

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](http://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