feind. (...).

Wo ist der, der in ihn (Mose, Israel) seinen heiligen Geist gelegt hat, der seinen mächtigen Arm zur Rechten des Mose wirken ließ, der die Wasser vor ihren Füßen sich teilen ließ? (...) Der Geist Jahwes führte sie zur Ruhe." In 63,10 (sie betrübten seinen heiligen Geist) stellt Bertholet fest, dass das Wort "heiliger Geist" in gewisser Weise das in der Führung des Volkes Israel verkörperte Organ Gottes bezeichnet.

Er zitiert dann Ps 51,12/13: "Schaffe in mir ein reines Herz, Gott, und gib mir wieder einen festen Geist in meinem Innern. Verwirf mich nicht vor dir, und nimm deinen heiligen Geist nicht von mir".

Hier merkt Bertholet an, dass "in älteren Zeiten (also in der Archaik) der Geist eher ein physisches Mittel ist, das den Menschen, was die Kraft betrifft, über sich selbst erhebt (vgl. Gesetz 14,6).

Fazit: Heiliger Geist ist entweder in einer Gruppe (hier Israel) oder in einer einzelnen Person (Ps. 51) eine Kraft, die sie über sich selbst erhebt; diese Kraft ist (eher) physisch und in der Gemeinschaft oder Person angesiedelt; sie geht von Gott (seinem mächtigen Arm) aus.

Zusammengefasst: Diese Kraft, die von Gott ausgeht, ist sowohl transzendent als auch immanent (über und zugleich in der Gemeinschaft oder Person). Nun, diese Charakterisierung entspricht dem, was die "Seher" als flüssige, verdünnte oder feine Materie bezeichnen, als "subtile" Materie. Diese subtile Materie ist omnipräsent, aber nicht eindeutig, sondern analog:

a. theologisch gesehen ist sie heilig im Sinne von "göttlich" (wie Söderblom anmerkt);

b. kreatürlich, sie ist wundersam (Söderblom) oder ethisch (heroische Tugend produzierend (Söderblom; - siehe oben S. 102).

Strukturelles Modell der subtilen Substanz.

Es ist unzureichend zu sehen, dass "heilig" mit "subtil" koextensiv (gleich umfassend) ist. Um kognitiv und experimentell einsatzfähig zu sein, sollte ein Modell entworfen werden. Hier sind die wichtigsten Merkmale, die im Folgenden näher erläutert werden.

J. Prieur, *L' aura et le corps immortel*, (Die Aura und der unsterbliche Körper.), Paris, 1979, S. 247, sagt: "Atomismus und Monadologie akzeptieren beide einzelne 'Entitäten' (Wesen), Teilchen, die aus unteilbarer Materie bestehen, dem letzten Element von allem, was existiert". Besser wäre es, die Monadologie nicht in erster Linie Leibniz zuzuschreiben, sondern Puthagoras von Samos (-540/-497): Die "Zahl" (besser "Zahlenstruktur" (arithmos)), die das Wesen des Universums ausmacht, besteht nach 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*, (Pythagoras oder die Geburt der Philosophie), Paris, 1973, S. 44/45).

Mit anderen Worten: Die Gottheit ist die Monade (Großbuchstabe), der Ursprung aller anderen; die Monaden (Kleinbuchstabe) oder Einheiten bilden die Zahlen ab zwei.

Frans Mercurius von Helmont (1614/1699),

Er war der Sohn von Joh. Bapt. van Helmont (1577/1644), schuf eine Monadologie: Jedes Geschöpf besteht aus Monaden, die von der zentralen Monade geleitet werden, und hat als Lebensziel die Erlangung der Vollkommenheit durch "Verschmelzung mit der Monade Gottes". Leibniz hatte eine positive Meinung von seiner Lehre. (*Winkler-Prince Enc.*, 1951, 10, S. 528).

G.W. Leibniz (1646/1716)

Dieser behauptet, dass alle Körper in ihrem tiefsten Wesen eine Kraft (Dynamismus) sind,

- Kraft, die in ihren Wirkungen materiell, aber in ihrem Wesen immateriell ist;
- dass in jedem Körper ein Bündel von "primitiven" Kräften, Monaden genannt, steckt, die als mathematische Punkte keine Ausdehnung und als physikalische Punkte eine objektive Realität haben;
- dass Pflanze, Tier und Mensch ein Bündel von Monaden sind, so dass eine Monade die anderen beherrscht (die Seele (Monade));
- dass jede Monade, auch wenn sie getrennt ist, dennoch ein Mikrokosmos ist, ein Abbild des Universums.

Es ist bekannt, dass Leukippos von Milet (V. Jh.) Demokritos von Abdeira (-460/-370) als Schüler hatte; seine Lehre läuft auf folgendes hinaus:

a. die Wirklichkeit besteht aus "Atoma" (unteilbaren Einheiten), die sich rein mechanisch bewegen;

b. die Wirklichkeit besteht aus mehr als einer Art von Atoma: der böse Blick, gut- oder böse Dämonen, - Traum- und Telepathiebilder sind von anderer Natur als die grobstofflichen (Eidola-Lehre) und erlauben es uns, sie zu "sehen" (scheinbar mit dem zweiten Gesicht).

Mit dieser Aussage gehört die Atomistik nicht zum grobstofflichen Materialismus, wie ungenaue Leser meinen, sondern zum pluralistischen Materialismus, der von mehr als einer Art von Materie ausgeht (der Grobstofflichen und der Feinstofflichen).

Die Annahme einer Pluralität der Materialität wird als “hylic” (= materiell, die Substanz betreffend) Pluralismus bezeichnet. Vgl. J. Poortman, *Ochêma (Geschiedenis en zin van het hylische pluralisme)*, (Geschichte und Bedeutung des hylischen Pluralismus), Assen, 1954.

Eine nuancierte Konzeption eines Modells der subtilen Substanz wählt eklektisch sowohl aus den Monadologien (von Puthagoras bis Leibniz) als auch aus der Atomistik (seit Leukippos).

Sie sieht sie theozentrisch (wie Pythagoras, Leibniz usw.), vermeidet einen einseitigen Atomismus (der kein höchstes Wesen, sondern Götter annimmt, außer in der Stoa (zumindest einige Stoiker)). Eine Analogietheorie ist der Schlüssel. Die geschaffene Wirklichkeit besteht aus Monaden (atoma), die kombinatorisch (‘numerisch’ würden die Pÿthagoräer sagen, d.h. strukturell) die gesamte Wirklichkeit konstruieren. Betrachten Sie die grundlegende Einsicht, die den Rest des Kurses leiten wird, als eine Arbeitshypothese.

Anwendbares Modell: - A. Bertholet, *Die Rel. d. A.T.*, S. 7, zitiert Hes 44,19, (23) : “Wenn (die Priester) in den äußeren Vorhof, zum Volk gehen, müssen sie ihre Dienstkleidung ablegen und andere Gewänder anziehen; wenn nicht, heiligen sie das Volk mit ihren Gewändern. (...) (sie sollen mein Volk den Unterschied zwischen ‘heilig’ und ‘profan’ und zwischen ‘rein’ und ‘unrein’ lehren).”

Bertholet bezieht sich auf Lev 16:23v. (Aaron), Dtn 21,13 (Kriegsgefangene/Frauen).-- Das Axiom dieses Textes ist, dass es eine Art ‘Ansteckung’, besser: ‘Transitivität’ (transitiv) zwischen Dienstkleidung und nicht-heiliger Kleidung und Personen oder Dingen gibt; wie Bertholet zu Recht sagt, ist ‘heilig’ hier ‘besonders machtbeladen’.

Die Seher “sehen” dies als einen Strom von “Partikeln” (Monaden), die in weniger geladene Wirklichkeiten überfließen und diese durchdringen. Dieser Vorgang wird als “Heiligung” profaner Wirklichkeiten bezeichnet. Dies beweist, dass die archaischen Menschen diese (i) Kraft (ii), die transitiv ist, als eine Art Substanz “sahen” (oder zumindest “fühlten”), die durch die grobstofflichen Realitäten fließt und somit “flüssig” ist.

Anwendbares Modell: Luk 8,43/48 gibt ein neutestamentliches Beispiel: “Es war aber eine Frau, die seit zwölf Jahren an Blutungen litt und ihr ganzes Vermögen für Ärzte ausgegeben hatte, aber niemand konnte sie heilen. Sie ging hinter (Jesus) und berührte den Saum seines Gewandes; sofort hörten ihre Blutungen auf. Jesus sagte: “Wer hat mich berührt?” Alle leugneten es, und Petrus sagte: “Meister, die Menge umringt dich und drängt dich”! Jesus aber sagte: “Jemand hat mich berührt, denn ich habe erkannt (egnon), dass eine Kraft von mir ausgeht!”

Als die Frau sah, dass sie entdeckt worden war, trat sie zitternd vor, fiel auf seinen Fuß und erzählte vor allen Leuten, warum sie ihn berührt hatte und wie sie sofort geheilt wurde. Er aber sagte: “Tochter, dein Glaube hat dich gerettet.”

(i) Jesus selbst (Luk. 4,18/19) hatte darauf hingewiesen, dass er wusste, dass “der Geist des Herrn” auf ihm ruhte, um unter anderem den Blinden Heilung zu verkünden (um das Elend vor Gott zu beseitigen); nun, der *dunamos* (Kraft, *virtus*) war auf Heilungen gerichtet (Luk. 5,17), die in Jesu Macht lagen.

(ii) Das Volk verstand diese Situation: “Es war auch eine zahlreiche Gruppe seiner Jünger und eine große Menschenmenge ..., die gekommen war

(i) um ihn zu hören und

(ii) um von ihren Gebrechen geheilt zu werden. Alle, die von unreinen Geistern gequält wurden, wurden geheilt (dies zeigt, dass ‘geheilt’ je nach dem Inhalt des Charakters weit gefasst ist). Und alles Volk suchte ihn anzurühren; denn es ging eine Kraft von ihm aus, die alle heilte”.

Die Transitivität dieser Kraft

Diese war in dieser archaischen Kultur offenbar bekannt: ihr kontaktmäßiger (man sagt auch “ansteckender”) Charakter ist offensichtlich. Die blutende Frau steht vor diesen Axiomen: die *dunamis* ist nicht nur übertragbar, sie ist auch lenkbar, steuerbar (kybernetisch): sowohl von Jesus (dessen Kampf gegen das Elend mit dem Reich Gottes einherging und seine *dunamis* lenkte) als auch z.B. von dieser Frau, die mittels dieser übertragbaren und lenkbaren Kraft geheilt werden wollte.

Sie geht von dieser Hypothese aus (Abduktion) und folgert daraus, dass sie ihn nur zu berühren braucht (nicht nur seinen Körper, der die physische Quelle dieser Kraft ist, sondern durch die (sehr intime) Berührung sind seine Kleider mit Kraft geladen”) (Deduktion), um die Wirkung (Experiment) zu riskieren, die zu ihrer sofortigen Heilung führt (Induktion).

(iii) Jesus “egnon” (wusste), “fühlte”, dass die Kraft überging: Das zeigt, dass Jesus sensibel war. Siehe oben S. 67vv. Seine Worte, die “Berührung” und “Kraft, die ausgeht” beinhalten, lügen nicht. Er wusste sogar, dass jemand den Saum seines Gewandes berührt hatte. Die Frau selbst erlebte die physische, weltlich nachweisbare Tatsache.

(iv) Dass diese Kraft lenkbar ist, zeigt die Tatsache, dass Jesus sagt: “Dein Glaube hat dich gerettet”. Ohne Glauben vergeht natürlich die Macht (wir haben das in Hes 19 gesehen, wo die Dienstkleidung automatisch “heiligt”).

Aber die Macht Jesu ist nicht so einfach: Sie vergeht zwar, ohne dass man sie anspricht, aber sie setzt immer noch den Glauben an seine Sendung und seine Macht voraus usw. Die aktive Mitarbeit des Patienten ist nach seinen Worten sogar entscheidend. Das Fließen unterliegt in der Tat den Vorstellungen und Entscheidungen der Menschen (wenn auch nicht vollständig).

Anmerkung: Dass die Vorstellungen und der Wille eine möglicherweise entscheidende Rolle in Heiligungsprozessen spielen, zeigt Mk 6,5: “(Jesus) konnte dort (d.h. in seiner Vaterstadt, bei seinen Verwandten und in seiner Familie) kein Wunder (‘dunamis’) tun, außer dass er einige Kranke durch Handauflegen heilte. Und er wunderte sich über ihren Unglauben (apistia)”.

Im Übrigen betont Markus in Anlehnung an die Lehre des Petrus den Kontaktaspekt der Heiligung: “Wo immer (Jesus) hinkam - in Dörfern, Städten oder Weilern - legten sie die Kranken auf die Plätze und baten ihn, dass sie nur den Saum seines Gewandes berühren dürften. Und alle, die ihn berührten, wurden geheilt. (Mk 6,56).

Der Prozess der Heiligung durch Berührung wird noch deutlicher, wenn man einige Änderungen berücksichtigt:

(i) Mk 7,31/37: (in der Gegend von Dekapolis) “Da brachte man einen Taubstummen (...) und bat (Jesus), ihm die Hände aufzulegen (Handauflegen ist Berührung). Er nahm ihn beiseite - außerhalb des Kreises der Menge -, steckte ihm die Finger in die Ohren, spuckte und berührte damit seine Zunge. Er blickte zum Himmel auf und sagte zu ihm: “Effeta” (d.h. “öffne dich”). Und alsbald öffneten sich seine Ohren, und das Band seiner Zunge löste sich, und er redete gut”.

Beachten Sie, dass es “trockene” (die Finger in den Ohren) und “feuchte” (der Speichel Jesu auf der Zunge) Berührungen gibt: alle Magnetiseure, Heiler usw. wissen, dass die Körperteile unterschiedlich sind und eine spezifische “dunamis”, pneuma (Geist), “Heiligung” besitzen.

A. Bertholet, *Die Rel. d. A.T.*, S. 1/ 9, zitiert Bibeltex-te, die zeigen, wie der archaische Mensch den besonderen Grad der Kraftaufladung (Heiligung) kannte: Haar, Auge, Hand,- Blut, Speichel,- Atem (Blasen),- Wort (Segen und Fluch),- Name (Funktion, Wesen),- Kleidung, Schmuck, Stab, Gerätschaften, Waffen,- d. i. der Mensch, sein Körper und das, was mit ihm in Berührung kommt, sind “besonders krafthaltig”, (Bertholet), “heilig”, aber auch Wasser, Feuer, Mineralien, Pflanzen, - Gegenstände, - Schrift usw. erscheinen in den Bibeltex-ten als subtil aufgeladen, krafthaltig. Siehe auch Apg. 19: 11/12 (die Hände, aber auch die Tücher und Gürtel des Paulus).

(ii) Mk. 8: 22/25: (in Bethsaida) “Da wurde ein Blinder zu [Jesus] gebracht und gebeten, ihn zu berühren. Er nahm den Blinden bei der Hand und führte ihn aus dem Dorf hinaus:

(a) Er schmierte 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 ihm erneut die Hände auf die Augen; nun sah er klarer. Und er wurde geheilt, so dass er alles klar sehen konnte”. - Hier sehen wir sehr schön den Prozesscharakter, die Phasologie (Phasenfolge) in der transitiven Heiligung.

Vgl. Joh 9,6 (Jesus spuckt auf den Boden und macht Schlamm, um zu heilen).

(iii) Mk 10,13/16 (Jesus ist in Galiläa) “Nun brachte man Kinder zu ihm, damit er sie anrühre. -- Die Jünger aber wiesen sie zurück. Als Jesus das sah, wurde er unruhig (èganaktèsen, indigne tulit) und sagte zu ihnen: “Lasst die Kinder zu mir kommen und haltet sie nicht zurück; denn das Reich Gottes ist für die, die wie sie sind. Wahrlich, ich sage euch: Wer das Reich Gottes nicht annimmt wie ein Kind, der wird nicht hineinkommen.” Und er umarmte sie, legte ihnen die Hände auf und segnete sie”.

Diejenigen, die noch ein wenig “menschlich” sind, verstehen diesen Text sofort und ohne Kommentar. Man sollte jedoch beachten, dass (i) Umarmung, (ii) Handauflegung, (iii) Segnung (das Wort Jesu ist Machtgeld) drei Formen derselben Berührung sind.

Dass Jesus “durch das reine Wort” handelt, verleitet a/ Immaterialisten und b/ Puritaner dazu, dies mit rein “spirituellem” (immateriellem) Handeln zu verwechseln: Sie vergessen, dass das Wort (Segen oder Fluch) eine Form der Ausstrahlung, der Heiligung ist, die ebenso transitiv-berührend ist wie die anderen, aber für diejenigen, die nur weltlich “sehen” (und kein Herz haben, um zu “sehen”, was dahinter, in der sichtbaren und greifbaren Oberfläche wirkt), sieht dies tatsächlich “spirituell” aus. Nur eine durchdachte Hiero-Analyse durchbricht diesen Schein, diese trügerische Sichtweise.

Eine weitere Bemerkung, ein Argument der Autorität: La Bible de Jérusalem, Paris, 1956, S. 1336, n.a., sagt nach Mk 5,30 (die blutflüssige Frau, von der Jesus “weiß”, dass sie seinen Geist, seine Kraft, seine Heiligkeit berührt hat, weggefressen hat u.a.): “Diese, denke ich, ist diejenige, die im Weg ist. h.w.): “Diese Kraft wird als eine körperliche Ausströmung verstanden, die die Heilungen bewirkt, vgl. Lk 6,19 - durch Berührung - vgl. Mk 1,41; 3,10; 6,56; 8,22.” Aus dieser Anmerkung kann man ersehen, dass eine ehrliche Exegese eindeutig dasselbe sieht. Es geht darum, dass eine Reihe von Menschen unbewusst immaterialistisch und/oder puritanisch denken und, ausgehend von diesen immaterialistisch-puritanischen Axiomen, ihre Meinungen ‘hineininterpretieren’, wie die Deutschen sagen.

Zentrisches Strukturmodell der feinstofflichen Substanz.

Zentrisch’ ist das, was mit einem Mittelpunkt verwandt ist oder ihm ähnelt (man denke an ex- und konzentrisch). Zentrisch” ist in einer Systematik (Gegensatzpaar) mit “peripher”.

Bislang wurde Folgendes diskutiert:

(i) die granulare (Einheits-)Struktur (monadisch, ‘atomar’) und

(ii) die transitive bzw. fließende Struktur (wie ein Strom von Monaden durchfließt die Subtilität die grobstoffliche Wirklichkeit so sehr, dass sie den Eindruck erweckt, rein ‘immateriell’, ‘geistig’ zu sein). Beide Struktur Aspekte verraten in der Hiero-Analyse eine

(iii) eine Struktur des dritten Aspekts, d.h. sie unterliegen den Ideen (Wissens- und Denkinhalte), unabhängig davon, ob sie mit dem Willen und dem Verstand (z.B. Glaube/Un Glaube) verbunden sind oder nicht.

(vi) Nun kommt ein vierter struktureller Aspekt ins Spiel, das Zentrisch-Periphere.

Damit betreten wir eine ganz neue und andere Dimension des "Heiligen". P. Heiler, *Das Gebet (Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung)*, München, 1921, 8. 109/131, spricht von "den im Gebet angerufenen höheren Wesen", den "höheren" Wesen, die im Gebet angerufen werden.

Wir analysieren kurz dieses äußerst faszinierende und mit Beweisen gut ausgestattete Kapitel dieses hervorragenden Hierosophen, der Heiler ist:

a.1. Die Naturgeister und Naturgötter (S. 109/116);

Dazu gehören nämlich Fetische (S. 111), d.h. mindestens zwei 'Heiligkeiten' (zweier 'Zentren'), eingekapselt in eine physische Hülle (z.B. ein Kräuterpäckchen), versehen ipso facto mit einem Naturgeist als Vermittler zwischen den beiden 'Zentren', d.h. z.B. zwei Personen, dem/den Heiler(n) und dem/den Patienten, Seelensubstanzen (S. 111), d.h. das Abbild - die Ausstrahlung einer Seele (Pflanzen-, Tier-, Menschenseele z.B.), die in ein neues 'Zentrum' verwandelt und von 'Sehern' als 'bewegliches Wesen' gesehen wird (die sog. ausgestrahlte Seele, dann aber mit einer Nabelschnur verbunden mit ihrem ersten 'Zentrum'), Arbeits- und Schutzgötter (S. 111/113), d.h. 'Zentren' der 'Heiligkeit' (feinstoffliche Materie, verdünnte Materie), die eine höhere Stufe der Selbständigkeit erreicht haben als die oben genannten Seelensubstanzen (eingekapselt und daher fetischisiert, einen 'unfreundlichen' Charakter besitzend, wie man in Sibirien sagt) oder frei (gewöhnliche Seelensubstanz)), die aber kein menschliches Ich-Gefühl, sondern ein rein zielorientiertes Bewusstsein besitzen".

Sie werden nämlich entweder von Gott selbst oder von hohen gottesfürchtigen '(Erz-)Engeln' oder von Menschen oder satanischen Dämonen mit einem sehr genau definierten Ziel, das sie gleichsam verkörpern, 'geschaffen'. Sie werden als 'Götter' bezeichnet, aber in einem stark unzutreffenden Sinne (wahr ist, dass vor allem die satanischen Heiligkeitszentren dieser Ebene oder Stufe sich einen Gottheitsanschein subtiler Natur geben können, um Seher zu 'beeindrucken').

Lokale 'Götter' (theoi poli.ouchoi, theoi en.chorioi sagten die alten Griechen; S. 113), d.h. Arbeits- und Schutzgeister, die sich nicht frei bewegen können, sondern ortsgebunden, ja erdgebunden sind und von ihrem Ort aus 'ausstrahlen' (transitiv-fluidische 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 ortsgebundene, aber menschengebundene Machtzentren ('Geister', 'genii' (männlich), 'iunones' (weiblich)), die ihnen von ihren Schöpfern zum (blinden) Schutz und Schaden zur Verfügung gestellt wurden (Schutz: ihre Beschützer; Schaden: die Feinde ihrer Beschützer);

a.2. die angestammten Seelen oder Geister (oder auch Götter) (S. 116/118),

d.h. die Seelen, Machtzentren, die den Tod überleben;

b.1 Hohe, transzendente Gottheiten (A. Lang);

Wir verweisen hier z.B. auf AE. Jensen, Hochgott und Dema-Gottheit, aus: Mythos und Kult bei Naturvölkern, Wiesbaden, 1960-2 (abgedruckt in CA. Schmitz, Religionsethnologie, Frankf.a.M., 1964, S. 85/118, in dem Jensen die Unterscheidung zwischen den eigentlichen Göttern des Polytheismus, der meist nicht vom Polydämonismus zu unterscheiden ist, und dem Höchsten Wesen, wie A. Lang und vor allem W. Schmidt, SVD, mit seinem 'Ur.mono.theismus', auf rein ethnologischer, nichtbiblischer Grundlage scharf herausgearbeitet hat -- diese grundsätzliche Unterscheidung hat offenbar Heiler 1921 noch nicht so scharf getroffen, wie es nach Jensen z.B. möglich ist.

b.2 Das eigentlich streng biblische (und nachbiblische, z.B. islamische) ***Höchste Wesen***, 'Gott', 'Jahwe', wie wir Katholiken es von der Erziehung her kennen (S. 118/126).

Dazu verweisen wir auf zwei Bibeltexte: Dan 7:1/28 Daniel hat einen Traum mit Gesichtern:

a. symbolische, aber tatsächlich zentrale Wesen, die "Tiere" genannt werden, die Funktionsgötter von Reichen, Imperien sind (man erinnere sich, dass Satan ihm bei der Versuchung Jesu alle Reiche der Erde anbietet),

b. das "Höchste Wesen", d.h. der feinstoffliche "Engel", d.h. die Erscheinung Gottes, der an sich unkörperlich und daher sowohl für das grobstoffliche (erste Sicht) als auch für das feinstoffliche (zweite Sicht) Auge unsichtbar ist, der aber, um mit den Sehern zu kommunizieren, ein neues "Zentrum" schafft, das sich natürlich an die Mentalität und die Situation des Sehers, hier des Propheten-Apokalyptikers Daniel, anpasst;

c. der Menschensohn, d.h. jenes "Zentrum" subtil-substanzieller Heiligkeit, das den "Menschen als solchen" subtil darstellt (und in diesem sehr definierten Sinne anspielungsreich ist, was nicht heißt, dass es nicht ein substanzielles "Wesen" (= Zentrum) ist). Man weiß, dass Jesus zusammen mit seinem Gegenpol, dem leidenden Gottesknecht (Jes = Is), diese empfindungszentrierte Gestalt auf sich selbst "angewandt" hat, d.h. sich mit ihr als ihre Verwirklichung identifiziert hat und dies auf Erden in einer menschlichen Existenz tat.

Am Rande sei bemerkt, dass wir bei Daniel lesen, dass das Wort "Gott" im nicht streng monotheistischen Sinne in der Bibel gebräuchlich ist; so heißt es in Dan 5,10/16, wo von Daniel als einem hochbegabten Seher-Duster die Rede ist: "Es gibt einen Mann in deinem Reich (nämlich Belsazar), der mit dem Geist der Götter erfüllt ist und in dem - in den Tagen deines Vaters - Einsicht, Klugheit, fast göttliche Weisheit gefunden wurde.

König Nabukodonozor, dein Vater, ernannte ihn zum Anführer der Seher, Wahrsager, Magier und Sternenzauberer. Denn der König, dein Vater, hatte in Daniel (...) einen außergewöhnlichen Verstand gefunden, mit Wissen und Einsicht im Erklären von Träumen, Lösen von Rätseln und Enträtseln von Knoten.

(...) Als nun Daniel vor den Fürsten gebracht wurde, sagte dieser zu ihm: ‘Du bist Daniel (...)? Ich habe von dir gehört, dass der Geist der Götter auf dir ruht und dass Einsicht, Klugheit und außerordentliche Weisheit in dir zu finden sind’.

Kurz gesagt, ein auffallender (mana, orenda, dema usw. würden die diese Begriffe verstehenden Kulturen sagen) Grad an Intelligenz - im praktischen Sinne - ist das Zeichen dafür, dass Daniel den “Geist” d.h. das Fluidum der “Götter”, d.h. höherer Wesen, Machtzentren, besitzt. Siehe höher, aber auf einer ursprünglichen monotheistischen Ebene, S. 106 (das Organ der subtil-transitiven Natur Gottes in der Führung von Moses und/oder seinem Volk).

Daniel ist also eine Art fluid-transitive Erweiterung, das “Medium” (aber im nicht-übertragenen Sinne) irgendeines “Gottes”, zumindest in den Augen des nicht hinreichend scharf unterscheidenden Seherauges der chaldäischen Magier usw., die jedoch “sehen” (natürlich auch “fühlen”), dass Daniel eine Aura, einen Heiligenschein besitzt, der ihn “fast göttlich” erscheinen lässt. Man sollte nicht meinen, dass alle solchen Texte einfach so “mythologisiert” (im säkularen Sinne) werden sollten; im Gegenteil, es ist höchste Zeit, dass die Exegese lernt, internalistisch, d.h. innerhalb des Systems der heiligen Texte zu interpretieren (d.h. zuerst mit Verstand “sehen” lernt).

Der zweite Text, der in gewisser Weise das Höchste Wesen mit dem Rest des Heiligen kontrastiert, ist Offb 1,1/18: Darin wird unterschieden:

- a. Den, der ist und der war und der kommen wird, den Allmächtigen (Offb 1,4.8);
- b. Jesus, der verherrlichte Menschensohn (Offb 1,1.5 (der wahre Zeuge, der Erstgeborene der Toten, der Oberste aller Fürsten der Erde usw.), 6b/7 (vgl. Er kommt mit den Wolken);
- c. der “Engel” Jesu, d.h. die Ausstrahlung Jesu (sein Organ), der den Auftrag hat, für Johannes zu schreiben (Offb. 1,1);
- d. die “sieben” (d.h. die ideale Sammlung) Geister vor dem Thron Gottes (Offb 1,4b), die die sieben “Organe” Gottes sind, d.h. fluidisch-zentrische Funktionszentren, die mit der Mission der “sieben” (die ideale Sammlung) Kirchen (lokale Zentren der Christenheit) beauftragt sind.

Siehe in Dan und in Offb zwei “Gesichter”, zwei “apokalypseis”, “Offenbarungen”, “Enthüllungen”, die eine Vorstellung vom Zentrum ohne mehr der Heiligkeit ohne mehr geben. Es ist nicht so, dass dies bei den Völkern außerhalb der Bibel nicht gefühlt, ja, in gewisser Weise “gesehen” wurde, aber, wie alle Ethnologen feststellen, ist der Urmonotheismus ein Urmonotheismus eines deus otiosus, eines väterlichen Gottes, der “im Urlaub” ist, mehr fern als gegenwärtig, zumindest fließend transitiv.

Soviel zur zentrisch-peripheren Seite der Struktur ‘des’ Heiligen, die sowohl unpersönlich-granular als auch persönlich ist; oder zumindest zentrisch, denn z.B. Naturgeister sind keine Personen, sondern Funktionszentren, die wie ‘Personen’ aussehen.

Ontologisches Strukturmodell der subtilen Substanz.

‘Heilig’ bedeutet:

- a. monadisch-atomar und zugleich zentrisch,
- b. der Idee und dem Geist bzw. dem Willen unterworfen,
- c. ontologisch-metaphysisch strukturiert. Dies erläutern wir nun ganz kurz.

O. Willmann, *Abrisz der Philosophie* (Phil. Propädeutik), Wien, 1959-5, 357, der sich mit dem Onomastikon (Glossar) des Aristoteles befasst, sagt, dass für Aristoteles ‘ousia’, essentia, Sein(e), semasiologisch die folgenden Bedeutungen haben kann:

a1 Das ‘Wesen’ von etwas kann Erde, Wasser, Feuer sein, d.h. die Substanz (hulè, materia), aus der etwas besteht (die ersten milesischen Denker schauten in diese Richtung)

Angewandt auf den Begriff “heilig” ist dies richtig: etwas, das “heilig” ist, ist “materiell”, wenn auch nicht in der Natur von Erde, Wasser, Luft, Feuer, sondern viel subtiler, nämlich die Monaden, Atome, des oben kurz skizzierten transitiv-fluidischen Flusses (was sich mit der Zeit klärt);

a2. Das ‘Sein’ von etwas kann 1. das Leben sein (in De anima sagt Aristoteles, dass “wo es sich um Lebewesen (zoa) handelt, ihr ‘Sein’ (= Sein) das Leben ist”); doch 2. kann das ‘Sein’ eines Körpers auch ‘daimonion’ sein, nämlich dass ein Körper von einem Daimon, Daimonion (Diminutiv von Daimon), “beseelt” ist; dann ist das Wesen dieses Körpers sein Daimon bzw. Daimonion; in der Sprache des Aristoteles bedeutet “daimonios” nicht das Teuflische (im katholischen Sinne), sondern etwas Göttliches, das in etwas Gottlosem (z.B. einer menschlichen Seele oder einem tierischen Körper) ist (eintritt).

b1 Das “Sein” von etwas kann schließlich auch das immanente Prinzip des Seins, des Lebens usw. in etwas sein - z. B. die “Seele” in einem Lebewesen, das, sobald es seelenlos ist, tot ist; in diesem Sinne deckt es sich, dem Fall, nicht dem Wort nach, mit 1 oben (Leben ist nur auf dem Boden des Seelischen möglich); aber darum geht es hier eigentlich nicht.

Aristoteles meint das, was er das Wort “ti èn” nennt, das “Vor” von etwas; das “Vor” von etwas kommt für ihn in der Definition von etwas ins Spiel; die Wesensbestimmung sagt ja, was etwas ist (der Mensch ist ein vernunftbegabtes Lebewesen z. B.), indem sie innerhalb der Definition von etwas das “Vor” von etwas bezeichnet. v.), indem sie innerhalb der größeren Menge eine Teilmenge (den Artunterschied) bezeichnet: (i) universelle Menge ist hier ‘Lebewesen’; (ii) Untermenge z.B. Artenunterschied ist hier ‘vernunftbegabt’)).

Bei Aristoteles, wie bei Platon und der ganzen archaischen Tradition, ist das, was etwas ist, immer vorherbestimmt, präexistent, relativ zu dem, was man hier und jetzt ist, konkret genommen. Diese Mentalität hat man philosophiegeschichtlich immer ‘Ideenlehre’ genannt. Nun, ‘heilig’ ist immer eine Idee, die ihrer Materialisierung vorausgeht. Das wird mit der Zeit immer deutlicher werden.

O. Willmann, *Gesch. d. Id., I (Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus)*, Braunschweig, 1907-2 s.548, sagt: "Das, was die Dinge konstituiert, informiert den erkennenden Geist (Intellekt). Der Gedankeninhalt (das Ideal) in den Gegenständen macht das Objektive in den Gedanken aus. Identisch derselbe Inhalt:

- (i) gibt den Dingen ihr 'Sein',
- (ii) gibt dem Denken seine Wahrheit".

Damit ist das Wesentliche über das Heilige in den Dingen gesagt:

- (i) das 'Heilige' gibt den Dingen 'Wirklichkeit' ('Sein')
- (ii) aber das Heilige in den Dingen ist auch die Wissbarkeit und Denkbarkeit von ihnen (dass wir sie kennen und sie wissend in Sammlungen und Systemen (Systemen) ordnen können, ist nur möglich, weil das "Heilige" in den Dingen durch und durch Idee, verständlich ist).

Mit anderen Worten: Das Heilige ist durch und durch Struktur, d.h. Identität inmitten von Nicht-Identität, Einheit inmitten von Vielheit, Ordnung inmitten von Unordnung. In der Tat sind die Monaden an sich ordnungslos, chaotisch.

Aber sie sind nicht so: ihr "Sein" (ihr "Sein") ist zugleich mögliche Ordnungslosigkeit (reine Beweglichkeit, reine Veränderlichkeit, - reine "Materie" (sagten die antik-scholastischen Denker)) und reine Ordnungshaftigkeit.

1. Ordnung, **2.** die in der Tat immer in irgendeiner Form der Ordnung gegeben ist (ob (i) elementar (Erde, Wasser, Luft, - Feuer) oder (ii) Seele, (iii) Zentrum der subtilen Substanz (d.h. 'Geist', 'Dämon' im antik-scholastischen Sinne (d.h. drei Beispiele für 'ousia', Wesen, Sein)).

De Strycker, *Beknopte geschiedenis van de antieke filosofie*, (Kurze Geschichte der antiken Philosophie), Antwerpen, 1967, S. 114, sagt: "Die Ansicht, wonach die Ideen (er spricht von Platon) die Gedanken Gottes sind, geht (...) nicht auf Platon zurück, sondern nur auf den sogenannten Mittelplatonismus: wir finden sie zum ersten Mal bei Albinos ausgearbeitet."

Nun, Albinos (-/ +150) verortet sich im Neuplatonismus. Das ist also der theologische Aspekt des Heiligen von seiner idealistischen Seite her gesehen. Das heißt aber nicht, dass, wie Immaterialisten bzw. Puritaner immer behaupten, das Heilige in seiner Subtilität (Feinstofflichkeit) nicht direkt aus Gott geschaffen ist (Gott selbst ist immateriell, radikal unkörperlich, aber Quelle, -- schöpferischer -- freier Ursprung der feinstofflichen Materie mit ihren Monaden).

Beides zusammen - feinstoffliche Materie, die prinzipiell für Ordnung(en) empfänglich ist, obwohl aus sich heraus reine Unordnung (das "Urchaos" sagt M. Eliade), und zugleich Ordnung, d.h. Struktur, d.h. Ideensystem, (nicht eine Idee an sich, sondern das ganze System von Teilideen, die, getrennt notwendig, aber zusammen hinreichend, Gottes Idee bezüglich seiner Anwesenheit in der Schöpfung ausmachen) - diese beiden Aspekte zusammen sind das gerecht verstandene Heilige. Dies ist das Axiom der Hiero-Analyse.

b2. Das Sein von etwas kann also in mindestens zwei große Kategorien eingeteilt werden: wie Aristoteles in der noch gut erhaltenen Formulierung von 'ousia' (Sein(ion)) sagt, ist es:

(i) hylisch (= materiell) - Erde, Wasser, usw. und/oder Seele, Daimon, Daimonion, usw., - wobei zu beachten ist, dass Seele und Daimon(ion) immer noch subtile oder verdünnte Realitäten sind oder

(ii) ideal, begrifflich, begreifbar ('eidetisch', wie die Husserlianer zu sagen pflegen), - die immer einen Sammlungscharakter hat und daher zusammenfassend (und daher immateriell) ist: die Idee 'Pferd(heid)', sagt Platon, umfasst alle Pferde, die tatsächlichen und die möglichen, und ist einzig (in einer Idee sind alle möglichen Pferde, Exemplare, Anwendungsmodelle, in einer überzeitlichen Erkenntnis zusammengefasst, die zugleich überzeitlich ist). Diese immaterielle Seite ist das "Vorher", das "Davor" (ti èn, sagte Aristoteles, wenn auch nicht mehr platonisch im vollen Sinne).

b3. Diese grundlegende Dyade zeigt sich religionsgeschichtlich in den beiden großen Arten von "Zentren" der Subtilität. Um dies zu verstehen, sollte man von der Weltsicht des sakral-archaischen Menschen ausgehen, der für sakrale (feinstoffliche) Wirklichkeiten als systemische Komponenten empfänglich ist. "Der Pygmäe glaubt, dass Gott 'den Dschungel schließt', d.h. kein Wild mehr gibt, wenn die Menschen sich weigern, das Erstlingsopfer darzubringen. Irgendwo sieht der Primitive sein Opfer noch im Zusammenhang mit dem ganzen Weltsystem. Der Semang-Zwerg ist überzeugt, dass eine Katastrophe über alle Völker hereinbrechen würde, wenn er in seinen Wäldern nicht mehr opfert". (P. Schebesta, *Origins (...)*, S. 94). Diese kosmische Gesamtsicht ist unerlässlich, wenn wir das wahre Ausmaß des Heiligen nicht nur ideell-immateriell, sondern auch und vor allem subtil-immateriell verstehen wollen.

VI. Soloviev, *La justification du bien*, (Rechtfertigung des Gutes), Paris, 1939, S. 206, fügt eine weitere Dimension hinzu, oder besser gesagt, zwei auf einmal: er spricht von Person und Gemeinschaft und sagt: "Diejenigen, die die Möglichkeit hatten, in die Unterwelt ('Hölle') hinabzusteigen oder in den Himmel aufzusteigen, wie z.B. Dante und Swedenborg, fanden (...) dort keine isolierten Individuen, sondern nur Gruppen und soziale Kreise".

Wie Ch.M. Des Granges, *Les littératures étrangères*, (Ausländische Literatur) Paris, 1946-2, S. 11ss, sagt, hatten Dante und Swedenborg Vorgänger, nämlich Homer (Odusseia, 11 (nekuia = (Opfer angesichts) des Todesrufs)) und Vergil, sowie die Mystiker der Jahrhundertmitte; Des Granges vergisst dann 1 Sam 28:3/25 (der Todesrufer in En-Dor, den König Saul konsultiert, "sieht" einen Geist (die Seele des Propheten Samuel) aus der Erde aufsteigen"), - zumindest was die "Höllenfahrt" betrifft.

Natürlich "lächeln" die säkularen Externalisten über solche Daten überlegen: es wird jedoch ernster, wenn man weiß, dass wir Katholiken in unserem Glaubensbekenntnis von Jesus "bezeugen" und "verkünden", dass er (i) eine "Höllenfahrt" durchgemacht hat ("der in die Hölle hinabgestiegen ist", d.h. in die Unterwelt) und (ii) eine Himmelfahrt hatte, nämlich als zwei Phasen seiner Auferstehungsschritte.

M. Eliade, *Images et symboles* (Bilder und Symbole), 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 Abfahrten von Schamanen in der Entrückung zu vergleichen?"

M. Choisy, *L'être et le silence*, (Das Wesen und das Schweigen), Genève. 1964, S. 276 (Le héros), 284/285 (Le descente aux enfers; (Der Abstieg in die Hölle;), Herakles-Mythos), 314/317 (Orpheus-Mythos), befasst sich ebenfalls mit diesen Motiven. In der Tat wurde auch Orpheus eine Reise in die Hölle zugeschrieben (vgl. Virgil, *Georgica*, in fine).

Die wahre Erklärung ist nicht mythisch (es sei denn, der Mythos wird magisch praktiziert), sondern 'zentrisch': Abgesehen von den Funktionswesen (Subtilitätszentren), über die weiter oben S. 112, als mehr oder weniger selbständige 'Wesen' (mit einer unausgegorenen (= anfänglichen) 'Persönlichkeit', geschaffen im Hinblick auf eine Funktion (Funktionsgötter, -geister), an sich, ist hinzuzufügen, dass diese Funktionswesen oder -zentren auch ihre eigene Sphäre oder Region haben (regionaler Strukturaspekt).

So ist die Unterwelt die sphärische, fluidische und interzentrische Umgebung der erdgebundenen 'Geister' (Heiligkeitszentren); so sind die 'Himmel' klar und deutlich zu unterscheiden von dem, was auf S. 114 'das Zentrum-ohne-mehr-von-Heiligem-ohne-mehr' genannt wurde, nämlich die Thronosphäre Gottes) die Sphäre oder Region der auf das Ideal abgestimmten Funktionszentren, die gewöhnlich (in katholischen Kreisen) "Engel" genannt werden, - die - es muss ausdrücklich wiederholt werden - lediglich "Zentren" und keine voll menschlichen, d.h. voll "persönlichen" (intellektuell erwachten und mit voller Verantwortlichkeit begabten) Wesen sind! Deshalb sind sie genauso einseitig wie die unterirdischen Zentren, aber auf eine andere Art und Weise, nämlich "himmlisch", d.h. ursprünglich.

A. Lefèvre, *La religion*, (Religion), Paris, 1921, pp. 145/168 (Le culte de la génération), definiert den 'Chthonismus' (auch Erdreligion oder tellurische Religion genannt) - chthon = tellus Erde - als Erdkult (mit lunarem (mondartigem) Aspekt, sowie einem elementaren Aspekt (das Feuchte) und einem genesis- oder zeugungstechnischen Aspekt (Sexualmagie, aber mit weiblich-lesbischer Dominanz: Fruchtbarkeitsreligion im gleichen Sinne)) und "Uranismus" (ouranos = coelum = Himmel) (auch Himmels- oder Sonnenreligion genannt) (mit solarem (Sonnen-) Aspekt, sowie einem elementaren Aspekt (dem Feuer) und einem Entstehungsaspekt (Sexualmagie, aber mit männlich-homosexueller Dominanz; Fruchtbarkeitsreligion im gleichen Sinne).

Trotz seines völligen Unverständnisses - er ist nicht allein - ist Lefèvre objektiv genug, um zu sehen, dass nicht so sehr das weibliche oder männliche Geschlecht, sondern, wie er sehr präzise sagt, das weibliche oder männliche Prinzip ("Prinzip") sowie die dito-Energie in diesen "niederen" Religionen zentral sind.

In den ausgewogenen 'niedereren' Religionen kommt es zu einer komplementären Verehrung sowohl des erdgebundenen als auch des himmelsgebundenen Aspekts (Region, Funktionszentren, feinstofflich oder ideal).

Man denke an die 'Verschmelzung' von dionysischen und apollinischen Religionen in Hellas; man denke an die Urpaar-Religionen (= pro(to)gonistischer Zeugungsaspekt).

"Der Name Iuno hat wahrscheinlich die gleiche Wurzel wie der des Jupiter. Da Jupiter der König des Himmels und der 'Götter' ist - hier offenbar der 'olympischen' Götter, in Abgrenzung zu den chthonischen 'Göttern' (Zentren) - wird Iuno in Rom als Himmelskönigin und Gattin des Jupiter verehrt.

Als Beschützerin der Frauen begleitet sie diese ihr ganzes Leben lang, von der Geburt bis zum Tod: Sie erfüllt die Rolle einer Art Doppelagentin, denn jede Frau hat ihre Iuno, so wie jeder Mann seinen Genius besaß. Für jede entscheidende Phase im Leben einer Frau hat sie einen Spitznamen: Bei der Heirat wird sie iugalis genannt. Die Frauen, die gebären, rufen ihren Beistand unter dem Namen Iuno lucena an. Die Kinder, die geboren werden, werden unter ihren Schutz gestellt. Mehr noch als die Göttin der Ehegatten ist sie die oberste Herrin der Hausfrauen, die Iuno matronalia. Auch ihre politische Rolle ist nicht zu vernachlässigen. (...).

Die römische Iuno, weniger bedeutend, aber den Sterblichen näher als die griechische Hera, mit der sie identifiziert wird, bezeugt vor allem die fruchtbare Macht der Frauen." (J. Schmidt, Griechische und römische Mythologie, Helmond, 1968, S. 151).

Die Rolle von Iupiter, dem männlichen Funktionsgott, ist entsprechend ähnlich, doch statt eine Iuno, d.h. ein weiblich strukturiertes Heiligkeitszentrum, bei der Empfängnis eines Mädchens (natürlich!) zu "zeugen", zeugt (erzeugt) er einen Genius, ein männlich strukturiertes Heiligkeitszentrum, bei der Empfängnis eines Jungen. Aus dieser seltenen treffenden Beschreibung eines Kenners wie Schmidt kann man noch ableiten, dass 'Götter', 'erste Götterpaare', - 'Engel' usw. keine vollpersönlichen Wesen sind, sondern Funktionsheiligkeiten, fluide Zentren - mit ihren Wirkungsbereichen, - wie Jahwe (Jes 63,7/11; Ps 51,12/13 (siehe oben Seite 106) seinen 'heiligen Geist' sowohl in Einzelpersonen als auch in Gruppen 'ausgoss'.

Deshalb haben wir nicht von "Person", "Personifikation", "Hypostase" gesprochen, wie es so viele Religionswissenschaftler mit vagen Begriffen tun, sondern von (Funktions-)Zentren.

b4. Die grundlegende Dyade, von der hier die Rede ist, spiegelt sich auch in der Philosophie wider.

(i) K. Leese, *Recht und Grenze der natürlichen Religion*, Zürich, 1954, unterscheidet deutlich zwei Auffassungen des Wortes 'fusus' = natura = Natur: die erste reicht von der Stoa bis zur Aufklärung (rationalistisch) und ist 'ur-ideal'.

D.h., das Wort 'Natur' bedeutet dasselbe wie das Sein im idealistischen, begrifflichen, nachvollziehbaren Sinn (das Sein des Pferdes ist die Natur, das Wesen des Pferdes); damit steht und fällt der antik-mittelalterliche und modern-zeitgenössische Rationalismus; -- Hand in Hand mit ihm natürlich die 'natürliche' Religion (o.c., 15/41).

(ii) id., S. 41ff. erörtert den zweiten, von Herder (1771/1776) eingeführten bzw. wieder zu Ehren gebrachten Begriff der 'Natur': Herders Zeit in Bückeburg; vgl. H. Stephan, *Herder in Bückeburg*, Tübingen, 1905, und von Schleiermacher (Reden über die Religion, 1799), in einem eher vitalistisch-romantischen Sinn. Nicht die reine, abstrakte Idee, nicht eine "natürliche" (sprich: rationale) Religion, sondern eine sinnlich "sehende" Religion steht im Mittelpunkt. Diese nimmt allmählich Gestalt an, durch die Reste des bürgerlichen Sentimentalismus, einer typisch modernen Abweichung von der Empfindsamkeit: Materie, Körper, - Frau, Sexualität und Eros, - von den "höheren" Religionen so verschmäht - erhalten ihre "heilige" Bedeutung zurück, - zunächst wolzig, mit allerlei Abweichungen oder kulturgeschichtlichen Verdrehungen verwechselt, - später, im wiederbelebten Okkultismus wieder sehr verteufelt, aber rein "heilig".

"Die Naturerfahrung, abgesehen davon, dass sie wirklich Naturerfahrung ist, ist zugleich religiöse Erfahrung: (...) Das Göttliche wird durch das Leben der Natur empfunden. (a.a.O., 195).

Natürlich kommt hier die altehrwürdige Debatte zwischen biblischer und "natürlicher" (sprich: naturverbundener) Religion in ihrer ganzen Heftigkeit wieder zum Vorschein. K. Leese, a.a.O., S. 288/ 368 (*Naturfrömmigkeit und christliche Glaubenshaltung*), geht als Theologe ausführlich und gut dokumentiert darauf ein.

Dabei ist zu beachten, dass die urbiblische Jahwe-Religion selbst eine mögliche Form der Naturreligion ist. Immerhin verraten zwei Merkmale diese Natur.

a/ Zum einen ist der Jahwe des Alten Testaments, zumindest in seinen ältesten Schichten (und auch im Judentum), ein Wüstengott, der sich durch eine furchterregende Naturbestimmung auszeichnet: Er ist nämlich ein Vulkangott (Feuergottheit). Cfr. A. Bertholet, *Die Rel.d. A.T.*, S. 39ff. (Ex 19: 16/19 (die Sinai-Offenbarung), 20:18; Deut 4:11; Mikea 1: ; Deut 32:22; Ps 104:32).

b/ Andererseits ist der Jahwe der vorprophetischen israelitischen Religion, wie auch immer er Kriegsgott sein mag (Ex 15,20/ 21; 17,14/16; 1 Sam 4,5/7; 4,19b/22; 5,2/7; Jos 6,21.24 (der Fluch über Jericho); Dtn 13,17 (Fluch); 1 Sam 15,18/22.32/33 (id.), ein Gott der Frömmigkeit und der moralischen Vortrefflichkeit (A. Bertholet, o.c., S. 56/59) und Zentrum der Verehrung (a.a.O., S. 60/68), in dem alle Extravaganzen der "heidnischen" Verehrung strikt ausgemerzt werden, wie es die Urbevölkerung verkraften kann. Natürlich wird sich das mit den Propheten gründlich ändern.

b5. Zusammengefasst:

Das "Wesen" von etwas (seine "Natur") ist immer, wie Aristoteles sich erinnerte, doppelt:

a. Materiell (zunächst flüssig, was er anscheinend nicht mehr kennt, es sei denn rein spekulativ in der Vorstellung von 'protè hulè', materia prima, 'erste, rein müßige Materie'), dann psychisch (Seele) und schließlich daimonisch (be-geistigt, entgeistlich);

b. Ideell (in der Mentalität der sokratischen Philosophie: verstehbar-moralisch).

Diese beiden zusammenhängenden Aspekte bilden die Essenz im integralen Sinne von etwas. Okkultisten, Paranormologen, - Religionswissenschaftler, Religionsphilosophen, Theologen, Exegeten, die dies nicht berücksichtigen, diese Dyade, begehen eine falsche Auffassung von "heiligen" oder "heiligen" Daten.

Der Tabu-Charakter.

Bislang

(i) die granulare (punktuelle, monadisch-atomare und transitiv-fluide Struktur des 'Heiligen',

(ii) sowie die zentrisch-persönliche (und zugleich periphere) Struktur;

(iii) dann die 'ontologisch-ideale' und zugleich 'ontologisch-materielle' (dyadische) Struktur der Natur bzw. des Seins, der die vorgegebene Subjektivität der Ideen (im Einklang mit den Institutionen des Geistes und des Willens, - dazu später mehr) zugeschrieben werden kann;

(iv) nun kommt der 'gefährliche' (riskante) Charakter (Tabucharakter) ins Spiel.

H. Webster *Le tabou* (Etude sociologique), (Das Tabu (Soziologische Studie)), Paris 1952, ist eine detaillierte Studie: die Natur des Tabus; seine Anwendungen auf biologische (reproduktive), sexologische (Trennung, Beziehungen betreffend), nekuologische (Tod, Verstorbene betreffend), ethnische (insbes. Aliens),-- 'fremde' Dinge betreffend, 'heilige' (geweihte Personen betreffend, sowie dito Angelegenheiten betreffend), ethische (Sündenflecken betreffend), ökonomische und schließlich, -- um es vollständig zu machen! - gesellschaftliche Phänomene.

Man kann sich fragen, ob es etwas gibt, das nicht gefährlich sein kann! Doch nehmen wir den Rahmen, um den begrifflichen Inhalt zu überprüfen.

Der Autor unterscheidet drei Arten von Verboten:

a. rein soziale (die kein Problem darstellen: wir kennen sie auch; z.B. das Überfahren einer roten Ampel);

b. außersoziale, die er in zwei unterteilt:

b1. Animistische", d.h. Verbote, die das Gottesurteil betreffen ("animistisch" von den Ethnologen genannt, indem das Wort "Animismus", ein Fehlbegriff von beträchtlicher Größe, alles bezeichnet, was "Seele", "Geist", "Daimon" usw. ist, - wobei die radikale Unterscheidung zwischen einem bloßen Zentrum (s.o. S. 112v.) und einer wirklichen 'Person' (Persönlichkeit) völlig verloren gegangen ist): wer gegen

‘animistische’ - sprich: göttliche (s.o. S. 44v.) Verbote verstößt, entfacht den Zorn außerirdischer und übernatürlicher Wesen (so der Autor);

b2. tabuistisch: hier ist wieder die Struktur ‘Ursache/Wirkung’ am Werk, wie in ihrer gottähnlichen Form (wer gegen ein von einem Zentrum oder einer außer- oder überirdischen Person eingeführtes Verbot verstößt, leidet, sofort oder nach Jahrhunderten (siehe dazu die Geschichtsschreibung des Herodot: die Nachkommen ‘bezahlen’ noch nach Jahrhunderten für die Verstöße ihrer ersten oder ihrer gemeinsamen Vorfahren (protogonistisch: die ersten Eltern betreffend; progonistisch: die gemeinsamen Vorfahren betreffend)).

Aber in die Tabuübertretung und ihre immanente Sanktion (d.h. die ihrer Ursache innewohnende Folge) greift weder ein fluidisches Zentrum (z.B. ein Naturgeist) noch eine Gottheit der personalen Ebene ein: “Übertretungen, die mit einer allgemeinen ‘unpersönlichen’ (natürlich im Sinne von Webster zu verstehen) Sanktion versehen sind” (a.a.O., 12), sind Tabuübertretungen. “In letzter Instanz haben wir es mit Verboten zu tun, die ebenso ‘unpersönlich’ (gleiche Anmerkung) sind wie ihre Sanktionen”

(ebd.). **Die Konsequenz:** “Aus ihrer Übertretung ergibt sich automatisch für den ‘Schuldigen’ ein äußerst ernster Zustand, denn er wird tabubeladen (...); nun, dieser Zustand ist einfach rituelle Ohnmacht, gefährlich für ihn selbst und oft für die anderen.” (o.c., 12). Wenn er nicht exorziert wird, dann wird früher oder später, wie beim Gottesurteil, eine Form von Elend (Krankheit, Tod, in den schlimmsten Fällen) über ihn (und gegebenenfalls die anderen) kommen. (ebd.).

Semasiologische Anmerkung: Das Wort “Tabu” stammt von dem Kapitän und Entdecker Cook aus dem XVIII. Jahrhundert, der das Wort in seinem dritten und letzten Reisebericht seiner Weltreise verwendet, während der er 1777 die Region der Tonga-Inseln besuchte.

Webster sieht zwei Worterklärungen:

(i) taboo setzt sich aus zwei Teilen zusammen: ta, markieren, ein Zeichen geben, und pu, sehr (intensiv),- also “stark markiert”, “sehr markiert”;

(ii) taboo kommt von pu, pfeifende Trompete, und ta, schlagen, schlagen, auch: markieren,- also “markieren mit der pfeifenden Trompete”. (o.c., 13).

Kapitän. J. King, Cooks Nachfolger im Jahr 1779, stellt fest, dass die Sandwich-Insulaner das Wort “taboo” für viele Dinge und Vorgänge verwenden: Dinge, Menschen werden damit qualifiziert; es könnte auch heilig, ausgezeichnet, durch ein Versprechen abgesondert bedeuten,- was beweist, dass bei näherer Betrachtung die sakrale Basis im Sprachgebrauch durchscheint, auch wenn die Sprachbenutzer das ursprüngliche Archaische vergessen zu haben scheinen.

Solche Bedeutungserweiterungen, die auf proportionaler (metaphorischer) oder attributiver (metonymischer) Analogie beruhen, sind linguistisch gesehen äußerst selten, erst recht bei einer so universell anwendbaren Struktur wie der kausalen Tabustruktur.

H. Dubois, S.J., *La morale chez les malgaches*, (Die Moral des madagassischen Volkes), in *Settimana Intern. di Ethn. Rel.*, Paris, 1926, ähnlich dem Werk von Webster, wenn auch vom Umfang her kleiner, weist eine sehr ähnliche Klassifizierung auf: Die ethisch-politischen Grundsätze der Bewohner Madagaskars sind ihm zufolge:

(i) praktische, auf die Bedürfnisse des Clans ausgerichtete “Weisheit”, - ähnlich wie Websters rein soziale Regeln;

(ii) traditionsgebundene pro(to)gonistische Verhaltensregeln, verflochten mit pneumatologischen Verhaltensregeln (‘pneuma’ = spiritus = Zentrum der Heiligkeit), woraus sich “eine unverkennbare Angsthaltung gegenüber möglichen Kontakten mit den Bewohnern der anderen Welt ergibt: 1. den Ahnen (pro(to)gonistisch), 2. Gott” (a.a.O., 183);

(iii) der moralisch-soteriologische Sinn einer “instinktiven” Vergeltung oder, nach Dubois, der mehr als zwanzig Jahre als katholischer Missionar mit scharfem Beobachterblick in Tananarive lebte, der Tabuismus: Schuld, Makel, die man sich durch die Verletzung der unzähligen “fady”, d.h. Tabus, einhandelt.

“In den Tausenden von ‘fady’s’ (Tabus) - (...) - sieht der Eingeborene nur die Furcht vor den unglücklichen Folgen, eine Furcht, die entweder auf dem Willen der Ahnen (pro(to)gonistischer Tabuismus) oder auf dem Gesetz der Sippe (klanischer Tabuismus) oder auf den Vorschriften der Hexen (‘sorciers’, offenbar im abwertenden Sinne von Schwarzmagiern: magischer Tabuismus) oder auf kindischen Assoziationen beruht” (rein assoziativer Tabuismus, oft scheinbar kindisch, in Wirklichkeit manchmal sehr verantwortungsvoll, was Dubois nicht sieht) (a. c., 182).

“Was die Reinigungsriten (afana) und die Fehler (ota, tsiny) betrifft, so ist das, was der Eingeborene vorbringt, der ‘materielle’ und automatische Charakter sowohl der Übertretung als auch ihrer Wiedergutmachung” (ebd.).

Noch ein wenig weiter gehend, berührt Dubois, der in seiner Analyse die engen westlichen Axiome durchbricht, den Kern des Tabuismus: “Der wiederholte Rückgriff auf eine ‘Theorie’, die den Eingeborenen davon entbindet, nach einer anderen Sanktion für das Übel zu suchen: die Theorie der immanenten Gerechtigkeit der Dinge, die Theorie des Rückkehrschocks oder des ‘choc en retour’ (französischer magischer Ausdruck), die so deutlich in der ständig wiederholten Maxime zum Ausdruck kommt. “Man braucht keine Gegenmaßnahmen: was man getan hat, kommt auf den Täter zurück”. (a.a.O., 183).

Fazit: Ohne sich dessen bewusst zu sein, formuliert Dubois die magische Grundlage des Tabuismus. Fehler können bewusst passieren, aber viel mehr unbewusst. Das beweist - wenn es nach all dem bereits Gesagten noch eines Beweises bedürfte -, dass der Tabuismus nur indirekt eine moralisch-politische Angelegenheit ist: der Tabuismus ist in erster Linie eine “heilige Angelegenheit”, eine Angelegenheit der Fluidität und der Gesetze der feinen Materie-Gesetzmäßigkeiten, die ihm innewohnen und seinen energetischen und ideell-kybernetischen Charakter ausmachen. Das bringt uns direkt zum dynamischen Magismus (über den wir noch sprechen werden).

P. Ricoeur. *Finitude et culpabilité* (II, La symbolique du mal), (Endlichkeit und Schuld (II, Die Symbolik des Bösen)), Paris, 1960, S. 9/ 150, befasst sich mit der Trias 'Makel (Fleck), Sünde, Schuld: "Wasche mich makellos rein von meiner Schuld und reinige mich von meiner Sünde, denn ich bin mir eines Verbrechens bewusst und meine Sünde ist immer vor mir." (Ps 51 (50): 4/5).

Ricoeur hält diesen Dreiklang bedauerlicherweise für einen diachronen Dreiklang, - wo er doch synchron ist: der archaische Mensch:

(i) spürt, ja 'sieht' (in sich selbst und/oder im anderen) den Makel einer subtilen Natur, der sich bildet, sobald er auch nur daran denkt (und beginnt, es zu wollen), das Böse zu tun, das er im Begriff ist zu tun; es handelt sich also wiederum nicht um ein Gefühl, sondern um eine materiell-ideale (= fluide) Realität, eine Realität 'heiliger' Natur;

(ii) fühlt, ja 'sieht' (mit seinem zweiten Blick), in sich selbst und in den anderen, was Ricoeur die 'ontologische' Bedingung namens 'Sünde' nennt. D.h. das begangene Verbrechen verunreinigt, befleckt, durch und durch das 'Wesen', das 'Sein' selbst des betreffenden Menschen: er ist sündig (getrennt) in seinem tiefsten 'Sein' (ontologisch) und

(iii) weiß, sich selbst bewusst, dass er zumindest in gewissem Maße verantwortlich, d.h. schuldig ist.

Es ist also nicht angebracht, diese drei als diachrone Abfolge zu vervollständigen! So handelt der typische moderne Denker, der nicht mehr "fühlt" und/oder "sieht" (mit seinem zweiten Blick), was auf dem "heiligen" Terrain geschieht. Er "rettet" die "Phänomene" mit einer Art symbolischem Idealismus: Das diachrone Schema stammt von Vico in der Interpretation von A. Comte (loi des trois stades), (Gesetz der drei Stufen).

Hesek 22,26 gibt eine jahwistische Interpretation des Tabuismus, der bei den "Heiden" zwar zaghaft durchscheint, sofern sie einen Urtheismus besitzen, aber dennoch zu wenig durchkommt: "Das Wort Jahwes wurde zu mir gesprochen: "Menschensohn, sprich zu der (Blutstadt): "Du bist ein Land (...). Seine Herrscher verschlingen die Lebenden wie ein brüllender Löwe, der alles raubt.

Was schön und kostbar ist, nehmen sie weg und vermehren die Zahl der Witwen. Seine Priester vergewaltigen Mein Gesetz und de.wij.den, was Mir heilig ist. Zwischen 'heilig' und 'profan' machen sie keinen Unterschied; zwischen 'rein' und 'unrein' lernen sie keinen Unterschied, und vor meinen Sabbaten halten sie ihre Augen verschlossen. so habe ich in ihrer Mitte die Ehre entzogen".

Hesek 44: 15/27 präzisiert dies weiter: "Die levitischen Priester sollen mein Volk den Unterschied zwischen 'heilig' und 'profan' lehren und sie lehren, zwischen 'rein' und 'unrein' zu unterscheiden! (...). Sie dürfen sich dem Leichnam eines Menschen nicht nähern, sonst verunreinigen sie sich; nur am Leichnam von Vater oder Mutter, Sohn oder Tochter, Bruder oder unverheirateter Schwester dürfen sie sich verunreinigen.

Wenn nun (der levitische Priester) unrein geworden ist, dann soll er sieben Tage verstreichen lassen, und wenn er wieder in das Heiligtum und den inneren Vorhof eintritt, um im Heiligtum zu dienen, soll er ein Sündopfer bringen. Spricht Jahwe, der Herr”.

‘Moderne’ Denker werden sich natürlich souverän mönchisch über diese scheinbaren Tabus äußern, aber ‘Sehende’, zumindest hinreichend jahwistische Sehende, werden ‘vorsichtig’, d.h. tabubewusst urteilen: noch im vollen zwanzigsten Jahrhundert ist es so, dass die ‘Heiligkeit’ eines Leichnams dort ein sehr negatives, pejoratives ist.

Kurzum: Wer nicht flüssig und sehr stark, ja, eng mit dem Höchsten Wesen verbunden lebt, ist z.B. nach einer mindestens zehnminütigen Beerdigung (auch hier ist mathematische Präzision am Werk: man muss es nur experimentell überprüfen) “entleert” (wie die Sensiblen sagen), d.h. hat seine “Heiligkeit” (dunamis (Lukas), Lebenskraft) an diesen Leichnam und seine ehemalige “Seele” im “Jenseits” verloren.

Man kann diese Überlegungen unangenehm finden, sogar balladesk, aber sie sind eine Wahrheit der Erfahrung und des Experiments, zumindest für diejenigen, die den “heiligen” Phänomenen nicht ihre eigenen idiosynkratischen Axiome aufzwingen, wie es so oft geschieht. Man macht sich also nicht zu leicht über diesen Hesekiel-Text lustig, der in der Entwicklungsgeschichte Israels bereits als “fortgeschritten” durchgehen kann.

Man muss nur den Titel eines zufällig ausgewählten Artikels lesen: M.D. Bromet, *Het gevaar van het ‘bovennatuurlijke’*, (Die Gefahr des “Übernatürlichen”), in *Bres-Planète* 11 (März 1968), S. 54/59 (Anm.: “übernatürlich” ist hier als paranormal zu verstehen, besser wäre: “heilig”, denn paranormale Dinge sind nur der auffällige Grad der “Heiligkeit”; deshalb sind sie so viel gefährlicher als nicht paranormale).

Vgl. auch G. v. Rad, *Theol. d. A.T.*, I, S. 271ff (Aussatz, Leichnam; Geschlecht, Blut), A. Bertholet, *Die Rel. d. A.T.*, S. 7 (Übertragbarkeit der Kraft: Lev 6: 20/21; 16: 20/22a; 14: 3b/7; Deut 21: 1/9a); G. v.d. Leeuw, *Phänomenologie der Rel.*, S. 27ff.; F. Nicolay, *Hist. des croyances*, Paris, s.d., t. I, S. 16 (Fetischismus), 17 (Manitou-Glauben).

Sympathie und Antipathie.

Semasiologisch hat man diesen Begriffen eine zweifache Bedeutung beigemessen:

(i) die altehrwürdige, “heilige” oder fluidische: die Verschmelzung von mehr als einem strahlenden “Zentrum” (Funktionsgeist, volle fluidische Person) oder nicht;

(ii) das neuere psychosoziale: das Verständliche oder Nicht-Verständliche zwischen mehr als zwei Personen. Hier geht es natürlich um den archaisch-fluidischen Sinn (der, nebenbei bemerkt, u.a. in der antiken Stoa deutlich am Werk war): Dr. Seligmann, *Die Zauberkraft des Auges und das Berufen*, Den Haag, s.d., (1921-1), S. 463, sagt, dass Cornelius Agrippa von Nettesheim (XVII. Jh.) die Beobachtung macht, dass alle (lebenden) Wesen eine Atmosphäre ausstrahlen und zwar wechselseitig (was er vehement betont).

Diese Gegenseitigkeit (Symmetrie) ist der Kern des Tabu-Phänomens: Wenn zwei oder mehr fluidische Emanationen "diskordant" (antipathetisch, gegensätzlich) sind, dann gibt es ein "Tabu": das andere ist, gerade weil es antipathetisch ist, ein "Tabu", das es zu vermeiden gilt! H. Holzer, Hexen und Dämonen, Helmond/ Antw., 1975, S. 154, gibt ein herrliches Beispiel für die bloße Gegenseitigkeit des Tabus: der Eidechsenstachel ist im Haus bedrohlich, aber am richtigen Ort heilsam.

Par. Yogananda, Autobiographie eines Yogi, Deventer, 1966, S. 161/163, befasst sich mit dem Sama Veda (der ältesten hinduistischen Schrift zur Musikwissenschaft); die tiefere Absicht ist, die Musik, mit oder ohne Gesang, in das sogenannte "Kosmische" (d.h. die Bedeutung des Wortes "kosmisch") einzubeziehen. Die Grundlage dafür sind die Ragas (etablierte musikalische Muster) in der Anzahl von sechs (mit einhundertsechszwanzig Raginis und Poetras, d.h. abgeleiteten Ragas).

Nun hat jeder der sechs Basis-Ragas eine Sympathie (Übereinstimmung, Übereinstimmung) auf einer fließenden Ebene, d.h. subtil) mit:

a. (diachron) einer Jahreszeit und einer Tagesstunde (das ist genau die Zeit, zu der man Sankirtan halten sollte, wenn man nicht ein Tabu überschreiten, d.h. Fluiditätsverlust, 'Seelenverlust' erleiden will (Ausdruck der Völker, der Ethnologen) und

b. (synchron) eine leitende 'Gottheit' (sprich: ein Funktionszentrum), die ihm besondere 'Kraft' verleiht, eben wegen der Konkordanz.

Diese Gesetze der Klangsympathie wurden nach indischer Überlieferung von den archaischen Rishis (Weisen, d.h. Heiligkeits- oder Fluiditätsexperten) entdeckt, die man in säkularisierten Kreisen so leicht für Schwachköpfe, Neurotiker oder Infantile abtut.

In gleicher Weise ist jeder Ton (der sieben Grundtöne) der Oktave in der Mythologie (siehe oben S. 104/105), zumindest soweit die Mythologie das Werk der "Weisen", der Heiligungsexperten ist, mit einer Farbe und/oder dem Ruf eines Tieres oder Vogels "verbunden" (z. z. B. do mit grün und Pfau, re mit rot und Lerche, mi mit goldfarben und Ziege, fa mit weiß-gelb und Reiher, sol mit schwarz und Nachtigall, la mit gelb und Pferd, si mit einer Mischung aus allen Farben und Elefant.

Diese tabuhemmenden energetischen Prozessmodelle - denn Sympathien dieser Art sind es - können von Sensiblen bzw. "Sehern" auch heute noch experimentell verifiziert werden, insbesondere bei Hypersensiblen, die sich a. wohl fühlen, wenn die Tabus eingehalten werden und b. Besessenheitssymptome (mit oder ohne Geistererscheinungen) zeigen, wenn man diese vokal-musikalischen und instrumental-musikalischen Verbote verletzt.

Der böse Blick (der böse Blick).

Dr. S. Seligmann, *Die Zauberkraft des Auges und das Berufen (Ein Kapitel aus der Geschichte des Aberglaubens)*, 1921-1, spricht vom "guten" und "bösen" Blick, der allenfalls von denselben Dingen und Vorgängen ausgeht, an die die Tabus geknüpft sind.

Der Autor erzählt kurz-suggestiv von dem ‘bösen’ (verstehen: tabuisierten) Blick, der von Jahwe ausgeht, als Mose im brennenden Busch, der ‘heiligen’ Boden schafft (mit als Tabu verstehbarem ‘Schuhverbot’), nicht wagte, zu ihm aufzuschauen: Das Tabu besagte ja, dass niemand Jahwe ‘sehen’ und am Leben bleiben könne.

Es mag unwahrscheinlich verrückt erscheinen, aber es ist immer noch so: Wer sich nicht im richtigen sympathischen Zustand befindet (im Zustand der “heiligmachenden” Gnade, sagten die archaischen Theologen) und Jahwe (das höchste Wesen) “sieht” (also mit dem sogenannten zweiten Blick), wird mit seinem physisch-biologischen (weil mit seiner flüssigen Lebenskraft) Leben nicht lange überleben.

Für einen solchen untauglichen Menschen ist eine solche Begegnung das große bzw. endgültige Gericht, das nicht nur kollektiv am Ende der Zeit, sondern fortlaufend individuell im Laufe der “profanen” Geschichte, die nie rein profan, sondern immer, fortlaufend tabu ist, stattfindet - für diejenigen im Zustand der “Todsünde”, wie die archaischen Theologen sagten (und das zu Recht, denn wenn sie bei der ersten Gelegenheit einem von Gott gesandten Menschen begegnen, dem er das große oder endgültige Gericht innerhalb der Geschichte anvertraut hat, zumindest soweit es sich auf Erden abspielt (man denke an die Rachsünden, an die Sünden gegen den Heiligen Geist), sind sie nicht in der Lage, die Sünden der Welt zu richten. Letztendlich sterben diese gottesfürchtigen Menschen (hauptsächlich wegen ihrer Erbsünde) innerhalb kürzester Zeit).

Gott lässt sich nicht spotten”, sagt der heilige Paulus (Gal 6,7/9): Was der Mensch sät, das wird er auch ernten”. Paulus spricht, wie alle antiken “Weisen”, von einem kausalen Prozess.

Der konflikthafte Aspekt des bösen Blicks

(und zugleich der Gegenseitigkeit) wurde z.B. von Howitt in seiner Ethnographie der Irokesen festgestellt: Jedes Ding, Pflanze, Tier, Mensch, besitzt nach Ansicht der Irokesen-”Weisen” eine “orenda”, so dass das Leben aus einem ununterbrochenen, geheimnisvollen Wettbewerb zwischen den verschiedenen (verstanden: antipathischen) ordas besteht.

Aus diesem Wettbewerb entsteht etwas - eine humanwissenschaftliche Täuschung von enormer Größe (angesichts der großen Leserschaft, die dahinter steht) -, nämlich der antipathisch-tabuistische Wettbewerb, der in R. Girards mimetisch-antagonistischer Ideologie diskutiert wird, die anticartesianisch-freudianische Axiome, ohne Niveaudifferenzierung auf erkenntnistheoretischer Ebene (moderne humanwissenschaftliche ‘Erkenntnis’ (so heißt sie jetzt) ist keine archaisch-sensible ‘Erkenntnis’!), auf sakral-soziale Phänomene anwendet. (Vgl. N. Söderblom, *Das Werden d. G.*, s. 55 zu den Irokesen).

Fazit: Das ganze Kapitel über die Tabus steht und fällt mit der Dyade ‘partikuläre Energie/Idealsteuerung’ (s. o. S. 117). Flüssige Realität ist Energie, d.h. wirksam; sie ist Idee, d.h. normiert-informiert (und damit kybernetisch). Dazu später mehr. Die Magie ist schließlich das Selbst, das in diesen Prozess der idealen Energie eingreift.

Hüerozoism. Hieros = heilig; zoe' = Leben: die Tatsache, dass das Heilige, die Fluidität, nicht nur "Kraft" (Energie, Wirksamkeit), sondern darüber hinaus Leben ist, kommt in diesem Fachbegriff zum Ausdruck. Heuristisch für unsere Sichtweise sind:

- (i) EB. Tylor, *Researches into the Early History of mankind*, (Forschungen zur Frühgeschichte der Menschheit,), London, 1865-1; id., *Primitive Culture (Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom, London*, (Primitive Kultur (Forschungen zur Entwicklung von Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Brauchtum, London), 1871, in der der Begriff "Animismus" (Animismus) erstmals in einem religionsgeschichtlichen Sinne verwendet wird: ausgehend von: a. dem Unterschied zwischen lebenden und toten Körpern, schließt man auf 'Leben' 'in' diesem Körper, b. der "Erscheinung" von Phantomen in Träumen und Zweitvisionen, entscheidet man sich für eine zweite Art von Wesen, nämlich das Phantom; Beide, Leben und Phantom, wurden als eine Realität empfunden, jedoch mit unterschiedlicher Funktion; dies ist der Kern von Tylors weltberühmtem "Animismus";

(ii) die zweifache Neuinterpretation, die die animistische Theorie erfuhr;

(ii) a. W. Wundt. *Völkerpsychologie (Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte)*, Leipzig, 1900-1 (in mehreren Bänden); vrl. Bd IV (Mythos und Religion) sagt, dass die "mythologische Apperzeption" noch nicht zwischen Subjekt und Objekt unterscheidet und auf einer imaginären Basis allen Dingen "Gefühl" und "Leben" zuschreibt - was wiederum ein typisch-modernes Missverständnis von Sensibilität bzw. "Sehen" beinhaltet.

Ferner, dass es einen doppelten Ursprung des Seelenbegriffs gibt:

1/ die "Körperseele", die in einem oder mehreren Teilen des Körpers wohnt;

2/ die "Freiseele", "freie Seele", "Psyche", die freie Seele, die sich mehr oder weniger frei, unabhängig und außerhalb des Körpers bewegen kann.

Wundt, der große Experimental- und Völkerpsychologe, hat mit enormer Gelehrsamkeit festgestellt, dass der Begriff der 'freien Seele' bei den Völkern am häufigsten in dem Begriff der 'Atemseele' und der Idee des 'Phantoms' vorkommt; die Australier nennen z.B. in Cape Bedford 'wau-woe' das Unsichtbare in einer Person und in einer Sache (lautmalerischer Begriff, der phonetisch den Atem nachahmt); die Zulu sagen z.B., von einem Menschen, der Ehrfurcht und Furcht gebietet, daß "er ein Phantom besitzt"; die Seelen der Toten werden bei uns "Phantome" genannt, 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.a.M., 1964, S. 238 (Arbman (1926/1927), Hultkranz (1953), Paulson selbst behält diese duale Auffassung bei, allerdings mit Verfeinerungen);

(ii) b. RR. Marett, *Pre-animistic Religion*, in Folk-Lore, 1900, t. XI, pp. 162/182;

-- id., *The Threshold of Religion*, London, 1914. -- in den Fußstapfen von J. King, *The Supernatural (Its Origin, Nature and Evolution)*, (Das Übernatürliche (Ursprung, Natur und Entwicklung), London, 1892, der zunächst eine magisch-dynamische Auffassung des Lebens vertrat;

-- In Übereinstimmung mit J. Guyau, *L'irréligion de l'avenir*, (Die Irreligion der Zukunft), Paris, 1887, der statt allem eine tatsächliche "Seele" zuschreibt, nur eine Art "Wille" (= Pan(en)theismus. Panvitalismus), in der Mentalität des archaischen Menschen, der in allem, auch in "toten" Dingen und Vorgängen, einen "Willen", "eine Absicht" "sah".

-- Ähnlich auch bei A. Réville. *Prolegomènes de l'histoire des Religions*. (Prolegomena de l'histoire des religions), 1881, 1886-4, der in der archaischen Mentalität den engen Kontakt durch und in der Natur mit den 'Geistern', deren Anwesenheit und Absichten feststellte und von 'Naturismus' sprach (ohne wiederum eine strenge 'Seele' genau vorauszusetzen) (vgl. Pinard d.l.B., Et. comp., I (Son histoire), S. 389s.).

-- Marett et al. weihen den Prä-Animismus oder besser Animatismus ein, den lebendigen Glauben (in einer von drei Varianten: pan(en)theistisch (Guyau), naturistisch (Réville; magisch (King, Marett); Marett selbst wurde dazu von RH angeregt. Codrington, *The Melanesians*, Oxford, 1891, der festgestellt hatte, dass die Melanesier "mana" die:

(i) eine unpersönliche Kraft an sich, die in der Lage ist, bemerkenswerte Wirkungen hervorzubringen (z. B. fruchtbare Landwirtschaft oder Pflanzenanbau, erfolgreicher Kampf usw.); und (ii) immer mit der einen oder anderen dieser Kräfte verbunden,

(ii) immer verbunden mit einer hohen Wesenheit, die (an sich unpersönlich) in diesem relativen, genetischen Sinne anscheinend dennoch "persönlich" ist (wir würden sagen entweder zentrisch (bloß) oder personenzentrisch). Dieser letztere Aspekt wurde bisher von einigen "Dynamisten" ("Magisten") missverstanden. Codrington definiert das, was "Mana" (kraftgeladen) ist, nicht als "Seele" oder "beseelt" im engeren Sinne, sondern als "eine Art kommunizierbare Energie, "eine Kraft, die sich von der physischen Kraft unterscheidet und in allen Arten von Einrichtungen zum Guten oder zum Bösen wirkt! Marett sah in Codringtons Mana eine Bestätigung seiner Ansicht, dass der archaische Mensch selbst tote Dinge als "beseelt" ansah, im Sinne von "irgendwo lebendig" und mit Sinn und Gefühl begabt, ohne eine tatsächliche Seele, insofern eine ungewöhnliche, heilige Kraft in ihnen steckt. Daher auch der Name Animatismus (Lebendigkeit). Es sei jedoch angemerkt, dass bereits GB. Vico, *Scienza nuova*, ein evolutionäres Schema entwarf, in dem der Mensch in der Anfangsphase einer Kultur "alle Dinge als beseelt ansieht". So neu waren Tylor et al. also nicht!

J. Monod, *Le hasard et la nécessité (Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne)*, (Zufall und Notwendigkeit (Essay über die Naturphilosophie der modernen Biologie)), Paris, 1970, S. 35/55 (Vitalismes et animismes), ist ein Werk, das ebenfalls Vicos Interpretation vertritt: der kindliche Mensch, der jeder Fremdheit der Natur gegenüber sich selbst abgeneigt ist, projiziert mit ihm Substantielles in die Natur, anorganisch und organisch;

(i) "Vitalismus" definiert er als Annahme von Zweckmäßigkeit innerhalb der Biosphäre (unter Ausschluss des Unbelebten), - "metaphysisch" (H. Bergson, "szientistisch" (H. Driesch, Elsässer, Polanyi) (o.c., 39/42).

(ii) "Animismus" wird definiert als die Annahme eines Zwecks nicht nur in der Biosphäre, sondern kosmisch-universell: Der Marxismus, der anstelle der "Seele" die dialektische Bewegung in den Mittelpunkt aller Materie stellt (in der Denkweise Hegels), und der Teilhardismus, der i. p. v. der "Seele" die "Energie" in alle Materie stellt, sind beide anthropozentrische, animistische Denkweisen, die für den scientistischen Progressismus des 19.

Auf S. 52/55 ärgert sich Monod darüber, dass der Animismus, vitalistisch oder kosmisch, so hartnäckig fortbesteht: Man will schließlich am Anfang des Universums oder des Lebens eine zielgerichtete "Kraft", "Seele", "Gott" oder was auch immer. Für Monod ist dies eine "Illusion" (o.c., 53: "l'illusion anthropocentriste"), eine Projektion des Menschen auf die ihn umgebende Welt.

Dass nicht alle professionellen Wissenschaftler damit einverstanden sind, zeigt z.B. H. Jans, *Mens en Kosmos: een nieuwe bepaling?* (Mensch und Kosmos: eine neue Bestimmung?), in *Streven* 49 (1982): 5 (Feb), S. 442/453 (B. Carters Kosmologie und andere). Es versteht sich von selbst, dass Monod et al. ihre eigenen Axiome aufstellen (Determinismus, Mechanismus, Ausschluss a-priori aller anderen Erfahrungen als der nicht-naturalistischen) und deduktiv alle ihre biologischen Experimente in diesem axiomatischen Sinne gestalten. Natürlich ist das induktive Ergebnis dann auch nicht-animistisch! Jede Axiomatik leitet auf ihrer Grundlage Experimente ab und liefert dito induktive Ergebnisse. Auf seiner hierosophischen Ebene betrachtet, ist Monod externalistisch: er stellt sich außerhalb des Religionssystems.

Hierosophie, internalistisch.

Wie kommt es, dass Sensitive und/oder Seher so leicht Absichten, Leben, "Geister", "Gefühle" in der Natur usw. "sehen"? Der Grund ist einfach: Das Heilige, das Fluidum, ist bei genauer Analyse selbst lebendig und inspiriert! Sehr solide Seher, wie die Raubvögel, die eine Maus aus einer unwahrscheinlichen Höhe rennen sehen", vergrößern absichtlich - entweder unbewusst (normalerweise) oder bewusst-experimentell - die Punkte", Monaden" (Atome) der Heiligkeit (siehe oben S. 107v.).

Was sehen sie dann? Gekoppelte Naturgeister! Diese Naturgeister, die wie Kopffüße aussehen, meistens jedenfalls, erscheinen in der Perspektive des nicht-vergrößernden Sehers als Punkte, körnige Punktmassen. Schauen wir uns dieses Paar-Phänomen genauer an: Sie sind offenbar geschlechtlich (männlich und weiblich), immer in eine Art elementares Liebesspiel verwickelt (es sei denn, sie werden gegen die Erste Person der Heiligen Dreifaltigkeit und gegen Maria missbraucht: oder sogar satanisch umorientiert, so dass sie sich, quasi hypnotisiert, bereitwillig unheiligen Zielen unterwerfen). Das mag seltsam erscheinen, aber wenn man das Experiment wiederholt, wird man immer wieder dasselbe Phänomen beobachten ("externe Permanenz", sagte Peirce über objektive Realitäten!).

Das ist die Erklärung für die Tatsache, dass der archaische Mensch "alles" als "lebendig" empfindet, ja, sieht. Das ist der Grund für den Animismus, - besser "Hierozoismus" genannt. Nur eine echte Hieroanalyse deckt dies auf, und sie ist wie folgt aufgebaut.

a. Ohne ein echtes Band der heiligmachenden Gnade mit der ersten Person der Heiligen Dreifaltigkeit, die gemeinhin Gott Vater genannt wird, kann man keinen Zugang zu diesen Urpaaren erhalten; mehr noch, ohne eine androgyne Vorstellung von der Persönlichkeit Gottes, des Vaters, der somit Mutter-Vater dieser Naturgeister - Monaden - ist, wird man diese Paare nie zu Gesicht bekommen; denn sie sind so strukturiert, dass sie tabu sind, d. i. gefährlich (ja, tödlich nach kurzer oder langer Zeit; göttlich), für die, die nicht ánd in einem Zustand der Gnade mit der Ersten Person sind ánd die fühlen, ja, Ihn als Androgyne sehen.

b. Mehr noch: diese erste Bedingung ist gesondert notwendig, aber nicht ausreichend: nur ein geschaffenes weibliches Wesen, das sich sowohl im Zustand der unbefleckten Empfängnis befindet wie Maria, die Mutter Gottes, als auch wie Jesus, die ohne Erbsünde empfangen wurden (die eine ‘ex praevisis meritis’, d.h. wegen der zukünftigen erlösenden Gnade ihres Sohnes, Jesus; die andere wegen seiner göttlichen Natur als Zweite Person der Heiligen Dreifaltigkeit) und mit dem notwendigen Kraftfeld (‘H. Geist’ sagte das Alte Testament; siehe oben Seite 106: das flüssige Organ, mit dem ein über- bzw. außerirdisches Wesen nur innerhalb dieser Welt und ihres Elends wirken kann) und schließlich mit einem medialen, vermittelnden irdischen Menschen versehen, der sehr strenge Bedingungen erfüllt, - nur ein solches weibliches Wesen kann es einem Seher ermöglichen, diese monadischen Paare zu sehen, ohne unterzugehen.

Dies ist der mysteriöse Grund, warum die Kirche (und alle gottesfürchtigen Religionssysteme oder -figuren) so nachdrücklich von jeglichem Okkultismus (der im Wesentlichen Heiligkeitskontakt und/oder Manipulation ist) abriet.

Sie waren sich, meist unbewusst, aber im Gegenteil von Gottes Gnade geleitet, des Tabu-Charakters der Monaden scharf ‘bewusst’ - oder besser gesagt überbewusst (um jetzt dieses verfremdende Wort für ‘inspiriert’ von Gott, dem Höchsten Wesen selbst, zu verwenden), der Grundlage der - heute - und übrigens schon immer - viele Menschen so verunsichernden Unfehlbarkeit, die archaische Menschen nicht nur dem Papst, sondern allen ‘Weisen’ der realen Art zugeschrieben haben.

Nicht, dass diese für unfehlbar gehaltenen “Weisen” (Heiligkeitsexperten) an sich so etwas verdient hätten: nein, Gott selbst, als Verantwortlicher für eine Menschheit, die nicht “sieht”, schützt diese Menschheit, indem er ihre religiösen Führer schützt.

c. Abgesehen von den beiden vorangegangenen individuell notwendigen, aber kollektiv unzureichenden Bedingungen (Gott Vater (als männlich-weiblich) und die Gottesmutter) ist es schließlich notwendig, die Beziehung zwischen Gott dem Sohn (nicht als inkarniert) und Gott dem Heiligen Geist, die von den Monadenpaaren wahrgenommen und gesehen wird, richtig zu empfinden, ja richtig zu sehen. Die Erste Person erscheint als ein fluidisches hermaphroditisches "Zentrum" (das das Organ des Reiches Gottes inmitten dieser monadischen Paare ist), dann erscheint natürlich für diese Paare Gott der Sohn als männlich-weiblich (dominant männlich) und Gott der Heilige Geist als weiblich-männlich (dominant weiblich), in gegenseitiger Abhängigkeit, und dies als Repräsentation in zwei verschiedenen göttlichen Personen der Ersten, der grundlegenden androgynen Person.

Ich entschuldige mich dafür, dass ich eine solche geschlechtsspezifische Darstellung der Gottheit geben muss: Dies ist eine natürlich-geistige (und keine menschliche) Vorstellung von der Trinität. Zentren sind keine vollen Personen: Naturgeister sind, wie gesagt wurde (s. oben S. 112v.), lediglich infrahumane, untermenschliche Wesen ohne höheres immaterielles Bewusstsein.

Gott, die drei Personen, offenbaren sich den bloßen Zentren (Natur- und Funktionsgeistern) unter einer radikal anderen Gestalt (Phantom) als den Menschen; entsprechend ist ihr "Organ" fluidischer Natur (s. o. S. 106: "heiliger Geist") zur Kommunikation und Interaktion mit den Naturgeistern.

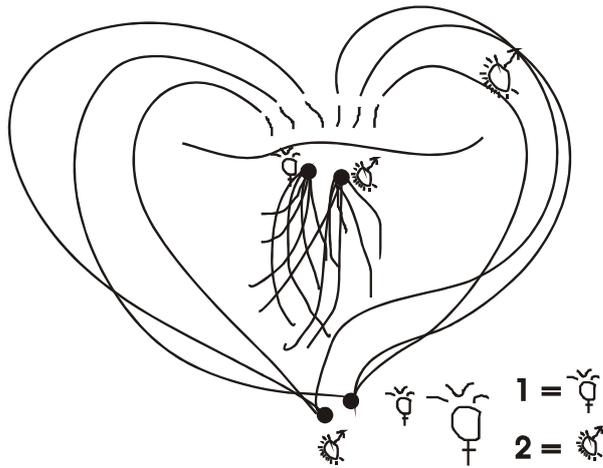
Eine große Aura (strahlende Sphäre), zentriert um ein entweder dominant männliches oder dominant weibliches androgines 'Phantom', das die Zentrums-paare als Gott-für-sich empfinden, ja, sehen. Mehr als das: ihre Tätigkeit besteht darin, diesen Gott-für-Ihn als Vater-Mutter und als Ebenbild (Sohn/Geist) zu imitieren, um den höheren Zentren und Personen das fluidische Organ weiterzugeben, durch das die Trinität mit ihnen, den Naturgeistern, kommuniziert und interagiert.

Mit anderen Worten: Gott baut die Schöpfung von unten nach oben auf: Die höheren Wesen können sich ohne die grundlegende Heiligkeit, die die Monadenpaare ausmacht, nicht aufbauen oder entwickeln.

Je niedriger, desto stärker und unzerstörbarer; je höher, desto verletzlicher und abhängig von den niederen Wesen. Diese Grundwahrheit ist die geniale Wahrheit, die uns die so genannten Naturreligionen, die sich als Naturreligionen auf nichts anderes als die Anbetung des Zentrums konzentrieren, als ihr Vermächtnis hinterlassen haben.

Bleiben sie im bloßen Naturismus (d.h. Zentrumsanbetung) stecken - was unreife Religion und auf Dauer fatal ist, wie weiter unten gezeigt wird -, handeln die sogenannten höheren Religionen falsch und gegen Gottes Schöpfungsordnung, wenn sie die Naturgeister nicht in der richtigen, gottgewollten Weise würdigen.

Strukturelles Schema der Androgin-Monade: oben männlich, unten weiblich.



Bemerkung. Der Hut ist wie eine Muschel, in der der Doppelpunkt (angezeigt durch 1 und 2) eine strahlende Kugel (aureola) zum Partner aussendet, wobei die 1 die 2 sozusagen umgibt: die 1 ist viel mächtiger als die 2. Das erklärt, warum die weiblichen Wesen viel "heiliger" (kraftvoller) sind als die männlichen, auch bei den höheren Wesen.

Anmerkung: Der große Punkt, wo 1 und bei 2 die "Kappe" (Hut) beginnt, ist das so genannte Geschlechtsorgan (natürlich auf der Mikroebene), mit dem die Androgien gemeinsam das gesamte Universum abtasten. In beiden Richtungen - nach außen (projektiv) und nach innen (introjektiv) - gehen Strahlen hin und her, wie in einem zweiseitigen Atemsystem.

Leibniz sagt, dass die Monade auf das Universum eingestimmt ist und dass das Universum, wie in einem Mikrokosmos, in der Monade repräsentiert ist.

M. Eliade, *Traité d' h. d. rel.*, Paris, 1953, S. 385, sagt: "Letztlich neigt ein Objekt, das 'bezeichnet' (d. h. 'heilig') wird, dazu, mit dem Universum zusammenzufallen, so wie übrigens die Hierophanie (d. h. die Tatsache, dass sich das Heilige in einem Bezeichneten zeigt) dazu neigt, das Heilige in seine Totalität einzubeziehen, - sie neigt dazu, nur alle Offenbarungen des Heiligen zu erschöpfen.

Der erste vedische (= altindische) Altarstein neigt dazu, das gesamte Universum mit sich selbst zu identifizieren, indem er Prajapati wird. Ebenso neigt jede lokale Göttin dazu, zur Großen Göttin zu werden und schließlich alle verfügbare Heiligkeit zu inkorporieren."

Diese großartige Skizze der makro-mikrokosmischen Struktur durch den genialen Hiero-Sophisten, der Eliade hier ist, basiert letztlich auf der kleinstmöglichen Hierophanie (Offenbarung der Heiligkeit), nämlich der androgynen Monade, die Leibniz nur als Punkt in seinem Geist sah, deren makrokosmischen Charakter er aber dennoch durchschaute.

Die makrokosmisch-mikrokosmische Struktur ist übrigens ein Thema, das in allen Kulturen vorkommt (man denke an den Pygmäen im Dschungel, der sich durch Opfertagen an den Wald (d.h. das heilige Wald-'Zentrum' mit seinem Strahlenkranz zum Universum) für das Universum verantwortlich fühlt).

Anmerkung: Der 'Hylozoismus' ist eine antike Lehre (die Stoa hat sie auf ihre Weise ebenso wiederholt wie Cüdworth, der moderne englische Neuplatoniker), die postuliert, dass alle Materie in sich selbst lebendig oder von einer Weltseele beseelt ist.

So etwas ist eine globale (aber gerade deshalb allzu vage) philosophische Übersetzung des hierosanischen Charakters des Sakralen.

Anmerkung : G. Gusdorf, *Science et foi au milieu du Xxe siècle (Un débat de conscience de l' Occidental moderne*. (Wissenschaft und Glaube in der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts (Eine Gewissensdebatte im modernen Abendland. Eine Aktualisierung des Falles Galilei), Paris, s.d., S. 9s., sagt, dass eine erste Umkehr (in Bezug auf die prähistorisch-primitiven Ansichten) während des dritten Jahrtausends v. Chr. in Ägypten, Mesopotamien und China stattfindet: das erste wirkliche systematische Denken, das er und Berthelot die "Astro-Bio-logie" nennen. Die Astrobiologie "erklärt" (entführt), so Gusdorf, auf vollkommen transparente Weise irdische Ereignisse auf der Grundlage astraler Einflüsse.

Diese astrobiologische Mentalität macht sich Jahrhunderte später bei Puthagoras, Ptolemaios, Platon und Aristoteles, Thomas von Aquin usw. bemerkbar, sagt immer Gusdorf (a.a.O., 12/17), - bis dann die Renaissance mit ihrer Auflösung des antik-bürgerlichen Welt- und Lebensbildes (Galilei) "das glorreiche System der Sicherheit" (a.a.O.,12) abschwächt für das, was Pascal "die beängstigende ewige Stille der grenzenlosen Räume" nennt.

R. Berthelot, *La pensée de l'Asie et l' astrobiologie*, (Asiatisches Denken und Astrobiologie), Paris, 1938-1, 1972-2, S. 47/ 54 vrl., sagt, dass vor diesem astro.bio.logischen System ein bio.astrales Denken am Werk war, das weniger gesetzesähnliche, weniger mathematische und experimentelle, sondern mehr lebens- und erdähnliche Züge hat, das aber die Astrobiologie vorwegnimmt.

Das bioastrale (oder auch bio.solare) Denken, so Berthelot, ist ein verallgemeinerter Vitalismus, der davon ausgeht, dass alle Wesen (auch mehr oder weniger bewusste) Lebewesen sind, und als System (d.h. alle (Lebewesen) sind in Kommunikation und Interaktion): a. Feuer, Geräte, Orte, b. soziale Beziehungen sind "vitale" Realitäten (übrigens sakraler Natur, was Berthelot mit seiner szientistischen Mentalität zu sehr missversteht); c. Seelen, Phantome, d. Himmelskörper (Sonne, Planeten, Sterne, Mond), - all dies läuft vital zusammen in jenem bio-astralen Denken, in dem Berthelot übrigens zwei Schichten zu entdecken glaubt, nämlich den tierischen Typ (Jäger vrl.) und den vegetativen Typ (Bauern).

Die bio-astrale Denkweise, a. statt von den Himmelskörpern auszugehen, um von dort aus alles zu "berechnen", wie es die spätere Astrobiologie tut, b. bleibt mehr erdgebunden. Es ist anzumerken, dass sowohl im bio-astralen als auch im astrobiologischen Denken die lebendige Natur der Scheinmaterie im Mittelpunkt steht. Was unseren Hierozoismus nur bestätigt.

In der Heiligen Schrift gibt es zum Beispiel ein Beispiel für solche Zusammenhänge: Aggeüs (Haggai) 1,1; 2,22 ist in seiner Gesamtheit ein Beleg dafür, dass die Missachtung der Heiligkeit des Tempels Jahwes ein Tabu ist, das bis ins Bioastrale hinein katastrophal "wirkt". Vgl. A. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Paris, 1908, S. 551/558.

Hieromantie, theologisch (theozentrisch)

St.- Johannes, Apok 22,1/5, beschreibt, dass er “einen kristallklaren Strom des Lebenswassers aus dem Thron Gottes und des Lammes (= Jesus als leidender Jahwe-Knecht, der der verherrlichte Menschensohn ist) entspringen sah”, dass “in der Mitte des Platzes (des neuen Jerusalems, d.h. des Reiches Gottes auf Erden), der von beiden Seiten von dem (genannten) Strom umgeben war, der Baum des Lebens stand, der zwölfmal Früchte trägt und zwölfmal gibt. des Reiches Gottes auf Erden), zu beiden Seiten von dem (erwähnten) Strom umgeben, der Baum des Lebens stehe, der zwölfmal Frucht trage und jeden Monat seine Früchte gebe; - “dass die Blätter der Bäume zur Heilung der Völker dienen und dass es keinen Fluch mehr geben wird.”

Dies ist eine klare Erwiderung auf das Buch Genesis (Schöpfungsgeschichte)! Dazu gehört auch Gen 3,22b (“Wenn nun (der Mensch) seine Hand nicht ausstreckt, um vom Baum des Lebens zu pflücken und zu essen, damit auch er ewig lebe!”), wo die gesamte Schöpfung in dem vom Menschen gepflückten Baum des Lebens gipfelt, der durch Gottes Leben auf der Erde ermöglicht wurde. Der heilige Thomas von Aquin unterscheidet zwei Ordnungen oder Grade des Lebens: das natürliche-äußere Leben und das streng übernatürliche Leben. Es handelt sich eindeutig um eine ausgegraute Form der Heiligen Schrift, in der sowohl von einem ersten, gewöhnlichen Leben als auch von einem zweiten, höheren, von Gott bedingten Leben die Rede ist.

Beide Ebenen des Lebens entspringen dem Höchsten Wesen, das selbst alles “Leben” ist: “Ich bin lebendig, und die ganze Erde ist erfüllt von der Herrlichkeit Jahwes” (Num 14,20), sagt Jahwe zu Israel! Herrlichkeit’ (kabod) ist das, was jemandem ‘Statur’, ‘Gewicht-(iness)’, Funktion verleiht; was jemandem oder etwas ‘Glanz’ (Aura) oder ‘Ausstrahlung’, d.h. sichtbare, auffällige Heiligkeit verleiht! Oder auch ‘Heiliger Geist’, d.h. in der ganzen Heiligen Schrift, Altes und Neues Testament, eine Kraft, die eine Form von Leben schafft:

a1. gewöhnliches Leben (Gen 1,2; Hes 37,1/14);

a2. außergewöhnliches Leben (Gesetz 11:29 (Isai); 23: 3,5 (Nasiräer); 14:6 (Simson) (16:9); auch dienstlich-ausgezeichnet: Num 11,17.25; 1 Sam 16,13 (David, einst gesalbt) oder edel-außergewöhnlich (Jes = Jes 11,1/6 (die moralischen Geistesgaben des messianischen Fürsten); Ps 51,12/14 (Höhepunkt der alttestamentlichen Moral);

b. Endzeitliches Leben (Mt 3,11 (= Luk 3,16), wo der Messias mit heiligem Geist und Feuer die endzeitliche Reinigung vollzieht; Apg 1,8 (Pfingsten; 1 Kor 6,11 (in den Getauften als heiligende Kraft); Joh 3,5/8 (in den Getauften als ‘Prinzip’ d.h. als Lebens-Seele, nun aber des ewigen Lebens), etc.

Dies offenbar in sehr engem Zusammenhang mit:

a. der dritten Person der Heiligen Dreifaltigkeit: Jo 16:8, etc.

b. aber mindestens ebenso sehr mit der zweiten Person: 1 Kor 15,45 (“Der erste Mensch Adam wurde eine lebendige Seele; der letzte Adam (= Jesus) wurde ein belebender Geist), und zwar seit seiner Verherrlichung (Auferstehungstexte); wieder dieses radikale trinitarische Wesen der “Kraft” zum Leben!

Anmerkung: Dass die theologische Prägung auch über die biblische Offenbarung hinausgedrungen ist, zeigt z.B. das, was P. Schebesta, *Ursprung der Religion*, S. 59, über die magisch-religiöse Mentalität sagt: “Die Lebenskraft kommt vom höchsten Wesen, das selbst die meiste Macht besitzt, also auch der größte Magier ist und alles kann.”

Die Rolle des Pro(to)gonismus (Erst- und Ahnenkult) klingt dabei so: “Die Lebenskraft geht vom Stammvater auf die Nachkommen über und pflanzt sich stets fort”.

Offenbar sind die “protogonoi”, die ersten Eltern, das Bindeglied zwischen dem Höchsten Wesen und den Nachkommen. Dies ist die genealogische Seite der Heiligkeit, die in ihrer “ersten” Ursache im strengsten Sinne göttlich ist, d.h. Eigentum des Höchsten Wesens. Das sagt auch die Bibel!

“Aus dieser Sicht”, sagt Schebesta gleich darauf, “sind allerlei Dinge zu erklären, die auf den ersten Blick (offenbar nicht auf den ‘zweiten’ Blick”, den wir zwischen seine Worte einfügen) naiv und unsinnig erscheinen:

a. alle Heilpraktiken, **b.** zum Teil auch das Rechtssystem, ja, die ganze Gesellschaftsordnung ist auf dieser ‘Philosophie’ aufgebaut. (...) Ein Neger, der beraubt oder beleidigt wird, verlangt nicht Entschädigung oder Bestrafung des Täters, sondern Wiederherstellung der Lebenskraft.” (ebd.). Was auch immer Pl. Temples, *La philosophie bantoue*, S. 36/39, zustimmt: “L’être est force” (Das ‘Wesen’ ist ‘Kraft’).

Anmerkung: Der theologische Charakter der Lebenskraft geht auch, wiederum außerbiblisch, aus A. Vorbichler, *Das Opfer auf den ältesten uns erreichbaren Stufen der Menschheitsgeschichte*, Wien (Mödling), 1956 hervor: Im Opfer drückt der Mensch seine völlige Abhängigkeit von Gott aus, indem er das Lebensrecht der geschaffenen Wirklichkeiten dem Höchsten Wesen darbringt; das Leben selbst, nicht der materielle Wert des geopferten Gegenstandes, ist das eigentliche Opfer. In der Tat ist das Leben der zentrale Begriff in der Mentalität der primitivsten Menschheit.

Schließlich ist das Überleben die tägliche Aufgabe in einer solchen Kultur: Daher treten die heiligen Grundlagen des scheinbar banalen Lebens deutlicher in den Vordergrund als in “sicheren” Kulturen wie der unseren. Die Pygmäen, die Samojuden, die Korjaken und andere Primitive opfern - zum Beispiel durch Verbrennen (Pygmäen), durch Aussetzen (Samojuden, Korjaken) -, was für ihr Leben notwendig oder sogar eine Delikatesse ist (Herz, Leber, Magen einer Antilope, Knochenmark).

Doch das ist die erste Sichtweise. Die zweite Sichtweise “sieht” in diesen Gaben unter anderem den Sitz des Lebens, der in letzter Instanz nur dem höchsten Wesen gehört.

A. Bertholet, *Die Rel. d. A.T.*, S. 2, gibt uns die biblisch-archaische Erklärung: “Die Seele (nèfesh’) des Fleisches ist im Blut. Darum habe ich (Jahwe) es euch als Altaropfer gegeben, um für eure Seelen zu sühnen. Denn das Blut sühnt, insofern es Seele (d.h. Leben) enthält. Deshalb habe ich den Israeliten befohlen: “Niemand von euch soll Blut verzehren” (vgl. 17,14).

Wie Schebesta, o.c., 92, sagt: "Von diesem Standpunkt aus können alle Arten von Opfern erklärt werden:

- (a) das Erstlingsopfer;
- (b) das Tieropfer; - für diese beiden siehe z.B. Gen 4,3 (Kain: Früchte); Gen 4,4 (Abel: Erstgeburt der Herde);
- (c) das Sühneopfer des eigenen Blutes (1 Kor 11,25: "Das ist der Kelch des neuen Bundes in meinem Blut", sagt Jesus beim letzten Abendmahl);
- (d) das exzentrische Ritual, ein Tier zu erwürgen oder ihm das Rückgrat zu brechen, ohne Blut zu vergießen: denn mit diesem Blut könnte das Leben selbst entweichen (wir können hinzufügen: die Blutung ist innerlich)".

Schlußfolgerung: die Flüssigkeit, die oft "Seele" genannt wird (wie nefesh im AT), ist die Heiligkeit von etwas - hier: des Geopferten: alle Heiligkeit kommt in letzter Instanz vom Höchsten Wesen; im Opfer opfert man die Heiligkeit des Geopferten seinem erhabenen Ursprung auf.

Fazit: Die zweite Sicht des als Fluidum verstandenen Heiligen (106) wurde sukzessive wie folgt verdeutlicht:

(a) Das grundlegende Strukturmodell: Das Heilige ist punktuell (körnig, monadologisch - atomar), d.h. eine Sammlung bzw. ein System kleinster Teilchen, die
i/ Transitivität und
ii/ der Idee, dem Geist und/oder dem Willen zugänglich sind (S. 107/111).

(b) Weitere Strukturmerkmale, zumindest die universellen oder so gut wie alle, weisen die Dualität 'höchstes Wesen/Schöpfung' auf: auf einer göttlich-geschaffenen Heiligkeit als Infrastruktur baut die Schöpfung einen Überbau (Superstruktur) auf (S. 111/ 136).

(b)1. Die Heiligkeit weist 'Zentren' (auf einer gewissen Ebene 'persönliche' Zentren) auf, die mit einer feinstofflichen Peripherie versehen sind (in verschiedenen Schichten, auch dann, dazu an anderer Stelle mehr); diese Zentren sind:

- (a) natur-geistig, ahnenhaft und hochgöttlich;
- (b) das Höchste (S. 111 / 114) .

(b)2. Heiligkeit, ontologisch betrachtet (d.h. als Sein), ist dyadisch: auf der einen Seite materielle Energie (Wirksamkeit); auf der anderen Seite idealistische Gerichtetheit (doppelter Naturbegriff) (S. 115/121).

(b)3. Heiligkeit hat eine 'Tabu'-Struktur, d.h. sie ist riskant (sowohl als Ursache als auch als Wirkung ist sie prinzipiell nur hinreichend Sehenden und Mächtigen zugänglich), nicht nur psycho-sozio-kulturell, sondern in sich, als Heiligkeit, mit einer Ursache-Wirkungs-Kette versehen, die der des göttlichen Urteils entspricht (s.o. S. 44/50); dies geschieht auf der Basis von Gegenseitigkeit (symp.: gegenseitige Verstärkung; antip.: gegenseitige Schwächung) (S. 121/127).

(b)4. Das Heilige ist, auf allen Ebenen lebendig (Animatismus; Vitalismus; Animismus; besser: Hierophilie) (S. 128/136).

II B. Die Begegnung mit dem Sakralen im Fetisch. (138/157)

Dieses Kapitel beschränkt sich aus Zeitgründen auf ein Anwendungsmodell der Hieroanalyse, nämlich den Fetischismus oder Fetischglauben.

IIB.1. Die Beschreibung des Umfangs des Phänomens "Fetisch" (138/145)

Semasiologische Anmerkung: Das "Wort" selbst ist Träger einer Bedeutung, die in der Regel sozial produziert wird, - und zwar aufgrund der beiden Arten von Menschen, den Sprachschöpfern und den Sprachbenutzern: denjenigen, die nur die erste Seite besitzen, und denjenigen, die auch den "Glauben", d.h. die zweite Seite, besitzen.

Die Wortbedeutung, so durchschnittlich genommen, ist also mehrdeutig und eine unsichere Grundlage. Dennoch ist sie heuristisch interessant. Was wir nun feststellen werden.

S. Reinach, *Cultes, myths et religions*, IV, Paris, 1912, S. 8 / 9, spricht über CH. De Brossen, *Du culte des dieux fétiches*, (Vom Kult der Fetischgötter), 1757, 1760-2, das Buch, das den Begriff "Fetisch", "Fetischismus" endgültig verwestlicht hat. Doch dieser französische Magistrat hatte das Phänomen offenbar sehr genau beobachtet (viel genauer als seine Autoren). Nach Reinach, der De Brosses zitiert, definiert er "Fetischismus" als "die Ehre, die man unbelebten Dingen erweist, die man als mit Leben erfüllt betrachtet". Tylor sieht darin die Entdeckung seines "Animismus" (s.o. S. 128), was aber nach Reinach nicht stimmt: "De Brosses, sagt er, o.c., 9, hat erkannt, dass der 'Wilde' (d.h. der Fetischgläubige) einen Geist in diesem Fetisch wohnen lässt".

Mit anderen Worten, das materielle Objekt - in dem nur der erste Anblick ist! Das Leben in diesem Fetisch kommt dadurch zustande, dass ein Geist (also das Zentrum) in diesen Fetisch verbannt wird. Wie Tylor hat auch A. Comte, *Système de philosophie positive* (Abhandlung über die Soziologie, die die Religion der Menschheit begründet), Paris, 1851/1854, De Brosses animistisch verstanden und sogar, über De Brosses hinausgehend, die Sonne, den Mond und die Erde (!) "les grands fétiches" (die hohen Fetische) genannt (was De Brosses nicht tat).

Für Comte, mit seinem Gesetz der drei Stadien, befindet sich der Fetischismus im Anfangsstadium, dem poetisch-theologischen Stadium, in der von GB Vico (1688/1744; *Principii di una scienza nuova*, 1725-1, 1744-3) gezogenen Linie. Sie beginnt mit dem Fetischismus, aus dem sich (getreu dem Axiom der Evolution) der Polytheismus und später natürlich der Monotheismus entwickelt.

Nach Comte interpretiert J. Lubbock, *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man*, London, 1870, den Fetischismus auf einer ethnologischen Grundlage neu. Der Positivist Comte und der Ethnologe Lubbock zeichnen sich durch ein hohes Maß an Theoretisierung aus. Ergebnis: wenige Anhänger.

Als Wort käme "Fetisch" von Lt. "factitius" (verwandt mit "fac.titare", gewohnheitsmäßig machen, herstellen) oder von portugiesisch "feitiço" (i/ Fetisch, ii/ Schicksalsbeschwörung, (schwarzmagischer) Zauber); feitiçeira = i/ Zauberin, ii/ Fee; feitiçaria = Magie, Zauberei), was dann auf ein künstliches, Macht nutzendes Objekt hinausläuft.

C. Bleeker, *Encyclopedie van de godsdiensten, kerken. sekten* (Enzyklopädie der Religionen, Kirchen. Sekten), Amsterd./ Bruss., 1978, S. 129/130, definiert "Fetisch" als "Objekt, hergestellt (think factitious) und 'effektiv' gedacht im magischen Bereich.

"Solche Fetische sind keine Gegenstände, in denen ein Geist wohnt. Sie werden nicht verehrt, denn sie sind einfach nur kunstvoll gefertigt. Jeder Fetisch hat eine bestimmte Funktion. Hier zeigt sich die portugiesische Bedeutung von magisch mächtigen und kunstvoll gefertigten Gegenständen. Es zeigt sich aber sofort, dass Bleeker hier eine rein dynamische (= magische) Auffassung von Fetischen vertritt. Das ist an sich richtig, aber offenbar unvollständig. Was im weiteren Verlauf deutlich werden wird.

G. v.d. Leeuw, *Phänomenol. d. Rel.*, Tübingen, 1956-2, S. 19/27 (Ding und Macht) sagt: "Die ältere Analyse ging davon aus, dass die Kraft eines Fetischs immer ein inwohnender Geist ist. Heute tendiert man zur gegenteiligen Auffassung. Es scheint jedoch, dass die Art und Weise, wie Macht imaginiert wird, für die Struktur des Fetischismus sekundär ist. Die Macht der Bundeslade (1 Sam 4,3) kommt von Jahwe; die Macht eines Tjurunga (Anmerkung: ein Objekt der australischen Ureinwohner, das für ein Individuum die Verbindung mit dem Totemismus des Stammes darstellt) kommt von einem Totem.

Natürlich wird die Macht eines Fetischs sehr oft einfach angenommen, ohne die Vorstellung, dass Geister oder Götter in ihm enthalten sind, also rein 'dynamisch'." (o.c., 21).

Wie man sieht, ist der Wortgebrauch fließend, wie die gesamte Durchschnittssprache in Bezug auf Religion und/oder Magie. Interessant ist jedoch die Bemerkung, dass das Wort "Fetisch" (Anbetung) von Godefridus Carolinus, *Het hedendaagsche heidendom* (Beschreibung der Religion der Heiden), 1661, stammt, der es als erster verwendet haben soll; und dass Horaz, *Carmina* 2:18 ("der gierige Großgrundbesitzer schickt seine Klienten 'in sinu ferens deos' (mit seinen Göttern in sich selbst) fort") eine fetischistische Deutung verdienen würde. (a.a.O., 20, Fußnote 1; 21).

In der Tat stellt v.d. Leeuw, o.c., 20, zu Recht fest, dass das Gefühl, die Macht auf sich tragen zu können, charakteristisch für den Fetischismus ist; u.a. angesichts der Tatsache, dass ein Fetisch nicht groß ist, - im Gegensatz zu Idolen (Götzen) z.B..

Aber noch einmal: Es gibt Idole, die extrem klein sind und sogar selbst getragen werden, und in Westafrika werden große Statuen, natürliche Objekte usw. dennoch als Fetische bezeichnet! Die bloße Sprachanalyse verheddert sich in widersprüchlichem Wortgebrauch!

Alb. Schweitzer, *Histoires de la forêt vierge*, (Geschichten aus dem Regenwald), Paris, 1941, S. 82, deutet eine magische Vorstellung an: "Um einen wirksamen 'Fetisch' gegen einen Menschen zu erzeugen, ist nach dem Glauben der Primitiven ein Teilchen seines Körpers, wie klein auch immer, eine der wesentlichen Zutaten.

Aus Angst, er könnte einem Zauberer in die Hände fallen, um ihn zu missbrauchen, kratzen die Primitiven beim Schneiden der Nägel sorgfältig alle Überreste ab, um ihn zu zerstören. Die Schicksalsrolle, die an einem kleinen Teil des Körpers durchgeführt wird, verbreitet ihre Wirkung auf den ganzen Menschen - so glauben sie."

Außer dem Wort "Fetisch" gibt es hier nichts, was von echtem Fetischismus zeugt: alle Begriffe sind reine Schwarzmagie (ein Teil des Ganzen, aber dann fließend verstanden, also ein Teil des Seelen-Leibes (= Körperlichkeit), wirkt zwar die Schwarzmagie; aber das ist ein anderes Kapitel).

P. Olbrechts, *Maskers en dansers in de Ivoorkust*, (Masken und Tänzerinnen in der Elfenbeinküste), Leuven, 1940, S. 157vv, stellt den Gebrauch von Fetischen sehr schön dar. In Fanyabli, Dawa und Toepleu (an der Grenze zu Liberia) hat der Autor vor allem Akrobatengruppen bei der Arbeit gesehen (eine Art Varietékunst", sagt er). "Wenn die Aufführung beginnt, wird eine Matte oder ein Tuch ausgebreitet, auf das die 'gri-gri' (Anmerkung: das sind Zutaten von fetis en) der Gruppe gelegt werden (gewöhnlich ein Tierfell, aus dem die männlichen Akteure nach jedem Handgriff oder Kraftakt neue 'Kraft' schöpfen)." (o.c., 159). Hier wird deutlich, dass das Tierfell 'kraftspendend' ist, aber anders als der Gruppengri!

Fazit: Für den Fetischisten selbst gibt es eine Unterscheidung, die ihren hinreichenden Grund haben muss! Aber schauen Sie sich die "mächtige" Position der Akteure an:

(i) hinter der gri-grimat (oder richtiger: der Matte mit der Gruppe grigri darauf; das hat seinen Grund) sind die drei-vier Trommler positioniert (Olbrechts sagt, sie "gehören einfach hierher, wie Polizisten oder Eismänner, in Europa": welch verblüffender Irrtum für einen Ethnologen von Olbrechts' Kaliber! Aber, ja, er 'sieht' nur mit dem ersten Sinn). (ii) für die Matte mit gri-gri die drei bis sieben männlichen Akrobaten ('Tänzer', großartige Athleten) und (iii) vor ihnen drei bis acht schwarze Mädchen (zwischen drei und acht Jahren alt), leicht und geschmeidig.

Die Vorführung beginnt mit Trommeln, begleitet von der Bewegung der Männer an Ort und Stelle, während die Mädchen bis zum Ende der Vorführung "ihre Hände mit den Handflächen nach vorne neben das Gesicht halten, das ständig in schnellem Tempo von einer Seite zur anderen geschüttelt wird, so dass es mehr einem Zittern oder Beben als einem Schütteln gleicht." (o.c., 159)

Manchmal werden auch die Hände der Mädchen aufgehängt: Sie werden dann kontinuierlich und abwechselnd im Rhythmus der Trommel von oben nach unten geschleudert. Dabei stampfen die Mädchen mit den Füßen ununterbrochen auf der Stelle, wobei sie rhythmisch abwechselnd einen Fuß heben und den anderen anheben (ebd.). Das ist die Startaktion.

Dann treten zwei der Männer mit ein paar Tanzschritten vor und stellen sich diagonal übereinander. Zwei Mädchen gehen auf ein Zeichen hin jeweils auf einen Mann zu.

Dann geht es los: Die Athleten packen die Mädchen in vollem Lauf an den Handgelenken, schwingen sie senkrecht oder waagrecht durch die Luft, lassen den Griff los: Das Mädchen droht umzufallen, doch gerade als ihr Kopf noch eine Hand vom Boden entfernt ist, packt der Athlet den Knöchel und das Schwingen in der Luft geht weiter, - manchmal täuscht er vor, den Griff mit der einen Hand zu verfehlen, - die andere holt ihn sofort wieder ein, was die Zuschauer vor Angst aufschreien lässt.

Doch nun hören Sie genau zu, wie archaisch-religiöse Menschen eine scheinbar profane Kunst ausüben: “Nun werden die Mädchen wieder auf die Erde herabgelassen: Sie trotten zu ihren Plätzen, wo sie wieder triumphieren, kopfschüttelnd und mit den Füßen stampfend, als ob nichts geschehen wäre. Mit einer Bescheidenheit, die einen Hauch von Selbstbewusstsein nicht ausschließt, begeben sich die Athleten 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 erneuerte ‘Kraft’ mitzuteilen: er ergreift mit der rechten Hand ihr linkes Handgelenk und lässt seine linke Hand schnell am Arm des Kindes entlang zu ihrer Schulter gleiten, dann mutatis mutandis das Gleiche mit dem rechten Arm des Kindes.” (a.a.O., 160). Gemeint ist die körnige Feinsubstanz, die das Heilige ausmacht, und ihre je nach Idee, Verstand und/oder Willen wandelbare und biegsame Beschaffenheit (siehe oben S. 108 ff.: ‘Heiligung’). (Zum Gebrauch der Matte, ob geflochten oder nicht, siehe Olbrechts, o.c., 129). Amadou Hampaté Ba, *Animisme en savane Africaine*, (Animismus in der afrikanischen Savanne), in *Les religions africaines traditionnelles*, (Traditionelle afrikanische Religionen), Paris, 1965, S. 33, sagt: “Die Fetische - in Bambara ‘boli’, ‘siri’, ‘tafo’ und in Pod ‘kongol’, ‘dabaré’, ‘tîngal’ - sind weder Gottheiten noch Halbgötter. Sie sind einfach heilige Gegenstände, die es den Menschen ermöglichen, mit Gott zu sprechen, - Masa Dambali (bei den Bambara), Guéno Doundari (bei den Pod).

Dieses Wesen ist von solcher Erhabenheit (Transzendenz), dass selbst die Autoritätspersonen nicht in der Lage wären, sich ihm zu nähern. 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 (inzwischen) Ursache und Beweger der kontingenten (zufällig existierenden) Schöpfung.

Sie war es, die allen Wesen des Universums Geister eingepflanzt hat. Im Animismus, der gängigen Form der Religion der nicht-evolutionären Menschen im westlichen Sinne dieses Wortes (nicht-evolutionär), ist der Begriff des ‘Fetischs’ also eine weiter verbreitete Mentalität, als man es gerne gewusst hätte.”

Der Autor, Botschafter von Mali und Direktor des Institut des Sciences Humaines von Bamako (Mali), der auch ein überzeugter Muslim ist, erklärt dann, wie der Neger, um mit hochrangigen Leuten zu kommunizieren, Vermittler benutzt: “Aus diesem Bedürfnis heraus - und nur aus diesem Bedürfnis heraus - ist der Begriff des ‘Fetischs’

entstanden, der die Aufgabe hat, Beschwerden an Masa Dambali zu übermitteln oder Befehle von ihm entgegenzunehmen". (o.c., 34).

Fetische sind also nach Ansicht von A.H. Ba heilige Objekte der Kommunikation (und Interaktion): "Sie sind nie mehr als Vermittler ohne innere Kraft." (ebd.). Wir haben es also mit einem reinrassigen Neger-Afrikaner zu tun, der nun - wenn auch als überzeugter Islam-Anhänger, was angesichts des aggressiven Monotheismus der Muslime wie der Juden und Christen natürlich entscheidend ist - behauptet, der Fetisch sei alles andere als machtbeladen. Sehen Sie, wozu uns die bloße Semasiologie (Sprachanalyse) wieder hinführt.

Es ist wahr, dass unser Botschafter in Mali auf der nächsten Seite sagt: "Um auf den Fetischismus zurückzukommen: Wenn der Fetischismus - abgesehen von der großen Verehrung (von der er soeben gesprochen hat) - auch der Glaube an die Garantien ist, die der Besitz eines 'gegebenen' Objekts geben kann, um Unglück abzuwenden oder Glück zu erlangen, wie viele Menschen, die an Offenbarungsbekanntnisse glauben, sind dann nicht rasende Fetischisten?" (o.c.,35).

Es handelt sich also um zwei grundverschiedene Fetischismen, einen obersten und einen animistischen" (um Ba's Vokabular zu verwenden)! Eine merkwürdige Form des Eklektizismus in dem Sinne, dass man in einem solchen Fall zwei inkohärente Konzeptualisierungen verwendet, die dennoch irgendwo kohärent sind.

VI. Soloviev, *La justification du bien*, (Rechtfertigung des Guten), Paris, 1939, S. 187, hat einen ganz anderen, ansonsten extrem hierosophischen Blickwinkel. In Fußnote 3 sagt er zu dem Satz: "Der Stein existiert; die Pflanze existiert und lebt; das Tier (existiert und) lebt und ist sich seines Lebens in seinen verschiedenen Zuständen bewußt; der Mensch (existiert, lebt, ist sich dieses Lebens bewußt und) versteht den Sinn des Lebens nach seinen Vorstellungen; die Kinder Gottes (existieren, leben, sind sich sowohl ihres Lebens als auch seines Sinnes - Verständnisses bewußt und) arbeiten aktiv an der Verwirklichung dieses Sinnes des Lebens, d.h. der vollkommenen ethischen Ordnung in allen Dingen bis zum Ende.

"Ich spreche hier vom Stein als Beispiel für das Charakteristischste und Konkreteste an anorganischen Körpern im Allgemeinen. Ein solcher Körper besitzt an sich kein wirkliches Eigenleben.

Etwas ganz anderes ist die "metaphysische" Frage nach dem Leben der Natur im Allgemeinen oder nach dem Vorhandensein einer Seele in den mehr oder weniger komplexen Aggregaten der Natur wie dem Meer, den Flüssen, den Bächen, den Bergen, den Wäldern.

Indessen können isolierte anorganische Körper wie z.B. Steine, obwohl ihres eigenen Lebens beraubt, als solide Mittel für die in ihnen lokalisierte lebendige Tätigkeit geistiger Wesen dienen: so gab es z.B. die heiligen Steine, die Bethels (bethil's), 'Häuser Gottes', die entweder mit dem Erscheinen und Wirken von Engeln oder von göttlichen Kräften, die in diesen Steinen zu wohnen scheinen, in Verbindung gebracht wurden".

Offensichtlich haben wir es hier zum ersten Mal mit einer umfassenden Lebensphilosophie zu tun, die sowohl rein weltlich (siehe die Rangfolge im zitierten Grundlagentext) als auch transempirisch - heilig - ist, wobei letzteres biblisch verstanden wird (die Kinder Gottes).

Vor diesem ganzheitlichen Hintergrund verstehen wir, dass Solowjew, der mit Comte den Fetischismus als "Vergötterung von natürlichen (Stein, Baum) oder künstlichen Gegenständen" definiert, sagt: "Die Keime oder Überreste einer solchen materiellen Verehrung sind zweifellos immer und in allen Religionen zu finden". (O.c.,84).

Seine sehr persönliche Kritik an Comte et al. zur Fetisch-Verehrung geht davon aus, dass der Mensch, der z.B. Steine verehrt, schon vorher eine andere und tiefere sakrale Erfahrung besitzen müsste. Diese auf eigenen Kindheitserinnerungen beruhende Grunderfahrung eines höchsten Wesens, die er bis auf wenige Ausnahmen immer wieder von anderen bestätigt gesehen haben will, findet Solowjew in der Erfahrung der Mutter mit dem Baby.

"Nach meinen eigenen Erinnerungen liegt der erste Eindruck des Sternenhimmels, soweit ich mich erinnere, im Alter von sechs Jahren (Eindruck, geweckt durch einen wahrhaft markanten Anlass, den Kometen von 1859). Im Gegensatz dazu beginnt die Reihe der Erinnerungen, die mit dem Familienleben verbunden sind, ganz eindeutig im Alter von vier Jahren. Weder im wirklichen Leben noch in der Literatur habe ich auch nur den geringsten Hinweis auf die Entwicklung eines Kindes gefunden, der eine umgekehrte Entwicklung erkennen lässt. Und wenn uns ein Kind im Alter von drei Jahren bekannt würde, das ein besonderes Interesse an astronomischen Phänomenen zeigt, dann wären wir, glaube ich, etwas beunruhigt." (a.a.O., 85: Comte hat, wie oben S. 138 gesagt, den Begriff des Fetischs auf die Himmelskörper ausgedehnt).

Wir zitieren diesen Text auch, um darauf hinzuweisen, dass es in Bezug auf die elterlichen Beziehungen bei Säuglingen und Kleinkindern andere als ödipale (Freuds Steckenpferd) Eindrücke und "Komplexe" gibt (und zwar nicht nur negative, wie es bei Freud der Fall zu sein scheint), auch weil Solowjew, der offenbar von seiner Mutter genährt und erzogen wurde, schließlich (!) auch in Bezug auf die religiöse Kindesentwicklungspsychologie etwas anderes als Phallokratie vorbringt.

Noch eine Bemerkung: Solowjew lebt hier von der Liturgie der russisch-orthodoxen Kirchen: wer mehr davon verstehen will, als im Westen manchmal durchdringt, sollte lesen:

-- Dr. J. Gasper, *Weltaufklärung im liturgischen Geiste der Ostkirche*, Freiburg i.B., 1939. -- J. Tyciak, *Die Liturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit*, Freib. i.B., 1937 (vrl. S. 114f, 119ff.);

-- id., *Heilige Theophanie* (Kultgedanken des Morgenlandes), Trier, 1959. Darin werden die Vorstellungen Solowjews deutlich zum Ausdruck gebracht, wie sie unseren Glaubensgeschwistern, die noch die reale, aber biblisch abgeleitete Hierophanie kennen, gemeinsam sind.

Anmerkung: Natürlich hat “Fetisch(ismus)” auch profane Bedeutungen: z.B. kann “Fetischismus” in Bezug auf jemanden bedeuten, “eine übertriebene Verehrung” für ihn zu haben (das gilt auch für Gegenstände (Marx sprach vom “Fetischcharakter des Wahren”, Fetischcharakter der Ware); auch gibt es die sexologische Bedeutung: übertriebene sexuelle Verehrung mit Bezug auf Gegenstände, die jemandem gehören, an die er sich erinnert, usw.); und auch den Fetischismus des Fetischs.

-- J.B. Pontalis, *Objete des Fetischismus*, (Dt. von Eva Moldenhauer), Frankfurt, 1972, unterscheidet (i) ein ethnologisches, (ii) ein psychoanalytisches, ein marxistisches und ein ideologiekritisches ‘Fetisch(ismus)-Konzept. Diese gehören jedoch, zumindest weitgehend, in die Erkenntnistheorie. Siehe EP. 17 / 22.

Anmerkung. J.E. De Mirville, *Pneumatologie (Des esprits et de leurs manifestations diverses; Mémoires adressés aux Académies)*, (Pneumatologie (Von den Geistern und ihren verschiedenen Erscheinungsformen; an die Akademien gerichtete Memoiren)), Paris; 1863-4 (1853- 1),- t. I (Erste Erinnerung: Fluidische Manifestationen vor der modernen Wissenschaft), S. 294/335 (Transzendente Tatsachen des Magnetismus oder durch Tatsachen bewiesene geistige Intervention), befasst sich mit dem Magnetismus im magischen Sinne (man denke an Du Potet et al.; “Magnetismus” ist die Heiligkeit in dem lebenden Menschen, der berät und/oder heilt usw.).

Nun, in diesem bedeutsamen Zusammenhang befasst sich De Mirville mit den “magnetischen Hilfsmitteln”, die er als “Gegenstände, die, einmal magnetisiert, als Träger für den okkulten Einfluss dienen, den der Magnetisierer auf sie ausübt” definiert. Magnetisierer auf sie ausübt” (O.c., S. 296, Nr. 3).

De Mirville, der die Angelegenheit sowohl gelehrt (durch sehr umfangreiche Lektüre) als auch vor Ort gründlich untersuchte (u.a. durch Besuche in Spukhäusern vor Ort, darunter das Pfarrhaus von Cideville (Dép. d.l. Seine-Inférieure), wo der Pfarrer und andere ab Anfang März 1849 die stärksten Geistererscheinungen einzeln oder in Gruppen beobachten konnten; o.c., S. 339/ 368 (*Le presbytère de Cideville en 1851 ou les esprits au village*), (Das Pfarrhaus von Cideville im Jahre 1851 oder die Geister im Dorf), die magnetischen Objekte zeugen, immer wieder und allgemein feststellbar, sowohl von einer ausführenden Macht als auch, in dieser Ausführung, entweder von einer immanenten Intelligenz (Information) oder von einem ‘spiritus rector’, einem regierenden Geist, der die Ausführung in seinen Händen hat.

De Mirville akzeptiert nur solche Arten der Abduktion als notwendig und ausreichend, um die ständig wiederholbaren Tatsachen des “Magnetismus” zu “erklären”. Er kommt zu dem Schluss: Das so genannte magnetische Objekt ist der Talisman der Alten (ebd.). Diese Gegenstände, Talismane genannt, sind für eine oder mehrere genau definierte Personen bestimmt, die den Magnetisierer um sie gebeten haben, der ihnen sowohl eine Aufgabe (z.B. heilen, schützen, inspirieren, Angst nehmen usw.) als auch eine ferngesteuerte exekutive Kraft verleiht.

Dies kommt dem Fetisch, wie er insbesondere in Westafrika, aber auch überall sonst auf der Welt “gemacht” wird, zugegebenermaßen sehr nahe.

Aber sofort sind wir über die semiotisch-semasiologische Forschung hinaus: der ‘Talisman’, das ‘magnetische Objekt’ (-Werkzeug) wird nicht ‘Fetisch’ genannt, auch wenn es sich zweifellos um eine Art von ‘Fetisch’ handelt, vor allem wenn wir die Texte von Bleeker, Van der Leeuw, Schweitser (selbst Olbrechts’ gri-gri fällt nicht darunter), A.H. Ba (der animistische Typus, der als sehr verbreitet gilt) als Leitfaden für die experimentelle Forschung nehmen.

Nur De Brosses, Van der Leeuw (teilweise) und De Mirville (zögernd, weil er nicht genug “sieht”) definieren “Fetisch” als ein bestimmtes magisches, aber auch “eifriges” materielles Objekt, das Ergebnis einer wirklichen “Fabrikation”, wie sie offenbar alle (außer den natürlichen Fetischen) als wesentlich voraussetzen.

Das ist es, was uns die Sprachanalyse, der unvermeidliche Ausgangspunkt aller Forschung, auch und gerade der experimentellen Forschung, liefert: ein babylonisches Sprachgewirr, das vielleicht auf den folgenden Seiten sein “Pfingsten” (als Wiederherstellung der Einheit der Sprache) erleben wird. Nun haben wir zumindest eine heuristische Vorstellung von der möglichen Reichweite des Phänomens “Fetisch”.

Der “Inhalt” sagt, was etwas “ist”. Wir werden versuchen, getreu den Worten Moses’, mit dem ‘Herz (und den Nieren)’ zu sehen, um wirklich zu ‘verstehen’, mit den ‘Augen’, um wirklich zu sehen (zweites Sehen auf dasselbe, was das erste Sehen längst gesehen hat, ohne ‘wirklich’ zu ‘sehen’), mit den ‘Ohren’, um wirklich zu hören, was die Texte, besonders die der ‘Sehenden’, uns darüber sagen, was der ‘Fetisch’ (und seine Verehrung) für sie nun wirklich ‘ist’. (Siehe oben S. 51).

IIB.2 Der Inhalt des Phänomens “Fetisch”. (145/157)

Phänomenologischer Leitfaden.

Als Leitfaden für unsere Untersuchung nehmen wir N. Söderblom, *Das Werden d. Gottesgl.*, S. 54: “Edgar Reuterskiöld und Uno Holmberg erzählen von ‘Macht’ (der dynamistischen Grundidee) bei den Finnen und Lappen. Vaki’ kann ‘Volk’ bedeuten und wurde früher aus den kleinen mythischen Bewohnern der Erde, des Wassers, - des Feuers (wir ordnen die Reihenfolge neu), usw. herausgeschnitten. Jetzt erkennt Holmberg die Macht darin. Als Variante kann “voima” (Kraft) verwendet werden, um von der “Kraft” der Erde, des Wassers, des Donners, des Waldes usw. zu sprechen. (wir ordnen die Reihenfolge neu). Die Magier ‘wissen’, wie sie ‘vahi’ oder ‘voima’ für ihre Zwecke einsetzen können”.

Mit anderen Worten: Magische Kraft und kleine Naturwesen (Zentren) wären ursprünglich identisch. Die Magier wissen das und nutzen dieses Wissen, mehr nicht. Wer also die Naturgeister kontrolliert, mit oder gegen ihren Willen, kann “zaubern”.

(I) D. Fortune: der Rachedämon (145/154)

Dion Fortune (= Violet M. Firth), *Psychische zelfverdediging (Een studie in occulte pathologie en criminaliteit)*, (Psychische Selbstverteidigung (Eine Studie in okkulten Pathologie und Kriminalität)), Amsterdam, 1937, S. 72/76, gibt uns ein experimentelles (wenn auch zufälliges) Beispiel für die Identität von magischer Kraft und den kleinsten Naturgeistern (unterhalb der zentralen Ebene der Fee, nämlich).

Zunächst ein Wort zur Unterscheidung zwischen der Gedankenform und dem künstlichen Elementar.

(i) Die Gedankenform, besser 'Idealform' genannt, ist diejenige, die entsteht, wenn sich ein persönliches Zentrum mit einer Idee hinreichend klar und deutlich präsentiert, besonders wenn diese Idee auch den Geist und den Willen der Person anspricht, und zwar in der feinen Materie (Fluidität, Heiligkeit), wo, zumindest bei geschaffenen Personen (die göttliche Idee ist immateriell), ewig ('stat sacrum, dum volvitur saeculum': 'Ewig ist das Heilige, unbeständig das Weltliche') eine Form (mit Farbe, Klangschwingung, Duft, ggf. Parfüm, d. d. h. Feenparfüm usw.), die mit dem zweiten Auge sichtbar ist, im Lebenszentrum der betreffenden Person 'empfangen' (conceptus = Verstehen).

Es gibt keine geschöpfliche Idee, die nicht auf diese Weise "sichtbar" und - Betonung hinzugefügt - ewig ist. Konsequenz: Der Mensch ist verantwortlich für die Ideenwelt, die Platon 'erschafft', besser 'zeugt' (denn sie ist immer - wie alles in der fluidischen Welt - ein zeugender oder generativer Prozess) und die er angesichts des transitiven (transitiven) Charakters der 'Heiligkeit' (fluid) zwangsläufig um sich herum ausbreitet.

Ein gesunder Platonismus ist unerlässlich, wenn es um Vorstellungen im Heiligen geht!

(ii) Das künstliche Elementare entsteht analog zur Gedankenform (Idealform). Element' steckt im Adjektiv 'elementar', d.h. das, was aus der Sphäre eines Elementes (im empedokleischen Sinne (Empedokles von Akragas (Agrigenturn)) a.k.a. als Konstituente gezogen wird. Es gibt drei gewöhnliche "Elemente" (fluidische Aggregatzustände), nämlich Erde, Wasser (Feuchtigkeit) und Gas ("Luft" genannt).

Gemeint ist nicht die chemisch - reine Form von Wasser und Gas (Luft), sondern die eigentliche Zusammensetzung, zumindest deren fluidische oder sakrale Darstellung in schichtsubtilem Stoff. Das Nieder-Subtile unterscheidet sich vom Hoch-Subtilen (wir vermeiden die Begriffe "ätherisch" und "astral" (theosophische Begriffe), weil sie zu Fehlinterpretationen Anlass geben) durch seine Struktur.

1. Die hochsubtile Materie ist in ihrer allerfeinsten Form identisch mit den gekoppelten 'Punkten' (Atomen, Monaden) - siehe oben Seite 133 -.

2. Aus Verbindungen solcher Monaden entstehen komplexere und/oder kompliziertere "Monaden" (die zu Recht "Monaden" genannt werden, weil eine Monade eine Konfiguration oder ein geordnetes System (System) um sich herum aufbaut und so zu einer zusammengesetzten Monade wird, bis jene Art von Feinheit erreicht ist, die, wenn sie weiter konfiguriert wird, die grobe Materie entstehen lässt)

3. Jene Art von Feinstofflichkeit, die im Menschen, im Tier, in der Pflanze, im Stein usw. unmittelbar oder zumindest sehr unmittelbar vor der "Materialisierung" (d.h. Vergrößerung) am Werk ist, ist die niedere ("ätherische" (theosf.)) Materie, richtiger "Heiligkeit" genannt.

Nun haben Erde (d.h. alle "Gesteine" weicher, halbweicher oder harter Natur), Wasser, Luft (wie soeben beschrieben) eine Aura (Strahlungssphäre), die von der "Seele", d.h. ihrem niederdimensionalen Doppel, ausgeht.

Dieses niederdimensionale Doppel ist genau das, was gemeint ist, wenn man das Wort "Element" (stoicheion) im pseudomittelalterlichen Sinne (Empedokles vermischte die beiden Ebenen, die grobe und die feine) im hieroanalytischen Kontext verwendet. Dies hat also absolut keinen Einfluss auf die vorliegende Tabelle von Mendelejef, die lediglich die weltlich erreichbare inneratomare Struktur aufschlüsselt.

Wir können nun zu der betreffenden Schilderung von D. Fortunes magisch-hyperpraktischer Erfahrung übergehen, die für uns als Experiment studierbar ist. Das Wesen eines künstlichen "Elementars", besser "Naturgeistes" (Wort, das wir von nun an verwenden werden), "der sich in einer der drei schicht-subtilen Doppelsphären (Erde, Wasser, Luft) befindet", ist seine Gedankenform, besser: 'idealer Kern'.

Wie oben (S. 116) erwähnt, ist Energie heiliger Natur, besser Fluidum genannt (d.h. transzendente Heiligkeit, die durch grobe Materie fließt), immer zugleich 'Idee' (d.h. klare und bestimmte Begriffsbildung, die für das Denken steht: Wesen, die nur vage denken, sind für die Bildung eines künstlichen Naturgeistes völlig ungeeignet).

Diese Idee kann entweder erhebend oder zerstörend sein: davon hängt ihr ethischer und politischer Charakter ab (siehe oben S. 67 ff.) (den wir in einem anderen Zusammenhang diskutieren werden). Wir betonen, dass der Tabu-Charakter (s.o. S. 121/127) eines vom Menschen geschaffenen Naturgeistes so beschaffen ist, dass sein Schöpfer sich seines Urteils fehlerfrei sicher unterzieht. Wir werden hierauf nicht zurückkommen.

Nach dieser Einführung mit ihren beiden Grundbegriffen "ideale Form" und "geschaffener Naturgeist" können wir D. Fortunes Geschichte genau verfolgen (wenn nötig unterbrochen entweder durch Erklärungen im hiero-analytischen Rahmen (der nicht der ihre ist, außer teilweise) oder durch Auszüge aus ihren Werken). Sie gibt an mehr als einer Stelle in Psychic (verstehen Sie: okkulte, psychische) Selbstverteidigung die "Formel", d.h. die Idee in abgekürzter Form (forma, formula), des künstlichen Naturgeistes. Dabei werden drei Aspekte unterschieden:

(i) die scharf umrissene Darstellung (Idealform);

(ii) die Inspiration mit etwas aus dem Wesen des Schöpfers, d.h. die erzeugende oder generative Energie (Heiligkeit als Quelle), die im Lebenszentrum des Schöpfers vorhanden ist, - Zentrum, das seine Grundmonade (sein Genius) ist (wenn männlich), seine Iuno (wenn weiblich; - siehe oben S. 118/119; 130vv. (gekoppelte Naturgeister)); wenn diese ánd geschlechtliche - vitale ánd naturgeisterhafte - hermaphroditische 'Quelle' (Zeugungskraft) nicht oder nicht ausreichend aktiv ist, dann geht die Erschaffung eines Naturgeistes durch den irdischen Menschen schief, und zwar zu seinem Nachteil.

Der Grund: Der irdische Mensch arbeitet, sobald er in der Schöpfung tätig ist, mit seiner zentralen Monade (Genius, iuno), insofern sie sowohl Abbild als auch (vor allem) intelligible Kommunikation mit den anderen Monaden der gesamten Schöpfung - Mikrokosmos - ist.

(iii) Die Verwirklichung des vom genius oder iuno belebten Bildes in der entsprechenden Naturkraft, d.h. in einem der drei Elemente (Erde, Wasser, Luft), und zwar entsprechend seinem niederen Doppel; denn die Monaden von Erde, Wasser, Luft sind als "lebendiges Zentrum" des Naturgeistes lebensnotwendig, ob natürlich (d.h. von Gott selbst (trinitarisch) engelhaft, dämonisch, -satanisch) geschaffen oder künstlich-menschlich.

Schließlich ist dieser Bereich der Natur (Erde, Wasser, Luft) auch für den Menschen lebenswichtig. Nun, was für den Schöpfer lebensnotwendig ist, ist es auch für jene ideale Form von ihm, die der von ihm geschaffene Naturgeist ist. Dieser von ihm geschaffene Naturgeist hat nämlich an der Grundmonade (sowohl als Bild als auch als intelligible Mitteilung) teil (Partizipation).

Auf S. 200 (o.c.) erklärt Fortune im Zusammenhang mit der Erschaffung eines "Fluches" (d.h. eines künstlichen Naturgeistes, der auf jemanden oder etwas einen Fluch wirken soll) etwas mehr die beschwörende Seite der magisch-naturgeistigen Operation.

Sie sagt: "Der Fluchende sagt: 'Ich verfluche dich bei ... und ...'" . Durch diese magisch tragenden Worte (s.o. S. 110) wird nämlich die bereits vorhandene Anzahl der zu erschaffenden Naturgeister, auf die sich der Schöpfer jetzt und hier bezieht, gleichsam 'wach', d.h. sie nehmen bzw. bekommen (gleichzeitig) Kontakt- und Abbildcharakter in Bezug auf den zu erschaffenden Naturgeist, der wie ihr 'Bruder' ('Schwester') ist (denn auch diese Naturgeister haben ein entweder weibliches oder männliches oder aber dominant männliches Zwittergeschlecht).

Sobald sie in Übereinstimmung (d.h. mit dem "Zweck" (z.B. einem Fluch, einem Segen), den der Schöpfer dem Werk hier und jetzt gegeben hat) und in Kontakt (Rapport) mit dem zu schaffenden Naturgeist sind, können alle Verwandten, eingestimmt - kontaktiert, zusammenarbeiten. Diese Zusammenarbeit ist absolut notwendig, wenn die "Operation" (wie die Okkultisten in Anlehnung an die wissenschaftliche Sprache zu sagen pflegen) gelingen soll.

Denn wenn nicht alle Gleichgesinnten kooperieren, dann wirkt das lähmend auf den hier und jetzt startenden Geist der Natur, so dass sein Schöpfer immer wieder Kraft erzeugen muss (mit seiner Grundmonade in Einheit mit allen Monaden des gesamten Universums: immer diese ontologisch-strukturelle Kohärenz des erschaffenen 'Seins' im Auge zu behalten ist absolut notwendig).

Am Rande sei noch auf zwei weitere Aspekte dieser Operation hingewiesen, nämlich. **a/** wie der Magier-Naturgeist-Schöpfer den Naturgeist durch den e- und invokativen Kontakt mit seinesgleichen stärkt,

b/ so stärkt er seinen Genius bzw. iuno mit dem der Gruppe, deren Kooperation er (sie) gegebenenfalls erhält;

c/ mehr noch - man denke an CG. Jungs Archetypen. d.h. in der höchsten Sphäre des Heiligen (dem höchsten Grad seiner hochsubtilen Sphäre) befindet sich der 'cosmos noëtos' (mundus intellegibilis, System des Wissens und Denkens), die sogenannte Welt der Ideen, die das 'akasha' krönt (seine höchste Schicht bildet).

Wenn man sich nun auf diese hochsubtile Ideenwelt konzentriert (d.h. einfach nur sein Bewusstsein aufmerksam macht) (selektiv natürlich, je nach dem konkreten Ziel, das sich der Schöpfer des Naturgeistes hier und jetzt gesetzt hat), ist das 'akasha' ein System, das die höchste Schicht davon darstellt. Es handelt sich nicht um jene kränklichen oder halb oder ganz kränklichen östlichen oder westlichen Denktechniken), der Schöpfer verbindet (assoziative Verarbeitung) seine Idealform, Zentrum seines Naturgeistes (siehe oben S. 146/147), mit allen analogen oder identischen Vorstellungen im Universum und insbesondere auf der Erde.

Fazit: Es gibt drei Aspekte: Idealform, Inspiration (Genie, iuno) und Verortung in der Sphäre der Natur. Es gibt drei Verstärkungen: archetypisch (ideenweltlich), gruppenhaft (congenii, coniuonones) und beschwörend (andere Naturgeister). Betrachten Sie das regulative Modell dessen, was nun folgen wird, als ein mögliches Anwendungsmodell.

Praxeologie ist die Beschreibung einer Praxis, einer Übung, einer Handlung, so dass **a/** und ihr synchroner und diachroner Rahmen

b/ sowie ihre Phasologie deutlich wird.

Diese Doppelstruktur trägt zum Eigenwert dessen bei, was der Magier-Naturgeist-Schöpfer erreichen will: je praxelogischer (im oben beschriebenen Sinne), desto klarer und deutlicher seine Vorstellung von der Naturgeist-Idee, seiner eigenen Monade (genius, iuno) und der Sphäre der Natur (Erde, Wasser, Luft) und ihrer drei möglichen Verstärkungen.

Ad.a. Fortune verortet den Vorfall

(denn es handelt sich nicht um ein tatsächliches Experiment) in ihr eigenes Leben als Okkultistin ein. In diachroner Hinsicht ist die Erzählung also vage. Synchron gibt es nur ein Détail: Ihr war von jemandem, dem sie unter großen Opfern finanziell geholfen hatte, großes Unrecht angetan worden. Zumindest war sie der Meinung, dass sie diesem Mann in einem früheren irdischen Leben - die Reinkarnation als bloße Arbeitshypothese widerspricht formal nicht der dogmatischen Position der Kirche zu diesem Thema, da wir auf diesen Seiten rein experimentell (und nicht dogmatisch-religiös) arbeiten - großes Unrecht angetan hatte, denn die Hiero-Analyse zeigt, dass sie diesem Mann in einem früheren irdischen Leben ein großes Unrecht angetan hatte. Es ist genau dieses Détail, das ihrer sonst so scharfen analytischen Mentalität entgangen ist, dass sie diese harte Ungerechtigkeit wiedergutmachen musste.

Ad.b. Nun gehen wir phasenweise auf das Ereignis ein.

(i) -- Fortune, eines Nachmittags auf seinem Bett ruhend, will sich rächen, fällt aber in den Vorschlaf. Auf halbem Weg zwischen Wach- und Schlafzustand ist der Mensch zugänglicher als im vollen Wachzustand für paranormale (verstehen Sie: heilige) Erfahrungen, ja Manipulationen.

“Genau in diesem Moment kam mir der Gedanke, alle Selbstbeschränkung aufzugeben und loszulegen. In meiner Vorstellung tauchten die alten nordischen Mythen (Edda) auf: Ich dachte an Fenris, den furchtbaren nordischen Wolf”.

“Unmittelbar danach hatte ich das merkwürdige Gefühl, dass auf der Höhe meines ‘Plexus Solaris’ (= Nervenbündel im und um den Bauch) etwas aus meinem Körper herausfuhr: Neben mir, auf dem Bett, materialisierte sich ein großer Wolf. (...) Genau wie Z. (auf S. 69, a.a.O., berichtet Fortune von der Materialisierung eines Hundes, der von Z., einem Mann, der an ihr arbeitete, ausging) sah diese Form grau und farblos aus, und wie bei ersterem spürte ich den Druck seines Gewichts.” (o.c., 73).

Anmerkung: (a) “Materialisierung” ist die Bildung einer flüssigen Form in einer Weise, dass sie nicht nur hochfeinstofflich, sondern auch niederfeinstofflich und sogar grobstofflich wird (dann wird sie natürlich mit den gewöhnlichen Sinnen wahrnehmbar); (b) Dass die natürliche Geistbildung so weit gehen kann, ist ein weit verbreiteter Glaube: der Autor von *The Occult and the Supernatural*, London, s.d., S. 97, sagt, dass die Magie, wenn sie ausreichend entwickelt ist:

(b)1. lebende Wesen schafft (man denke an den Homunkulus oder den Menschen) und/oder (b)2. Bilder oder Statuen mit Leben erfüllt (vgl. P. Saintyves, *Le discernement du miracle*, Paris, 1909, S. 304ss. (Das Prestige der Priester; die Physik der Tempel: “die Kunst, ‘Götter’ zu machen, Statuen herzustellen, die die Zukunft vorhersagen und Träume deuten” (o.c. ,307)).

Auch der Talmud erwähnt z.B. solche Phänomene: der “Golem” war ein reales Geschöpf, das seinem Herrn (seinem Schöpfer) diente, indem es Dieneraufgaben erfüllte;- dabei wurde Ps 139,16 (Deine Augen haben meine formlosen Glieder gesehen) als Vorbild genommen.

(c) Auch in unserem Land erleben mehrere Menschen die von Fortune beschriebene Halb- oder Ganznatur-Geistesbildung: oft werden sie von den Unverständigen (Ärzten, Psychotherapeuten, Familienangehörigen), die nicht “sehen” und kein Deutungssystem haben, einfach ausgelacht.

(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 kontrollieren (auch mit ihrer Vorstellungskraft: siehe o.c., 279): die Materialisierung “knurrte und zeigte ihre Zähne”. Aber sie stößt ihn vom Bett: er verwandelt sich daraufhin in einen Hund (metamorpher Aspekt), übrigens zu ihrer Beruhigung. Daraufhin “quillt” die nördliche Ecke ihres Zimmers ins Nichts (= die Materialisierung) und Fenris, nun ein Hund, quillt durch diese “Öffnung”.

Doch Fortune hat das “Gefühl” (immer der erste, sensible Grad des “Sehens”), dass dies noch nicht das Ende ist. Diese “Hypothese” (ihrer Sensibilität) wurde am nächsten Morgen bestätigt. Eine Mitbewohnerin war nach einem unruhigen Schlaf, in dem sie von Wölfen träumte (der Traum kann einen Sensibilitätswert haben), aufgewacht und hatte dann in der Dunkelheit “die brennenden Augen eines wilden Tieres in einer Ecke des Zimmers” gesehen (o.c.,74).

Anmerkung: Nur die Augen einer “Erscheinung” zu sehen, ist in diesem Sinne normal, da die Augen in erster Linie die Ansammlung von “Heiligkeit” (Energie, und zwar Feuerenergie, dazu später mehr) sind, so dass eine abnehmende Materialisierung mit der Zeit nur noch “Augen” sind.

(iii) - Fortuna konsultiert besorgt ihren Magier-Meister. Dieser sagt, dass der Wolf bzw. Hund ein “Teil von ihr selbst ist, der ausgegangen ist” und dass sie ihn um jeden Preis zurückrufen müsse, indem sie ihn “in sich selbst (zurück)nimmt”; (o.c., 75). Das, so die Lehrerin, gehe nur, wenn sie ihren Groll und ihre Rachepläne aus sich herausnehme.

Fortune selbst schreibt dazu, dass sie sich “an einem Scheideweg” befand, d.h. wenn sie diesen Groll und die Rachepläne weiter verfolgte, würde sie den Weg der schwarzen, d.h. feindlichen, Magie gehen: “Wenn ich mir die Möglichkeit gäbe, meine Rachegeleüste zu befriedigen, dann würde die Wolfsgestalt zu einer eigenständigen Existenz geboren werden und dann würde der Teufel entfesselt werden, sowohl im wörtlichen als auch im übertragenen Sinne.

Ich hatte offenbar den Eindruck - und in ‘psychischen’ (verstehen Sie: okkulten, heiligen) Angelegenheiten sind Eindrücke sehr wichtig - (vgl. oben S. 68/69) -, dass, wenn der Wolfsimpuls einmal in irgendeiner Handlung zum Ausdruck gekommen war, der Wolf sich von der psychischen (verstehen Sie: heiligen) Nabelschnur, die ihn an meinen ‘Plexus Solaris’ band, losreißen würde, - wonach es mir nicht mehr möglich wäre, ihn wieder in mich aufzunehmen. (o.c.,75).

Die Aufgabe des Schicksals war also doppelt:

a. in ihrem Herzen (Bewusstsein), ihre Rache schießen zu lassen, d.h. zu bereuen (meta.noia, penitentia) (die ethisch-politische Seite)

b. in ihren “Nieren” (Un(der)bewusstsein) die Wolfsform wieder aufzunehmen, statt sie dem “Feind” zuzuführen (oder - das fügen wir Fortunes unvollständiger Aufzählung von Möglichkeiten hinzu - sie in etwas anderem (Stein, Pflanze, Tier, anderer Mitmensch, Naturgeist, Dämon, satanischer Geist) aufgehen zu lassen. Die meisten “Exorzisten” handeln z.B. nicht wie Fortune (der ursprünglich einen Rest des biblischen Christentums, d.h. christlich-wissenschaftliches Heilen, besaß), sondern “bewegen” einfach die Form, die sie als satanischen Geist “sehen” (?), den es zu meiden gilt, der bestraft, gescholten werden muss (siehe die Texte des Rituale Romanum), usw.

Diese Exorzismus-Praxis, die weit verbreitet ist, verschärft die “Macht” des künstlichen Naturgeistes nur mäßig.

Diese Verdrängungsprozesse (anstelle von Absorption) - plural aufgrund der Vielzahl von Personentypen, die sie durchführen (die meisten von ihnen unbewusst, aber umso effektiver; die wenigen - wirkliche Eingeweihte - sehr bewusst) - sind zu sehen bei: (i) Ärzten, (ii) Psychiatern, (iii) Psychotherapeuten, (iv) Krankenschwestern, (v) Erziehern usw. - mit einem Wort: alle direkt oder indirekt menschlichen Betreuer - bei der Arbeit.

“Ich beschloss (...), die Gelegenheit zur Rache verstreichen zu lassen, und rief in der Abenddämmerung die ‘Kreatur’ zurück. Es betrat mein Zimmer von der nördlichen Ecke aus (später erfuhr ich, dass die Alten den Norden als böses Viertel betrachteten) und stellte sich in freundlicher und sogar zahmer Haltung auf den Teppich. Ich erhielt im Halbdunkel eine hervorragende Materialisierung und hätte schwören können, dass mich ein Schäferhund beobachtete. Es war eine greifbare Erscheinung und selbst der Geruch der Dogge fehlte nicht.

Von mir zu der Gestalt verlief eine schattenhafte ekto-plasmatische Linie, deren eines Ende an meinem Plexus solaris’ (Sonnengeflecht; in und um die Magengegend) befestigt war, während das andere, auf Höhe des Bauches, in seinem zotteligen Fell verschwand (den genauen Befestigungspunkt konnte ich jedoch nicht sehen).”

Anmerkung: Die Tatsache, dass Frau Dion Fortune den korrekten Befestigungspunkt nicht “sehen” konnte, ist auf die Tatsache zurückzuführen, dass sie die Monaden (und ihre zwittrige Struktur) nicht “sieht”.

“Durch eine Anstrengung meines Willens und meiner Vorstellungskraft begann ich, entlang des silbernen Fadens, das Leben aus ihm ‘herauszusaugen’ (nicht mit dem Mund, fügte sie beiläufig zu Fortunes Bericht hinzu, sondern mit der Grundmonade, ihrer ‘iuno’) (...). Der Wolf begann zu verblassen; der Faden wurde dicker und substanzieller.

In meinem Inneren brach ein heftiger emotionaler Sturm los: Ich verspürte die wütendsten Impulse, hinauszugehen und alles und jeden zu zerreißen, der sich mir in den Weg stellte (...). Mit einer großen Anstrengung überwand ich diese Impulse, - woraufhin sich der Sturm beruhigte. Die Wolfsgestalt hatte sich nun in einen formlosen grauen Nebel verwandelt: Ich verschlang sie in mir entlang des silbernen Fadens. Die Anspannung ließ nach. Endlich war ich wieder ich selbst, - nur in Schweiß gebadet.

Soviel ich weiß, ist dies das Ende der Geschichte. (...) Besonders merkwürdig war auch die Tatsache, dass sich gerade während des kurzen Lebens des Dings (d.h. des künstlichen Naturgeistes) (vierundzwanzig Stunden) eine Gelegenheit zu einer gewaltigen Rache bot.” (o.c., 75/76).

Siehe die Beschreibung des Ursprungs der Besessenheit: die fluidische Penetration (Einwohnung in den Menschen; der dadurch zum ‘Fetisch’ (Geisterhaus) wird) - in den Nieren (dem Unbewussten) - zeugt (generativ: über den Iuno/Genius)) die gefühlsmäßig gewollte Wildheit des Tieres im sonst ruhigen Menschen (im Herzen).

Man sieht sofort, dank ihrer endgültigen Feststellung zur ‘Synchronizität’ (die von CG. Jung so vermerkt wurde), dass - wenn auf der unteren (d.h. natürlich-geistigen) Ebene - ‘in den Nieren’ sagt die Bibel - ein Eindringen (man denke an die Transitivität) eines rein flüssigen Wesens (‘Intelligenz’ sagen manche Okkultisten fälschlicherweise) gelungen ist. natürlich-geistigen) Ebene - ‘in den Nieren’ sagt die Bibel - ein Eindringen (man denke an die Transitivität) eines rein fluidischen Wesens (‘Intelligenz’ sagen manche Okkultisten fälschlicherweise) gelungen ist, -- auf der höheren diesmal wirklich ideal-gerichteten Ebene, mit der das Schicksal der Geschöpfe der Schöpfung bestimmt wird (Gott wirkt als Hauptbestimmer), - Man denke an den Ausdruck “Lose werfen”, hohe satanische Geister, abtrünnige “Engel”, diesmal aus der persönlichen Ebene (keine bloßen Zentren), die die Situationen (Lenkungsaspekt) so regeln, dass der natürliche, in den Tiefen des Latenten vorhandene Geist die Möglichkeit erhält, sich zu entfalten.

Wer in diesem Fall wie Freud und die meisten Psychoanalytiker meint, das Lustprinzip sei die Norm der “Befreiung” von “Spannungen” (“Stress” etc.), begeht einen unverzeihlichen Irrtum, der nicht sofort ersichtlich ist.

Im Gegenteil, der Betreffende fühlt sich auf einer rein gefühlsmäßig-bewussten Ebene “gut”, “befreit” usw.), aber später, wenn niemand mehr an die Wirkungen denkt, die dieser zweite Effekt hervorruft (d.h. der erste Effekt hat sowohl bei den hohen satanischen Engeln als auch bei dem törichten Menschen, der schwarzmagisches Schicksal praktiziert, bereits stattgefunden), erst dann tritt das ein, was Freud nennt: Realitätsprinzip, - was die Bibel und alle Religionen nennen: das verletzte Tabu (s. o. S. 121v.) oder göttliches Urteil (s. o. S. 121f.) ins Spiel kommen. 121f.) oder göttliches Urteil - entsteht, nämlich darin, dass der Naturgeist, einmal aus dem Menschen-Opfer heraus, ohne Fetisch oder ‘Wohnung’ (‘ban’), die Gesellschaft seinesgleichen sucht, sie (durch seinen iuno oder Genius) findet und, gestärkt, zurückkehrt: “Wenn der unreine Geist von jemandem ausgegangen ist, wandert er an unfruchtbaren Orten umher (vgl. Tobias = Tobit 8,3). Er sucht ‘Ruhe’, ‘anapausis’, ‘requies’) und findet sie nicht.” (Luk 11,24).

Natürlich findet der Naturgeist keine “Ruhe”: Naturgeister sind keine Personen, sondern bloße “Zentren” (s. o. S. 111v.), d. h. gewissermaßen “unabhängig”, aber durch eine “silberne Schnur” (so der biblische Name) entweder mit dem Schöpfer-und-der-satanische-Engel-Inspirator oder mit dem Opfer verbunden (zumindest wenn es sich um einen unreinen Naturgeist handelt; “reine” Naturgeister (Zentren) haben natürlich einen gottähnlichen oder sogar göttlichen Ursprung). Ein Naturgeist, ob rein oder unrein, braucht ein Silberschnurwesen, d.h. einen Fetisch. Das ist die heilige Definition von “Fetisch”. Ob dieser Fetisch ein Gegenstand, eine Pflanze, ein Tier, ein Mensch, ein Außerirdischer, ja, Gott ist, spielt nur für denjenigen eine Rolle, der ihn geschaffen hat.

Aber einmal erschaffen - denn das ist das einzig richtige Wort für “erzeugen” (beget via iuno, ge nius) - braucht der “Geist”, “pneuma”, spiritus, ein Zuhause, in dem er “wohnen”, d.h. sich von “Geist” (pneuma, spiritus), d.h. Lebenskraft (Heiligkeit) ernähren kann.

a. Pneumatologie ist Theorie des Geistes (siehe oben S. 144 : De Mirville, vrl. S. 112/113: Heiler's list): sie ist einer der grundlegenden Aspekte des Fetischismus.

b. Die andere Seite ist der Aspekt des Innewohnens, der von Beobachtern (Ethnologen, Touristen) besonders hervorgehoben wird: in Fortunes Geschichte kommt er bemerkenswert gründlich zum Ausdruck (Besessenheit).

Fazit: In der kommentierten Geschichte von Fortune wird die Struktur der naturalistischen Religionen mit dem Auftauchen, Erscheinen, der Beherrschung und der Beseitigung der Geister deutlich.

(II) Macumba: er hatte mit "der Puppe" gespielt (154/157)

Getreu unserem phänomenologischen Leitfaden haben wir bereits einen Aspekt davon herausgestellt (siehe oben S. 145), nämlich die Naturgeister (natürlich oder künstlich). Um das gefährliche Tabu der immer mehr in unsere westliche Kultur eindringenden Naturismen (Naturgeisterverehrung; siehe oben S. 129 (Révilles Naturismus, parallel zu Guyaus Panvitalismus (Pan(en)thelismus) und zu Marett's Animatismus)) zu erklären, sowie um bereits mit dem zweiten Aspekt unseres phänomenologischen Leitfadens zu beginnen, nämlich der Identität von magischer Macht und Naturgeisterbeherrschung, gehen wir kurz auf P. Grégor, *Dans la jungle des nombreuses morts*, (Im Dschungel der vielen Toten), Paris, 1962, S. 131 / 189, wo der Autor, ein ehemaliger Holzfäller, Unternehmer und Arbeitsleiter im brasilianischen Dschungel, eine touristische, aber genaue (frei von allen ethnologischen Vorurteilen) Beschreibung der Macumba gibt, die auch unser Land, in Belgien, durchdringt, wie so viele andere "Kulte", d.h. Naturgeisterreligionen.

Gut vorbereitet durch die von D. Fortune erläuterte Geschichte, hören wir uns den Text an: "Nach einem dieser ekelhaften Duellen mit dem Hackmesser (dem Werkzeug der fünfzig Dschungelarbeiter), die immer tödlich enden, versuchte ich, das Motiv des Mordes zu entdecken.

Epaminondas, der alte Mateiro (Führer), hatte eine abschätzige Geste gegenüber der Leiche mit dem zertrümmerten Schädel gemacht: 'Er hatte zu viel mit der Puppe gespielt', hatte er gesagt. (...). Mir war übrigens sofort klar, dass das Motiv für den Mord etwas mit einem unserer drei 'Köche' (d.h. Essenzubereiter) zu tun hatte. (...). Ich habe mich in einer Vollmondnacht auf den Weg gemacht. (...).

Ich entdeckte einen jungen Caboclo (Mietarbeiter). (...). Er schaute streng in den Mond. (...) Osorio, ein armer Junge, zahnlos, sehr hässlich und sehr schüchtern. 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. Mit starrem Blick in den Mond, (i)b. Osorio strich langsam über die Wurzel, (ii) während seine Lippen unhörbare Worte murmelten. (Steller beschreibt dann die Dschungelnacht).

Plötzlich löste sich ein Schatten der Itaperi (Wohngemeinschaft): Ich erkannte Aparecida, die schlankste und verstohlenste unserer drei Köchinnen. Mit dem wackeligen Schritt einer Schlafwandlerin näherte sie sich Osorio.

Als sie bei ihm war, konnte ich ihre Miene deutlich erkennen. Ich musste einen Schrei der Überraschung, ja des Entsetzens unterdrücken: Selten hatte ich ein so erschreckendes Gesicht gesehen. Es war gleichzeitig lebendig und tot. Die Augen des Mädchens waren weit aufgerissen, hatten aber keinen Fokus. Man sah nur das Weiße ihrer Augen; sie war in Verückung.

Osorio erhob sich sanft und nahm sie in den Arm: Sie wurde wachgerüttelt. Ich hörte Osorio sagen: "Quietinha! (Leise, aber mit einer Energie und einer Autorität, die ich bei ihm nicht kannte. Daraufhin zog er sie hinter die Bambushecke". (a.a.O., 132/135).

Vor Beginn des Kommentars: Der Autor bemerkt auf S. 158 (die nächtliche Macumba-Entrückung der drei jungen Frauen), 179 (a.a.O.), dass dieses Verdrehen der Augen auch typisch ist, wenn die Frauen, die durch schwarze (= unmoralische) Magie gebändigt sind, in tänzerische Ekstase geraten.

Die 'Trance' (Entrückung) wird in fast allen Naturismen (Naturgeistanbetungen) praktiziert. Sie ist in unserer (Selbst-)Hypnose üblich. Bereits oben haben wir auf die unterwürfige Natur eines solchen Selbstbewusstseins hingewiesen, sei es:

a/ naturistisch, **b/** pentekostal-charismatisch (auch in diesen Kreisen wird die Entrückung zur Kenntnis genommen, ja, oft als "gutes Zeichen" für das Wirken des Heiligen Geistes genommen) oder **c/** (auto)hypnotisch praktiziert oder evoziert. Es ist und bleibt der Verlust des Selbstbesitzes und damit die Entfremdung, die "Selbstentfremdung" (würde Hegel sagen, nach ihm, ökonomistisch umgedeutet Marx).

So etwas sieht man immer weniger in der alttestamentlichen Jahwe-Religion und sporadisch in neutestamentlichen charismatischen Phänomenen (siehe 1 Kor 14, wo Paulus bei allem Respekt vor "Phänomenen" ("Weissagung" (14,3) ist vorzuziehen, weil verständlich; "Glossolie" (Zungenrede) im Geist (Entrückung) (14: 2, 4) ist nicht schlecht, aber zu vermeiden, wenn Paulus es wagt, durchzusprechen; dasselbe gilt für (i) das Beten mit dem Geist (Entrückung) und (ii) das Beten mit dem Verstand (nous) (14: 14/15; wobei nous (Verstand) als dem pneuma (Geist (Entrückung)) überlegen angesehen wird.

Betrachten wir die Struktur der Magie (hier beklagenswert 'schwarz' (unmoralisch, ja, dämonisch-satanisch". Osorio hat (siehe oben S. 146,147),

A. eine scharf gedachte idealistische Form (nämlich Geschlechtsverkehr mit diesem Mädchen in ritueller Form (macumba), um sicher zu sein, dass sie

- a.** aus ihrem Schlaf entfernt geweckt zu ihm kommt
- b.** danach völlig still bleibt);

B. einen Naturgeist, der ihm als macumba zur Verfügung steht, d.h. als Wir-Mann während der Liturgien (o.c., 157), den er aber durch seine persönliche Schöpfung in dieser Mondnacht stärkt: er beschwört (s.o. S. 148 (Verwirklichung in der antwortenden Kraft der Natur), die hier doppelt ist.

a: das abgeschwächte Sonnenlicht (= Mondlicht), von dem alle wahren Magier wissen, dass es viel wirksamer ist als das volle Sonnenlicht, das ein zu starkes 'Feuer' - Element enthält (das Feuer als Element, d.h. als doppelte Aura und - Lebenskraft (Heiligkeit) in und hinter dem, was wir Plasma nennen, mit einem zeitgenössischen Wort, d. i. intra-atomare Umwandlung (Transformation) vorhandener Stoffe, ist nicht das, was wir in der Alltagserfahrung als Feuer kennen, es sei denn, in diesem Feuer laufen auch intra-atomare Prozesse ab (was seine Namensgebung in der Vergangenheit erklärt)). Es versteht sich also von selbst, dass wir bisher die drei Elemente (Erde, Wasser und Luft) immer gut von dem so genannten vierten Element in der Reihe (das distributiv falsch ist) getrennt haben, das in Wirklichkeit als Aggregatzustand völlig außerhalb der Reihe steht.

b. Die bedauerlicherweise unbenannte biologische Wurzel: hier eine Gesetzesseite der Magie, nämlich die Ähnlichkeit (nachahmende, mimetische Magie; vgl. J. Frazer, Die goldene Magie.

-- J. Frazer, *The golden bough*, London, 1890-1, 1907/1913-3 (12 Bde.).

-- CA. Schmitz, *Todeszauber in Nordost-Guinea*, in CA Schmitz, Religionsethnologie, Fr. a.M., 1964, S. 335ff., für die weiteren Versuche, die Magie auf einer rein (oder so gut wie) ethnologisch-kulturellen Basis zu strukturieren, -was bis Schmitz nicht sehr gut gelungen ist).

Schließlich ist die Ähnlichkeit nicht anders als das, was die Idealform, die Idee des zu schaffenden Naturgeistes (oder -zentrums), in grobstofflicher Form ist: die Wurzel, hier und jetzt angewandt, ist das Mädchen, als leibliches Vergnügen, ein weiteres Mal (vgl. die 'verstehende' Methode, die den Mitmenschen ein weiteres Mal als Ich auffasst).

Es ist sogar sicher, dass Osorio als guter Magier die Wurzel geleckt, (scheinbar) auch gestreichelt hat, wobei er diese Wurzel fetischistisch, wenn auch jetzt im sexologischen Sinne (s. o. S. 144), mit Aparecidas Körper identifizierte, den es in seiner Heiligkeit zu genießen und zu entleeren galt.

In der Tat: Identifikation ist das kognitive und zugleich wirksame - pragmatische Instrument jeder echten Magie, die diesen Namen verdient.

Die Diskussionen um die ansteckende (verstehen: berührende) und die nachahmende Magie gehen vom "Sehen" in der ersten Form aus; wer die Magie in der zweiten Form (Glaube) "sieht", sieht, dass Nachahmung und Kontakt ineinander übergehen.

Der Sexualfetischist spürt instinktiv ein Grundphänomen allen magischen Wissens und Handelns, dennoch: **a/** auf die rein psychologisch-soziologisch-kulturelle Ebene verlagert und, **b/** zudem verengt auf ein Phänomen, das erotisch-sexuelle.

Doch wer agiert als Kontakt-Imitation (oder vielmehr Vor-Imitation)? Der von Osorio neu geschaffene Naturgeist! Er entspringt dem Mondlichtfluid und gleichzeitig dem Wurzelfluid (Erde und Mondlicht).

C. Die Inspiration dieses Naturgeistes mit etwas aus dem Wesen Osorios (s.o. S. 147), - was hier überdeutlich wird, d.h. Sexualmagie, wie sie im Dschungel-Macumba, das sich vom zivilisierteren Stadt- und vor allem Touristen-Macumba stark unterscheiden kann (da die Zivilisation viele Ecken und Kanten, wie z.B. die sexuelle Unterwerfung, abstreift), praktiziert wird (dies wird in Grégors Buch weiter sehr distanziert, aber erfahrungsgeladen beschrieben). z.B. die sexuelle Unterwerfung), wird (dies wird in Grégors Buch weiter genau beschrieben) mit einem sehr distanzierten, aber 'erlebten' Blick eines Außenstehenden praktiziert, was sein Buch, wie alle nicht fachlichen Beschreibungen, zu einem wirklich verstehenden (Dilthey: 'Verstehen') Ansatz macht.

Nach dieser zweiten erklärenden Lektüre sind wir in der Lage, die gängigen Fetischismen fließend zu beschreiben und strukturell zu interpretieren. Was wir nun anhand von hauptsächlich westafrikanischem Material tun werden (II 157).

Doch zunächst ein Wort zum Totemismus, nun nicht im ethnologischen oder kulturologischen, sondern im sakralen Sinn. Hieroanalytisch gesehen ist der Totemismus eine (und zwar die auffälligste) Form des Fetischismus: ein Stein, ggf. ein Artefakt (menschengemachtes Naturprodukt), - eine Pflanze (System), ein Tier (System), ein Mensch (System), - all das kann Totem sein, d.h. die Reproduktion (einmalige Beziehung), entweder einer einzelnen Person oder einer Sammlung oder eines Systems (Gruppe) von Individuen.

Bibl. Beispiel:

-- M.Besson, *Le totémisme*, Paris, 1929 (gut dokumentierte Darstellung sowohl des Phänomens als auch der theoretisch-kulturologischen Interpretationen).

-- Cl. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd' hui*, (Totemismus heute), Paris, 1969 (die strukturelle Pulverisierung aller bestehenden Konzeptionen des kulturologischen Totemismus).

-- N. Bancroft-Hunt, *Les peuples du totem*, Paris, 1979 (über den Totemkult an der nordwestlichen Küste Nordamerikas).

-- S. Reinach, *Cultes, myths et religions*, Paris, 1922-3, t. I, pp. 9/85 (mehrere Artikel über Totemismus)

-- J. Frazer, *L'homme, dieu et l'immortalité*, (Der Mensch, Gott und die Unsterblichkeit), Paris, 1928 (S. 51/144 (L'homme en société: die klassische Interpretation des Totemismus, rein soziologisch, vrl. als Heiratssystem, - das nur ein Ableger davon ist, der, hiero-analytisch, ohne Bedeutung ist).

-- Cl. Lévi Strauss, *La pensée sauvage*, (Der wilde Gedanke), Paris, 1962, S. 48/99 (Die Logik der totemistischen Klassifikationen: eine rein distributiv-logistische Analyse); S. 144/177 (Totem und Kaste).

Sehen Sie, ein Ausschnitt aus einer unübersichtlichen Masse. Woher kommen diese grenzenlosen Interpretationen und Verdoppelungen? Weil die Analytiker nicht mit dem zweiten Blick "sehen"! Wir werden nicht darauf zurückkommen. Der Grund: Auf lange Sicht wird es zu einem Sägewerk, aber hoffentlich kennt der Leser nun den Grund für die grenzenlose Begriffsverwirrung, die daraus resultiert, dass man nicht mit dem zweiten Blick Phänomenologie betreibt.

Das kulturologische Ausmaß des Fetischismus. (157-169)

Der Fetischismus im strengen semasiologischen Sinne ist westafrikanisch; aber im hieranalytischen Sinne, d.h. "gesehen" mit dem zweiten Blick (Glauben), ist er planetarisch. Kurz gesagt, sieht es wie folgt aus (nach Beispielen):

(i) N.-Sibirien, Filnand, usw.:

-- D.K. Zelenin, *De ongonenverering in Siberië (Academie der wetenschappen van Leningrad)*, (Die Ongonverehrung in Sibirien (Leningrader Akademie der Wissenschaften)), Moskau/Leningrad, 1936 (russisch), davon A. Friedrich, *Die Forschungen über das frühzeitliche Jägertum*, in CA. Schmitz, Religionsethnologie, Fr. a.M., 1964, S. 206ff., gibt eine zusammenfassende Darstellung. Ein Ongon ist, vgl. Zelenin, die Bannung ('Festsetzung') eines Geistes in einem 'lekan'. Ein Lekan ist eine kleine, grob gearbeitete Darstellung von Tieren (Wasserfauna, Geflügel, Vierbeiner), sowie Menschen, meist aus Holz, Rinde, aber auch Leder, Fell, Stein, Metall. Funktion: medizinisch (Heilung von Krankheiten), wirtschaftlich (Jagdglück, Glück bei der Viehzucht). Bei den alten Finnen bewohnen die Haltias und Tadebeyos Gegenstände (Nicolay, o.c., 21).

(ii) Japan: dershintai ist ein genau definierter Gegenstand (Stein, Säbel, Spiegel), in dem eine unsichtbare "Gottheit" (wir verstehen allmählich, dass dieses Wort in diesem Zusammenhang hauptsächlich Naturgeist bedeutet) "verkörpert" (d.h. eingebettet ist); vgl. M. Eliseev, *Mythologie du Japon*, in P. Couchoud, *Mythologie asiatique illustrée*, Paris, 1928, S. 379. Der go-sjintai (ehrwürdiger Götterkörper) ist eine phallische Gottheit" (!) aus poliertem Hartgestein, die normalerweise in einen kleinen Holzschrein eingefasst ist.

(iii) Polynesien: Der Tiki ist eine kleine "Gottheit" (!), zumindest im individuellen oder familiären Sinne, die meist tierische Züge hat (totemistische Seite des Fetischismus) - die natürlich auch in einem Objekt verankert sein kann (Nicolay, o.c.,20). Siehe drei zufällige Berührungen, um den Leser etwas und vorschnell zu orientieren.

Der hiero-analytische Gehalt des Fetischismus. (158/159)

Major A. Glyn, *The Lower Niger and its Tribes*, London, 1906, sagt: Nicht an diese Objekte selbst richten wir unsere Gebete, Opfer, Huldigungen, sondern an diese Objekte als Anspielungen, die die vergöttlichten Ahnen der Familie, des Clans, des Stammes in sich tragen, montieren oder präsentieren. Auf diese Weise reproduziert Glyn die Sprache der Fetischisten, denen er begegnet ist. Die Wiedergabe kann sogar als Definition gelten, wenn man anstelle von "vergöttlichten Ahnen" einfach "Geister" (a.k.a. von Ahnen) setzt.

-- J. Van wing, *Etudes Bakongo (Sociologie, religion et magie)*, (Soziologie, Religion und Magie), DDB, 1959, pp. 382/425 (Les nkisi), sagt, 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 in der Regel um die Seele eines Verstorbenen handelt, der nach seinem Tod einen "Körper" angenommen hat, der an seine neue Daseinsform angepasst ist; aber auch ein "unabhängiger" Geist kann in einem nkisi leben.

Um es kurz zu machen: pneumatologisch (geistig) reicht die Liste von Heiler (siehe oben S. 112) aus, um zu wissen, wer einen Fetisch, lekan,shintai, go-sjintai, nkisi, tiki usw. bewohnen kann. (die Namen unterscheiden sich, die Sache ist identisch) bewohnen, besser: bewohnt werden kann (denn "Fetisch" unterscheidet sich von "bewohnt" dadurch, dass "Fetisch" bewohnte Behausung bedeutet),-mit Ausnahme der von Heiler erwähnten "Seelensubstanzen", die keine Geister, sondern Nebel sind, auf dem Weg zum Geist oder zur Zentrierung.

Richtig ist, dass die "Seelensubstanz" (d.h. die Inspiration mit "etwas" (die Ausstrahlung der Iuno (Eva) bzw. des Genius (Adam) und des Magier-Fetischisten und der an der Fetischherstellung beteiligten Wesen) in jedem Fetisch vorhanden ist (siehe oben S. 147).

Idolismus (Götzenanbetung, Götzenverehrung),

Eidolon', idolum, Götzenbild, kann eine Form des Fetischismus sein, nämlich dann, wenn das Bild magisch-pneumatologisch so bearbeitet wird, dass ein 'Organ' (s.o. S. 106: Heiliger Geist als Organ in Individuen, Menschen usw.) der in und durch es kontaktierten Gottheit von persönlicher Ebene ist (also kein bloßes infrapersonales Zentrum).

1. Siehe oben z.B. S. 141v. (A.H. Ba).

2. Olbrechts, *Maskers en dansers in de Ivoorkust* (Masken und Tänzer an der Elfenbeinküste), Leuven, 1940, S. 126/142 (Wir haben ein Interview mit dem Glee-Geist), sagt, dass die Glee-Religion (entstanden 1928 (Elfenbeinküste), vor allem im Gebiet von Geree, neben der gewöhnlichen Geisterverehrung einen Fetischismus hat, der die ansässige "Gottheit" (Zentrum) mit Nyon-Swa, dem Hohen Gott, dem Schöpfer, identifiziert (was Olbrechts selbst 1933 und 1938 vor Ort beobachtete).

Olbrechts beschreibt einen Fetisch wie folgt: "Eine Materie oder eine Ansammlung von Materie, die von einem 'Fetischmann (-frau) rituell bearbeitet wird, so dass 'Kraft' und 'Wirkung' in ihr wohnen und von ihr ausgehen, besonders wenn sie 'behandelt' wird." Dies ist natürlich die typische ethnologisch-kulturologische Beschreibung, aber sie ist besonders heikel.

3. A. Gatti, Bapuka, Zürich, 1963, S. 53ff. beschreibt meisterhaft und lebensnah das Idol der Bapuka, der Göttin des Lebens und der Liebe,- ein Idol, von dem er und seine ebenso entwickelte Frau (Gatti war Ethnologe) jahrelang täglich die wohlwollend-schützende 'Wirkung' erlebten,- was beweist, dass auch Nicht-Fetisch-Gläubige, wenn sie offen genug sind, die 'Wirkung' eines Idol-Fetischs feststellen können.

Natürlich bleibt der biblische (und höchst theologische) Vorbehalt hinsichtlich der tiefsten Natur dieser scheinbaren Wirkung bestehen. Aber das ist bereits an anderer Stelle angesprochen worden.

Vgl. Buch der Weisheit 13,10; 14,11 (J.-J. Weber, *Le livre de la sagesse*, Paris, 1949, S. 300/308).

Natürlich: die Bundeslade (O.T.) war, um nicht zu sagen, ein Götzenfetisch, aber Jahwist! (siehe V.d. Leeuw, *Phänomenologie*).

Zusammenfassende Beschreibung: Bis jetzt haben wir zwei grundlegende Aspekte identifiziert:

(i) Die Verbannung (im weiteren Sinne: die Einwohnung, d.h. wenn keine magisch-pneumatologische Intervention durch einen irdischen Menschen stattgefunden hat);

(ii) Totemismus (d.h. die verständnisvoll-magische Verschmelzung zwischen einer natürlichen oder kulturellen Realität und einem oder mehreren menschlichen Wesen). Dass der (hieroglyphisch verstandene) Totemismus integraler Bestandteil des (auch kulturologischen) Fetischismus ist, geht aus der Liste der "Sinnbilder" (natürliche und kulturelle Wirklichkeiten) hervor, die der Fetischgläubige für fetischfähig hält (vgl. Nicolay, o.c., S. 11s.):

(a) Tote Fetische:

(a)1. weiße Felsbrocken, Metallstücke, Teller- und Keramikstücke;

(a)2. Perlen, Stücke von Elfenbein, Federn, Tierhörner, Krallen wilder Tiere, Schweinebürsten, Schlangenköpfe, Kuhschwänze usw;

(a)3. Holzstücke, Körner, mit einem Wort: Pflanzenreste;

(b)1. **Die Mpongwe**, ein Stamm in Gabun, haben "einen ganz besonderen Fetisch", nämlich okundu, der offenbar ein Nekofetisch (nekuo = zu den Toten gehörend) ist; die grigri-Zutaten sind: **a.** exzentrisch geformte Steine, **b.** Antilopenhörner, Hausschneckenhäuser, **c.** Leichenreste von Gräbern: menschliche Haare, Zähne, Knochen, aufgeschlitztes menschliches Fleisch, das in einem Beutel aufbewahrt wird (dieser Grabaspekt macht okundu zu einem extrem tabuisierten Fetisch);

(b)2. **Die Mpongwe** (Gabun) haben Fetische und/oder Idole (Götzenfetische), in die einige Partikel menschlicher Reliquien eingearbeitet werden (von da an, so behaupten sie, wohnt der beschworene Geist in ihrem Patronat).

(c)1. lebende Fetische: Kaimane, Dachse, Katzen, Füchse, - in Dahomey (Voodoo-Land): Leopard, Schlange (in der Stadt Weida, so wird bezeugt, gab es einen "Tempel" mit mehr als tausend Schlangen).

(c)2. Ipori, der dritte Schutzgeist des Menschen, so behauptet Pater Baudin, La Guinée (Nicolay, o.c., 237 Dieser Geist ist in der schlechtesten Verfassung, flüssig gesprochen, denn er wird selten geopfert (d.h. flüssig genährt durch Nahrung, die man verfallen lässt, usw.); was geschieht - und damit Ipori - ist, dass der Geist nicht geopfert wird. Was aber geschieht - und damit sind wir beim Fetischismus als Kult - ist, dass ein Neger-Afrikaner, wenn er sich auf eine (große) Reise begibt, seinen Zeh mit etwas Hühnerblut und -öl "fetischisiert" (d.h. fetischistisch handelt), damit der Geist zufrieden und wohlgesonnen ist.

Nochmals: Das Hühnerblut und -öl wird sakral (flüssig) betrachtet; die 'Seele' (verstanden: der Naturgeist, der bei der 'Opferung' (= Naturgeistbildung; s.o. S. 147/148) des Neger-Afrikaners (sein iuno, Genius) und des getöteten Huhns und des pflanzlichen oder tierischen Öls zusammen entsteht), - der Naturgeist also, ist gemeint (nicht das grobstoffliche Blut, Öl usw.).

Nun, alle diese toten oder lebenden Fetischsymbole sind gleichermaßen Totems, insofern sie als "Brüder, Schwestern" (der Totemgläubige) betrachtet werden

Mit anderen Worten: Der Fetisch (Naturgeist) gehört a.i.w. zum selben fluidischen “Stamm”, zur selben “Familie”, mit dem Ergebnis, dass der Totem-Verehrer ihn (sie) als “Bruder” (“Schwester”) behandelt.

In der Tat teilen sie genau denselben Genius (iuno). Nicolay, o.c., 32, gibt uns eine Nahaufnahme des Lebens: die Göttin des Wassers (hier: Zentrum der Macht) ist Olosa; der Kaiman (Alligator) ist ihr ‘Engel’ (Bote) und wird in diesem Sinne verehrt:

“In Porto-Novo (Guinea) gibt es in der Nähe des Missionshauses einen fetiden Kaiman, der sehr zugänglich ist. Sobald er die Fetischfrauen (‘féticheuses’) singen und tanzen hört, kommt er aus dem Wasser und krabbelt auf sie zu. Die Fetischfrauen, die immer einen respektvollen Abstand halten, werfen ihm als Geschenk eine köstliche Speise (einen Kuchen, Geflügel) zu. In der Nähe des Wassers befindet sich eine Einfriedung aus Bambusstöcken und Palmblättern, die ihm als ‘heilige’ Zuflucht dient.”

Dieser für uns Westler unsinnige Kult ist in der Tat identisch mit der Verwendung der Bundeslade im Alten Testament: Beide Bann- oder Wohnstätten beherbergen das Organ (siehe oben S. 106) entweder einer heidnischen, aber gutartigen Funktionsgöttin (bloßes Zentrum, das das kollektive Totem der lokalen Gruppe von Anbetern ist) oder von Jahwe. Das ist gar nicht so lächerlich, wenn man weiß, dass ‘Embleme’ - z.B. die Nationalflagge eines Landes - auf den zweiten Blick gesehen natürlich ebenso einen Naturgeist, eine Verschmelzung von Genien und Iunonen und z.B. des Flachses (wenn die Flagge aus Flachsgewebe besteht) und der ‘Verehrer’ dieser Flagge enthalten: die ‘rituellen’ Zeremonien (Flaggenhissung z.B.) sind der eher verdeckte Fetischkult!

(I) Die religiöse oder fetischistische Tätowierung (161/165)

Nicolay, o.c., 54/55, gibt eine andere Art der Fetischisierung an: “Die religiöse oder Fetisch-Tätowierung war unter den Heiden Guineas üblich (nur die Islam-Gläubigen nehmen nicht daran teil). In Benin, unter den Küstenbewohnern, war ein Eingeborener, der dieses Stammes- oder sogar Familienzeichen nicht trug, sehr selten. Die Tätowierungszeichen (‘uê’ in der dahomeanischen Sprache) werden bei Kindern im Alter von acht bis zehn Jahren angebracht. Die dazu befähigten Personen werden “uê.gboto” genannt.

(i) Der Einschnitt wird mit einem Eisenstab (wie unser Federmesser) vorgenommen.

(ii) Anschließend bedecken die uê.gboto die Schnittlinien mit einer Salbe (die Hauptbestandteile sind Ruß und Palmöl). Die Tätowierungen sind je nach Person, Rang oder Beruf sehr unterschiedlich.

Vor allem Fetisch-Männer und Fetisch-Frauen machen häufig davon Gebrauch: Die Zeichnungen bestehen aus den Figuren eines Kaimans, einer Schildkröte, einer Eidechse. Diese Zeichnungen sind tabu, weil sie ‘fetisch’ (heilig) sind”. (So Pater M. Cordioux; Missionar an der Küste von Benin).

Hier sieht man, in der genauen Schilderung eines Missionars, wie (i) heilig, (ii) Fetisch und (iii) Totem zusammengehören.

Unmittelbar wird auch deutlich, dass der Fetischismus allenfalls funktional ist: selbst der Beruf gibt Anlass dazu. Zu Recht beschreibt Nicolay, o.c., 47, nicht wissend, wie präzise er ist: “ Le totem ou porte-bonheur (das Totem oder der Heilstifter).

L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, (Geistige Funktionen in niederen Gesellschaften), Paris, 1910-1; 1928-9, S. 61 ff. sagt: “Ein Ashanti (Eingeborener der Goldküste):

- (i) hatte einen Fetisch erworben (...);
- (ii) er beeilt sich, ein Experiment mit ihm zu machen;
- (iii) er wird von einer Gewehrku­gel verletzt, die ihm den Armknochen zertrümmert.

Der Fetischzauberer erklärt den Vorfall zur Zufriedenheit aller, indem er sagt, dass der beleidigte Fetisch ihm gerade den Grund für das Scheitern offenbart habe (es ging um einen unverwundbaren Fetisch): der junge Mann hatte an einem “verbotenen” (tabuisierten) Tag Geschlechtsverkehr mit seiner Frau gehabt. Der Geschädigte gestand, dass dies der Wahrheit entsprach. Die Ashanti haben nichts von ihrem Glauben verloren”.

Abgesehen von dem primitiven Pragmatismus, der sich hier zeigt, - siehe oben S. 54v., gibt es die Erklärung des Fetischmannes: Diese Erklärung erregt natürlich bei Nicht-Sehenden Sepsis, ja, Spott. Allerdings sollte man sehr vorsichtig sein, vor allem mit sexuellen Tabus: man sollte nicht vergessen:

a/ dass die Genitalien (und alle erotisch empfindlichen Bereiche) sehr eng mit dem generativen Aspekt der Heiligkeit verbunden sind (siehe oben S. 117/119) (sowie S. 130/133).

b/ dass das Liebesspiel (innerhalb der Ehe) immer generativ-sakral wirkt (die sakramentale Gnade),

c/ dass (s.o. S. 147/148: die ‘Inspiration’ des künstlichen Natur-Geistes erfolgt durch und im Genius (Adam) und der Iuno (Eva)) jeder erotisch-sexuelle Akt (Geste, Wort, Idee) eine generativ-sakrale Wirkung hat (was die sehr strenge Kontroll-Ethik und -Politik in den zivilisierten Ländern auf diesem Gebiet erklärt; was ahnen lässt, welche katastrophale Folgen der Zusammenbruch der erotischen Selbstkontrolle und der sozialen Bremsen heute auf dem sakralen Gebiet erzeugt).

Alle Menschen, die mit dem zweiten Gesicht “sehen”, werden sich des Tabu-Charakters (göttlichen Charakters) von Erotik und Sexualität bewusst.

Natürlich: ob diese asjantische Idee hier gültig ist, ist eine andere Frage: wir wollten nur auf die allgemeine sakrale Grundlage dessen hinweisen, was der Fetischist mit seinen Stammesgenossen kollektiv glaubt, offenbar gestützt auf uralte, archaische (überlieferte, ja protogonistische) Einsichten) - nicht ohne sehr ernsten Grund haben wir soeben das Wort genius mit adam und iuno mit eva übersetzen lassen, oder besser: präzisiert.

Das adam, eva (Genius, iuno) ist das, was die erste Menschheit an uns weitergegeben hat, nämlich das hierozoische Lebensprinzip. Sobald dieses berührt wird, durch falsche Erotik und Sexualität, wird der generative Aspekt des Heiligen verletzt. Dies sei hier nur am Rande erwähnt.

Nicolay, o.c., 15, weist auf einen weiteren Aspekt des Fetischglaubens hin: "In Daluni (Kilimandjaro-Reisebericht) begegnet man fast überall Fetischen".

(A) "Zum Beispiel eine in einer Baumhöhle ausgearbeitete Hütte, die für den *mzimu*, den wandernden Schatten eines Ahnen, bestimmt ist (Progonismus - Ahnenkult; von Ethnologen, seit Herb. Spencer (1820/1903), Anhänger von A. Comte, dem Vater des französischen Positivismus, 'Manismus' (eigentlich 'Schattenkult' genannt) (vgl. W. Schmidt, *Origine et évolution d. l. rel.*, Paris, 1931, S. 89/104).

Das *genius*- bzw. *iuno*-Prinzip wird im Ahnenphantom tatsächlich verehrt. Das braucht man jetzt aber nicht zu erklären. Nicht die Ahnenseele, sondern das Ahnenphantom (oder vielmehr eines der vielen 'Phantome') ist der strenge Gegenstand des Manismus.

Der Pro(to)gonismus ist weiter gefasst: Er umfasst die irdisch-säkulare Ahnen- und Erstelternverehrung. Doch Manismus ist immer eingebettet in Pro(to)gonismus).

Sehen Sie nun, wie Manismus gemacht wird: "Damit das Phantom (*mzimu*) dort zur 'Ruhe' kommt, opfert man ihr (a) eine Kornähre und (b) schenkt ihr zu Ehren Sorghum-Bier ein." (Siehe oben S. 161).

(ii) "An den Kreuzungen der Straßen sieht man einen Strohhallen, der an Stangen befestigt ist, die ein Bündel Getreide für die wandernden Geister enthalten."

Auch hier stellt sich, wie bei den *nkisi* (siehe oben S. 158), die Frage, ob neben den Ahnengeistern auch gewöhnliche Naturgeister verehrt werden. Eigentlich macht die Frage, flüssig gesprochen, wenig Sinn: Der Ahnengeist ist streng von der wirklichen Seele des Ahnen zu unterscheiden.

Man vergleicht:

a/ die protogonistischen Gottesdienste (Erst-Eltern-Glaube), unterschieden vom Ahnenglauben (vgl. AE. Jensen z.B., wo er von den Dema-Gottheiten spricht, die nach der Mythologie der Demaisten erst am Ende der Paradieszeit "wirken").

b/ vgl. Hesek 32: 17/32 (die Höllenfahrt; u.a. in Abgrenzung zur Schicksalsstruktur der Helden: Heldentum ist eine Form des Pro(to)gonismus;

c/ 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, für sie göttliche Ehren zu erlangen (Nicolay, o.c., 102, 106): also die drei markanten Formen der Seelenverehrung.

(B) Es ist wahr, dass der von Fetischisten durchgeführte Exorzismus beweist, dass andere Wesen als Seelen oder sogar Ahnenschatten verehrt werden, nämlich z. B. die Krankheitsgeister, die, sobald sie keinen "Verbannungsort" (Fetisch) haben, gefährlich sind, solange sie umherwandern. Das "Umherschweifen" ist fetischloses Leben, wenn man es "Leben" nennen kann, denn es ist der sichere "Tod" (Fluidum) des fetischlosen, bloß aus- und unbeherrschten Geistes (ob Naturgeist oder Ahnengeist). Die Befreiung eines Kranken oder eines Besessenen (eigentlich dasselbe) erfolgt nach dem Prinzip der 'Similia similibus' (Homöomagie).

“(…) Ein heilender Geist (Zentrum) wird durch das Handauflegen des magischen Heilers übertragen oder auch, dass der Geist z.B. in einen Trank ‘gebannt’ wird (= erste Fetischphase), um von dort in den Kranken ‘gebannt’ zu werden (= zweite Fetischphase). Gerade deshalb (siehe Gegenseitigkeitsprinzip: S. 125/127 oben (// 164: Einstimmung): Sympathie und Antipathie) wird der pathogene Geist (Zentrum): (i) bekämpft, (ii) vertrieben oder (iii) machtlos gemacht. (...).

Die Fetischisten glauben, dass der kranke Geist nach dieser Ausrottung “leben” wird: (i) im Körper eines Tieres (z.B. eines Huhns), das zu diesem Zweck vom magischen Heiler “geopfert” und sehr weit von der Hütte (sowohl des magischen Heilers als auch des Kranken) weggeworfen wird.

(ii) Bei einem ‘keti’, d.h. einem leeren Ding, - einem Nagel, Glasschmuck, einem Lappen usw., kommt es darauf an, dass man dem Geist eine Gewohnheit (Fetisch) gibt und ihn daran hindert, ‘in die Irre zu gehen’, d.h. eine Gefahr für alle zu werden.” (Nicolay, o.c., 7).

“In anderen Fällen stellt der (magische Heiler) eine Statue her, die den Kranken darstellt, und wirkt auf diese Statue schützende Kräfte. Er setzt die Lippen auf die schmerzhafteste Stelle des Körpers und ‘saugt den kranken Geist ein’, der sich in einem Kieselstein oder einem Stück Holz (Mundfetisch) versteckt (se blottir), den der Heiler vorher in den Mund legt, um ihn fortan zum Wohnsitz des Geistes zu machen. (...). Dann vergräbt man den Felsbrocken und verbrennt das Holzstück”. (ebd., 9).

Auf S. 14, o.c., erklärt Nicolay nicht, erwähnt aber die Tatsache, dass die gabunischen Fetischmänner, wenn sie es für nötig halten, “den ‘Gott’ (Zentrum) durch Blutvergießen besänftigen müssen, die Rolle des Opfernden erfüllen. Wir fügen hinzu, dass wieder ‘similia similibus’ (Gleiches durch Gleiches: Prinzip der Gegenseitigkeit) im Spiel ist: man erreicht den Geist nur, wenn man, homöopathisch u.a., d.h. im Besitz desselben Fluidums (mit 1/ der idealen Form versehen, 2/ sowie derselben ‘Seele’ (hier die Seele (Herz) eines grausamen Wesens), mit der man die ideale Form (vom Genius, iuno) ausfüllt) und 3/ auch desselben ‘Elementes’ (s.o. S. 147/148)) jenem Geist nähert, den es zu bekämpfen gilt.

Wer als Magier oder Heiler (mit Pendel, mit Handauflegen, ‘charismatisch, medikamentös, mit Kräutern usw.: alle diese ‘Handlungen’ mit oder ohne Instrumente sind fetichistische Handlungen, auch wenn man nicht an den Fetichismus glaubt, denn sein Wesen ist pneumatologisch, d.h. natürlich-geistig) oder als ‘kirchlicher oder nicht-religiöser’ Exorzist dieses Prinzip der Gegenseitigkeit nicht respektiert, scheitert und zieht den Klienten in sein eigenes Scheitern mit hinein.

Das ist der wahre (fetichistische) Grund, warum 1976 in England und Deutschland zwei Menschen durch einen kirchlichen Exorzismus starben. Die Exorzisten haben das Prinzip der Gegenseitigkeit nicht respektiert, ein Tabu überschritten, das für die zu helfenden Menschen tödlich wurde.

Man tut viel besser daran, den Fetischismus gründlich zu studieren, als dicke Bücher über Dämonologie, Exorzismus im rein rationalen westlichen Sinne (ohne Einbeziehung des paranormalen Aspekts) usw. zu verschlingen!

Der Magier-Heiler-Exorzist, der jeder gute Fetischist ist, weiß viel mehr darüber und geht vor allem viel rationaler vor als die "Empiriker" (im Sinne von "Zufalls-Experimentatoren", die so ziemlich alle hochreligiösen Magier-Heiler-Exorzisten in Wirklichkeit sind).

Man nehme als ein kleines Beispiel die Diagnose.

Nicolay, o. c., 13/14, schreibt: "Unter der negro-afrikanischen Bevölkerung Gabuns bilden die heiligen Fetischisten eine eigene Kaste. (...) Sie behaupten, mit den 'imbuiri' (den Geistern) und den 'ibambo' (abambo) (den 'Seelen' (op.: 'Phantomen') der Toten) in Verbindung zu stehen ('en correspondance': man denke wieder an das Prinzip der Gegenseitigkeit).

Sie befehlen ihnen und fordern sie auf, nach Belieben 'aufzuerstehen', "indem sie ihre Schatten (Wetterleuchten) auf der Oberfläche z.B. eines Spiegels oder von klarem Wasser herbeirufen." (Dr. Barret, Afrique occidentale, (Westafrika), II, 166)." Die Diagnose eines Geistwerkes (unter seinem dreifachen Aspekt: Idee, Inspiration, (rg. 147/148) (Herz und Element) ist nur möglich, wenn der Magier-Heiler-Exorzist selbst:

- a/ ausreichend energiegeladen (Magnetismus),
- b/ sensibel (Gefühl) und
- c/ "sehend" (Eidetismus oder, in abgeschwächter Form, graues (weiß-schwarzes) "Sehen" mit dem bloßen Verstand und der Vorstellungskraft), mit
- d/ einem erprobten Deutungssystem ausgestattet (siehe oben S. 73 (67 ff.)).

So lächerlich westliche Rationalisten dieses oberflächliche Sehen auch finden mögen, so ist es doch manchmal das einzige Mittel, um mit dem Widersacher eilig und energisch in Kontakt zu treten, nämlich mit dem einen oder mehreren (Jesus spricht von einem, verstärkten, evtl. auch mit "sieben", d.h. der "idealen" Zahl nach der Geistermentalität (Lk 11,26) oder gar von "Legion", vielen (Mk 5,9) Geistern, die dem Opfer Leid zufügen.

Wer nicht a. die Art und Anzahl des/der Gegner(s) dank seiner "Macht" (Magnetismus) spürt, b. sieht und c. deutet, wird zielsicher und sicher ein Tabu verletzen und sein "Gericht" erleiden (siehe oben S. 125/127).

(II): Exkurs: das Element Feuer. (165/166)

Weiter oben (S. 156) haben wir dieses Thema kurz gestreift. Zum Beweis, wie geschickt die "niederen" Religionen ihre Anhänger geformt haben, folgender Auszug aus Nicolay, o.c., 301/302: "1886 erfror in Grand-popo (Guinea, Sklavenküste) eine Frau während eines Gewitters an der Wand eines Hauses, vor dem sie Schutz suchte. Sofort, nach langen und lärmenden Vorbereitungen, näherten sich Fetischmänner und Fetischfrauen der Leiche und schleppten sie stundenlang an einem Seil durch die Straßen der Stadt." Am Abend, bei Sonnenuntergang, wurde der Leichnam unter

Geschrei an den Strand gebracht und in so viele Teile geteilt, wie wir Männer und Frauen des Fetischs waren. Jeder verschlang gierig und ohne Vorbereitung seinen Anteil an diesem widerlichen Lieblingsgericht, dessen Knochen sorgfältig aufbewahrt wurden.

Kürzlich sahen wir in Grand-Popo eine der Fetschfrauen, die an dieser Mahlzeit teilgenommen hatte: An ihrem Hals trug sie neben anderen Amuletten die Knochen der ersten beiden Gelenke eines menschlichen Fingers, zur Erinnerung an die eben erwähnte wilde Zeremonie". (RP Baudin, *La Guinée*).

Zur Erläuterung:

(i) Diese Aneignung von Feuergeistern (übrigens von geringer Größe) steht leider im Einklang mit der praktisch auf der ganzen Welt verbreiteten vampirischen Methode, die darin besteht, den grobstofflichen Körper mit dem feinstofflichen zu verwechseln.

Der Begriff "Vampirismus" hat, beiläufig gesagt, drei Hauptbedeutungen:

a. Das Verhalten des fledermausähnlichen Vogels; **b.** Das von Juristen immer wieder festgestellte kriminelle Verhalten, bei dem in der Regel ein Mann eine Frau nach einer Vergewaltigung beißt und sein Opfer tötet (meist in den linken Hals). **c.** Das sakrale kriminelle Verhalten, von dem oben, in Guinea, ein anwendbares Modell.

Der Grund für dieses rasende Verhalten (man denke an die Stunden des Schleppens) ist die Aneignung in der Gruppe der Feuergeister.

(ii) Die Aneignung der Feuergeister durch das Opfer der Blindheit, ob mit subtilen (heiligen) Vampirismus vermischt oder nicht, erzeugt in allen Fällen Raserei (man denke an D. Fortune, oben S. 152). Nun, das Kluge an alten Magien, wie dieser in Guinea, ist es, eine Tradition zu schaffen, so dass zuerst die Raserei ausgelöscht wird (im stundenlangen Ziehen, mit Lärm, Geschrei, Tanz, etc.); wenn diese Raserei (echte Patentbesessenheit) ihren Lauf genommen hat, so dass die Feuergeister sich erschöpfen, insofern sie rasend sind, erst dann essen sie dieses schrecklich-balladeske Todesmahl (man denke an unser eigenes mittelalterliches Lied 'Heer Halewijn': "Daer wurde ein Festmahl gehalten, - Der Kopf wurde auf den Tisch gelegt".), bei dem ein für allemal allen sadistisch-masochistischen Erregungen gefrönt wird, mehr oder weniger nach dem 'Lustprinzip' von Freud et al, aber mit, nach dem Tod dieser sadistisch-masochistischen Fetischisten, dem göttlichen Urteil über diesen verbrecherischen Akt.

Mit anderen Worten, die Kunst dieser satanisierten Form der Feuergeist-Aneignungstradition besteht darin, die Besessenheit (der Mensch als Fetisch eines Geistes ist latent oder offenkundig von diesem Geist besessen) latent zu halten, zumindest in der Art des Transports oder in der späteren, übernatürlich zynischen Hinrichtungsart. Ist es da verwunderlich, dass ein genialer Tiefenpsychologe wie Freud trotz seines atheistischen Materialismus die Aggression überall freilegt, in den Nieren (un(der)bewusst)? Ja, Aggression gemischt mit 'Eros' in ihren rohesten Formen?

III) Initiationsritus zum heiligen Menschen (167/169)

Nicolay, a.a.O., 15, gibt uns die gekürzte Wiedergabe (RP. Baudin, *La Guinée*) des Ritus der Einweihung in den heiligen man: “Der Kandidat (Erbe unter dem Gesichtspunkt seiner genealogischen Vorgänger) ist gewöhnlich ein Kind von acht bis fünfzehn Jahren.

(i) Man beginnt mit (blutigen) Opfern an die Geister, deren Diener er sein muss. Man wäscht den Neophyten mit einem Sud aus hundertundeiner Pflanze, gürtet ihm die Lenden mit einem jungen Palmzweig. Er folgt mit den fetidischen Männern in einer Prozession um den heiligen Hain.

(ii) Danach folgt die Hauptzeremonie, bei der man zu erfahren sucht, ob der Fetisch den ihm dargebotenen Kandidaten annimmt oder nicht (Anmerkung: Das Wort “Fetisch” ist analog: es bedeutet:

- (a) die Art von Wirklichkeit, die (siehe oben weiter),
- (b) der Naturgeist oder Ahnenschatten selbst, der ihn bewohnt.

P. Baudin sagt erst am Schluss, wie man den Fetisch (= Geist) zwingt, seine Meinung öffentlich zu machen: man macht einen Fetisch (Objekt-Ganzes) und bringt dieses Objekt in Kontakt (physisch) mit dem Kandidaten, bis zum Ende der Zeremonie.

Wir übersetzen nun weiter: “So konsultiert man den Geist (mantisch = beratend):

a. Das Kind nimmt auf dem Fetischstuhl Platz” (Anmerkung: Da jede Übertragung von “Geistern” entlang des “Fundaments” (man denke an den französischen Ausdruck: “le fondement”), d.h. des Unterkörpers, stattfindet, wird der Kandidat mit diesem Fundament, d.h. mit dem Unterkörper, platziert. Wenn dadurch das “Fundament” des “Kind-Kandidaten” nicht durch das “Fundament” seiner Vorgänger ersetzt wird, die auf demselben “heiligen” (= machtbeladenen) Sitz saßen, wird der “Kind-Kandidat” auf denselben heiligen Sitz gesetzt, auf dem seine Vorgänger dieselbe Macht erhielten.

b. “Wiederum waschen die Fetischisten sein Haupt mit dem Kräutersud und rufen den Fetisch (...) dreimal laut an (Anmerkung: immer zu Ehren der Heiligen Dreifaltigkeit, obwohl diese Fetischisten es nicht wissen; siehe oben S. 131/132: die Monaden, die auch hier die Hauptrolle spielen, handeln aber als Antwort auf triadische Signale, die sowohl den androgynen Vater als auch den androgynen (aber dominanten männlichen) Sohn und den androgynen (aber dominanten weiblichen) Geist widerspiegeln).

Sie nehmen ihre Rufe wieder auf, während sie gleichzeitig um den Neophyten herumtanzen und hüpfen. (Anmerkung: Das Tanzen und Hüpfen ist, bewusst oder unbewusst, eine Nachahmung des Verhaltens der Monaden; die Punktgeister der Heiligkeit beginnen dann, durch Resonanz, auch ihren “Liebestanz” zu intensivieren, was nicht mehr zu ihrer normalen “Kraftproduktion” (Ladung, “Heiligung” (siehe oben S. 108; 111), die in der klassischen Aretalogie beschrieben ist) führt. Währenddessen machen die Trommeln und alle Arten von altem Eisen einen infernalischen Lärm”. (Anmerkung: Die Erzeugung dieses Lärms verstärkt durch die Vibration auf physischer

Ebene den Einfluss der Monaden). “Denn je höllischer der Lärm, desto feierlicher ist die Feier unter den Negern Afrikas”.

c. Das Hervortreten aus seiner Latenz (und damit das “Offenbarwerden”) der Besessenheit durch den Fetisch (Geist) des Kandidaten, der, einmal “Fetisch”, d.h. Wohnung oder Bann des Geistes, gerade dadurch entweder latent oder offenkundig besessen wird.

“Allmählich beginnt der Kandidat, der allen zeigen muss, dass der Geist ihn überwältigt, zu zittern: sein Körper zittert; seine Augen werden wild (siehe oben, am Rande erwähnt, S. 155 (Aparecida)) (...).

Bald überkommt ihn eine solche Erregung, dass man ihn oft festhalten oder fesseln muss, um zu verhindern, dass er sich oder anderen etwas antut. (Siehe beiläufig oben S. 151/152 (D. Fortune’s possession).

d. Die Apotheose (‘apothē(i)osis’ = deificatio = Gotteserklärung, Vergöttlichung; siehe oben S. 163,-die hier in verschleierterer, aber mindestens ebenso stark gemeinter Form vorliegt): “Daraufhin bejubeln alle Anwesenden den Fetisch mit Freudenschreien - man denke an die Akklamationen an die spätrömischen Kaiser, die sich vergöttlichen ließen - ‘Orisja Ô’! (Es ist der Fetisch!) Orisjagun Ô! (Der Fetisch ergreift von ihm Besitz)’.

e. Die Ausdünnung des Festes. Die “Ausdehnung” der Feier muss erfolgen, wenn sie nicht anschließend in die verrücktesten und grausamsten Manifestationen kollektiver Besessenheit ausarten soll (siehe oben S. 166). “Dann, nach einigen Stunden des Lärms und der Raserei, zieht man den Fetischgegenstand, der mit dem ausgepeitschten Kandidaten in Berührung gekommen war, weg (siehe oben S. 110): Er kommt allmählich wieder zu sich.

Seine Raserei weicht der Erschöpfung”. (a.a.O., 15). - Bereits oben (S. 97) haben wir auf den (i) manischen (aufgeregten) und (ii) depressiven (niedergeschlagenen) Charakter solcher transportierenden Religionen hingewiesen, ob katholisch - charismatisch oder heidnisch, sie bleiben dem dringenden Rat (und der Versammlungsordnung) des heiligen Paulus in 1 Kor 14,26vv. unterworfen: “Wie denn, Brüder und Schwestern? In euren Versammlungen darf jeder etwas haben (er meint die Rasenden und die Kontrollierten). (...) aber alles muss um der Gründung willen geschehen.” -- Was hier, in dieser fetischistischen Hingabe, nicht geschieht.

Nicolay, a.a.O., 14/15, gibt auch, stark verkürzt (leider), die Einweihungsformel einer Fetischfrau wieder: “Manchmal werden die Funktionen des Fetischmannes den Frauen anvertraut. Laut Dr. Lestrille in der Revue Coloniale muss sich die Frau, die diese beneidete Rolle anstrebt, durch außergewöhnliche Eigenschaften von ihren Mitmenschen unterscheiden. Sobald sie nominiert ist, wird sie mit Bändern und Glocken geschmückt und mit magischen Farben gefärbt. (Anmerkung: Farbe ist Licht; Licht ist Vibration; Vibration (jeder Art, akustisch oder optisch) wirkt auf die Monaden). -- Dann

isoliert sie sich für mehrere Wochen von der profanen Welt, um sich, wie man sagt, auf die Geister einzustimmen. (Anmerkung: siehe oben das Prinzip der Gegenseitigkeit; S. 164).

Nachdem sie sich einem Regime fiebriger Ekstase (Exaltation) unterworfen hat, das sie zu einer echten “Neurotikerin” macht (Anmerkung: es ist ein Arzt, der hier spricht und seine Sprache verwendet - in Ermangelung von hieroanalytischen Begriffen, die davon sprechen würden, dass sie “das Böse (Elend), das sie in Zukunft bekämpfen wird, in Form der entsprechenden Geister aller Art (wieder: Prinzip der Gegenseitigkeit) aufnimmt”, verlässt die Frau ihren Ort der Abgeschlossenheit (opm. man denke an unsere Orte der Besinnung und des ‘Rückzugs’) unter einem Trommelwirbel und gibt sich dem Delirium der Pythonissa hin”.

Die Pythonissa, ein Phänomen, das es sowohl in der Gegenwart als auch in der klassischen Antike gab (man denke an die Seherin von Delphi auf ihrem ‘heiligen Stuhl’, die entrückt über einer Erdspalte saß, aus der Gase ausströmten, und die von allen Reichsgrößen und hohen Denkern und Mystikern ihrer Zeit konsultiert wurde), - was eigentlich ursprünglich (archaisch) ‘Schlangenfrau’, richtiger ‘Pythonfrau’, bedeutete, - ist nur dann akzeptabel, wenn sie beweist, dass sie:

a. in ‘verständnisvoller’ Beziehung zu den Geistern steht, - siehe Gegenseitigkeitsprinzip, um es immer wieder einzuhämmern,-

b. immer wieder besessen ist, ohne nachher irgendeine miserable Form davon zu finden und in sich (sowohl körperlich-irdisch als auch sozial-kommunikativ (d.h. die anderen ansteckend) und in ihrer Wohnung, Bequemlichkeit, etc. Das ist die typisch weibliche Art der Elendskontrolle: Im Gegensatz zu den Feuergeistfressern (s. o. S. 166; dort wurde das Elend nach dem Tod u. a. durch geisterhafte Erscheinungen sofort nach dem Tod dieser Subachisten (Subtilvampiristen) oder sogar über Jahre hinweg offenkundig, s. auch gerade oben: S. 168), sofern sie rein männlich handeln, können wir Frauen:

a. zumindest dann, wenn sie in tiefer und echter Freundschaft mit der Dreifaltigkeit leben (Zustand der heiligmachenden Gnade: siehe oben) - auch wenn sie die Dreifaltigkeit nicht bewusst kennen (Taufe des Begehrens)

b1. um zunächst das Elend in sich selbst zu assimilieren

b2. um dieses identische Elend anschließend wieder zu assimilieren (und ggf. minimal zu imitieren, was normal ist, wenn das Elend ihr iuno zutiefst betrifft (denn das ist ja offenkundiger Besitz)), u.a. “auszuschwitzen” (der/die Patient(en), den/die sie behandelt, reagiert, wie die Psychoanalytiker sagen, mit seinem/ihrer Elend auf seinen/ihren Heiler (“Abreaktion” sagt Freud), wodurch der Heiler selbst die minimalen Symptome zeigen kann).

Fazit. Siehe eine Hiero-Analyse des Fetischismus. Vielleicht wirkt der Fetischist nun weniger “verrückt”, “infantil” oder was auch immer für gelehrte Schimpfwörter von

unseren professionellen Wissenschaftlern dafür ausgegeben wurden, ohne dass sie selbst von dem Phänomen profitiert haben.

Deo trino gratias maxima!

Inhalt : Einführung in die Hierarchische Analyse. (1981-1982)

Kurzer Inhalt.

Die archaische (antike) Religion,	(1)
Teil I. Die Doktrin der Methode.	(2)
A. Die phänomenologische Methode.	(3)
(B) Ia. Die logische bzw. logistische Methode.	(4)
(B) Ib. Die semiotische bzw. sprachanalytische Methode.	(5)
(B) IIa1. Die psychologische Methode.	(7)
(B) IIa2. Die soziologische Methode.	(10)
(B) IIb. Die "biologisch-pathologischen Methoden".	(14)
(B) IIc. Die kulturologische Methode.	(15)
(C). Die historiographische oder historische Methode.	(25)
(D). Die strukturell-vergleichende Methode.	(31)
(D) a1. Die vergleichende Methode oder "Komparatismus".	(31)
(D) a2. Die systemisch-doktrinäre Methode.	(33)
(D) b1. Die mathematisch-logistische Methode.	(36)
(D) b2. Die informatorische Methode.	(36)
(E)Die hierosophische Methode.	(38)
(E)Bis Die apokalyptische Methode.	(79)
<i>Teil II. Die systematische Darstellung der archaischen Religion.</i>	(81)
II A. Die Begegnung mit dem Sakralen.	(89)
IIA.1. Die Erkenntnistheorie des Sakralen.	(89)
Modell I.	(89)
Modell II.	(90)
IIA2. Das Heilige (das "Heilige").	(101)
II B. Die Begegnung mit dem Sakralen im Fetisch.	(138/157)
IIB.1. Die Umfangsbeschreibung des Phänomens "Fetisch"	(138/145).
IIB.2. Inhalt des Phänomens "Fetisch".	(145/157)
Die kulturologische Reichweite des Fetischismus.	(157-169)

Ein umfassenderer Inhalt.

Die archaische (antike) Religion,	(1)
<i>Teil I. Die Lehre von der Methode.</i>	(2)
A. Die phänomenologische Methode.	(3)
(B) Ia. Die logische bzw. logistische Methode.	(4)
(B) Ib. Die semiotische bzw. sprachanalytische Methode.	(5)
(B) IIa1. Die psychologische Methode.	(7)
(i) Die Erfahrung des "Heiligen"	(9)
(ii) Die mystische Erfahrung.	(9)
(B) IIa2. Die soziologische Methode.	(10)
(B) IIb. Die "biologisch-pathologischen Methoden".	(14)
(B) IIc. Die kulturologische Methode.	(15)
(C). Die historiographische oder historische Methode.	(25)
(i) Die philologische Methode	(26).
(ii)a. die evolutionistische oder evolutionäre Ethnologie	(26)
(ii)b. die "neue" Anthropologie	(26)
(iii) Die folkloristische oder volkskundliche (laographische) Methode	(26)
(iv) Die allgemein-historische Religionswissenschaft	(29)
(D). Die strukturell-komparative Methode	(31)
(D) a1. Die vergleichende Methode oder "Komparatismus".	(31)
(D) a2. Die systemisch-doktrinäre Methode.	(33)
(a) Die interne oder innere Gleichung:	(34)
(b) Die externe oder äußere Gleichung:	(35)
(D) b1. Die mathematisch-logistische Methode.	(36)
(D) b2. Die informatorische Methode.	(36)
(E) Die hierosophische Methode.	(38)
Die Struktur der Rechenschaftspflicht.	(41)
Die Struktur der Prüfung der religiösen Verantwortlichkeit.	(42)
Die religiöse Struktur der Prüfung.	(44)
Die diagnostische Struktur des Gottesurteils.	(46)
Die experimentelle Struktur des göttlichen Urteils.	(48)
Die Verstehensstruktur der diagnostisch-experimentellen Methode.	(51)
Die pragmatistische Struktur der experimentellen Methode.	(54)
Weitere Beschreibung des pragmatistischen Charakters.	(56)
(a) Der doktrinäre Aspekt.	
(b)1. Der existentiell-historische Charakter dieser Lehre.	(57)
(b)2. Der Heilscharakter der Lehre.	(59)
(i) Erstes Schema: das Gerichtsschema.	(59)
(a) Jesus erklärt sie selbst eindeutig als wiederholbar.	(60)

(b) Jesus erklärt die Lehr- und Zeichenkraft für wiederholbar.	(61)
(ii) Zweites Schema: das Prozessschema.	(61)
(I) Der informatorische Charakter.	(62)
(i) Das Wunder zeigt uns das Wesen Christi	(62)
(ii) Bezüglich des Exorzismus:	(62)
(iii) Bezüglich des existentiellen Wunders der Menschwerdung Jesu.	(63)
(A)1 Jesus vernichtete den Tod durch seinen Tod am Kreuz.	(63)
(A)2 Der Abstieg Jesu in die Hölle	(63)
(II) Der wirksame Charakter.	(64)
(A) Die Lehre vom Elend.	(67)
(i) Psychologisch-soziologischer Ansatzpunkt:	(67)
Nehmen Sie z.B. an, jemand ist schwer krank:	(69)
(ii) Die Theodizee,	(74)
(iii) Die direkteren Elendsbegriffe.	(74)
(B) Die Lehre von der Errettung.	(77)
(a) Auf einer außerbiblischen Grundlage:	(77)
(b) Auf biblischer Grundlage:	(78)
(C) Das Urteil Gottes.	(78)
(E)Bis Die apokalyptische Methode.	(79)
Teil II. Die systematische Darstellung der archaischen Religion.	(81)
Der Begriff der archaischen Religion.	(81)
(1) Zur Ent- oder Entmythologisierung:	(82)
(2) Bezüglich der Krise der Metaphysik:	(82)
(3) M.w.r. die natürliche Religion,	(84)
(4) Bezüglich des nihilistischen Grades dieser Gründungskrise:	(84)
Neo-Sakralismus.	(86)
II A. Die Begegnung mit dem Sakralen.	(89)
IIA.1. Die Epistemologie des Sakralen.	(89)
Modell I.	(89)
Modell II.	(90)
a/ Die traditionelle, säkulare Interpretation der Wahrnehmung.	(92)
b/ die "klare", "klar-beobachtende" Sichtweise.	(93)
IIA2. Das Heilige (das 'Heilige').	(101)
Die Wesensbestimmung.	(101)
Die typisch heilige Bestimmung des Seins.	(102)
(A) Der Inhalt des Sakralen	(102)
(B) Die zweite Sicht auf das Heilige.	(105)
Strukturelles Modell der subtilen Substanz.	(107)
Die Transitivität dieser Kraft	(109)
Zentrales Strukturmodell der subtilen Substanz.	(111)
a.1. die Naturgeister und Naturgötter	(109/116);

a.2. die Ahnenseelen oder -geister (oder auch Götter)	(116/118),
b.1 Hohe, transzendente Gottheiten	(113).
b.2 Das eigentlich streng biblische Höchste Wesen, Ontologisches Strukturmodell der subtilen Substanz.	(113) (115)
Sympathie und Antipathie.	(125)
Das böse Auge (der böse Blick).	(126)
Hierophilie.	(128)
Hierozoismus, internalistisch.	(130)
Hierozoismus, theologisch (theozentrisch)	(135)
II B. Die Begegnung mit dem Sakralen im Fetisch.	(138/157)
IIB.1. Die Umfangsbeschreibung des Phänomens ‘Fetisch’	(138/145)
IIB.2. Der DeepL Inhalt des Phänomens “Fetisch”.	(145/157)
Phänomenologische Anleitung.	(145)
(I) D. Fortune: Der Rachedämon	(145/154)
Ad.a. Fortune situiert den Vorfall	(149)
Ad.b. Nun verweilen wir phasenweise bei dem Ereignis.	(150)
Fortunas Aufgabe war also doppelt:	(151)
(II) Macumba: er hatte mit “der Puppe” gespielt	(154/157)
Das kulturologische Ausmaß des Fetischismus.	(157-169)
Der hiero-analytische Gehalt des Fetischismus.	(158/159)
Idolismus (Götzenanbetung, Götzenverehrung),	(159)
(I) Die religiöse oder fetischistische Tätowierung	(161/165)
(II): Exkurs: das Feuer - Element.	(165/166)
(III) Ritus der Einweihung in den heiligen man	(167)