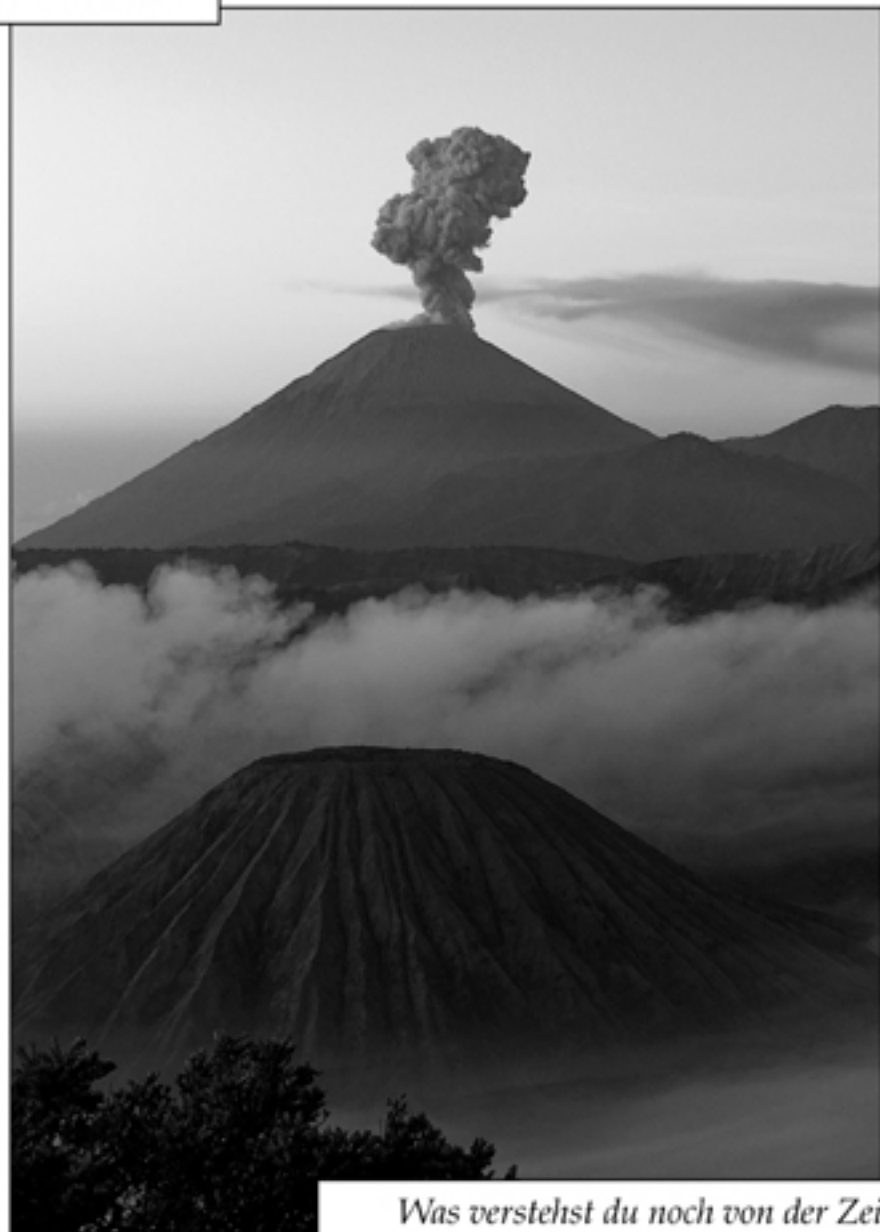


Vorrede



*Was verstehst du noch von der Zeit,
in der die lodernde Seele des Menschen
Religionen wie aus Vulkanen spie?*

Leo Frobenius

1928, als der Afrikaforscher Leo Frobenius (1873–1938) diese Frage¹ an den deutschen Leser richtete, war es erst zehn Jahre her, dass auch Europa wie ein Höllenschlund speien musste, und elf Jahre nur dauerte es, bevor es erneut losging. Die Massaker des 20. Jahrhunderts werden heute selten mit Religion in Verbindung gebracht und wenn, dann mit der „falschen“, der „falsch verstandenen“ oder der „missbrauchten“ Religion. Im Krieg regiert nach heutigem Verständnis Satan, oder derselbe wird im Krieg bekämpft wie Adolf Hitler 1939 bis 1945 oder Sadam Hussein am Ende des 20. Jahrhunderts zweimal. Religionen, die Frieden und Liebe predigen, segnen allerdings Kanonen und Gefallene und zwar auf beiden Seiten. Die Gläubigen im ersten Dreißigjährigen Krieg 1618–1648 beteten zum selben Gott, gleich ob sie auf katholischer oder protestantischer Seite kämpften, wüteten oder litten. Im zweiten Dreißigjährigen Krieg 1914–1945 war es wieder der in der Bibel geoffenbarte Gott, dem die Soldaten in den Gräben, die Gefangenen vor der Vernichtung oder die Städter in den Bombennächten zuschrien. Wenn der Trost für die industriell und maschinell Hingerichteten und ihre Hinterbliebenen trotzdem wirkte, müssen wir über die jeweilige Ethik und Frohbotschaft hinaus blicken. Der Gott der Juden, der Christen und der Muslime trägt zwar Gewänder und Masken, die ihm die Rabbiner, Pfarrer und Mullas anziehen, darunter findet sich aber möglicherweise wenig mehr als Knochen und Skelett wie beim Totengott der Heiden – ist das der schaudern machende Urgrund der langen Religionsgeschichte?

Das Sterben des Heidentums, das seit dem Basler Rechtshistoriker Johann Jakob Bachofen (1815–1877)² Zentralthema der Ethnologie ist, hat sicher viele Gründe. Der Nietzscheaner Ludwig Klages (1872–1956) hat dafür den „Geist“ verantwortlich gemacht, der die Seele der Welt, der Völker und der Menschen zerstöre³. Gemeint war damit die Weltvernunft, die in jener merkwürdigen Zeitenwende um die Mitte des letzten vorchristlichen Jahrtausends im Babylonischen Exil geboren wurde. Der Heidelberger Philosoph Karl Jaspers (1883–1969)⁴ sprach wegen vergleichbarer Wenden in Griechenland, Indien und China von einer „Achsenzeit“; seither hat die Weltvernunft sich immer größere Teile der bewohnten Erde erschlossen. Lange trug sie allein das Gewand der Theologie, der Gottesgelehrsamkeit; im 16. Jahrhundert, als man sich traute, Leichen zu sezieren, kam die Anthropologie, die Menschenkunde dazu; im 18. Jahrhundert schließlich entstand die Ethnologie, die Völkerkunde, und sie war ein Rückfall in dem immer rasanter werdenden Aufstieg zur Weltzivilisation.

Seit jener „monotheistischen Wende“⁵ blickte nämlich *das Volk* der Mitte auf *die Völker* ringsherum herab und nannte sie „Heiden“, weil sie im Busch oder im Wald lebten⁶. Bei der russischen Eroberung Sibiriens kam dann deutschen Expeditionsteilnehmern wie Gerhard Friedrich Müller (1705–1783) oder Georg Wilhelm Steller (1709–1746) zum ersten Mal der Gedanke, dass man sich mit den dortigen Heidenvölkern, also den im griechischen Neuen Testament „*ἔθνοι*“ (*ethnoi*) genannten Bewohnern der Peripherie, auch ernsthaft auseinandersetzen könnte. Damit waren *Ethnographie* als sachliche Beschreibung und *Ethnologie* als Reflexion über fremde Völker und Vergleich heidnischer Kulturen geboren⁷.

Ethnologie ist die wissenschaftliche Rehabilitation der Heidenvölker⁸, ihre Befreiung vom Ruch der Gottlosigkeit seitens der Theologien, vom Makel der Wildheit seitens der Zivilisatoren, vom Defizit der Rückständigkeit seitens der Entwicklungsgläubigen. Das Sterben und Verschwinden der „Völker“ zugunsten des einen Volkes konnte aber dadurch nicht aufgehalten werden. Der Begründer der akademischen Ethnologie in Deutschland, Adolf Bastian (1826–1905), hat 1881 über die „Naturvölker“ geschrieben: „*Mit dem Augenblick, der sie uns kennenlernen lehrt, weht der Todesengel sie an.*“⁹ Das Heidentum scheint schicksalhaft zum Sterben verurteilt zu sein; doch es ist ein langsames, vielleicht auch beständiges Sterben, aus dem man viel lernen kann. Ethnologen lauschen auf die letzten Worte am Totenbett oder sie hören hin, wenn, wie die griechische Mythologie zu berichten weiß, der abgeschnittene Kopf des berühmten Orpheus weiter singt¹⁰. Ethnologie ist Thanatologie, Todeslehre fürs Leben, für die Hinterbliebenen. Worte von Sterbenden zu übersetzen, ist nicht leicht, und der moderne Mensch, der mit der Eroberung des Kosmos weiterfährt, lässt sich von „Kosmopathen“, wie der Kulturphilosoph Hermann Graf Keyserling (1880–1946) Ethnologen vom Schlage eines Leo Frobenius genannt hat¹¹, nicht gerne dreinreden. Trotzdem musste das Buch vom sterbenden Heidentum geschrieben werden¹² – als Versuch, aus drei Jahrhunderten religionsethnologischer¹³, mythologischer und altertumskundlicher Datensammlungen eine Quintessenz zu gewinnen.

*

Die „erste Weltreligion“ ist das Heidentum eher im negativen Sinne. Es hat nämlich der Welt nichts zu sagen, allenfalls zu erzählen und vorzusingen. Der Berliner Literatursoziologe Richard Faber hat seiner Gegenüberstellung von volkstümlichen Geschichten und intellektuellem Rasonnement das schöne Zitat

vorangestellt: *Sagen lassen sich die Menschen nichts, aber erzählen lassen sie sich alles.*¹⁴ Ethnologen hören sich Geschichten an, während Historiker sich um *die Geschichte* bemühen. Ethnologie ist zu einem großen Teil Mythologie, und große Ethnologen von Herder über Frobenius bis zu Eliade oder Campbell sind Sammler von Geschichten, Liedern, Märchen, Mythen. Bei aller Vergleichbarkeit der Motive – darauf hat der Philosoph Hans Blumenberg (1920–1996) hingewiesen¹⁵ – gibt es aber nicht *den Weltmythos*. Auch das sterbende Heidentum ergibt in der Quintessenz der letzten Worte keine Botschaft, die mit solchen anerkannter Weltreligionen konkurrenzfähig wäre. Das muß der Leser im Auge behalten, wenn die Rekonstruktionsarbeit der folgenden Kapitel ab und zu den Eindruck eines Lehrgebäudes zu erwecken scheint. Heidentum ist Religion ohne Theologen, und auch der Ethnologe, der als einziger den Heiden zuhört, darf sich nicht zum Religionslehrer oder gar -stifter aufschwingen. Was er den mythologischen Kulturen entnimmt und in der modernen Sprache weitergeben möchte, ist nichts mehr als „zitathafte Leben“ (Kerenyi).

Johann Gottfried Herder (1744–1803), dessen eine Herzkammer theologisch, die andere aber ethnologisch schlug, hat vielleicht als erster vor einer Verkennung der Mythologie als Lehrbuch gewarnt: *„Überhaupt kann man nicht zu viel tun, um das bloß Fabelhafte in der Mythologie zu zerstören; unter solchem Schein, als Aberglaube, Lüge, Vorurteil hergetet, ist sie unerträglich. Aber als Poesie, als Kunst, als Nationaldenkart, als Phänomen des Menschlichen Geistes, in ihren Gründen und Folgen studiert: da ist sie groß, Göttlich, lehrend!“*¹⁶

Der Pastor verdammt, was der Schögeist preist. Aesthetik und Ethik klaffen seit jener achsenzeitlichen Wende vor zweieinhalb Jahrtausenden auseinander und verhalten sich zueinander umgekehrt proportional. Die Wilden pflegen barbarische Sitten, verzieren aber jeden Gegenstand. *Die Völker* haben schauende Religionen, *das Volk* aber hört die Stimme Gottes. Der Wahrheitsbringer Jesus war nach der Interpretation des Berliner Judaisten Jacob Taubes (1923–1987) im judenchristlichen Kontext noch häßlich, erst heidnischer Unverstand und Rückfall in den alten Aesthetizismus hätten die christliche Tradition vom Abbild „des Schönsten“ eingeleitet¹⁷.

Die Verachtung, mit der die späteren Weltreligionen auf ihren Vorläufer blicken, hat in diesem ethischen Defizit ihren Grund. Wenn wir dann, wie vom Wortsinn her geboten, Religion als „Rückbindung“¹⁸ begreifen, greift der Heide ins sittliche Nichts. Dafür aber haben die Weltreligionen leibhaftige Begriffe; im

vorletzten Kapitel dieses Buches (XV) werden wir den monotheistischen Missionaren folgen, wenn sie den „Satanismus“ der Heiden austreiben. Als solcher müssen in den Augen der herrschenden Kirchen alle Religionen erscheinen, bei denen Schönheit vor Wahrheit geht und die sich lieber zum Sterben hinlegen, als für ihre Überzeugung zu kämpfen. Schließlich kommt noch ein ebenso entscheidender Mangel hinzu: Heiden haben kein Buch, allenfalls Bücher, die aber keine heiligen Texte enthalten¹⁹. Die Heiden, denen Ethnologen zuhören, sind in der Regel Analphabeten, und ihre Religion lebt von der Mündlichkeit. Frobenius hat sie gerade deswegen geschätzt, weil ihre elementare Schöpferkraft noch nicht durchs Niederschreiben gebrochen sei²⁰, und der Heidelberger Ethnologe Hans Peter Duerr hat den Spieß umgedreht und die verschriftlichten Religionen solche „aus zweiter Hand“ genannt, weil man dort religiöse Urerlebnisse erst nachlesen müsse.²¹

Religionsethnologie beschäftigt sich mit Religionen „aus erster Hand“, die uns eben wegen dieser Unmittelbarkeit fremd sind. Während die Religionswissenschaft in ihrer schwierigen Emanzipation von der Theologie fremde Religionen mit heiligen Schriften bevorzugt (um dann deren hohe Sittlichkeit nachweisen zu müssen), kann sich die Ethnologie ohne Auflagen um den großen Rest kümmern, da sie in theologischen Augen ohnehin nicht satisfaktionsfähig ist. Zu diesem großen Rest gehören aber so erhabene Gebilde wie die antiken Pantheone ebenso wie die Geister- und Dämonenkulte der schriftlosen Ethnien in ihren heutigen Rückzugsgebieten. Denn beide fallen unter die genannte Kategorie der *ethnoi* und beide ermangeln der heiligen Schriften, die es mit Bibel, Talmud oder Koran aufnehmen könnten. Diesen doppelten Quellenbereich der antiken wie der primitiven Völker hat als erster der Breslauer Geistliche Friedrich E. D. Schleiermacher (1778–1834) zusammen gesehen – bei seinen antiaufklärerischen Bemühungen, „den Geist der Religionen zu entdecken.“²²

*

Die heidnische Antike unterschied noch nicht zwischen Religion und „Aberglaube“²³, ebensowenig kann die Religionsethnologie mit diesem Gegensatz arbeiten. Wo das Verhältnis zwischen Mensch und Welt qualitativ²⁴, also beseelt und kraftgeladen, erlebt wird, gibt es Rücksichtnahmen und Furcht vor allem und jedem und zu jederzeit. Erst wenn der von Klages angeprangerte „Geist als Widersacher der Seele“ sich der Dinge bemächtigt, verlieren sie ihren Zauber und werden zum entseelten Objekt und zur messbaren Quantität. Die Gebun-

denheit und Scheu des religiösen Lebens wird dann, wie bei dem französischen Soziologen Emile Durkheim (1858–1917)²⁵, auf den Sabbat und die Synagoge oder was immer in „primitiveren“ Kulturen diesen beiden „Sacren“ entsprechen mag, begrenzt. Heiden dagegen wissen sich immer gebunden und kennen nicht den Gegensatz zwischen religiöser Sammlung und weltlicher Zerstreuung, ebenso wenig wie den Unterschied zwischen höherer Religion und primitivem Aberglaube. Zwar findet sich beim römischen Aufklärer Marcus Tullius Cicero (-106–43) schon die Gleichsetzung von *superstitio* (Aberglaube) mit Überängstlichkeit²⁶, noch früher aber war der *superstitiosus* der Wahrsager oder Hellseher, ganz besonders der im Wahnzustand Wahrheit Erkennende. Dem Altphilologen Walter F. Otto (1874–1958) zufolge ist das lateinische *superstitio* mit dem griechischen *ἐκστασις* (*ekstasis*) verwandt²⁷: Beide Wörter bezeichnen seelische Ausnahmezustände, wörtlich Austritte oder Übertritte, die den Kern der archaischen Religion ausmachen.

Rationalisierung, der Vormarsch des menschlichen Geistes auf Kosten der göttlichen Seele, hat also schon im Altertum den höchsten Erregungszustand zur „übertriebenen Furchtsamkeit alter Frauen“ (Cicero) verkommen lassen. Aus dem religiösen Wahn, der „Gottesvollheit“ (*Enthusiasmus*), ist dann nochmals zweitausend Jahre später die Geisteskrankheit geworden, der die Moderne nun auch den letzten Zug von Religiosität abspricht. Hier wird die gewaltige Distanz offenbar zwischen der heute allseits für gültig erachteten „Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“, wie das im Ersten Weltkrieg geschriebene Spätwerk des Neukantianers Hermann Cohen (1842–1918) betitelt ist²⁸, und den vielen „unvernünftigen“ Religionen des Heidentums. Wie der Tübinger Religionswissenschaftler Jakob Wilhelm Hauer (1881–1962) 1923 schrieb, „sind bei den Primitiven große Verbrecher ebenso wie Verrückte tabu, weil die Gottheit in ihnen tobt.“²⁹

Tobende Götter – oben waren es schöne Götter – die Heiden scheinen sich nicht festlegen zu lassen. Das ist das Gütekriterium undogmatischer Religionen, die aus „zusammenhanglosen Zitaten“ bestehen. Der Leipziger Religionswissenschaftler Friedrich Rudolf Lehmann (1887–1969) schrieb 1935 einen Aufsatz über „Dei Incerti“,³⁰ die ungewissen Götter der Heiden. Insbesondere die Kronzeugen der religionsethnologischen Theoriebildung wie z.B. die Marind-anim auf Neuguinea, die der Basler Ethnograph Paul Wirz (1892–1955)³¹ studiert hat und die der erste Assistent von Frobenius Adolf Ellegard Jensen (1899–1965)³² zu

seiner Konstruktion der Dema-Gottheit³³ (s. Kapitel V) angeregt haben, „verehren“ solche *dei incerti* mit offensichtlich „zwiespältigen“ Gefühlen. Die Parallelstudie für das Altertum stammt vom Heidelberger Religionswissenschaftler Alfred von Domaszewski (1856–1927)³⁴, der jene numinose Unbestimmtheit in vielen römischen Göttervorstellungen herausarbeitete. Das scheint ein Charakteristikum polytheistischer Religionen zu sein, dass ihre Göttergestalten vieldeutig und vielgesichtig sind. Zwar können sie in ihrer Gewaltenteilung – etwa als „Funktionsgötter“³⁵ – durchaus bestimmten Lebensbereichen zugeordnet werden, andererseits zeigt ihre „Generationenfolge“, die in ausgereiften Pantheonnen unterschiedenen „älteren“ und „jüngeren“ Götter, wie unbefriedigend im Heidentum jegliche Eingrenzung und Festlegung ausfallen muß.

Der Vergleich zwischen den antiken und den ethnographischen Quellen lässt keinen anderen Schluß zu, als dass theologiefreie Religionen entsprechend ungeordnete Gottesvorstellungen besitzen. Der Tiefenpsychologe Carl Gustav Jung (1875–1961) und der Altertumswissenschaftler Karl Kerényi (1897–1973) sprechen in ihrer gemeinsam verfaßten „Einführung in das Wesen der Mythologie“³⁶ von der „Paradoxie der mythologischen Idee“. Dass sich Götter meist im selben Zug offenbaren, in dem sie sich auch verbergen, ist offensichtlich das Besondere an dieser Art von Glauben, den die Religionsethnologie verstehen muss. Wenn sich Schriftreligionen regelmäßig in *Orthodoxie* (Rechtgläubigkeit) und *Heterodoxie* (Ketzerium) zu spalten pflegen, eignet mündlichen Religionen die *Paradoxie*, der widersprüchliche Glaube oder der Glaube an Widersprüche³⁷. Der Philosoph und Psychologe Jean Gebser (1905–1973) nennt „die paradoxe Aussage die religiöse *par excellence*“³⁸. Die Götter der Heiden sind schillernd und zerrissen – Walter F. Otto hat das ganz besonders für die griechische Gottheit Dionysos herausgearbeitet³⁹, die für Lust und Mord gleichermaßen steht und in deren Gefolge Mütter im Wahne ihre eigenen Kinder zerreißen.

Die Altorientalistin Margarete Riemschneider (1899–1985) führte die Verworrenheit der Mythen und Gottesvorstellungen auf die Kreuzungen unterschiedlicher Kulturen zurück. Wenn etwa ein antiker Wettergott „im gleichen Mythos sowohl Mensch wie Schlange, Feind wie Freund, Untier wie Erlöser“ sei⁴⁰, könnte dafür die Überlagerung von Religionen der Schweinezüchter, der Hornviehzüchter und der Reittierzüchter verantwortlich gemacht werden. Für andere Mythologen aber ist es eben das Mysterium des Heidentums, dass ihre Götter „das Janusantlitz täuschenden Doppelsinns“⁴¹ tragen, und viele erhaltene

Götterbilder haben drei Gesichter⁴², so z. B. Shango und seine Frau Oya bei den westafrikanischen Yoruba⁴³, dann der slawische Triglav, oder Svantevit von Arkona auf Rügen gar vier Köpfe⁴⁴ wie die indische Gottheit Shiva, die in alle Himmelsrichtungen schaut⁴⁵, und die Nentzen Westsibiriens (früher Samoeden genannt) kennen siebengesichtige Gottheiten⁴⁶. Der indische Polytheismus schließlich bildet Götter mit mehrfach übereinandergeschichteten Gesichtern ab, die sicher auch die Flexibilität und Anbaufähigkeit des Heidentums zum Ausdruck bringen, mehr aber noch die Mehrseitigkeit polytheistischer Ideen. Sie mussten sich keinem Rationalitätszwang beugen, sondern konnten frei wuchern, wie das Wechselspiel aus Tradition und Vision⁴⁷, aus *Orthopraxie*, d. h. religiöser Rechtschaffenheit, und phantastischem bis rauschhaftem Gestaltungsdrang es erlaubte.

Ganz sicher aber lässt sich der Mangel an Systematik in heidnischen Religionen auf die Fragen von Erfahrung und Autorität zurückführen. Die Ethnologie betrachtet mündliche Religionen, wo „Gott“ nur vom „Hören-Sagen“ her bekannt ist und jeder bei den letzten Dingen mitredet. Der Ethnograph im Felde versteht nicht nur infolge seiner immer mangelhaften Sprachkompetenz, sondern auch deswegen wenig, weil man durcheinander redet, und die Menschen, um die er sich bemüht, nicht in Hirten (*pastores*) und Schafe (*grex*) sortiert sind. Zwar kennen archaische Gesellschaften und marginalisierte Ethnien durchaus Autoritäten und Prioritäten, insbesondere des Alters, und was religiöse Erfahrungen betrifft, können die Alten ihre Nähe zu den Ahnen ausspielen. Aber auch die sind unberechenbar⁴⁸ und müssen sich oft die Weltregierung oder Wunderwirkung mit anderen Mächten teilen, zu denen Kinder, Frauen, Kranke oder auch Tiere eher Zugang finden als die lokalen Machthaber. Beim Thema Traum (Kapitel X) wird diese Problematik von Erfahrung und Autorität in der heidnischen Welterklärung und Alltagsreligion besonders deutlich werden.

Seit dem vorsokratischen Philosophen Xenophanes (ca. -576–480) steht die Vermutung im Raum, die Menschen machten sich ihre Götter nach eigenem Bilde⁴⁹. Zwischen Mittelalter und Neuzeit, als viele Gelehrte sich wieder an der heidnischen Antike orientieren wollten, wiederholte Nikolaus von Cusa (1401–1464) diese Ansicht: „O Gott, wie unbegreiflich ist dein Antlitz, das dem Jüngling jünglingshaft erscheint, dem Manne männlich, und dem Greise als das eines Greises.“⁵⁰ Selbst der Reformator Johannes Calvin (1509–1564) seufzte: „*Hominis ingenium perpetua idolorum fabrica.*“ – „Des Menschen Geist ist eine fortdauernde Fabrik von Göt-

zenbildern“⁵¹. Der Philosoph Ludwig Feuerbach (1804–1872)⁵² schließlich leitete mit seinen Ausführungen über die menschengestaltige Gottheit die sozialwissenschaftliche Behandlung des Themas ein, die zur heute gängigen Formulierung von Gott als „sozialer Konstruktion“ geführt hat⁵³. In der Religionsethnologie scheint aber häufiger der umgekehrte Vorgang belegbar zu sein, dass nämlich die Menschen sich nach ihren Göttern richten: „*Wir müssen das tun, was die Götter am Anfang taten*“, steht in einem altindischen Text⁵⁴, und der Satz könnte den gesamten heidnischen Ritualismus, diese zwar ungeschriebene, aber um nichts weniger obligatorische **Dienstverpflichtung** überschreiben. Religiöses Handeln ist immer *imitatio dei* oder *adaequatio dei*, Nachahmen oder Gleichziehen mit der Gottheit – so gut es eben geht.

Damit hätten wir aber eine doppelte Antwort auf das Problem der schillernden Gottheiten: Einerseits bilden die Menschen ihre eigene Widersprüchlichkeit in ihren Götterbildern ab, als Überhöhung und Heiligung ihrer selbst empfundenen Unzulänglichkeit. Andererseits bemühen sie sich, diesen vielgestaltigen Wesen gleichzukommen, in dem sie deren Uneindeutigkeit für ein Gebot nehmen. Für Monotheisten mit ihren klaren Gesetzestexten bewegen sich die Heiden in einem Teufelskreis, so wie das der Apostel Paulus von Tarsos (10–67) in dem ihm zugeschriebenen Epheserbrief angeprangert hat⁵⁵. Auch ist der Umzug und der Umgang ihr liebstes Ritual, zu dem sie Kerenyi⁵⁶ zufolge auch ihre Götter als Statuen herumtragen, häufig auch ihre Toten einladen. Damit wird die „Wiederkehr des Immergleichen“ dargestellt und zelebriert, die der deutsche Philosoph Friedrich Nietzsche (1844–1900)⁵⁷ wie der rumänischen Religionswissenschaftler Mircea Eliade (1907–1986)⁵⁸ an zentralen Stellen ihrer Versuche, das Heidentum zu rehabilitieren, thematisiert haben. Diese archaische *Konfession* durch *Prozession*, besser *Circumzession* (Kreisprozession), die oft ohne Worterklärung auskommt, führt ihre Kosmologie choreographisch vor; nach Nietzsche wird dabei Nihilismus⁵⁹, der Verzicht auf Sinn, nach Eliade *Ontologie*⁶⁰, das Einverständnis mit dem Sosein, inszeniert.

Die Heiden drehen sich im Kreise, weil ihre Götter das vormachen. Sie toben in ihren Rauschkulten, weil ihre Götter tobsüchtig sind. Sie handeln ohne Plan, weil ihnen ein göttlicher Heilsplan fehlt. Sie geben sich widersprüchlich, weil ihre Vorbilder vielgesichtig sind. Unter dieser Perspektive erscheinen die vielfältigen Kult- und Ritualformen, die die Menschen in Zeit und Raum hervorgebracht haben, wie eine einzige Religion. Der Orientalist Julius Wellhausen

(1844–1918), der der vorbiblischen Religion auf der Spur war, nannte sie „kosmopolitisch“⁶¹. Es war jedenfalls die erste Weltreligion, lange bevor es diesen Begriff gab, lange bevor eine solche mit entsprechendem Anspruch und Missionsauftrag die Bühne betrat. Sie hat sich mit *homo sapiens* über den Erdball verbreitet, überallhin, wo der Mensch mit Feuer sein Leben erkämpfte, um es dann aber doch zu verlieren. Heidnische Religionen sind Antworten auf diese Tragik; deswegen sind sie allesamt untereinander vergleichbar und nur mit den sogenannten Offenbarungsreligionen unvergleichbar, weil diese *eschatologisch*, aufs Ende der Welt und Erlösung von dem endlosen Leben-Tod-Rhythmus ausgerichtet sind.

*

Nun haben Heilsversprechungen immer eine gute Konjunktur, und Hoffnungen können sich rasend schnell über große Flächen verbreiten⁶²; doch erweist sich das versprochene Heil häufig als ebenso launisch wie die abgesetzten, weil heillosen Götter. Vielleicht zieht sich auch deswegen das Sterben des Heidentums derart in die Länge, weil die Nahverheißungen der Propheten und Apostel doch auf sich warten ließen und die Menschen bald wieder allein mit dem Tod des Lebens fertig werden mussten. Schon Ludwig Feuerbach wusste, dass *„überall, wo der Mensch vom sogenannten Glauben zum Aberglauben abfällt, dieser Abfall nur eine Rückkehr zum Glauben der Urväter ist.“*⁶³ Die Ethnologie als Heidenkunde braucht deswegen nicht immer in abseits gelegene Weltwinkel zu reisen, um das Pendant zu den antiken Quellen zu finden; auch im religiösen Untergrund⁶⁴ der offiziell von der Heilsgeschichte längst erfaßten Zeiten und Räume finden sich ontologische Vorstellungen und magische Praktiken, Zauberglaube und die Priorität der Schönheit vor der Wahrheit.⁶⁵ Deswegen interessiert sich die Religionsethnologie auch für die Verliererkulte, die wie erratische Blöcke den Hauptströmungen des expansiven Geistes widerstanden, oder für Kinderspiele, in denen die Reigenreligionen in den Wartezustand der Unschuld zurückgesunken sind.⁶⁶

Die bewusste Erfahrung der Sterblichkeit ist der Anfang der Religionsgeschichte⁶⁷, und der Tod der Menschen ist wohl der Grund, weshalb es in Glaubensfragen keine rechten Fortschritte geben kann. Auch Bachofen musste hier seinen Entwicklungsglauben einschränken, wenn er in der „Unsterblichkeitslehre“ 1867 schreibt, *„während auf andern Entwicklungsgebieten ein Fortschritt von dem Unvollkommenen zu dem Vollkommenen sich bemerken läßt, ist in der Religion der Anfang*

stets das Reinste.“⁶⁸ Das wird von manchen Religionsphilosophen, Religionswissenschaftlern und auch Religionsethologen anders gesehen. Der machtvolle Fortschrittsglaube, der die Moderne technisch bis zum Mond und zum Mars gebracht hat, konnte nur schwerlich am Eingang der Religion haltmachen. Außerdem gebot die im 20. Jahrhundert sich immer mehr verbreitende Verehrung des Gesellschaftlichen, bzw. der auf den genannten Emile Durkheim zurückgehende Funktionalismus, auch die Religion soziologisch zu interpretieren und den Menschen am Grab nicht aus den „sozio-historischen“ Zusammenhängen herauszunehmen. Schließlich hatte der Gedanke, dass sich die Menschheit vom unlogischen Denken über das „prälogische“ zum logischen Denken emporarbeitete⁶⁹, eine solche Attraktion, dass auch Ethnologen sich immer wieder aufs Neue mit ihm auseinandersetzen müssen⁷⁰.

Dass sich Religion historisch wandelt, ist eine Binsenweisheit. Die Mänaden im Gefolge des Dionysos lassen sich mit einer heutigen Frauenwallfahrt nach Altötting kaum noch vergleichen. Und solche Gegenüberstellungen sind ja das Material, aus dem sich der Glaube an die Höherentwicklung der Menschheit speist. Norbert Elias' (1897–1990) Generalthese von der zunehmenden Affektkontrolle im Prozess der Zivilisation⁷¹ hat die heutigen Sozialwissenschaften und die ihr folgende Politik tief durchtränkt, lieferte sie doch das Fundament für die Verheißung der Moderne, das Zusammenleben der Menschheit immer vernünftiger und humaner regeln zu können. Auch in der Ethnologie wirkt diese Überlegung verführerisch und läßt die verbreitete Klage über den Verlust elementarer Kreativität durch den Rationalisierungsprozess oft halbherzig erscheinen.

Ganz sicher gibt es in der Religionsgeschichte Abfolgen und Gleichläufe; meist steht am Anfang die sinnliche, affektive, „komplex-qualitative“ (Felix Krueger) Lösung eines Problems, in der Regel durch einen Mythos geheiligt und im Ritus verstetigt. Später setzt aber fast zwangsläufig die „Arbeit am Mythos“ (Blumenberg) ein, und die Menschen versuchen, die traditionale Lösung zu verbessern oder zu korrigieren. Damit ergeben sich schließlich auch Analysen und Theorien⁷², der zunächst nur Schauern verbreitende Kult wird „erklärbar“, sowohl den Mitgliedern wie auch den Außenstehenden, auch wenn oft noch ein Restbestand an Geheimnisvollem bleibt wie etwa die den Teilnehmer am christlichen Abendmahl wirklich überfordernde „Transsubstantiation“ (Verwandlung) von Brot in Fleisch und Wein in Blut. Nun scheint es eher eine Geschmacksfrage

zu sein, welchem Stadium einer religiösen Entwicklungskurve der Betrachter oder Wissenschaftler den Vorzug gibt, dem Zauber der Frühe, wo der Mensch ergriffen wird von der Gottheit als Hierophanie und ohne langes Räsionieren in ihren Dienst tritt, oder der Spätphase, in der der Verstand das Gefühl in seine Schranken weist und der Kult funktional gerechtfertigt wird. Am liebsten schließlich ist dem Aufklärer das Endstadium der „Zivilreligion“⁷³, die individualistische Glaubensgemeinschaft der modernen Gesellschaft, die in den USA schon weit entwickelt ist und zur Zeit den Menschen in Osteuropa und Mittelasien als Vorbild und Ersatz für den zerbrochenen Kommunismus angepriesen wird⁷⁴. Einerseits ist hier Religion gänzlich Privatsache und kaum noch von den Angeboten der Freizeitindustrie oder des Therapienmarktes zu unterscheiden, andererseits haben alle zugelassenen Religionsgemeinschaften eine bestimmte Prüfstelle durchlaufen, vor der keiner der in der Religionsethnologie thematisierten Kulte Bestand hätte.

Vielleicht liegt das an den „bitteren Wahrheiten“, die der Ethnologe Thomas Hauschild im religiösen Untergrund Südtaliens gefunden hat, wo „das Böse“ nicht konsequent bekämpft, sondern „hin- und hergeschoben wird“ wie in einer heidnischen Gesellschaft⁷⁵. Solche Wahrheiten machen nicht „frei“, sie sind asozial oder gesellschaftslästerlich. Vielleicht liegt es an der „Grundstimmung des Überwältigtseins“, die ein anderer Ethnologe, nämlich Joachim Sterly (1926–2000) auf Neuguinea angetroffen hat, wo Hexen von Tieren ergriffen werden und sich dann auch so benehmen⁷⁶. Wenn kein Menschenfleisch zu bekommen ist, nimmt man mit Kot vorlieb. Heidentum, ob zur Koexistenz mit einer Missionskirche gezwungen oder über Jahrhunderte in den Souterrain klerikal geleiteter Schriftreligion verbannt, vermag eine unheimliche Kraft zu bewahren, die die Pläne der Menschen durchkreuzt, die Götter unsicher (*incertus*) macht und Einzelne außer sich bringt. Hans Blumenberg hat das *mana*, die alle heidnischen Religionen vereinende Zauberkraft, „Restbestände der ursprünglich die Erscheinungen der Welt umgebenden Aura von Übermacht und Unzugänglichkeit“⁷⁷ genannt. Hier werden tatsächlich „Berge versetzt“, so wie es die Schriftreligionen für ihren eigenen Glauben auch noch einfordern. Wer aber wirklich daran glaubt, taugt schwerlich für die Zivilgesellschaft mit ihren rationalen Machbarkeitsphantasien und ihren schon lange vor Levinas⁷⁸ für ihre Taten verantwortlich gemachten Subjekten. Im Angesicht dieser welthistorischen Siegerstraße beschäftigt sich die Ethnologie ausschließlich mit Verlierern, deren Religionen

dem Menschen kein persönliches Schuldkonto aufrechnen oder ein entsprechendes Sündenbewusstsein abfordern⁷⁹,– vor allem deswegen weint die Moderne dem sterbenden Heidentum keine Träne nach.

- ¹ „Was verstehst du noch von der Zeit, in der die lodernde Seele des Menschen Religionen wie aus Vulkanen spie?“ (Frobenius 1928:100).
- ² Der erste Titel von Bachofens „Die Unsterblichkeitslehre der orphischen Theologie“ von 1867 hieß: „Ein Beitrag zur Gräbersymbolik des sinkenden Heidenthums“ (s. Karl Meuli im Nachwort des VII. Bandes von Johann Jakob Bachofens gesammelten Werke 1958:533).
- ³ Siehe Klages 1929–32/1960.
- ⁴ Jaspers 1953/63:97–99.
- ⁵ Dazu Assmann 2003.
- ⁶ Siehe Colpe 1986.
- ⁷ Siehe Vermeulen 1994, 2008.
- ⁸ Siehe Streck 1997.
- ⁹ Bastian 1881:64, dazu Fabian 1983:122.
- ¹⁰ „Die Mythologie singt wie der abgeschnittene Kopf des Orpheus auch noch in ihrer Todeszeit, auch noch in der Ferne weiter“ (Kerenyi 1941:13).
- ¹¹ Keyserling 1947/73:126.
- ¹² Ein US-Soldat indianischer Abstammung wurde nach Kanada fahnenflüchtig, weil er sich von den Geistern der im Irak-Krieg erschossenen Gegnern verfolgt fühlte (ARD-Weltspiegel vom 14.3.2004). Wie dicht hält die seit Luther für die Moderne versprochene Immunisierung gegen Totengeister, wenn diese zu Millionen auf den Schlachtfeldern und in den Lagern produziert wurden? Der „schlimme“ Tod beunruhigt Menschen auf Neuguinea oder in Zentralafrika, in Amazonien wie in Südsibirien. Ist dem Industriemenschen wirklich dagegen eine Hornhaut gewachsen? Oder kann diese vielleicht reißen? (s. Kapitel IX).
- ¹³ Neuere Zusammenfassungen dieses Forschungsstrangs geben Weiß 1987, Schulz 1993, Goodman 1994, Quack 2004 oder Wernhardt 2004, letztere unter eingestandener katholischer Perspektive.
- ¹⁴ Faber 2002.
- ¹⁵ Blumenberg 1979/96:110.
- ¹⁶ Herder 1769 (Reisejournal), zit. nach Blumenberg 1979/96:291.
- ¹⁷ Taubes 1996.
- ¹⁸ Assmann 1992:227.
- ¹⁹ Vgl. Assmann 1992:267.
- ²⁰ Siehe dazu Streck 2003a.
- ²¹ Duerr 1984/90; der Autor der „Traumzeit“ (1978), dem Auftakt zur dritten Romantik nach den freudomarxistischen Anstrengungen in Richtung *reeducation* (vgl. dazu Spöttel 1995:237f., Streck 1997:154f.), steht auch hiermit in der Tradition Schleiermachers: „Nicht der hat Religion, der an eine

heilige Schrift glaubt, sondern welcher keiner bedarf und wohl selbst eine machen könnte“ (zit. nach Schmidt, H. 1934:579).

²² Schleiermacher 1799/1958:159.

²³ Vgl. Otto, W. F. 1909; dem Aufklärer Thomas Hobbes (1588–1679) zufolge führt die Furcht vor unsichtbaren Mächten, so sie vom Staat gelenkt wird, zur Religion, fehlt diese Lenkung, zum Aberglauben (Sußnitzki in Hume 1755/1911:36).

²⁴ Die quantifizierende Weltdeutung ist eine Errungenschaft des monotheistischen Entzauberungsprogramms und Voraussetzung der modernen Wissenschaft. Ethnologische Quellen berichten immer wieder von einer Scheu beim Zählen oder Ausmessen in der Umwelt. Archaischen Menschen ist nichts „quantitativ“, noch das zerlegte Opfertier zerfällt in Qualitäten, die nicht austauschbar sind. Die Wirtschaftsethnologie hat die Widerstände gegen den allgemeinen Wertmesser Geld gut erforscht, und die Verkehrswirtschaft, die dieses Geld voraussetzt, wird lange Zeit nur im Außenverkehr, im Umgang mit Fremden zugelassen, während man intern, mit den eigenen Leuten, nur Gleiches tauscht (vgl. Schmidt, M. 1920/21, Barth 1967, Streck 2001a).

²⁵ Durkheim 1912/1981.

²⁶ Es gibt noch andere Indizien dafür, dass die Entzauberung der Welt im mediterranen Heidentum sich in der damaligen Endzeit fast von selbst ankündigte: *„Einst wird aus Überdruß der Menschen der Kosmos weder bewundert noch anbetungswürdig erscheinen. Dieses größte Gut in seiner Gesamtheit, das beste, was jemals gewesen ist, und ist, und zu schauen sein wird, es wird in Gefahr geraten ...“* (Fragment aus dem 1. oder 2. Jahrhundert, zit. nach Habermas 1971:118).

²⁷ Otto, W. F. 1909:552; zur üblichen Herleitung von *superstes* als *survival* (Relikt, Überlebsel wie Händeklatschen oder Hutabnehmen) s. Tylor 1871, Roskoff 1880:16/17; auch der französische Neugnostiker Alphonse-Louis Constant, alias Eliphas Levi (1810–1875) folgt dieser Spur (Levi 1926:165).

²⁸ Cohen 1919/1988.

²⁹ Hauer 1923:64.

³⁰ Lehmann 1935; die Ungewissheit der antiken Götter findet nach dem schottischen Aufklärer und „Deist“ David Hume (1711–1776) ihre Entsprechung im göttlichen Einfluss, der in ungewissen Lagen, z. B. im Krieg, am größten sei (Hume 1755/1911:58). Über Scheidewege und Wasserscheiden als Geistersitze und Kraftorte wird noch zu sprechen sein (Kapitel I).

³¹ Wirz 1922–25, siehe unten Kapitel V (Pflanze).

³² Jensen 1948, 1951.

³³ Siehe Kapitel V (Pflanze).

³⁴ Domaszewski 1907.

- ³⁵ Vgl. Heiler 1959:88.
- ³⁶ Jung/Kerenyi 1941:149.
- ³⁷ Heraklit (-535–475), der einen besonders widersprüchlichen Gottesbegriff gepflegt haben soll („Gott ist Tag, Nacht, Winter, Sommer, Krieg, Frieden, Satttheit, Hunger“), identifizierte den Geist mit Gegensätzlichkeit und Wandelbarkeit; vgl. Gladigow 1992, 1999. Noch deutlicher formulierte es der „Cherubinische Wandersmann“ Angelus Silesius, alias Johannes Scheffler (1624–1677): „Gott ist ein lauter Nichts, ihm rührt kein Nun noch Hier: Je mehr du nach ihm greifst, je mehr entwid er dir“ (zit. nach Wehr 1977:44). Vgl. dazu auch Welte 1980 oder Eliade: „Dieses paradoxale Zusammenfallen des Heiligen und des Profanen, des Seins und des Nichtseins, des Absoluten und des Relativen, zeigt sich in jeder Hierophanie, auch in der elementarsten“ (1949/98:55). Umgekehrt glaubte die Aufklärung in der Widerspruchsfreiheit ein Gütesiegel auch für Religion erblicken zu dürfen: „Nichts könnte tatsächlich den göttlichen Ursprung einer Religion nachdrücklicher beweisen als die Feststellung (und zum Glücke ist dies beim Christentum der Fall), dass sie von Widersprüchen, wie sie der menschlichen Natur so leicht widerfahren, frei ist“ (Hume 1755/1911:79).
- ³⁸ Gebser 1949/53:415; zum Beleg wird ein apokryphes Christus-Wort angeführt: „Wenn ihr nicht unten zu oben und links zu rechts und hinten zu vorne macht, so kommt ihr nicht in mein Reich“ (Gebser 1949/53:417).
- ³⁹ Otto, W. F. 1933.
- ⁴⁰ Riemschneider 1956:119.
- ⁴¹ Klages 1944:397; Karutz 1927 – solchen doppelgesichtigen Göttern nachzueifern, führt dann zum religiös kultivierten Wahn, wie beim indischen *aghoris* (Zotter 2004).
- ⁴² Kirfel 1948. Der hinduistische Gott Dattātreyā wird häufig mit drei Köpfen (*trimukhi mūrti*) dargestellt, die Brahma, Vishnu und Shiva bedeuten (Rigopoulos 2000). Auch die Zeus übergeordnete Hekate in den Mithras-Mysterien wurde dreiköpfig dargestellt, „mit drei sich am Rücken berührenden Leibern oder mit einem Leib mit drei Köpfen. In der Göttin Hekate, eine Triasform, finden sich Parallelen zu dem indogermanischen Drei-Frauen-Kult“ (Kaminski 1995/97:172); dazu FN I 22, II 42 und II 83.
- ⁴³ Bonin 1979:300.
- ⁴⁴ Herrmann 1986.
- ⁴⁵ Kölver 2003.
- ⁴⁶ Vgl. Eliade 1983/93 III/1:33.
- ⁴⁷ Vgl. dazu Münzel 1993.
- ⁴⁸ Vgl. Fortes 1959/83.

- ⁴⁹ „Doch die Sterblichen wähen, die Götter würden geboren und hätten Gewand, Stimme und Gestalt ähnlich wie sie selber. Die Äthiopen stellen sich ihre Götter schwarz und stumpfnasig vor, die Thraker dagegen blauäugig und rothaarig. Wenn Kühe, Pferde oder Löwen Hände hätten und damit malen und Werke wie die Menschen schaffen könnten, dann würden die Pferde pferde-, die Kühe kuhähnliche Götterbilder malen und solche Gestalten schaffen, wie sie selber haben“ (zit. nach Capelle 1968:121).
- ⁵⁰ Nach Peuckert 1942:12.
- ⁵¹ Zit. nach Stählin 1934:10.
- ⁵² Feuerbach 1848/49.
- ⁵³ Der Jenenser Naturphilosoph und „Monist“ Ernst Haeckel (1834–1919) sprach in diesem Zusammenhang von „Anthropismen“: „Die Vermenschlichung Gottes ist dabei in den mannigfachsten Formen ausgebildet. Den meisten monotheistischen Religionen liegt dabei die Vorstellung eines orientalischen Monarchen zugrunde (Jehovah im Mosaismus, Gott-Vater im Christentum, Allah im Islam)“ (Haeckel 1922:38).
- ⁵⁴ Satapatha-Brāhmana VII, 2, I, 4, zit. nach Eliade 1957/87:87.
- ⁵⁵ „Kai tā éθnē peripatēi ... (kai ta ethnā peripatheī)“ – wörtl: „und die Heiden gehen im Kreise ...“ (Eph. 4, 17).
- ⁵⁶ Kerenyi 1938.
- ⁵⁷ „Denken wir diesen Gedanken in seiner furchtbarsten Form: das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts: <die ewige Wiederkehr>. Das ist die extremste Form des Nihilismus: das Nichts (das <Sinnlose>) ewig!“ (Nietzsche, Ges. Werke IV:445).
- ⁵⁸ Eliade 1949/1986.
- ⁵⁹ Bei Martin Heidegger (1889–1976) wird das Nichts zum Urprinzip – „Das Nichts nichtet unausgesetzt, ohne dass wir mit dem Wissen, darin wir uns alltächlich bewegen, um dieses Geschehen eigentlich wissen“ (1929/86:36) – bei dem Dramaturgen Heiner Müller (1929–1995) zur Quintessenz bewussten Daseins: „Aus der Geschichte lernen heißt das Nichts lernen.“ (1998)
- ⁶⁰ Als Beispiel führt Eliade die australische Totemgruppe der Achilpa an, die – um stets im Mittelpunkt der Welt zu sein – einen heiligen Pfahl als *axis mundi* oder Weltachse mit sich führten. Darin offenbare sich „ontologischer Durst“ oder „ontologische Besessenheit“, die der schriftreligiösen, abrahamitischen *Soteriologie* (Heilslehre) mit ihrem Glaube an die Welt, nicht wie sie ist, sondern wie sie sein soll, diametral entgegenstünde (1957/87:42).
- ⁶¹ Wellhausen 1927:147.
- ⁶² Vgl. Seiwert 1999:6.
- ⁶³ Feuerbach 1857/1985:202.
- ⁶⁴ Dazu Bäumler 1926/1965:363.

- ⁶⁵ Panreligiöse Vorstellungen, die wie Goethe das Wahre, Schöne und Gute zusammensehen und also das Paulinische Gebot, die Geister voneinander zu scheiden (1. Korintherbrief 12,10), missachten, können dazu ebenso gezählt werden wie die vielfachen Versuche, schriftreligiöse Praktiken heidnisch zu lesen. Das tat z. B. die Mutter der Theosophie Helena Petrowna Blavatsky (1832–1891) mit der jüdisch-christlichen Preisformel „Halleluja“, das heute auf der ganzen Welt in anschwelliger Lautstärke erschallt: *„Das Wunderbare liegt nicht darin, dass ein Wort, welches die Israeliten wahrscheinlich von den Babyloniern während ihrer Gefangenschaft entlehnt hatten, zu den Christen übergegangen ist, sondern darin, dass sich Wort für Wort dieselben chaldäischen Beschwörungen, auf den ersten Blick sinnlose Tiraden, nicht nur bei unseren Wahrsagerinnen in Rußland, sondern auch bei den rothäutigen Indianern Amerikas, bei den Peruanern und endlich bei den Kurumbas und den Todas der <Blauen Berge> Indiens finden. Das Wort <Hallelu, Hallelu!> habe ich öfters bei den Beschwörungen eines Mullu-Kurumbas gehört“* (1908:191).
- ⁶⁶ Vgl. Tylor 1879, Winkler 1907, Bett 1929, Huizinga 1938/56, Nijhuis 1979/81.
- ⁶⁷ Vgl. dazu Howells 1949:23.
- ⁶⁸ Zit. nach Bäumler 1926/1965:218. Lange vor Bachofen hatte schon Franz Joseph Mone (1796–1871), der Nachfolger Carl Friedrich Creuzers (1771–1858) in Heidelberg, in seiner Geschichte des Heidentums im nördlichen Europa geschrieben: *„Dass ferner die Religionen vom schlechtern zum bessern fortgehen und der Anfang unserer Erkenntnis nicht unmittelbare Offenbarung, sondern gänzliche Unwissenheit sey [...], ist eine Ansicht, die nur der Unbilligkeit unserer Aufklärung einfallen kann und aller Sage und Geschichte widerstreitet“* (1823:38). Erst in der späteren Religionsphänomenologie ist dieser antievolutionistische Standpunkt dann erneut gefunden worden: *„Von einer historischen ‚Entwicklung‘ der Religion weiß die Religionsphänomenologie nichts; von einem ‚Ursprung‘ der Religion noch weniger“* (van der Leeuw 1933/56:787).
- ⁶⁹ So bei Baege 1929:41, oder bei dem Leningrader Religionsethnologen Anisimov (1910–1968): *„Je weiter man in die Geschichte zurückgeht, desto mehr Irrtümern und erkenntnismäßigen Fehlschlüssen begegnet man“* (1959/91:116). Die wissenschaftliche Korrektur der Religionsgeschichte begann wohl mit Charles De Brosses' Reihung *Fetischismus - Polytheismus - Monotheismus* (1760) und generierte im ausgehenden 19. Jahrhundert unzählige Varianten. In den heutigen Geschichts-, Gesellschafts- und Kulturwissenschaften außerhalb der Ethnologie dominiert das religiöse Entwicklungsdenken nahezu ungebrochen (vgl. Cassirer 1944/90).
- ⁷⁰ Auch Bachofen, der oben als Archaist zitiert wurde, hatte noch eine andere, eine fortschrittlich evolutionsgläubige Seite, die bei ihm, dem Entdecker des Mutterrechts, ja auch viel bekannter ist. In der „Gräbersymbolik“ schreibt er über den „Unterschied der stofflich-tellurischen und der unstofflich-solarischen Religionsstufe“: *„jene gehört der niederen, diese einer reinen Auffassung der im Naturleben geoffenbarten Gottheitsnatur, jene einem ursprünglicheren, diese einem entwickelten Bildungs-*

grade an. Die religiöse Entwicklung des Menschengeschlechts folgt demselben Gesetze, das sich in der Ausbildung des einzelnen Individuums offenbart. Sie schreitet von unten nach oben, von dem Stofflichen zum Seelischen und Geistigen, von dem Formlosen zur Form, von dem Unreinen zum Reinen, von der Finsternis zum Lichte fort“ (1859/1954:480).

⁷¹ Elias 1939, kritisch dazu Duerr 1988/94, affirmativ Spöttel 1995, Heinz 2002.

⁷² Vgl. dazu Preuß 1923:15.

⁷³ Vgl. dazu Hase 1999, u. Graf 2004, der die „zivilisierte“ Religion der Moderne eher als „Schlachtfeld“ alter und neuer Götter sieht.

⁷⁴ Siehe Hann 2000.

⁷⁵ Hauschild 2002:210; einen Beleg für diese bedeutsame Überlebenstechnik aus einem nur schwach überlagerten Heidentum bekam der Münchener Ethnologe Josef Drexler von dem kolumbianischen Schamanen Inocencio Ramos geliefert: *„Die Arbeit des Schamanen besteht kulturell keinesfalls darin, das Schlechte zu vernichten. Der Schamane gebraucht seine Macht [...], um den Schmutz nicht auszuwmerzen, sondern an einen anderen Raum zu verorten, wo er nicht affiziert.“* (2004:151).

⁷⁶ Sterly 1987:102.

⁷⁷ Blumenberg 1979/96:20.

⁷⁸ Zur Frage der Verantwortlichkeit bei dem Rabbi-Lehrer und Starphilosophen Emmanuel Levinas s. Visker 2003.

⁷⁹ Eliade hat die Moderne „Stufe des gequälten Bewußtseins“ genannt (1957/87:183), und Max Weber hatte aus diesem, dem Heidentum fremden jüdisch-christlichen Sündenkomplex die Konsequenz der „innerweltlichen Askese“ abgeleitet (1916/1973:458). Abweichungen von dieser Norm wurden immer mit Amoralität und Ressourcenvergeudung gleichgesetzt; deswegen war die Kolonisierung der Welt auf Umerziehung durch Mission angewiesen (s. Kapitel XV).