

3

HEINO GEHRTS

SCHRIFTEN ZUR
MÄRCHEN-,
MYTHEN-
UND SAGENFORSCHUNG

Gesammelte Aufsätze 3

Initiation,
Einweihungsrituale und
Wesensphänomene


IGEL VERLAG
HAMBURG

MIT EINEM VORWORT
VON WOLFGANG GIEGERICH

Heino Gehrts

Initiation, Einweihungsrituale und Wesensphänomene

Herausgegeben von Heiko Fritz

Schriften zur Märchen-, Mythen- und Sagenforschung Band 3, Gesammelte Aufsätze 3

1. Auflage 2016

ISBN 978-3-86815-685-0

Coverbild: pixabay.com

© IGEL Verlag *Literatur & Wissenschaft*, Hamburg, 2016

Alle Rechte vorbehalten.

www.igelverlag.com

Igel Verlag Literatur & Wissenschaft ist ein Imprint der Diplomica Verlag GmbH

Hermannstal 119 k, 22119 Hamburg

Printed in Germany

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diesen Titel in der Deutschen Nationalbibliografie.

Bibliografische Daten sind unter <http://dnb.d-nb.de> verfügbar.

Wolfgang Giegerich

Vorwort

Im ersten Teil („Begriff der Religion“) seines für seine erste Vorlesung über die Philosophie der Religion (1821) ausgearbeiteten Manuskriptes schreibt Hegel: Die Geschichte der Religionen, „soviel sie gesammelt und bearbeitet ist, läßt vornehmlich so nur *das Äußerliche*, Erscheinende sehen; das höhere Bedürfnis ist, den Sinn, das POSITIVE, *Wahre* und Zusammenhang mit Wahrem – kurz, *das Vernünftige* darin zu erkennen; es sind Menschen, die auf solche Religionen verfallen sind; es muß also *Vernunft* darin sein, *in aller Zufälligkeit* eine höhere Notwendigkeit ...“

Es mag befremden, daß das einleitende Vorwort zu einem Band mit Schriften von Heino Gehrts mit einem Hegel-Zitat einsetzt, denn Hegel war für das Denken von Gehrts, der eher an Ludwig Klages und mehr noch, wie er mir einmal sagte, an Alfred Schuler orientiert war, in keiner Weise prägend. Es gibt jedoch zwei gute Gründe für dieses Zitat. Erstens trifft es genau auf die besondere Leistung der Gehrtsschen Forschungen zu, die sein Werk aus dem Gros der sonstigen mit denselben oder ähnlichen Gegenständen befaßten ritual-, symbol-, märchen- und altertumskundlichen Forschungen heraushebt. Und zweitens, um einen eigentlichen Zugang zu dem, worum es Gehrts geht, zu gewinnen und es in seinem tiefsten Gehalt erfassen zu können, erscheint es als sinnvoll, aus seiner eigenen Denkweise und Sprachwelt gerade einmal herauszutreten (denen man dann ja in seinen nachfolgend abgedruckten Schriften begegnet), um auch von außen, über eine Gehrts fremde Begrifflichkeit, ein Licht auf seine Einsichten fallen zu lassen und diese zugleich auch umgekehrt mit einem von woanders herkommenden Denken in Beziehung zu setzen.

Die in diesem Band versammelten Aufsätze von Heino Gehrts bedürfen eigentlich keiner Einleitung. Gehrts vermag das, was er zu sagen hat, deutlich genug darzustellen und plausibel zu machen. Dank seiner auf enormer Gelehrsamkeit und Belesenheit beruhenden, sich auf zahlreiche einander wechselseitig spiegelnde und ergänzende Belege stützenden sorgfältigen Beweisführung und dank der großen spekulativen Kraft seines Sinnverstehens gewinnen seine *Rekonstruktionen* des inneren Sinns der Zeugnisse aus der alt-europäischen Vorzeit und vergleichbaren völkerkundlichen Kulturen für den unvoreingenommenen Leser unmittelbar Evidenz. Ich brauche daher hier

nicht die einzelnen Aufsätze vorzustellen und zu resümieren, womit der Leser nur einen dünnen und eigentlich nichtssagenden Aufguß vorgesetzt bekäme. Meine Absicht ist vielmehr, die das ganze Denken von Heino Gehrts bestimmende und allen Aufsätzen gemeinsame leitende Grundkonzeption von dem, was die Welt der altertümlichen Kulturen auszeichnet und im Innersten bewegt, die Gehrts selbst auf der Ebene der jeweiligen konkreten *Phänomene* überaus anschaulich herausarbeitet und erläutert, mehr grundsätzlich in ihrem inneren Zusammenhang zu *durchdenken* und jene Welt in ihrer logischen Struktur dem begreifenden Verständnis näher zu bringen.

Es war zu Hegels Zeit revolutionär, daß er nicht nur dem Christentum – und vielleicht noch, im Sinn der aufklärerischen Moralphilosophie, dem Islam und der „Religion“ Chinas (soweit sie überhaupt in Europa bekannt war) – Wahrheit und Vernunft zubilligte, sondern gerade auch forderte, an die heidnischen, vorchristlichen und, wie er mit Goethe sagt, „ethnischen Religionen“ mit dem Ziel heranzutreten, den Sinn, das Wahre, das Vernünftige in ihnen zu erkennen. Hegel verwarf den Gehalt der früheren Religionen nicht als Aberglaube, Priesterbetrug usw., wie das in der Tradition der Aufklärung damals weit verbreitet war. Allerdings folgt bei Hegel an der zitierten Stelle dann doch eine Einschränkung: „... sich mit dem zugleich auch *ver-söhnen*, was *Schauerhaftes*, *Abgeschmacktes* darin vorkommt, rechtfertigen, richtig, wahr finden, wie es in seiner ganzen Gestalt ist (*Menschen, Kinder opfern*), davon ist nicht die Rede ...“ Diese Einschränkung ist freilich inkonsequent. Angesichts der altehrwürdigen, Jahrtausende überdauernden Traditionen der Opferrituale, die eben auch Menschenopfer einschlossen, mit nichts weiter als den Attributen „Schauerhaftes, Abgeschmacktes“ zu reagieren, bedeutet, daß man an diesem besonderen Punkt selber nur bei „dem Äußerlichen, Erscheinenden“ verharrt. Und Hegels Schluß: „es sind Menschen, die auf solche Religionen verfallen sind; es muß also *Vernunft* darin sein, *in aller Zufälligkeit* eine höhere Notwendigkeit ...“, gilt selbstverständlich genauso für die Menschenopfer.

Wenn Heino Gehrts sogar angesichts solcher – zunächst einmal in der Tat als schauerhaft *erscheinender* – Opferrituale (und nicht nur ihrer, sondern auch vieler anderer absolut befremdlicher oder uns gar unsinnig und unmenschlich vorkommender Bräuche und Gedanken aus der Vorzeit) gerade das von Hegel herausgestellte „höhere Bedürfnis“ festhält und versucht, die Vernunft, die höhere Notwendigkeit, das Wahre – oder wie Gehrts und Hegel gemeinsam sagen: den *Sinn* – darin aufzuspüren, dann wird dem von Hegel

aufgestellten Prinzip erst wirklich Genüge getan. Zugleich jedoch stößt Gehrts damit die Tür zu jenen „ethnischen Religionen“ auch erst recht eigentlich auf. Er durchbricht die Schallmauer, die uns von dem Verstehen der Vorzeit trennt.

Jedoch muß ich hier sofort einhaken, denn die Benennung „ethnische Religionen“ für das, was damit bezeichnet werden soll, ist von Gehrts her gesehen gerade irreführend. Seine von ihm auch in diesem Band kurz dargestellte Theorie der Abfolge von Kulturstufen macht nämlich – aufgrund von zu beobachtenden grundsätzlichen Unterschieden in der jeweiligen ganzen Weise des Inderweltseins – einen radikalen Schnitt zwischen der Stufe der, wie er sagt, „initiativen Kulturen“ (die nochmals in „schamanische“ und „rituelle“ unterschieden werden) und der erst auf sie folgenden Stufe der „religiösen Kulturen“. Die Kulturen der alteuropäischen Vorzeit waren eben nicht durch „Religion“ im spezifischen Sinn eines ganz bestimmten Status des Inderweltseins geprägt. Religion – das religiöse Weltverhältnis – setzt den Untergang (das Untergegangensein) der initiativen Kulturstufe voraus. Die Rede von den „ethnischen Religionen“ sowie überhaupt die Idee von einer unterschiedslos für alle Zeiten zuständigen Religionswissenschaft und Religionsphilosophie verdeckt diesen fundamentalen Bruch. Die Aufgabe, den in dem für uns so fernen und befremdenden Weltumgang der rituellen Kulturen liegenden Sinn und „höhere Notwendigkeit“ aufzuschließen, setzt voraus, daß die klare Einsicht in diese Wasserscheide gewonnen ist, und es setzt die Bereitschaft voraus, hinter diese zurückzugehen.

Das ist jedoch gewöhnlich und bei einem Großteil der Forscher gerade nicht der Fall. Umgekehrt wird vielmehr zumeist stillschweigend die Voraussetzung gemacht, daß von Anbeginn an und zu allen Zeiten die grundsätzliche Verfaßtheit der Weise des Inderweltseins dieselbe wie die unsere gewesen sei, mithin daß eine zeitenübergreifende bruchlose Einheit und Selbigkeit des grundlegenden Weltverhältnisses des Menschen bestanden habe. Geändert hätten sich lediglich die einzelnen Vorstellungen, der Glaube, das Weltbild und die Welterklärung, also nur die besonderen Inhalte, aber nicht die ganze Form, Struktur oder Logik des Inderweltseins selber. Die Grundstruktur des Weltverhältnisses des modernen Menschentums wird in die Vorzeit retrojiziert. Und unter dieser Voraussetzung muß dann alles für uns Absonderliche des Altertums – unter Zuhilfenahme des Modells des Fortschritts von anfänglicher Unwissenheit zu heutigem Wissen – erklärt werden als bloße *Vorstellungen* der damaligen Menschen und näher als Aberglaube, als

naive vorwissenschaftliche Naturerklärung, als bloß phantastisch. Die strukturelle Differenz zwischen den Kulturstufen wird in unterschiedliche Grade auf einer einhelligen Skala übersetzt. Die eigentliche Triebkraft hinter den Bräuchen und Mythen wird entsprechend ganz modern zweckrational interpretiert, letztlich als aus pragmatisch-utilitaristischen Motiven der Lebenssicherung und des Kampfs ums Dasein stammend. Daraus resultieren dann so beliebte Cliché-Vorstellungen wie Fruchtbarkeitsritual, Abwehrzauber, „Götter günstig stimmen“, „Angst bannen“ usw., mit denen nur ein Etikett aufgeklebt, aber die Phänomene nicht aus ihnen selbst heraus aufgeschlossen werden.

Besonders kraß wird die Retrojektion an der Theorie des Philosophen Hans Blumenberg ablesbar. Nach ihm hätten die ersten Menschen mit ihrem Verlassen des Urwaldes und der Aufrichtung zum aufrechten Gang vor der anfänglich unterschiedslos feindlichen Wirklichkeit als vor einer konturlosen Wand des Anderen, Fremden gestanden, die diffuse Angst eingeflößt hätte; und um diese Angst zu bannen und Distanz zur schlechterdings überwältigenden Wirklichkeit zu schaffen, hätten sie den Dingen Namen gegeben und Geschichten, eben Mythen, über sie erfunden. Hier wird das spätzeitliche, erst mit der industriellen Moderne entstandene Individuum, das sich als isoliertes „Ich“ existentialistisch „ins Dasein geworfen“ fühlt und, in sich eingekapselt, der Welt fundamental, d.h. durch einen unüberbrückbaren Abgrund getrennt, *gegenüber* steht, an den Ursprung zurückgeworfen. Die absolute Alterität ist sogar zur Feindlichkeit gesteigert, und mit Blick auf die Gehrtsche Geschichtskonzeption könnte man sagen, daß die gelegnete geschichtliche Andersheit – der Bruch, der die rituelle Kulturstufe von der religiösen und der ihr nachfolgenden Kulturstufe scheidet – als die Andersheit *zwischen Mensch und Welt* wiederkehrt. *Dieser* Mensch heißt zwar Mensch, aber er ist selbst nach seiner sogenannten Menschwerdung nicht wirklich Mensch, sondern bleibt gemäß dieser Konzeption nichts weiter als das um sein Überleben kämpfen müssende Tier, wenn jetzt auch *ausgestattet* mit höherer Intelligenz und Bewußtsein. Und die Welt ist nicht wahrhaft *Welt* des Menschen, „Kosmos“, sondern lediglich positiv-faktische „Umwelt“. Die hier imaginierte Ursituation ist absolut Geist-los, Sinn-los. Sprache und Mythos werden hier modern technisch gedacht. Sie sind nur Instrument, ein Trick zur Verbesserung der Chancen im Überlebenskampf.

Man sieht also, man *muß* nicht die Voraussetzung machen, daß Vernunft, daß Sinn in den zu betrachtenden Phänomenen der Vorzeit sei, und man *muß*

sie nicht bei seinen Forschungen als die Erkenntnis leitende methodische Voraussetzung immer schon mitbringen. Man *kann* sie sehr wohl auch nicht machen. Jedoch: dann verfehlt man das Spezifische und Eigentliche dieser Phänomene. Das Besondere der Welt des Altertums ist es nämlich, daß angesichts ihrer es nicht in unser Belieben gestellt ist, ob wir methodisch mit der oder ohne die Kategorie des Sinns an sie herantreten. Wieso geht es hier nicht ohne die Voraussetzung von „Sinn“? Weil die Welt der initiatischen Kulturen in ihr selber diese Voraussetzung macht, sie immer schon gemacht hat und aus ihr heraus lebt, so daß der Forscher, der ihr wirklich Genüge tun will, gar nicht umhin kann, von ihr auszugehen. Die Sinn-Kategorie ist also gar nicht wirklich *seine*, des Forschers, frei gewählte Voraussetzung, sondern Teil des Befunds, zentrales Anliegen der zu studierenden Kulturen selbst. Genau dies ist das die Welt des Altertums und der initiatischen Kulturen überhaupt Auszeichnende, daß es ihnen – sogar primär und zentral – um „Sinn“ geht. Man braucht nur an die für jene Kulturen charakteristischen, sie prägenden Opferkulte und Initiationsrituale oder die Errichtung von solchen monumentalen Bauwerken wie Stonehenge zu denken, um sofort zu sehen, daß sie nicht aus unmittelbar praktischen Motiven heraus vollzogen bzw. errichtet wurden und so auch keineswegs durch pragmatische Zwecke erklärt werden können. Das, worum es in ihnen in erster und letzter Linie geht, ist der „Sinn“. Mit Hegel können wir sagen: es gab sie „nicht um eines Nutzens, sondern um des Segens willen“.

Der „Sinn“ ist dabei nicht bloßer Überbau im Sinn von Marx, nicht Zierat an einem primär Praktisch-Realen zum Zwecke seiner Verklärung, kein Zusatz, bloßes Attribut. Sondern er ist der wesentliche Gehalt und das eigentliche Ziel, der höchste Wert. Selbstverständlich spielten für die Menschen des Altertums auch praktische Zwecke, die Daseinssicherung, das Überlebenwollen sowie der Wunsch nach einer Welterklärung eine Rolle, jedoch gerade nur als untergeordnetes, im Hegelschen Sinn des Wortes aufgehobenes Moment innerhalb eines völlig anderen, das Inderweltsein im ganzen bestimmenden Lebenszweckes, den wir hier eben mit dem Wort „Sinn“ bezeichnen. Wir müssen für jene Kulturen geradezu von der Priorität des Sinns vor den praktisch-zweckhaften Belangen und vor dem Überlebenwollen ausgehen und können der erwähnten Blumenbergschen Phantasie geradezu die These entgegen setzen: Am Anfang war der Sinn. Der Sinn war das (gerade auch das praktisch Notwendige und ökonomisch Wichtige) Umfassende. Er war das Erste, das Übergeordnete.

Doch bisher ist „Sinn“ für uns nur ein Wort. Was ist das eigentlich, Sinn? Was ist damit gemeint? Vielleicht ist es am besten, zunächst einmal diejenigen Vorstellungen hinwegzuräumen, die sich für uns heute zumeist als erstes mit der Kategorie Sinn verbinden. Sinn im Kontext des Altertums meint nicht, daß etwas sinnvoll ist, als sinnvoll erlebt wird. Wenn etwas sinnvoll ist, dann liegt schon – spätzeitlich – ein grundsätzliches Getrenntsein vor: da ist zuerst dieses Etwas, dem zusätzlich das Sinnvollsein zugesprochen wird, das ihm jedoch theoretisch genauso gut auch abgesprochen werden könnte, ohne daß sich dadurch am Wesen dieses Etwas etwas ändern würde. In der einen Situation oder für den einen Zweck ist eine Sache vielleicht sinnvoll, für den anderen Zweck gerade nicht. Die Sache selbst bleibt davon unberührt. Der in unserem Zusammenhang jedoch gemeinte Sinn liegt gerade untrennbar in dem *Wesen* selber von demjenigen, das Sinnträger ist. Sinn ist nicht relativ (sei es sinnvoll *für* einen bestimmten Zweck oder *für* uns), nicht ein Prädikat, sondern selber Substanz, der eigentliche Gehalt der Sache. Er ist an und für sich und in ihm selber Sinn, eine substantielle Wirklichkeit. Daher wird Sinn hier auch nicht primär „erlebt“, was nämlich bedeuten würde, daß der Sinn sich auf der Seite des Subjekts, in dem Inneren des Ich, als das Empfinden oder Gefühl des Menschen ereignen würde. Nein, Sinn ist gerade objektive Wirklichkeit, relativ unabhängig davon, ob und wie erlebt wird. Er ist beinahe stofflich, was sich im Charakter des „Sakralen“ und dem „Geweihtheitsein“ der Geweihten niederschlägt.

Aus diesem Grund stehe ich auch dem von Gehrts hochgehaltenen Begriff des Erlebens kritisch gegenüber. Es geht meines Erachtens z.B. beim Thema „Steine“ gerade nicht eigentlich darum, „wie im allgemeinen der Stein erlebt werden kann“ (wie Gehrts einmal formuliert), sondern wie er *ist*. Daher auch ganz zurecht Gehrts' Überschrift: „Vom *Wesen* der Steine“! Oder entsprechend: „Vom *Wesen* des Speeres“. Das schließt Wahrheit ein. Bei Goethe heißt es einmal: „Wie wahr, wie seiend“. Erlebt werden kann dagegen alles mögliche, gerade auch Unwahres, der Kitsch, die Shows, die Events der Massengesellschaft. Auch wenn Gehrts ähnlich wie Klages mit „Erleben“ sicher etwas grundsätzlich anderes *gemeint* hat, so legt dieser Begriff doch innerhalb unserer modernen „Erlebnisgesellschaft“ (Gerhard Schulze) unvermeidlich das rein subjektiv-psychologische Verständnis seiner nahe und ist insofern irreführend. Gehrts selbst begreift, ganz im Sinn dieser meiner Kritik, auch seinerseits die Reduktion der gesamten seelischen Wirklichkeit auf das „Spiegelkabinett“ des Inneren und des Unterbewußtseins „in unserer

jeweilig einzelnen Brust“ als einen „der fundamentalen Irrtümer der Neuzeit“.

So wie Sinn auf der Stufe der rituellen Kulturen nicht als subjektives Erleben im Innern des einzelnen eingesperrt ist, so ist er auch nicht in den jeweiligen einzelnen dinglichen Sinnträgern (dem Speer, dem Stab, dem Baum, Stonehenge usw.) oder rituellen Vollzügen als *ihre Eigenschaften*, also gleichsam ihr „Privateigentum“, eingeschlossen. Nicht das einzelne Ding, Geschehnis, Ritual enthält je für sich den Sinn. Vielmehr kann das einzelne überhaupt nur Sinnträger sein, weil das Sein als solches auf dieser Stufe Sinn IST und der einzelne Sinnträger diesen allgemeinen, schlechthin waltenden Sinn (beziehungsweise einen je besonderen Aspekt von ihm) nur wie in einem Kristallisationspunkt in sich versammelt, lebendig vergegenwärtigt und unmittelbar zugänglich macht. Für diesen einfach waltenden Sinn benutzt Gehrts verschiedentlich den Namen „Metaphysik“, womit natürlich in diesem Kontext keine Lehre oder Philosophie gemeint ist. Metaphysik ist sozusagen die Innerlichkeit des ganzen Inderweltseins auf der Stufe der vorreligiösen Kulturen, sie ist die innere Form oder Logik oder Verfaßtheit dieses Inderweltseins. Als diese Innerlichkeit oder Verfaßtheit ist sie primär impliziter, ansichseiender Hintergrund und nur sekundär auch expliziter Inhalt. Sie ist die das Denken, Leben und den Weltumgang „von hinten her“ prägende Form, und sie ist wesenhaft mehr in die erfahrenen Dinge, Ereignisse, die hergestellten Gebilde und rituellen Vollzüge *versenkt* als bewußt artikuliert. Und auch da, wo sie artikuliert wird, ist die besondere Artikulationsform (die Form des symbolischen Bildes, Mythos, Märchens, der rituellen Handlung) in ihr selber noch weit mehr verhüllend, als daß sie klipp und klar aussprache und erklärte, was auch der Grund dafür ist, daß das gelehrte wissenschaftliche Bewußtsein die mühselige Aufgabe des Deutens und Aufschließens hat.

Die moderne Frage hinsichtlich des Sinns ist: Hat das Leben einen Sinn? Gibt es Sinn? Und entsprechend macht sich der moderne Mensch vielfach auf Sinnsuche oder ringt er um Sinnggebung. In den initiatischen Kulturen war Sinn nicht zu suchen und wurde er nicht gefunden, weil er immer schon waltete. Ich sagte ja: „Im Anfang war der Sinn“. Sinn war das Medium oder Element, in dem der vorreligiöse Mensch immer schon lebte. So wie wir heute physisch von Luft umfungen und im ständigen Austausch mit der Luft um uns herum leben und so wie der Planet Erde von einer Atmosphäre umhüllt ist, so war auch die Existenz der frühen Menschen immer schon rings

umfängen von Sinn und im lebendigen Austausch mit ihm. Aus ihm heraus lebte der Mensch und von ihm zehrte er. In ihm hatte er sein Wesen.

Der Sinn von „Sinn“ ist gerade das Eingebettetsein, Umfangensein des Menschen von ihm, das In-Sein in der „Metaphysik“, welches sich auch den von Menschen geschaffenen Geräten, Gebilden, Werken mitteilt und sie zu Sinnträgern macht. Auch sie sind also eingehüllt in – und zugleich durchwirkt von – Sinn. Ihre praktische Bestimmung, die sie natürlich zumeist auch haben, ist, wie angedeutet, aufgehobenes Moment in ihrer Sinn-Bedeutung. So ist z.B., wie Heino Gehrts dartut, der Speer auch dann, wenn er die praktische Funktion der Jagd- oder Kriegswaffe hat, gleichwohl *primär* Zeremonialgerät, also Sinnträger. Genauso wie den Handlungen und hergestellten Geräten teilt sich das Umhülltsein von Sinn aber auch den Dingen der Natur wie auch der Welt im ganzen mit. Die Dinge sind beseelt, ja sie „sprechen“ zum Menschen. Es ist also gerade nicht so, daß der Mensch primär einer „konturlosen Wand des Anderen“ gegenüberstand und den Dingen zwecks Angstbannung Namen gab. Nein, die Sprache hebt genau umgekehrt in den Dingen der Welt an. Die Welt spricht zum Menschen, mutet ihn an, und die Dinge sprechen sich dem Menschen zu, der ihnen erst aufgrund seines schon von ihnen Angesprochenenseins ihre Namen gibt. Selbst dann, wenn, wie für Hölderlin, „Die Mauern stehn / Sprachlos und kalt ...“, dann *sprechen* sie gleichwohl immer noch, nur sprechen sie diesmal eben diese ihre Sprachlosigkeit und Kälte dem Menschen zu. Es ist ein Wechselverhältnis. Das exakte Gegenteil von dem modernen „unüberbrückbaren Abgrund“ zwischen Mensch und Welt, Subjekt und Objekt.

Eingangs zitierte ich Hegel mit der Bemerkung: „das höhere Bedürfnis ist, den Sinn, das POSITIVE, *Wahre* und Zusammenhang mit Wahrem – kurz, *das Vernünftige* darin [in den Religionen] zu erkennen“. Was hier Sinn, das Wahre, das Vernünftige heißt, nennt Hegel auch „das Geistige“. So sehr der Geist-Begriff in der Nachfolge von Klages negativ besetzt ist („Der Geist als *Widersacher* der Seele“), so erhellend scheint es mir, an dieser Stelle, wo von „Wechselverhältnis“ und dem Umfaßtsein von Sinn die Rede ist, den Begriff des Geistes einzuführen, freilich nicht den schon ganz modernen, abgespaltenen, auf eine den Lebensstrom zersetzende Rationalität und technische Intellektualität eingeeengten von Klages, sondern eben den Hegelschen. Allerdings wird der Geist-Begriff Hegels häufig von Menschen, die gar nicht in sein Denken eingedrungen sind, mystifizierend wie ein mythologisches Wesen vorgestellt, was einfach Unsinn ist. Geist ist bei Hegel weder der abstrakte,

instrumentelle Intellekt des Menschen, noch eine mysteriöse Entität, überhaupt nicht ein Etwas, sondern vielmehr eine Struktur, ein Verhältnis: „Geist ist Sichwissen im Anderen seiner selbst.“ Er ist das Beisichsein im Anderen. „Die Vernünftigkeit des Geistes hat diese Gewißheit, in der Welt seinen Inhalt zu finden, nichts Fremdes, ihm Undurchdringliches vor sich zu haben. Der Geist sagt zur Welt: du bist Vernunft von meiner Vernunft.“ Wenn Gehrts einmal sagt: „... die Pflanze, wie der wachsende Baum, in dessen Gestalt, in dessen Anblick *wir selber uns finden*, innerlich aufrichten wie er; wie die Blüte, vor der wir Auge in Auge, Leibeshertz zu Blütenhertz dastehen“ (meine Hervorhebung), dann hat er anhand von einem einzelnen anschaulichen Beispiel genau dieser Struktur oder diesem Verhältnis der Entsprechung Ausdruck gegeben, welches bei Hegel Geist heißt. „Das Andere“ steht eben nicht als „konturlose Wand“ in absoluter Fremdheit gegenüber. Und das Verhältnis der Entsprechung gilt, wenigstens in den Kulturen der Vorzeit, nicht nur für Pflanze, Blüte und Baum, sondern für alle Gegenstände (einschließlich Stein, Stab, Speer), ja für den Kosmos im ganzen.

Die Rede davon, daß „*wir selber uns*“ im Anderen finden, ist freilich ungenau. Denn „*wir selber*“ als buchstäbliche Personen oder empirisches Bewußtsein finden uns natürlich keineswegs im Baum. Vielmehr ist es einzig und allein der Geist in uns, der *sich* (nicht uns) im Anblick des Baumes findet und *sich* (nicht uns) aufrichtet wie dieser. Freilich, wenn der Geist sich in uns im Anblick des Baumes aufrichtet, dann richtet er – in dem Maße und bis zu dem Grad, wie er wirklich in uns am Werk ist – zugleich auch uns auf. Und umgekehrt resultiert die Theorie von der konturlosen Wand des Anderen und dem feindlichen Gegenüberstehen einer toten „Faktenaußenwelt“ (Bruno Liebrucks) gerade daraus, daß Blumenberg als wesenhaft *moderner* Denker den Menschen auf den biologischen Organismus reduziert und den Geist – die höhere, über das Bewußtsein des empirischen Einzelnen hinausgehende und diesem gegenüber *autonome* Dimension des Menschseins (Gehrts: das „metaphysische[-] Wesen des Menschen“) – einfach gestrichen hat.

Das Weltverhältnis der alteuropäischen Vorzeit ist also gerade dadurch bestimmt, daß es ein geistiges (oder auch „metaphysisches“) war, ein geistiges in dem ganz bestimmten Sinn, daß der Geist in dem Anderen seiner selbst, in der natürlichen Welt und den unterschiedlichen Dingen dieser Welt, sich, seinen je besonderen Inhalt, fand: der Kosmos, die natürliche Welt, *als* Seelenland. Der Geist im Menschen, nicht die empirische Persönlichkeit, war das eigentliche Subjekt der Welterfahrung und des Weltumgangs des Men-

schen. In diesem Übergeordnetsein des Geistes oder des metaphysischen Wesens des Menschen über der positiv-faktischen oder Natur-Seite des Menschen als eines einzelnen Individuums besteht gerade das für das vorzeitliche Inderweltsein charakteristische Eingehülltsein in Sinn, von dem wir gesprochen haben.

Der Geist bei Hegel, so betonte ich, ist keine Entität. Vielmehr ist er ein Dasein, das *Wissen* ist (das heißt: ein daseiendes *Sich-Wissen* und nicht ein *Seiendes*, welches zusätzlich zu seinem Sein auch wissend ist). Aber er *weiß* sich nicht nur im Kosmos und allen Dingen, sondern *artikuliert* sich und *objektiviert* sich zugleich auch als dieses Sich-selbst-Wissen: in der Sprache, in der menschlichen, denkenden Welterfahrung, in den vom Menschen hergestellten Produkten, Werken, Vorstellungen und kultischen Begehungen. Der Geist bringt die Welt *als* Seelenland oder, anders gesagt, sich selbst *als* Welt *des Menschen* hervor (als geistige Welt ebenso wie konkret-leibhaft als soziales Gefüge, Organisation der Gesellschaft, als technisch-praktische Gestaltung der Umwelt und auch als Selbstformierung des Menschen).

Doch ist damit das Charakteristische und Spezifische des altertümlichen Inderweltseins – im Unterschied zum spätzeitlichen – noch immer nicht voll erfaßt.

Um ihm näher zu kommen, muß ich wieder auf Hegel zurückgreifen. Er unterscheidet beim Geist den „objektiven Geist“ (den sich objektivierenden, sich die Form der Realität als eine von ihm hervorgebrachte *Welt* gebenden Geist: die Welt des Rechts, der Sitte, der Sittlichkeit, der das reale gesellschaftliche Leben ordnenden Institutionen) vom „absoluten Geist“ mit den drei distinkten Formen Kunst, Religion, Philosophie, welche deswegen „*absoluter* Geist“ sind, weil in ihnen der Geist bei seiner Selbst-Objektivierung nicht ein *anderes* wie die Organisation der Gesellschaft und ihres Lebens, sondern nur sich selbst, das Wissen und den Begriff *seiner selbst* – den Sinn –, zum Inhalt und Thema hat und diesen Inhalt allein um seiner selbst willen gegenständlich darstellt. Von dieser Unterscheidung aus eröffnet sich der Blick auf das Besondere, ja Einzigartige des Inderweltseins der initiatischen Kulturen.

Dieses ist nämlich dadurch ausgezeichnet, daß, um es mit den Hegelschen Begriffen zu sagen, der „absolute Geist“ gerade unmittelbar ALS „objektiver Geist“ erscheint, wie auch umgekehrt der „objektive Geist“ (die Bräuche, Sitten, das gesellschaftliche Leben wie auch die Gegenstände des täglichen Gebrauchs) von Hause aus und in ihnen selbst immer schon unmittelbar sak-

ral sind, also den „absoluten Geist“ ausdrücken. Die alltäglichen Gebrauchsgegenstände, so sagten wir ja, sind zwar nicht nur, aber primär Zeremonialgeräte und Träger des kosmischen Sinns. Die „Metaphysik“ existiert hier *konkret*, und *nur* konkret, nämlich *als* Sitte (in den Bräuchen, in den Initiationen, in den kultischen Vollzügen), *als* dingliche Wirklichkeit (z.B. als Stab, als Speer, als Korb), *als* real dargelebtes Leben des einzelnen, *als* gestaltetes Werk (z.B. Stonehenge). Dieses Inderweltsein liegt also gerade *vor* der Gliederung oder dem Auseinandertreten in objektiven Geist einerseits und absoluten Geist andererseits. Und daher zugleich auch *vor* der Differenzierung des absoluten Geistes in die distinkten Gestalten der Kunst, Religion und Philosophie.

Die bei Maskentänzen benutzten Masken der rituellen Kulturen (um nur ein Beispiel zu nennen), die von uns heute primär *ästhetisch* apperzipiert und als Kunstgegenstände wahrgenommen werden, waren gerade keine Kunstgegenstände, nichts Ästhetisches. Sie stellten die in ihrem hier und jetzt aufgeführten Tanz aktuelle Präsenz der Geister dar. Aber diese Geister (sowie entsprechend überhaupt die Rituale und die mythischen Erzählungen) waren auch nicht Inhalte einer „Religion“ dieser Völker. Sakral heißt hier noch lange nicht „religiös“ im terminologischen Sinn. In der Religion erscheint nach Hegel bekanntlich das Absolute in der Form der *Vorstellung* und nach Gehrts in der Form der Lehre, des Glaubens. Aber auf der hier ins Auge gefaßten Stufe des Inderweltseins wird nichts gelehrt, hier muß nicht geglaubt werden (Gehrts wies einmal, nicht in diesem Band, auf das von Knud Rasmussen überlieferte treffende Wort eines Eskimos hin: „Alle unsere Bräuche kommen vom Leben und gehen zum Leben, wir erklären nichts, wir glauben nichts, aber in dem, was ich dir jetzt gesagt habe, liegt unsere ganze Antwort“). Die Gehalte der Vorstellung und der Glaubenslehren haben sich gerade von dem in der rituellen Kultur unverzichtbaren *je aktualen* rituellen Vollzug einerseits und dem konkreten Akt des Erzählens mythischer Geschichten andererseits abgelöst und ihm gegenüber verselbständigt, grundsätzlich entzeitlicht. (Doch soll damit natürlich nicht behauptet werden, daß sich die Menschen der initiatischen Kulturen bei den Ritualen und bei den mythischen Erzählungen nicht auch etwas „vorgestellt“ hätten. Der kritische Punkt hier ist einzig der, daß dieses Vorstellen nicht aus der Zeitlichkeit hinaustrat und Inhalte als überzeitliche fixierte. Deswegen konnte es auch öfters mehrere miteinander nicht übereinstimmende mythische Erzählungen über dasselbe, abweichende Versionen derselben mythischen Begebenheit

geben, ohne daß dies als Konflikt und Problem gesehen worden wäre.) Und natürlich ist – im Hinblick auf die dritte Form des „absoluten Geistes“ – auch die „Metaphysik“ hier, wie wir schon gesagt haben, keine Philosophie, kein theoretisches Denken.

Doch noch immer fehlt eine entscheidende Bestimmung, um der Verfaßtheit des vorzeitlichen Inderweltseins und dem, was Sinn hier heißt, gerecht zu werden. Die Brücke dazu liefern uns die gerade verwendeten Ausdrücke „*je aktueller* ritueller Vollzug“ und „entzeitlich“, und der jetzt noch fehlende Schritt ist die Einbeziehung der dritten, bisher unberücksichtigten Form des Geistes bei Hegel (neben dem objektiven und dem absoluten), nämlich des „subjektiven Geistes“ – des Menschen selbst. Es ist nicht nur so, daß auf der Stufe des Inderweltsein der initiatischen Kulturen das, was Hegel den absoluten Geist nannte, nur ALS das, was er objektiven Geist nannte, auftrat, bildlich gesprochen die „Metaphysik“ unmittelbar nur ALS „Physik“ (sinnliche Wirklichkeit), „das Geistige“ nur ALS konkrete Realität (Handlung oder Ding oder als die erfahrene Wirklichkeit der Geister). Diese Analyse muß vielmehr um den weiteren essentiellen Punkt ergänzt werden, daß in die wesentlich ungetrennte Einheit – ursprüngliche Verschmolzenheit – dieser beiden auch noch „der subjektive Geist“ einging. Dieses Eingehen oder immer schon Eingegangensein in das ursprünglich Einheitliche vollzog sich ausdrücklich und ganz konkret in der Initiation, oder richtiger: es wurde durch diese je neu bestätigt, bewahrheitet und aktual. Die Initiation diente also keineswegs der Selbsterfahrung oder Selbstverwirklichung des Individuums. Sie stellte vielmehr gerade umgekehrt den Unter-Gang des Menschen in den „absoluten Geist“, in den „Sinn“ hinein dar, das rückhaltlose sich ihm Unterstellen. Das Moment des Unter-Gangs des Menschen und der Aufhebung seiner selbst zeigt sich überdeutlich in der vom Schamanen zu Beginn seiner Initiation ganz sinnlich-visionär durchlebten Zerstückelung sowie in der vom Initianden in den rituellen Kulturen rituell dargestellten Phase seines Leiche-Seins.

Entscheidend dabei ist zu begreifen, daß obwohl es sich bei den Initiationen jeweils um persönliche Erfahrungen von Individuen handelt, gleichwohl das, *was* da unter-geht, das *Wesen* des Menschen, die „Menschheit in der Person“, wie Kant sagte, und eben nicht bloß die empirische Persönlichkeit ist. Es ist logischer Unter-Gang, nicht buchstäblicher, physischer. Weil es um das logische Wesen des Menschen oder die Menschheit als solche im Menschen geht, wird auch einsichtig, warum es möglich ist, daß in der *schamani-*

schen Initiation lediglich ein einzelner Schamane für seine Dorfgemeinde oder seinen Stamm im ganzen den Unter-Gang durchleben kann und nicht jedes einzelne Mitglied selber die Initiation durchlaufen muß.

Der Mensch *unterzog* sich also nicht nur der Initiation, so wie auch wir uns mancherlei Prozeduren unterziehen, er durchlief sie nicht einfach nur, sondern ihr spezieller Sinn und Zweck war es gerade, ausdrücklich – in der Form eines *sinnlich-leibhaften* Geschehens – jene *logische* Unterwerfung, Unterordnung des Wesens des Menschen unter den „Sinn“ zu bestätigen und zu besiegeln, wobei das wesenhafte „Daruntersein“ sich überdies noch einmal in der *Form* selbst der Initiation spiegelte, in der Tatsache nämlich, daß sie den logischen Akt nicht als rein logischen im Denken, sondern gerade als sinnlich-leibhaftes Geschehen, die „Metaphysik“ in der Tat nur als „Physik“ vollzog.

Der Unter-Gang machte den Menschen in seinem Wesen, so könnten wir vielleicht sagen, aktual zum „Untertan“ („Subjekt“ im vormodernen Sinn des Wortes), zum dienenden Vollzugsorgan und Träger des „Sinns“. Als Träger des Sinns war er im substantiellen Sinn ein Geweihter, selber sakral. Als Sinnträger übernahm das Individuum in der Initiation gleichsam ein „kosmisches“ Amt, weswegen Gehrts den Menschen der initiatischen Kulturen geradezu als „Nestling des Weltalls“ charakterisieren kann, als „eigentlichen Einwohner der Welt unmittelbar, als wahren Kosmopoliten – mit einer Hauptverantwortung nicht gegenüber Genossen, Oberpriestern, Sektenführern oder Häuptlingen, sondern vor dem Kosmos insgesamt, so daß auch die geringste seiner Handlungen von kosmischem Sinn durchdrungen war“. Die Ausdrücke „Nestling des Weltalls“ und „eigentlicher Einwohner der Welt unmittelbar“ verweisen dabei deutlich auf den durch den Unter-Gang bewahrheiteten logischen Status des Eingebettetseins im, Umhülltseins vom kosmischen Sinn. Als „Einwohner der Welt unmittelbar“ hat der Mensch – innerhalb dieses Verfaßtseins des Inderweltseins – sogar seinen eigenen Leib sowie die körperlichen Dinge und Geräte um ihn herum *nur in* seiner „Metaphysik“ und waren diese so durchdrungen von ihr, wie es nach Gehrts auch die geringste seiner Handlungen war.

Aber, und hier komme ich wieder auf die Zeitlichkeit zurück, die Welt, in der der Mensch *unmittelbar* Einwohner war, und der kosmische Sinn oder die Metaphysik, in der er wie ein Nestling eingebettet war, waren nichts einfach unabhängig von ihm „Vorhandenes“, Positiv-Faktisches, sie waren nicht ontologisch. Der Mensch konnte sich nicht einfach in den Kosmos und seinen

Sinn wie in ein immer schon gemachtes Bett legen, um sich eingebettet zu fühlen. Der kosmische Sinn, der ihn, wie wir oben betonten, „*immer schon*“ umfing, mußte gleichwohl dialektisch-uroborisch gerade umgekehrt von ihm selbst *erst hergestellt* werden. Beide Seiten sind gleichursprünglich. Das „immer schon“ ist nur die eine, das selber Herstellen die andere Hälfte. Der Satz „Im Anfang war der Sinn“ muß also durch seine eigene Kehrseite, den Satz: „Im Anfang war die eigene Tat“, ergänzt werden. Und dies selber aktiv in jenen Anfang, in den Ursprung *Hineinverwickeltsein* allein erklärt auch die „Unmittelbarkeit“ seines „Einwohner-Seins in der Welt *unmittelbar*“ und seine unhintergehbare Inständigkeit in ihrem Sinn. Der kosmische Sinn lag unbeschadet seines „immer schon“ nicht einfach als Faktum vor. Der Mensch selbst mit seinem ganzen leiblichen und geistigen Sein war vielmehr in die Schranken gerufen, mußte den kosmischen Sinn, die „Metaphysik“ und die Welt *als* „Kosmos“ (griech. = „Schmuck“, d.h. für uns: als *Welt* im Unterschied zur Umwelt, als geordnete Welt des *Menschen*) und ebenso auch sein eigenes wahres Menschsein durch sein rituelles Tun selber erst ursprünglich erzeugen. Daher die Opfer, die Initiationen, die rituellen Akte der Setzung einer Mitte und der Schaffung eines „Mundus“ aus dem bloß Gegebenen und Vorgefundenen. Und diese zeugerischen Akte des Menschen mußten nicht etwa nur einmal, ein für allemal, vollzogen werden, so daß dann für alle Zukunft ein fertiger Zustand erreicht wäre. Sie waren vielmehr wesenhaft zeitlich, jeweilig, *performativ*: angewiesen auf den lebendigen Vollzug, das aktuelle Entstehen des Menschen mit seinem Leiben und Leben für den Mundus, für den kosmischen Sinn, für das metaphysische Wesen des Menschen.

Wenn wir das Unterstelltsein des Menschen unter den kosmischen Sinn und das mit seinem Leben für diesen, für „die Metaphysik“ Entstehenmüssen des Menschen mit unserer oben gewonnenen Einsicht zusammennehmen, daß es dabei nie um die einzelne empirische Person und ihre Selbstverwirklichung, sondern um das Wesen des Menschen, die Menschheit in der Person ging, wird auch verständlich, warum es gelegentlich Menschenopfer oder so etwas wie die Kopffjagd geben konnte. In dem Töten von einzelnen wurde die *Logik* des Menschseins (die Logik des Unter-Gangs des natürlichen, empirischen Menschen in den Sinn um der Geburt des metaphysischen Wesens des Menschen willen) auf dieser Stufe für alle als *sinnlicher, physischer* Akt vollzogen und so objektiv zur Anschauung gebracht. In der Opfertötung des einzelnen wurde nicht *dieser als solcher, als einzelner* geopfert, sondern in ihm opferte sich *das Wesen* des Menschen überhaupt, ganz ähnlich, wie auch

nur der Schamane als einzelner für die Dorfgemeinschaft im ganzen die Initiation durchlebte. Daß die „Metaphysik“ nur *als* „Physik“ wirklich wurde, heißt also nicht nur, daß die Logik des Menschseins als sinnlicher Akt vollzogen wurde, sondern ebenfalls auch dies, daß der konkrete einzelne als solcher nicht zählte, sein *Leben* nicht der absolut höchste Wert war, sondern daß er der „*Menschheit* in der Person“ in der Tat *unmittelbar* unterstellt war. Die Existenz des Menschen war ja in den Sinn *versenkt*, der Mensch selber in das metaphysische Wesen des Menschen, das Einzelne in das Allgemeine, und das reale praktische Leben spielte sich primär auf der Ebene des „absoluten Geistes“ ab.

Der Mensch auf der Stufe der initiatischen Kulturen bekam also das Menschsein nicht wie wir heute in die Wiege gelegt, nicht qua „Menschenwürde“ sogar schon *biologisch*, also positiv-faktisch, ab der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle im Mutterleib oder im Reagenzglas als unveräußerlich zugeschrieben. Er mußte es vielmehr durch das Bestehen des Wagnisses der Initiation oder gar durch den Einsatz, ja gegebenenfalls des tatsächlichen Opfers des Lebens erwerben und immer neu bewähren – weil es nämlich ohne diesen *seinen eigenen* aktualen Vollzug der Logik des Unter-Gangs dieses sein Menschsein (das „metaphysische Wesen des Menschen“) gar nicht gäbe.

Das bedeutet aber, daß das Sein des Menschen als „Einwohner der Welt *unmittelbar*“ grundsätzlich ein Sein an, nein, auf der *Grenze* war und das fundamentale Wagnis der Grenzüberschreitung einschloß. Schon jede Initiation bedeutete auch Risiko, Wagnis, aber besonders in den von Gehrts erörterten initiatischen „Hängeritualen“ und „Hängespielen“ mit möglicherweise in der Tat eintretender Todesfolge wird das absolute Wagnis und das Sein auf der Grenze aufs drastischste sichtbar. Und die Grenze selbst verbildlicht sich gegenständlich in den Klappfelsen, den Symplegaden, wie auch z.B., als ihre konkrete Veranschaulichung, in dem durch die beiden mit Nute und Feder ausgestatteten Basaltpfeiler 66 und 68 gebildeten Schließstein im kultischen Steinring am Stonehenge als Tor hinaus ins Ungeheure. Sie trennt den Raum des biologischen, positiv-faktischen Seins des Menschen vom metaphysischen Wesen des Menschen, den gehegten Binnenraum von dem Draußen, dem Offenen, Unbetretenen.

Wieder muß nicht jeder einzelne den Mut und den Willen, das unstillbare Verlangen aufbringen, koste es, was es wolle, die Grenze zu durchbrechen, das Tor zur Unterwelt, zum Seelenland, zur „Anderwelt“ der Geister oder des

Geistes zu durchschreiten. Es genügt, daß von jeweils einem einzelnen das Wagnis des Heraustritts aus dem gehegten Dasein und der Durchbruch ins Unbetretene geleistet wird, durch den der Mensch überhaupt erst sein wahres Menschsein erwirbt, damit *für alle* in der Stammesgemeinschaft das *Wesen* des Menschen seinen logischen Aufenthalt auf der Grenze hat und somit sein „gleichzeitig hier *und* drüben Sein“ bewahrheitet ist und mit ihm zugleich die „Metaphysik“, jene „Metaphysik“, welche die Welt, wie Gehrts sagt, zu „einer durch und durch zaubrischen, einer märchenhaften Welt“ macht und die menschliche Existenz in der Tat in der *Gegenwart* (der Präsenz der *Ewigkeit*) ansiedelt. (Es versteht sich, daß mit „zaubrisch“ und „märchenhaft“ keine Bewertung, kein Lobpreis ausgesprochen ist, und schon gar nicht ein Lobpreis des empirischen Weltzustands und der Lebensbedingungen damals, sondern die objektive innere Verfaßtheit oder Logik dieser Welt charakterisiert wird.)

Von diesem Weltzustand sind wir durch einen Abgrund getrennt. Es ist, sagt Gehrts, ein „Zustand, von dem wir nur noch träumen können“. Der moderne, a priori mit Menschenwürde als seinem permanenten Besitz ausgestattete Mensch ist grundsätzlich vor dem Drüben, vor einem kosmischen Sinn, vor einem metaphysischen Wesen des Menschen, gefeit.

Aber schon sehr früh, mit Verlassen der Stufe der initiatischen Kultur und dem Eintritt in die Stufe der religiösen Kultur, hat der Mensch das Sein auf der Grenze – und damit zugleich natürlich auch das Sein als „Nestling“, als „Einwohner der Welt *unmittelbar*“ sowie das Eingebettetsein in Sinn – aufgegeben und sich ein für allemal von der Grenze in den gehegten Binnenraum und in sein eigenes Selbst-Sein zurückgezogen (in jenen logischen Binnenraum, der sich spätzeitlich seinerseits dann noch einmal zum psychologischen „Inneren“ in der eigenen Brust zusammengezogen und verbuchstäblicht hat, und in jenes Selbst-Sein, das sich spätzeitlich zum Bloß-Empirisch-, Bloß-Natur-Sein verengte). Das hat mehrere Konsequenzen.

1. Durch diesen mit der religiösen Kultur erfolgten Rückzug von dem Sein auf der Grenze ist der Mensch in seinem Wesen einerseits (wenn auch auf dieser Stufe nur in erster Unmittelbarkeit) *souverän* geworden.
2. Andererseits bedeutete die so erworbene (rudimentäre) Souveränität zugleich das prinzipielle Herausgetretensein des Menschen aus seinem (dem kosmischen Sinn sowie dem eigenen „metaphysischen Wesen“) grundsätzlich *Unterstelltsein* und ebenso aus seinem selber aktiv und mit

seinem ganzen, auch leibhaften Sein *Hineinverwickeltsein* in den Anfang und Ursprung der Welt. An die Stelle des ganzen, auch das Leibhafte (man denke z.B. an die schamanische Zerstückelung und die Opfertötungen) einschließenden Seins des Menschen als Ort des Geschehens ist auf der religiösen Stufe das Mentale getreten (fromme Befolgung der Vorschriften und Gebote, später Frömmigkeit der Haltung, der Gesinnung, und moralischer Lebenswandel); an die Stelle des Initiatischen und der eigenen Sinn *stiftenden* Tat (*sacrum facere*) sind das Vorstellen, Glauben, das Hören auf die *geoffenbarte* Lehre und die Anbetung getreten.

3. Und die vormalige „Grenze“ ihrerseits, das heißt die dialektisch-widersprüchliche *Einheit* von *gleichzeitig hier UND drüben* Sein, von Gegenwart UND Ewigkeit, von ursprünglichem, weltstiftendem Anfang durch eigene Tat UND Immer-schon-Sein von Sinn, hatte sich aufgespalten in zwei Getrennte:

a) In zeitlicher Hinsicht: Der zuvor immanente, überhaupt erst eigentliche Gegenwart und Welt *konstituierende* Anfang durch die eigene *Tat* des Menschen war nunmehr zum buchstäblichen, das heißt unwiderruflich *hinter* dem „souverän“ gewordenen Menschen liegenden und so als grundsätzlich *vergangen*, „historisch“ vorgestellten Anfang (Weltschöpfung, heute „Urknall“) geworden, Tat war durch Faktum abgelöst worden, womit zugleich auch die wahre „Gegenwart“ ihrerseits vergangen war. Die neue Gegenwart war dann die Lücke zwischen unwiderruflich zurückliegendem Ursprung und zu erwartendem Leben nach dem Tode. Diese beiden Pole in ihrem Auseinander sind, gleichsam ontologisiert, die *disiecta membra* der vormaligen (nur *performativ*, das heißt im Darleben wirklichen) Grenze.

Und b) in räumlicher Hinsicht hatte der Mensch umgekehrt mit der Aufspaltung der „Grenze“ auch zwangsläufig das Drüben unaufhebbar *sich gegenüber*, und zwar als ein paradoxerweise nur noch *hüben*, nämlich in der *Form* der *Vorstellung* und im persönlichen Glauben als dogmatischer Lehrinhalt zugängliches – also als bloß vorgestelltes oder geglaubtes – *buchstäblich* jenseitiges und vornehmlich in die Zukunft verlagertes Jenseits (im Gegensatz zu dem vormaligen *weltimmanenten* und im Wagnis der Initiation in der Tat *betretenen* Drüben „jenseits der Grenze“, durch welches die wirkliche Welt-hier-und-jetzt ehemals – logisch, nicht positiv-

faktisch – zu „einer durch und durch zaubrischen, einer märchenhaften Welt“ und die Zeit zur ewigkeitsdurchwirkten *Gegenwart* geworden war). Das buchstäbliche Jenseits hat sich dann im Lauf der weiteren geschichtlichen Entwicklung über die Stufe der religiösen Kultur hinaus seinerseits gänzlich in Luft aufgelöst, so daß das vormalige Hüben in der Moderne zum totalitären Ganzen der Welt geworden ist, zur Faktenaußenwelt, welcher, als seinem Objekt, der (in einem damit zum seiner selbst gewissen Subjekt im *modernen* Sinn gewordene) Mensch nunmehr prinzipiell getrennt *gegenübersteht*.

Das Inderweltsein der initiatischen Kulturen also ein „Zustand, von dem wir nur noch träumen können“? Offenbar doch nicht nur *träumen*. Heino Gehrts zeigt in diesem Band und in seinem Werk überhaupt, daß man diesen Weltzustand sogar vom anderen Ufer, *unserem* Ufer, aus sehr genau, fundiert wissenschaftlich und vor allem kongenial rekonstruieren kann.

Anmerkung des Herausgebers

Grundlage der hier vorliegenden Arbeiten von Heino Gehrts sind entweder die ursprünglichen schreibmaschinengeschriebenen Originale aus seinem Nachlaß, oder die vom Autor selbst autorisierten Veröffentlichungen in „Gorgo“ und „Antaios“ sowie der „Hestia“. Kam es zu einer Publikation eines Aufsatzes, ist dies bei der Überschrift erwähnt.

DIE OPFERUNG DES ZEUGERISCH VERBUNDENEN PAARES

[Erschienen in „GORGO“. Zeitschrift für archetypische Psychologie und bildhaftes Denken, Jg. 1979, Heft 1, Verlag Adolf Bonz GmbH Fellbach-Oeffingen, S. 22–37]

Die eigenartige Form des Opfers, bei dem ein tierisches oder menschliches Paar unter der Begattung getötet wird und die ich kurz das Zeugungsoffer nenne, hat als solche anscheinend noch keine wissenschaftliche Behandlung gefunden. Der eigentliche Hauptfall ist *der*, bei dem *beide* Partner jäh zu Tode kommen; doch müssen wir auch die Fälle einbeziehen, in denen allein der männliche Teil getroffen wird, – während der weibliche nur insofern allerdings ebenfalls zu Tode betroffen ist, als der tödliche Hieb den Mannes- teil trifft, bevor dessen Same sich in den Schoß der Partnerin ergossen hat, – so daß im Nu das Wesen der Empfangenden in das der Unfruchtbaren verkehrt ist.

Das Beispiel, mit dem wir in die Sache eintreten, ist ein überraschend spätes, europäisches Vorkommen. Es findet sich in der „*Sylva Sylvarum*“ des Francis Bacon, also jenes zwielichtigen elisabethanischen Staatsmannes, der als einer der philosophischen Begründer der naturwissenschaftlichen, induktiven, experimentierenden Methode gilt¹.

Dort handelt es sich um eine Wundsalbe, die bei Schwerthieben oder Speerstichen verwendet werden soll. Die Grundlage ist Keiler- und Bärenfett zu gleichen Teilen, dazu kommen, fein gepulvert, die folgenden Wirkstoffe: Hämatit, das heißt Roteisenstein, rotes Duftsandelholz – mit diesen beiden Stoffen gelangen wir zur Blutfarbe –, ferner Mumia, also jenes officinelle Erdpech, das im Altertum bei der Mumifikation verwendet wurde –, und endlich getrocknetes Eberhirn, überm Feuer gedörrte Regenwürmer und Moos vom Schädel eines Erschlagenen, der unbestattet geblieben ist. Eine solche Salbe wird nicht etwa in die offene Wunde gestrichen, sondern auf die Waffe, von der die Verletzung herrührt, und wenn diese nicht mehr zu erlangen ist, so genügt es, einen Spatel in der Wunde umzudrehen, bis sie wieder blutet, und diesen in die Salbenbüchse zu stecken. Das für uns Entscheidende

¹ Fr. Baconis de Verulamii Sylva Sylvarum sive Historia Naturalis et Novus Atlas, Lugdunum Batavorum 1648, Cent. X, § 998, p. 606f. – The Works of Francis Bacon, Philadelphia 1841, Vol. II, p. 136.

ist nun, daß die Salbengrundlage, also das Keiler- und das Bärenfett, von Tieren stammen muß, die bei der Begattung getötet worden.

Francis Bacon führt das Rezept selbstredend unter Zweifeln an, wiewohl er nicht verschweigt, daß er die Sache von einem höchst glaubwürdigen Manne habe. Dazu beruft er sich auf den deutschen Mediziner Oswald Croll und seine „Basilica Chymica“, eine Arzneikunde, von der in den Jahren 1609 bis 1658 insgesamt 24 Auflagen erschienen, zumeist in lateinischer Sprache, aber auch in mehreren deutschen, französischen und englischen Übertragungen.² Die Auflage, die ich einsehen konnte, ohne Titelblatt, doch wahrscheinlich eine der frühesten, enthielt zwar das Salbenrezept, aber dieses ohne das Zeugungsoffer. Ebenso wenig fand es der Herausgeber Bacons, der eine spätere verglich (1643). Demnach rührt die Angabe vermutlich von Bacons Gewährmann her, der ihm die Wirksamkeit der Salbe verbürgte, und dann entstammte sie noch dem Zeitgeist, dem Zeitalter Shakespeares, noch dessen lebendiger Praxis. Croll war übrigens ein Verehrer und Verteidiger des Paracelsus, und seine Beschreibung der Wirkungsweise der Salbe entspricht den Anschauungen seines großen Vorbildes: die Salbe auf der Waffe aktiviert die kosmischen Kräfte, die der Gestirne und der Elemente, für die Wunde. Fügen wir hinzu, welche Vorstellung vermutlich mit dem Fett der erschlagenen Tiere verbunden war, wie man sich dessen Wirkung dachte. Es wäre dies die unausgeübte, in der Begattung aufs höchste gesteigerte Lebenspotenz, die im Fett – als Inbegriff der Kraft – und damit in der Salbe anwesend und wirksam bliebe. –

Daß nun dies Zeugungsoffer nicht etwa aus importiertem Aberglauben stammt, sondern auch in Europa heimisch und allgemein verbreitet war, ließe sich durch mancherlei Paaropfer der Griechen und der Römer, der Slawen und der Balten wahrscheinlich machen.³ An dieser Stelle will ich mich auf

² Zu Oswald Croll „Allgemeine deutsche Biographie“, Bd. IV, S. 604. – „Basilica Chymica Osualdi Crollii, illustrissimi Principis Christiani Anhaltini Medici“, in einem Convolut der Bremer Staatsbibliothek, Sign. XIVb 8, wo das Werk mit drei anderen aus der Zeit von 1602 bis 1608 zusammengebunden ist: p. 278–282, „Unguentum sympatheticum seu stellatum Paraceli“. – James Spedding, der Herausgeber Bacons, zu Crolls Rezept „The Works of Francis Bacon etc.“, Collected and Edited by James Spedding etc., New Edition, London 1887, Vol. II, p. 671, n. 1. – Nach Auskunft eines Paracelsus-Kenners findet sich das Zeugungsoffer auch nicht bei Paracelsus, eine Angabe, die nachzuprüfen bliebe.

³ „Paaropfer“, zur Unterscheidung vom „Zeugungsoffer“ so zu nennen, wenn das Paar, Knabe und Mädchen, Jüngling und Jungfrau, Mann und Weib, nicht in coitu geopfert wird oder der Bericht doch davon schweigt. – Griechen: Pausanias berichtet VII, 19 von einem uralten Opfer zu Patrai, wo zur Sühne für den Liebesfrevler einer Priesterin alljährlich ein junges Paar

zwei einleuchtende germanische Beispiele beschränken. Das eine ist die sogenannte „Heilige Hochzeit“ auf altskandinavischen Felsbildern, wo wiederholt menschliche Paare in Zeugung verbunden erscheinen. Einige zeigen das Paar von Schuß oder Hieb bedroht.⁴ Es steht etwa ein Schütze mit dem Bogen hinter den beiden, oder ein Mann oder auch ein Riese reckt über sie die Axt. Man spricht bei diesen axtbodydrohten Paaren gewöhnlich von einer Weihung der „Heiligen Hochzeit“ durch den Axtgott. Weihung – gewiß, aber die Gebärde des Gottes kann nur bedeuten: Weihung in den Tod hinein! – Dafür spricht nicht nur der zielende Pfeil des anderen Bildes, sondern auch der Sinn der Axt. Dieser liegt ganz eindeutig im niederfahrenden Todeshieb. Skeggöld, Beilalder, nennt die altnordische Seherin das Mordzeitalter, und

geopfert wurde. – Griechische Sagen vom Begraben eines Pferdes mit einer Jungfrau zitiert Eitrem, Festschrift til A. Kjaer, Kristiania 1924, S. 3, – bei Franz Rolf Schröder: „Ein altirischer Krönungsritus und das indogermanische Roßopfer“, Zs. f. celt. Phil., XVI. Bd., 1926, S. 310-312, woselbst das merkwürdige irische Stutenopfer, nach Begattung durch den König, behandelt wird. – Teiresias erlangt seine Sehergabe dadurch, daß er von zwei gepaarten Schlangen einmal das Weibchen, später das Männchen tötet oder verwundet: Pauly-Wissowa, RE, Neue Bearb., II. Reihe, 9. Hbd., Stuttgart 1934, Sp. 130. – Römer: Wiederholt wird von Paaropfern zur Abwendung von Kriegsgefahren berichtet: Friedrich Schwenn „Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern“, RGVV XV, 3, Gießen 1915, S. 148-152. – Slawen: Bei dem Wiederaufbau der eingestürzten Narenta-Brücke bei Mostar wurde der Sage nach auf den Rat einer Vila ein Liebespaar mit eingemauert: Hans von Hentig „Vom Ursprung der Henkersmahlzeit“, Tübingen 1958, S. 66f. – „Beim Totenopfer schlachteten die Slawen einen Hahn und eine Henne ... die alten Preußen opferten beim Ozinek-Feste einen Schafbock nebst der Schafmutter, einen Ziegenbock mit der Ziege, Hahn und Henne etc.“: E. Goldmann „Die Einführung der deutschen Herzogsgeschlechter Kärntens etc., Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte“, Heft 68, Breslau 1903, S. 82, Anm. 3. – „Die Litthauer opferten dem Zemiennik, ihrem Erdengott, utriusque sexus domestica animalia“: Jacob Grimm „Deutsche Mythologie“, 1. Bd., S. 44, Anm. 2. – Etrusker: „Im sakralen Ceremoniell der Städtegründung, das die Römer von den Etruskern entlehnten, wurde ein weißer Stier und eine weiße Kuh verwendet und nach geschehenem Gebrauch geopfert“: E. Goldmann „Die Einführung der deutschen Herzogsgeschlechter Kärntens etc., Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte“, Heft 68, Breslau 1903.

⁴ Oscar Almgren „Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden“, Frankfurt am Main 1934, S. 118-125. – Jan de Vries „Altgermanische Religionsgeschichte“, Bd. I, Berlin 1956, S. 106, Abb. 2b, unter der erhobenen Axt, Hvitlycke und andernorts, Abb. 2 c, vorm gespannten Bogen, Varlös. – In einem eisenzeitlichen Grabe in Thüringen Hengst und Stute: „Vorgeschichte der deutschen Stämme“, hrsg. von Hans Reinert, Bd. I, S. 447 und Tafel 156, 1. – Zu vermerken ist auch das Totenopfer bei den Rus, wo die freiwillige Opfermagd dem Toten nachgesandt wird – mit dem Schoß voller Samen von seinen Freunden: „Ibn Fadlān's Reisebericht von A. Zeki Validi Togan“, Abh. f. d. Kde. d. Morgenlandes, XXIV, 3, Leipzig 1939, S. 88-97. – „Sieht man in der Provinz Preußen im Frühling zwei Frösche im Begattungsakte, so durchsteche man sie mit einer Nadel und stecke diese unvermerkt in das Kleid des Mädchens, das man gerne haben möchte.“ „Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens“, Bd. III, 1930/31, Sp. 133f.

noch zur Wikingerzeit gehören die eine Streitaxt führenden Krieger zum Typ des jeden Augenblick hiebbereiten Totschlägers.⁵ Auch an Richtbeil und Fallbeil ist dabei zu denken, – Im verwandten Indien entspricht die Symbolgestalt Ramas-mit-dem-Beil, des mitleidslos ausrottenden Brahmanenkriegers.⁶ – Für den Sinn der *Tötung*, nicht einer unbestimmt gedachten „Wei-hung“, wenn auch nicht unbedingt für die *tatsächliche* Tötung bei jedem Vollzuge, spricht ferner ein Kultspiel, das in Thrakien noch bis in unsere Zeit hinein gespielt wurde und das Almgren mit den skandinavischen Felsbildern vergleicht.⁷ „Hier findet eine Scheintrauung zwischen einem als Braut verkleideten Knaben und einem mit Bocksmaske und Holzphallos versehenen Mann statt. Ein zweiter Mann mit Bocksmaske erschießt den Bräutigam von hinten mit einem Pfeil und stellt sich darauf so, als ob er ihm das Fell abzöge. Die Braut wirft sich unter lautem Gejammer, in das die Umstehenden einstimmen, über die Leiche. Darauf findet eine scheinbare Beerdigung statt; der Tote wird weggetragen, erwacht aber plötzlich wieder zum Leben.“ – Angesichts dieser Überlegungen und Zeugnisse dürfen wir mit um so größerer Sicherheit schließen, daß im europäischen Norden das Zeugungsoffer schon zur Bronzezeit belegt ist.

Im Deutschen Reich begegnen wir ihm noch nach Bacon, noch vor 250 Jahren, im Prozeß eines Freischützen. Die nie fehlende Kugel, die Freikugel, erlangt man durch einen Schuß, der ein Sacrileg bedeutet. Am bekanntesten ist der Schuß auf die Hostie, doch kann das Ziel auch ein Crucifix oder ein Bildstock sein – oder der Himmel, die Sonne oder – eben so noch im 18. Jahrhundert bezeugt – ein sich gattendes Hirschaar.⁸ Der Schuß in den Himmel oder in die Sonne ist sicher schon aus heidnischer Zeit ererbt; mit dem Schuß auf das Hirschaar gelangen wir in sehr altertümliche Zusammenhänge, – nämlich in den der jägerzeitlichen Tabus und Rituale. Leider bedeutet die Begegnung mit einem solchen Überlebsel des Altertums in Eu-

⁵ Skeggold „Edda“, *Völuspá* 45. – Ein beilbewährter Totschläger ist beispielsweise der Skarphedin der *Njálssaga*.

⁶ Zu Rama mit dem Beil siehe Heinrich Zimmer „*Maya, Der indische Mythos*“, Zürich 1952, S. 185ff.

⁷ Oscar Almgren „*Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden*“, Frankfurt am Main 1934, S. 118-125.

⁸ Zum Freischuß: „*Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*“, Bd. III, Sp. 2-22. Unser Beleg dort Sp. 4, nach Kind: „*Freischützbuch*“, S. 220. Dies Buch beruht zum Teil auf der novellistischen Ausgestaltung von Apel eines 1710 in Taus, Böhmen, gegen einen achtzehnjährigen Georg Schmid geführten Verfahrens; 1731 in den „*Monatlichen Unterredungen von dem Reiche der Geister*“ in Leipzig erschienen.

ropa fast stets, daß der Sinnzusammenhang verloren gegangen ist. Um des Sinnes wieder habhaft zu werden, müssen wir daher auch in diesem Falle eine Weltreise antreten. Die von solchen Reisen mitgebrachten Ausbeuten werden freilich meist mit sehr zweifelnden Blicken betrachtet, weil man in der Tat nicht erwarten darf, daß ein kultisches Ereignis bestimmter Art in allen Stammesbereichen der Welt dieselbe Funktion hat. Wir machen uns trotzdem auf, – im Vertrauen darauf nämlich, daß uns eigentlich menschliche

Verstehens-, Gestaltungs- und Anwendungsmöglichkeiten begegnen – und daß wir damit auch im heimischen Bereich, beim Schweigen der Quellen über den Sinn, das stumme Bild zum Sprechen bringen können. Auch glauben wir in unserem Falle ein um so entschiedeneres Recht auf menscheitsweite Vergleichung zu haben, als es sich bei Zeugung und Tod wirklich um allgemeinemenschliche Urerlebnisse handelt.

Das älteste und ehrwürdigste *redende* Zeugnis für das Zeugungsoffer ist zugleich auch ein Beleg für den Schuß auf das vergattete Hirschpaar. Es ist der seit langem diskutierte indische Mythos vom Schöpfer Prajāpati, seiner Tochter Uṣas und Rudra, dem Bogengott. Schon im Veda wird dunkel auf das Ereignis angespielt, also vor rund 3000 Jahren – ausführlicher erzählen davon die späteren Ritualschriften, die Brāhmaṇas, also vor etwa 2500 Jahren.⁹ Den Prajāpati verlangt es nach seiner Tochter, er verwandelt sich in einen Hirsch und wohnt ihr in dieser Gestalt bei. Die Götter verurteilen seine Handlungsweise und vereinigen alles Fruchtbare ihrer Naturen zu einer neuen Gottheit, eben Rudra, der den Gamos durch einen Pfeilschuß unterbricht. Tödlich ist für das Götterpaar der Schuß nicht, weil es eben Götter sind. Da indes auf diesen Schuß die Opfertheorie angewandt wird, da Gliederung des Opfers und Zerlegung des Opfertieres in jenem Urgeschehen begründet werden, so haben wir es eben doch mit einer *Opfertötung* zu tun. Es handelt sich in der Tat um das Uropfer, aus dem – in gewisser Weise – die Schöpfung hervorgeht. Ein Teil von Prajāpatis Samen fließt auf die Erde, dieser Same wird von den Göttern sorgsam gehegt – so wie die Menschen es mit Opferpeise und Opferfeuer tun –, und es gehen aus dem Feuer und aus dem Samen am Ende allerlei Wesen hervor, die Sonne, die Geschlechter der Urbrahmanen, schwarzes und rotes Rindvieh, Büffel, Esel und andere Nutztie-

⁹ „Rigveda“ 10,61,5ff.; „Aitareya-Brāhmaṇa 3,33ff.“; „Śatapatha-Brāhmaṇa 1,7; 4,1ff. – Vgl. auch Adalbert Kuhn „Sonnenhirsch“, Zeitschrift für deutsche Philologie I, 1869, S. 89-119, besonders S. 96ff.; Madeleine Biardeau, Charles Malamoud „Le sacrifice dans l'Inde ancienne“, Paris 1976, S. 94ff.

re – und dazu auch die Fortpflanzlichkeit der Wesen. Dies alles jedoch, der Potenz nach, als Erfolg menschlichen Opfern. Umgekehrt noch deutlicher: In der Urmythe vom Schuß auf die einander begattenden Ureltern – erscheint die potentielle Fruchtbarkeit des vom Menschen durchgeführten Schlachtopfers im Bilde.

Rudras Schuß auf das vergattete Schöpferpaar hat unter den menscheitsweit verbreiteten Mythen einen nahen Verwandten, – nämlich den Mythos vom Weltelternpaar, dessen Gamos die Urgötter gewaltsam zersprengen.¹⁰ In Hellas war dies der Mythos von Kronos, der den Gamos von Uranos und Gaia mit der scharfzahnigen Hippe blutig zerschneidet. Fassen wir beide Mythen deutend zusammen, so dürfen wir sagen, es seien der Hieb oder der Schuß Symbole für das freie menschliche Handeln überhaupt. Der Gamos der Welteltern ist das lückenlose ineinanderwirkende Geschehen, von dem sich der Mensch ursprünglich als willkürlosen Webfaden erlebt. Der Mythos vom Schuß oder Hieb in den Gamos begründet die Möglichkeit des Menschen, in das Geschehen einzugreifen, und er bedeutet opferkundlich, daß er den göttlichen Samen als menschlichen Opfergewinn verfügbar macht. Denn was der Mythos von den Göttern erzählt, daß sie den Samen hegen und daraus Gewinn erzielen, – das ist ja eben menschliches Handeln im Opferritual. Der Opferer, in das Geschehen eingreifend, macht den goldnen Überfluß der Welt sichtbar und verfügbar, leitet ihn in die Sphäre des Einzelnen und der Opfergemeinschaft ein. – Wahrlich, eine tiefsinnigere Opfertheorie als das klapperdürre, ewig nachgeplapperte römische „do ut des!“ –

In Indien kehrt der Schuß auf das vergattete Tierpaar noch dreimal in den großen Epen wieder, also abermals 200 – 500 Jahre später.¹¹ Auch dort erweist sich der Schuß zwar als produktiv, gilt aber an sich selbst als ein Frevler, der gesühnt werden muß. Überhaupt handelt es sich offenbar beim Schuß auf das Tierpaar um einen seit alters tabuierten Schuß, und noch ein Jagdliebhaber der Gegenwart erzählt, daß es zwischen ihm und einem Frevler dieser Art fast zu Tötlichkeiten gekommen sei. Angesichts dieser jägerischen

¹⁰ Willibald Staudacher „Die Trennung von Himmel und Erde“, Philos. Diss. Tübingen 1942.

¹¹ „Mahābhārata“ I, 118-127. Pāṇḍu schießt auf ein vergattetes Hirschpaar, trifft das männliche Tier tödlich und wird von dem sterbenden Hirsch verflucht, selbst die Zeugungskraft zu verlieren. Doch zeugen an seiner Statt fünf Götter mit seinen beiden Frauen Göttersöhne. – Ein verwandtes Geschehen auch „Mahābhārata“ I, 182. – Im „Rāmāyaṇa“ I, 2, beobachtet der Verfasser des Epos, Vālmīki, wie ein Jäger von einem gepaarten Brachvogelpärchen das Männchen erschießt; er verflucht den Jäger und bemerkt nachher, daß er mit den Fluchworten den epischen Vers, den Śloka, erfunden hat.

und altjägerlichen Zusammenhänge erinnern wir uns daran, daß der Bruch eines Tabus auch den Anhub eines geordneten rituellen Ablaufes bilden könne. Das Ritual selbst ist dann das sichere Geleise, auf dem das Geschehen zum erwünschten Ziel gelenkt wird: vom Bruch des Tabus an über die Sühnungen bis zur Bindung an den Gott als Heilsgewinn. Denn ein Freiheitsverlust am Ende steht der anfangs gewillkürten Freiheit gegenüber, eben die *religio* an die Gottheit, also die Gebundenheit an den Gott. Auch an dem Freischützen offenbart sich jener Verlust, am Ende wird er selbst als das gebundene Opfer enthüllt: schießt er nämlich die Freikugel auf etwas Totes ab – eine merkwürdige Umkehrung gegenüber dem Sinn des ursprünglichen Schusses – dann trifft sie ihn selber zu Tode.

Indem wir dergestalt mit den Begriffen Leben und Tod argumentieren, angesichts eines bestimmten Ritualablaufes in spätzeitlicher Anwendung, – könnten wir freilich von dem Gesamtzusammenhang einen wichtigen Zug außer acht gelassen haben. Es könnte ja sein, daß der Pfeil nicht allein auf den Tod abzielt, sondern auch auf ein Leben, das nur ein anderes Leben ist als das zeugerische Leben herüber. Ja, es könnte sein, daß der Todesschuß das zeugerische Paar auf eine tiefere Lebensstufe zurückwirft, aus der die zeugerische Kraft um so mächtiger heraufwirkt. Daß dies wirklich so sein könnte, mag für den Augenblick ein höchst sonderbares Kultbild bezeugen, das mir in seinem Urgedanken mit dem Zeugungsoffer verwandt zu sein scheint, – ich meine das Beilager der Göttin mit dem toten Gatten. Osiris liegt als Toter hingestreckt; über den Phallos des Toten aber schmiegt sich – im Gefieder des Falken – Isis, um den Horus zu empfangen.¹² Vergleichen wir andererseits dieses Bild mit dem Korn-Osiris, – der Korn-Osiris ist ja ein liegendes Erdbild des toten Osiris, in das man Korn eingesät hat und aus dem das Korn lebendig emporgreißt,¹³ – so begreifen wir vollends, daß der Same, die Keimkraft von drüben, von drunten kommt. Ebenso erhebt sich der Phallos des Osiris aus der Totenwelt und quillt der Same von dort zur Isis, zur Gottesgebärerin empor.

Verwandtes drückt in Indien das Beilager der Großen Göttin, der Durgā, mit dem sogenannten Leichen-Siva aus, dort nun allerdings auch als Aus-

¹² Eberhard Otto „Osiris und Amun“, München 1966, T. 16ff.

¹³ Ebenda T. 15.

druck begrifflich formulierbarer metaphysischer Spekulation.¹⁴ Der Leichnam Śivas stellt die jenseitige Wesenheit des Gottes dar; die Durgā wird oft zugleich in zwei Aspekten abgebildet: einmal über den Śiva als Empfängerin des jenseitigen Samens – und zweitens, aufrecht stehend, mit dem Schwerte in der Hand sich selber köpfend. Das hervorsprudelnde Blut ist dann ein Zeichen für die Wandlung des Samens in der Göttin: Blut nämlich als Bild der manifest-diesseitigen Lebendigkeit. In diesem indisch-tantrischen Gebilde tritt also eine noch nähere Verwandtschaft mit unserer Thematik hervor. Überdies wird darin auch eine Polarität von aufsteigendem Samen und niederfließendem Blut anschaulich, die weit durch die urvölkerliche Symbolik geht. – Auf jeden Fall mögen uns die beiden Paare, das ägyptische und das indische, davor warnen, das Zeugungsoffer allzu einseitig als Tötung, als Frevel und Bruch eines Tabus anzusehen. Vielmehr eröffnet es auch einen Zugang zur Lebensfülle innerhalb des Todes. Und damit wende ich mich nunmehr drei großartigen Beispielen für das Zeugungsoffer aus drei ganz verschiedenen Weltgegenden zu.

Ich beginne mit einem mittelamerikanischen Stamm, den Chortis, der in der Maya-Tradition fortlebt.¹⁵ Dort findet im April eine Winteranfangszereemonie statt. Sie wird mit ihrem heiligsten und bedeutungsvollsten Teile nicht im Tempel abgehalten, sondern man begibt sich dazu bei einfallender Nacht auf einen weiten Weg, der an die Quelle des heiligen Flusses führt, des Flusses, der das Tal mit Wasser versorgt. Der Fluß entspringt in der Unterwelt am Mittelpunkt der Erde. Die Schlucht, durch die man dahingelangt, verengt sich an einer Stelle, und dort schließen sich in der Nacht die Berge sogar zusammen. Es bedarf besonderer Riten und einer geweihten Kerze, die man dort entzündet, um die Klamm gefahrlos zu durchschreiten. Hier haben wir die Klappfelsen also noch im vollen Leben, die Symplegaden als Unterweltstor, die in der alteuropäischen Epik, bei Homer, vor fast 3000 Jahren, schon zum Seemannsgarn herabgesponnen waren. Die Kultgenossenschaft erreicht die Quelle etwa um 10 Uhr nachts und beginnt nun mit den umfangreichen Vorbereitungen für den Kult, – der Herrichtung der Kultstätte, die nach den vier Hauptrichtungen geortet ist, der Speisen, der Getränke, – mehrerer Tische, die auf dem Boden gedeckt sind und von denen einer die Erde, ein anderer,

¹⁴ Heinrich Zimmer „Mythen und Symbole in indischer Kunst und Kultur“, Zürich 1951, S. 234-240, T. 66–69. – Philip S. S. Rawson „Ajit Mookerjee, Tantra“, Katalog der Ausstellung „Tantra Art“, deutsche Ausgabe, Stuttgart o.J., S. 44-47, 106.

¹⁵ Rafael Girard „Die ewigen Mayas“, Wiesbaden o.J., S. 101ff.