

Lawrence E. Sullivan

Die Religionswissenschaft: Wie sie Gestalt annahm

Der heutige Stand der Religionswissenschaft

Die noch relativ junge Religionswissenschaft erlebt heute wie nie zuvor eine Phase großer Produktivität von hoher hermeneutischer Qualität¹. Sie hat das Stadium überwunden, in dem sie sich ziemlich steril mit einer philologisch vertretbaren Herausgabe alter Texte beschäftigte oder vergeblich versuchte, die unübersichtliche Menge von Informationen über religiöse Rituale, Gesänge, Tänze, Kunstwerke, Glaubensinhalte... zu ordnen und in ihnen eine allgemeine Gesetzmäßigkeit zu entdecken.

In diesem Anfangsstadium war man gefesselt von der Frage, wie Religion definiert werden sollte und wie Religion entstanden sei. Dies war die Reaktion des neunzehnten Jahrhunderts auf die archäologischen und ethnologischen Entdeckungen, durch die man anfang zu ahnen, welche zeitliche Tiefe die menschliche Geschichte besitzt und welches breite kulturelle Spektrum in dieser Geschichte noch möglich war und in der eigenen Zeit eigentlich noch bestand. Zuvor hatte man die Geschichte der Menschheit mit den Zeitangaben aus der Bibel berechnet, die die Schöpfung wenige tausend Jahre zurückdatierten, und so hatte man von der selbstverständlichen Gegebenheit der europäischen Kultur aus denkend die gesamte sonstige Welt als eine wenig tiefe, weitgehend leere Peripherie für die europäischen Kolonisationsbemühungen betrachtet. Wo man vorher meinte, sowohl die Geschichte der Menschheit als auch die eigene aktuelle Welt bequem überschauen zu können, befand man sich plötzlich in einem großen Raum ohne Boden, ohne Wände.

Bei dem Schwindelgefühl, das durch die Entdeckung, die menschliche Geschichte habe gar keinen sichtbaren Boden und keine festen Grenzen mehr, entstehen mußte, zeigte sich verständlicherweise ein großes Bedürfnis danach, einen neuen Orientierungspunkt zu finden, um wieder Boden unter den Füßen zu bekommen. Das war der Grund, weshalb man eine formale, logisch stichhaltige Definition von Religion oder einen historisch nachweisbaren oder wenigstens plausiblen Grund für die Entstehung von Religion suchte.

Dieses Stadium intellektueller und existentieller Unsicherheit und Betroffenheit der Religionswissenschaftler ist heute überwunden. Die heutigen Religionswissenschaftler können wieder freier und unbefangener fragen, was die religiösen Äußerungen, Sitten, Kunstwerke und Texte bedeuten. Die Religionswissenschaft ist lebendig, offen und fragt. Davon soll dieser Aufsatz einen Eindruck vermitteln, er kann sich allerdings nicht beschäftigen mit den wichtigen methodologischen Diskussionen innerhalb der Religionswissenschaft, die sich in zahlreichen, gedrängt geschriebenen Aufsätzen niederschlagen².

Fehlende Rezeption der Religionswissenschaft in der Theologie

Wenn stimmen soll, was William James über die Macht der Mode in wissenschaftlichen Dingen schrieb («the power of fashion in things scientific»), dann ist es verwunderlich, daß die Theologie ungestört weiterarbeiten kann, ohne sich von den Ergebnissen, Einsichten und auch von dem Forschungspathos der Religionswissenschaft beeindrucken zu lassen³. Dario Zadra schreibt in einer Einführung für eine neue Reihe von Veröffentlichungen, die diese Kluft zwischen Religionswissenschaft und Theologie überbrücken sollen: «Heute verhindert die Starrheit verschiedener Interpretationsmodelle neue Erkenntnisse, die immer notwendiger werden. Sie stehen so der Entwicklung zu einer kulturellen, wirklichen Ökumene im Wege. Das geschieht gerade dort, wo ein solcher Prozeß der Begegnung doch notwendig wäre, um die gemeinsamen Probleme definieren und lösen zu können.»⁴

Die Theologie weiß zwar eine ganze Menge von den Inhalten, der Geschichte und der Entwicklung der Religionen und Kulturen des Nahen Ostens, mit denen das Judentum und später die Christen in Berührung kamen. Sie weiß um die griechische, hellenistische, römische Welt, in der das Christentum missionierte. Sie weiß sogar etwas von der Religion der Germanen und Slawen⁵. Aber sie beschränkt ihre Erkenntnisse nur auf die Religionen und Kulturen, die unmittelbar mit dem Christentum in Berührung kamen. Dieses Forschungsinteresse ist aber höchst willkürlich und eng. Übrigens sollte man bedenken, daß oft von der Feststellung historischer Begegnung und historischer Zusammenhänge zu viel erwartet wird: historische Nähe bedeutet noch nicht unbedingt echte historische Ursächlichkeit und historischen Einfluß. Auch ist der hermeneutische Wert historischer Forschung noch nicht genügend durchleuchtet: bedeutet die Feststellung historischer Sachverhalte schon automatisch eine wirkliche Einsicht in das Zusammenspiel

der religiösen Symbole, das die Begegnung auf einer tieferen Ebene der Bedeutungen konstituiert?

Die Religionen und ihre Erfahrungen des Heiligen als unverzichtbares Erbe

Religionswissenschaftler, die hermeneutisch zu verstehen versuchen, entdecken, welchen Wert das Bewußtsein des Heiligen für die Menschheit hat. Dieses Wissen nimmt zwar unterschiedlichste Formen an, aber man kann es als eine wunderbare Leistung menschlichen Fragens und menschlicher Offenheit überall hinter den vielen, immer neuen und andersartigen Kultursymbolen wiederfinden. Sowohl weit zurück in der Menschheitsgeschichte als auch heute, sowohl in sogenannten primitiven als in kulturell hochstehenden Gesellschaften, sowohl in kleinen Stammesgruppen als in den großen Religionen und religiösen Systemen in Asien, Ozeanien, Afrika und Amerika wird die Begegnung mit dem Heiligen in einer reichen religiösen Symbolik zum Ausdruck gebracht, die dann wieder zum Brennpunkt wurde für viele nichtreligiöse geistige Leistungen der Menschen.

Viele Wissenschaftler haben die Bedeutung der großen kulturellen Kreativität der vielen Religionen unserer Erde eindrucksvoll beschrieben. Es wäre nicht schwer, die vielen Formen religiöser Erfahrung, die in den Riten und Symbolen einen vielfältigen Ausdruck finden, ernst zu nehmen. Man würde vieles lernen von der mannigfachen, aber doch auch gemeinsamen Erfahrung und Begegnung, die die ganze Menschheit mit dem Heiligen hat. Die Theologie aber nimmt kaum Notiz davon.

Inhalt und Ziel dieses Aufsatzes

In diesem Aufsatz werde ich die wichtigsten Gedanken einiger großer Religionswissenschaftler zusammenfassen. Die Synthese, die ihnen in ihrer Arbeit gelang, gab unserer Disziplin ihre Orientierung und war so auch Grundlage für die Fruchtbarkeit unseres Forschens. Ihre Gedanken könnten auch für die Theologie von Nutzen sein. Daher werde ich abschließend auf einige Gebiete hinweisen, in denen die Theologie und die Religionswissenschaft gemeinsame Interessen haben. Vielleicht könnte dann hier auch eine Brücke zwischen diesen zwei Wissenschaften geschlagen werden: beide wollen doch verstehen und fragen, beide haben hermeneutische Interessen.

In einer produktiven Wissenschaft wie der Religionswissenschaft bestehen so viele unterschiedliche Forschungsansätze und Forschungsergebnisse, daß eine solche Auswahl, wie ich sie vorhabe, sehr einseitig

sein muß und sehr gefährlich sein kann. Man bedenke daher, daß meine Auswahl Wichtiges übergehen muß, nicht erschöpfend sein kann und auch nicht eine in irgendeiner Weise vollständige Übersicht geben kann. Dieser Aufsatz kann auch nicht so etwas wie den orthodoxen oder den richtigen Standpunkt der Religionswissenschaft vertreten. Als Warnung ist es gut, hier ein Zitat von Mircea Eliade anzuführen: «Viele gute Forscher halten sich deswegen für Religionswissenschaftler oder Experten in der Geschichte der Religionen, weil sie historisch-kritische Forschungsmethoden verwenden und die entsprechenden Fragestellungen und Voraussetzungen ihrer wissenschaftlichen Arbeit beherrschen. In Wirklichkeit sind sie nur Experten für eine einzige Religion und oft genug auch noch nur für einen Aspekt dieser Religion oder für eine Zeitspanne in ihrer Entwicklung... Wenn aber jemand wirklich «Religionswissenschaftler» genannt werden möchte, darf er sich nicht auf einen einzigen Bereich beschränken. Wenn er der Offenheit seiner Wissenschaft entsprechen und wirklich auf das Phänomen Religion eingehen will, muß er wenigstens einige andere Religionen kennenlernen, so daß er sie untereinander vergleichen kann und es ihm dabei gelingt, die unterschiedlichen Formen und Modalitäten des religiösen Verhaltens, der religiösen Institutionen und der religiösen Glaubensinhalte zu verstehen.»⁶

Die Religionswissenschaftler, die uns hier am meisten beschäftigen werden, sind Raffaele Pettazzoni, Henry Corbin, Ananda K. Coomaraswamy, Georges Duzémil, Mircea Eliade und Claude Lévi-Strauss⁷.

Raffaele Pettazzoni

Raffaele Pettazzoni hat die Religionswissenschaft für immer beeinflusst. Der interpretative Rahmen, den er benutzte, um religiöse Phänomene zu verstehen, ist ein Beispiel für alle anderen ähnlichen Untersuchungen⁸. Er hatte mit dem Studium der sardischen Religionen angefangen, interessierte sich dann für das griechische und römische Altertum und widmete sich dann nach kurzer Zeit der gesamten Religionswissenschaft. So war er an dem interessiert, was Paul Radin «die großen und wiederkehrenden, beunruhigenden Themen der Menschheit nannte»: das Geheimnisvolle, die Mysterien, den Monotheismus, Sündenbewußtsein und Sündenbekenntnis usw. Die Geschichtsphilosophie von Benedetto Croce hatte ihn tief geprägt. So legte auch er Wert auf das *genómenon* (griechisch = das Gewordene, d. h. das historische Gewordensein, die Historizität) eines jeden religiösen *phainómenon* (griechisch = das, was erscheint: Phänomen)⁹. Trotzdem wußte er: «Religionsphänomenologie und Reli-

gionsgeschichte sind nicht zwei Wissenschaften, sondern sie sind zwei sich ergänzende Aspekte einer vollständigen Religionswissenschaft. Gerade der Religion als ihrem einzigartigen Objekt verdankt die Religionswissenschaft ihre Eigenart und ihre Abgrenzung gegenüber anderen Wissenschaften.»¹⁰

Die große synthetische Leistung Pettazzonis wurde von verschiedenen Schülern besonders in Italien auf bescheidenerer Ebene weitergeführt. G. Tucci, Umberto Pestalozza, Gillo Dorfles, Angelo Brelich, E. de Marin, V. Laternari, Alessandro Bausani, Ugo Bianchi, Dario Sabbatucci, Maria G. Piccaluga und andere sind Autoren von Veröffentlichungen, in denen Pettazzonis komparativer und historischer Forschungsansatz weitergeführt wurde. Ioan P. Culianu veröffentlicht in diesem Jahr einen Forschungsbericht, der auf ungefähr hundert italienische religionswissenschaftliche Veröffentlichungen eingeht¹¹.

Henry Corbin

Henry Corbin ist ein typisches Beispiel dafür, wie sich der Denkhorizont eines Menschen erweitern kann, wenn er ernsthaft bereit ist, sich von der Dynamik seines Forschungsobjektes mitreißen zu lassen. Er fing an mit dem Studium der europäischen Philosophie¹², setzte sich dann, um diese europäische Philosophie besser zu verstehen, mit islamischen philosophischen Traditionen auseinander, besonders mit der der Ismaeliten und mit Formen esoterischer Predigt im Iran. 1946–1970 war er Direktor der Abteilung für Iranologie des französisch-iranischen Instituts in Teheran, seit 1954 auch noch Professor an der Ecole des Hautes Etudes in Paris. Den größten Teil seiner Zeit verwandte er auf das Entziffern und Herausgeben vieler kleiner unbekannter Manuskripte. Trotzdem fand er auch die Zeit für seinen äußerst wichtigen Beitrag zur Religionswissenschaft. Dieser fand seinen Niederschlag besonders in den Konferenzen, die er von 1949 bis 1977 auf den Eranostagungen in Ascona hielt. Hier redete er über Initiation, über den Hermetismus im Iran, über Alchimie, zyklisches Zeitverständnis, Vorstellungen eines himmlisch-irdischen und himmlisch-geistigen Körpers in den iranischen Traditionen. Sein Interessengebiet wurde immer weiter: Gnosis, Formen prophetischer Religion, Initiation im Mittelalter, Beziehungen zwischen der jüdischen Theologie und dem jüdischen Mystizismus. Der einzige Grund, weshalb Corbin nicht über diese Themen hinaus ausführlich auf ein komparatives Studium indischer, chinesischer, japanischer, tibetanischer, archaischer Religion und Volksgebräuche einging und sich weigerte, sich dazu zu äußern, war die peinliche Gewissenhaftigkeit,

die ihn nur das vertreten ließ, was er historisch-kritisch aus dem Studium seiner Materialien begründen konnte.

In Cambrai, Frankreich, gründete er 1974, vier Jahre vor seinem Tod, zusammen mit ungefähr dreißig anderen, vor allem französischen und deutschen Wissenschaftlern einen neuen Typus von Universität: das Centre Internationale de Recherche Spirituelle Comparée. Als «Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem» erschienen fünf Bände Referate der alljährlichen Zusammenkünfte dieser Institution¹³. Die Arbeit dieser Gruppe ging aus von dem Gedanken eines «geistigen Rittertums». Man meinte, dieser Gedanke sei ein gemeinsames Ideal des Christentums, des Judentums und des Islams, man wollte daher seinen Einfluß studieren und selber dieses Ideal verwirklichen.

In dieser Reihe entfaltete Corbin den Gedanken, daß es drei Quellen der Erkenntnis gibt: 1. das Ergebnis des menschlichen Denkens in der Philosophie, 2. die religiösen und anderen Traditionen, die z. B. in der positiven Theologie studiert werden, und 3. eine innere Offenbarung mit esoterischem Inhalt, wie sie z. B. von der Theosophie positiv eingeschätzt wird¹⁴.

Corbin setzte andere Ziele in seinem Denken als Pettazzoni. Er erwartete nicht viel von einer historischen Betrachtung der Dinge¹⁵, hatte eher philosophische Interessen, konzentrierte sich auf die drei großen, monotheistischen Religionen, die Religionen «des Buches», suchte auch für sich persönlich eine esoterische Bedeutung im Heiligen Wort dieses Buches, konnte weitgehend selber als Gnostiker oder als Dokerist betrachtet werden. Trotzdem wußte er um sich Schüler zu sammeln, die viel zu einem tieferen Verständnis von Religion beigetragen haben: Ernst Benz, Gilbert Durand, Antoine Faivre, Bernard Gorceix, Jean Servier, Richard Stauffer und Jean-Louis Vieillard-Baron.

Ananda Coomaraswamy

«Es besteht kein Zweifel, daß Ananda Coomaraswamy einer der gelehrtesten und fruchtbarsten Forscher unseres Jahrhunderts war», bezeugt Eliade¹⁶. Bei ihm lernen wir wieder eine andere Dimension der Religionswissenschaft kennen¹⁷. Wie Pettazzoni und Corbin fing auch er damit an, einen kleinen, eingeschränkten Bereich zu erforschen: die Kunst und das Handwerk in der indischen Geschichte. Durch eine bessere Kenntnis und ein tieferes Verständnis der hermeneutischen Methode erweiterte sich auch der Horizont seiner Interessen¹⁸. So begann er grundsätzlicher und allgemeiner nach der Bedeutung des Rituals, der My-

thologie, der Kosmogonie und der Vorstellung chthonischer Fruchtbarkeit zu fragen. Schließlich widmete er sich der «ursprünglichsten, ersten, allgemeinen Tradition, die in jeder authentischen Kultur wiederzufinden ist, die nicht von sich selbst verfremdet worden ist»¹⁹: der *philosophia perennis*.

Dies bedeutet nicht, daß er alle religiösen Inhalte und Phänomene auf ein abstraktes «religiöses Esperanto» – der Ausdruck ist von Lipsey – reduziert hätte, sondern er suchte diese *philosophia perennis* wissenschaftlich sauber zu erkunden: «Er machte lieber vorsichtige Fortschritte, verglich die Ausdrücke und Inhalte einer Tradition mit einer anderen und verlor dabei nicht aus dem Auge, daß alle Religionen wahrscheinlich einen gemeinsamen Ursprung haben.»²⁰

Was man auch von einer solchen Annahme eines allgemeinen Ursprungs der Religionen oder von solchen allen religiösen Traditionen gemeinsamen ersten Prinzipien halten mag, seine Gesamteinstellung erwies sich als sehr fruchtbar bei seiner sorgsam und gewissenhaften Untersuchung und Interpretation der indischen Kunst, der Formen von Religion im vorarischen Indien, der Weden, des Brahmanismus und Buddhismus. Dabei zieht er sehr oft parallele Phänomene aus nichtindischen religiösen Traditionen heran. Dadurch entstehen neue und fruchtbare Einsichten in die Natur des religiösen Bildes, des Mythos, der Symbolik.

George Duzémil

George Duzémil²¹ verbindet in einem einzigartigen Vergleich aller indoeuropäischen Religionen einen historischen mit einem strukturalistischen Ansatz, um das Wesen und den Inhalt des Mythos besser zu verstehen. Leider mußte er zuviel Zeit und Energie in die Verteidigung seiner ersten Veröffentlichungen investieren. Übrigens glänzte diese Verteidigung durch ihre brillante Argumentation und das Engagement, von dem sie zeugte. Später aber fehlten ihm diese Zeit und Energie: er kam nicht mehr dazu, eine systematische Theorie des Mythos zu entwickeln. Aber auch so empfing die Forschung wesentliche Impulse von ihm, und wer sich mit den Mythen beschäftigen will, kommt an ihm nicht vorbei.

Unter dem Einfluß von Marcel Mauss gab er sein von Max Müller inspiriertes, schließlich steriles etymologisches Fragen auf und fing an, sozioreligiöse Institutionen und Mythologien, die in einem erkennbaren historischen Zusammenhang stehen, und die Theologien von Völkern, die linguistisch oder kulturell miteinander verwandt sind, miteinander zu vergleichen.

So meinte er einen indoeuropäischen Gesellschaftstyp feststellen zu können, in dem drei Begriffe als drei Funktionen dieser Gesellschaft eine große Rolle spielen: Souveränität, Krieg und Wirtschaft. Diese Funktionen werden drei verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen zugewiesen: dem König steht die Ausübung der Souveränität zu, der Gruppe der Krieger der Krieg, den Nahrungsproduzenten die Wirtschaft. Eine unterschiedliche Gottheit wacht dann auch über jeden der drei Bereiche der Wirklichkeit. In Rom waren das z. B. Jupiter, Mars und Quirinus.

Duzémil will zeigen, wie dieses System in der unterschiedlichen Geschichte der indoeuropäischen Völker immer neu interpretiert wurde. Zum Beispiel vertritt er die These, daß in Rom die konkrete Geschichtlichkeit von Völkern und Ereignissen wichtig wurde, wie man es zum Beispiel am ersten Buch der *Historiae* von Titus Livius ablesen kann. In Indien wurde dieses dreifache System in immer zunehmendem Maße kosmologisch interpretiert.

Duzémil inspiriert viele Religionswissenschaftler, die nicht seine enorme Fähigkeit besitzen, das Material aus der Beobachtung verschiedener Religionen so treffsicher zu vergleichen und zu interpretieren. Zudem ist er für alle Religionswissenschaftler ein Beispiel für «eine philologisch sorgfältige und historisch sehr kritische Analyse der Texte, die er mit tiefen Einsichten aus der Soziologie und der Philosophie zu verbinden weiß. Er hat gezeigt, daß man nur dann die Bedeutung einer konkreten Gottheit, eines konkreten Rituals oder Mythos verstehen kann, wenn es gelingt, das ideologische Basissystem, das die sozialen und religiösen Institutionen trägt, zu entziffern»²².

Claude Lévi-Strauss

Claude Lévi-Strauss ist eigentlich kein Religionswissenschaftler *sensu stricto*. Aber kaum jemand hatte je einen solchen verblüffenden Einfluß wie er, nicht nur auf die Religionswissenschaft, sondern auch auf die anderen Kulturwissenschaften und auf ein sehr großes Publikum, das bereit ist, seine Werke zu lesen²³.

Er fing damit an, Studien über die Phonologie von Troubetzkoi und Jakobson auf die Ethnologie zu übertragen. Demnach kann man in einer Sprache, auch wenn deren Klänge, wenn man sie oberflächlich wahrnimmt, sehr willkürlich erscheinen, eine tiefe, zwar unbewußte, aber trotzdem logisch sehr konsistente Struktur entdecken. Dies gilt schließlich auch für die Beziehung zwischen den Lauten dieser Sprache, auch wenn ihre Beziehung zu der Bedeutung der Wörter auf reine Konvention oder Gewohnheit zurückgeht. Bei der Beobachtung von Verwandtschaftsgruppen, so-

zialen Beziehungen und sozialen Institutionen entdeckte Lévi-Strauss ähnliche Strukturen, die auf die rigorose Logik, die die Tiefenstruktur auch der sogenannten primitiven Gesellschaften bestimmt, hinweisen²⁴. Die Schlußfolgerung daraus ist, daß «alle Menschen immer und überall die gleiche Fähigkeit zu denken besitzen»²⁵.

Ähnlich geht er bei der Untersuchung der Mythen vor. Um ihre Bedeutung zu entdecken, geht er nicht von der bewußten Wahrnehmung ihrer Symbole aus, sondern von ihrer «Tiefenstruktur», d. h. von dem Gefüge der logischen Beziehungen zwischen den Symbolen. Der Mythos ist der Versuch, durch das Spiel von logischen Kombinationen unter der Schwelle des Bewußtseins einzelne Gegensätze wie den zwischen Leben und Tod oder Gruppen von Gegensätzen wie den zwischen Himmel und Erde, Natur und Kultur, innerhalb und außerhalb zu überwinden. Der Mythos ist als solcher eine vermittelnde Wirklichkeit zwischen konkreten Bildern und abstrakten Begriffen, sie teilt die Plastizität der einen und das Vermögen der Deutung und des Hinweisens der anderen. Im Gegensatz zur Wissenschaft ist der Mythos ein Teil des praktischen Lebens, und er ist verwoben mit der Kette der Ereignisse, zur gleichen Zeit aber weist er auf eine unbewußte Vernünftigkeit und daher auch Begrifflichkeit hin: er kann nicht nichtlogisch sein, daher «ist er unermüdlich im ständigen Ordnen und Neuordnen, auf der Suche nach einer Bedeutung»²⁶. Der Mythos ist dauernde Wiederholung und muß dauernd wiederholt werden.

In einer großangelegten Untersuchung amerikanischer Mythologien²⁷ vertieft er, gestützt auf das vielfältige Material, das er verwertet, seine Einsichten über den Mythos. Um die ästhetische, emotionale und zeitliche²⁸ Dimension des Mythos zu erkunden, greift er dieses Mal nicht auf die Phonologie, sondern auf die Musik zurück. «Musik und Mythologie sind sozusagen zwei Schwestern, die von der Sprache geboren wurden... Die Musik entspricht eher der Sprache als Folge von Lauten, die Mythologie der Sprache als Vermittlerin von Bedeutung.»²⁹ Wie man auch logisch-linguistisch Bedeutung und Sinn interpretieren mag³⁰, wie man der positivistischen und materialistischen Leugnung der Möglichkeit von Bedeutung und Sinn gegenüberstehen mag³¹, es ist schwierig, an der Arbeit von Lévi-Strauss vorbeizukommen. Er zwingt jeden, der sich mit der Kultur, der Philosophie oder Literatur befassen will, oder der künstlerisch schaffen möchte, sich mit der geistigen Leistung und der Kreativität des mythischen Denkens auseinanderzusetzen. Es war ja geradezu eine beispielhafte Dummheit, die sich für fortgeschritten hielt, daß vor gar nicht langer

Zeit die Mythen betrachtet wurden als «eine Krankheit der Sprache, ein naiver Animismus, eine spielerische Laune oder ein verdorbenes Wahngelbde, eine Projektion astraler Phänomene, eine Verbalisierung des Rituals oder eine Phantasie über den Vaternord in der grauen Vorzeit»³².

Mircea Eliade

Mircea Eliade³³ ist und war die treibende Kraft in der Entwicklung der Religionswissenschaft³⁴. Drei Faktoren begründen die Wirkung seines Denkens: 1. Die Kohärenz seines Denkens, durch die eine zielstrebige und doch immer originelle Beschäftigung mit Religion stattfindet, die vom Anfang bis zum Ende stimmig bleibt; 2. der didaktische Aufbau dieses Denkens, der für diese Wissenschaft interessieren und werben will und dem es so gelingt, diese Wissenschaft erst zu dem zu machen, was sie auch qua Wissenschaft ist, und 3. die damit einhergehende Erkundung und Konstituierung einer Hermeneutik, mit deren Hilfe man Religion besser versteht³⁵.

Die USA sind möglicherweise das Land, in dem die Religionswissenschaft «besser unterrichtet wird als irgendwo sonst in der Welt»³⁶. Wenn es zudem ein sehr großes Interesse sowohl der Universitäten als auch der Öffentlichkeit für Religionswissenschaft gibt, dann ist das nicht zuletzt das Verdienst von Eliade und einigen seiner Kollegen.

1. Die Einheit eines reichen Werkes: Die Hierophanie

Wenn wir versuchen, einen Augenblick die tiefe Einheit, die das gesamte Werk Eliades prägt, etwas in den Hintergrund treten zu lassen, dann erscheint erst die enorme Fülle der empirischen Beobachtungen und des verarbeiteten Materials, aus deren Ausbeute dieses Werk lebt: religiöse Glaubensinhalte und Glaubensformen, religiöse Riten und Gebräuche aus der Vielzahl der Völker und aus der Tiefe der Geschichte. Eliade jagt leidenschaftlich den vielen Gestalten des Heiligen nach. Dabei aber bewahrt er den sorgfältigen Ernst des Wissenschaftlers, den Wunsch, möglichst objektiv wahrzunehmen und zu verstehen³⁷. Man kann ohne genaue empirische Beobachtung und Untersuchung keine Religionswissenschaft treiben: die Ehrfurcht vor den Tatsachen steht dabei an erster Stelle, ob sie der sozialen, der mythischen, der dogmatischen, musischen, ikonographischen oder liturgischen Dimension der Religion entstammen. «Ich möchte meine Vertiefung in die Texte, die ich studiere, mit einer Einswerdung, einem Untertauchen im Material vergleichen... Ich versenke mich in die Texte. Alles

Persönliche, Originelle, Lebende in mir ist nicht mehr da, ist tot.»³⁸

Er versteht seine Aufgabe besonders dahingehend als empirisch, «erfahrungsgemäß», daß die Klassifizierung der gewonnenen Informationen, ihr Verständnis und ihre Interpretation dem Wesen des Untersuchten entsprechen müssen. Das Heilige muß man so erforschen, daß man es auch als heilig entdecken kann. Seine Methode ist dabei die Morphologie³⁹, ein Eingehen auf die vielen Gestalten des Religiösen. Er fühlt sich darin bestätigt durch seine Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Formen des Verständnisses von Geschichte in den indischen Religionen. Die Morphologie ordnet die unterschiedlichen Daten in einer logisch-formalen Ordnung, die vom Einfachen zum Komplizierten fortschreitet. Die Morphologie erlaubt Entwicklung und Veränderung, zwingt ihnen aber kein geradliniges Zeitschema auf.

Wenn morphologisch über die konkreten Formen einer Religion nachgedacht wird, kann man ein formales Muster entdecken, das sie trägt und strukturiert, wenn man aber weiter über diese Muster und Strukturen reflektiert, entdeckt man die Kreativität, die sich in jeder einzelnen Verwirklichung dieser Muster und Strukturen entfaltet.

Eliade entdeckt in jedem religiösen Phänomen einen formal einfachen Kern, eine *Hierophanie*, die Offenbarung des Heiligen in der geistigen Welt derjenigen, die an das Heilige glauben⁴⁰. Morphologisch formuliert heißt dies, daß das Heilige ein Element in der Struktur des menschlichen Bewußtseins ist und nicht ein Augenblick in der menschlichen Geschichte. Die Hierophanie hat eine erkennbare Struktur, aber auch eine Struktur, die Erkennen ermöglicht: die Hierophanie offenbart das Wesen und die Bedeutung von Zeit, Raum, Macht und Wirklichkeit. Die Hierophanie offenbart eine Weise des Seins. Kurz: die Hierophanie ist im buchstäblichen Sinne Erscheinung eines «Höchsten Wesens».

Die *Hierophanie* kommt niemals in einer reinen, elementaren Form⁴¹ vor, sondern sie wird immer weiter entwickelt, kommt in einem Kontext der Ausarbeitung, Interpretation und Ergänzung vor. Die Hierophanie nimmt an Intensität zu und ab und ändert sich, ohne etwas anderes, d. h. Profanes, zu werden. Das Heilige erscheint also in vielen unterschiedlichen Formen, «als Pflanze, als Tier, als ein Objekt, eine Gebärde... Schon seit zehntausenden von Jahren religiösen Lebens zeigt sich das Heilige in immer neuer Form. Es ist unwahrscheinlich, daß es etwas geben kann, das so oft eine andere Gestalt annahm»⁴².

Jede neue Erscheinung des Heiligen ist eine neue Offenbarung über heiligen Raum und heilige Zeit,

heilige Macht und Wirklichkeit und zeigt dadurch neue, *unterschiedliche* Weisen des Seins, ohne daß sich dadurch die Struktur der Hierophanie ändert. Diese bleibt immer wahr und wirklich. Daher sind archaische Religionen echte Ontologien, auch wenn sie dies nur im Stadium des vorklassischen Denkens sein können. Eliade gruppiert die unterschiedlichen religiösen Ausdrücke nach formalen Übereinkünften: Gottheiten der Luft, Gottheiten der Erde, religiöse Symbolik im Zusammenhang mit dem Wasser usw.

Durch einen solchen Ansatz ist es möglich, die Religion als ein Ganzes zu untersuchen, ohne sich in der Vielfalt der konkreten Formen, in denen diese Religion sich ausdrücken kann, zu verlieren. Zudem gibt es hier einen erheblichen Unterschied im Vergleich zu dem Kompilatorenfleiß eines James Geertz Frazer, der in seinem Werk «The Golden Bough» Unmengen an Informationen und Material sammelte, der aber weder die Gemeinsamkeiten im Material zu entdecken wußte, noch unterscheiden konnte, wo neue Kreativität und Entwicklung vorlag. Durch Eliades Ansatz kann man die religiösen Ausdrücke sowohl in ihrem bleibenden Ausgerichtetsein auf das Heilige, das sie offenbaren, als in der neuen, kreativ-einmaligen Manifestation dieses Heiligen besser verstehen. Weiter läßt Eliade sich nicht von der Versuchung verführen, das Heilige metaphysisch zu definieren. Eine solche Definition würde der Wahrnehmung des Heiligen außerhalb des Definierten im Wege stehen und ein Hindernis sein, auf die Hierophanie, wie sie geschieht, einzugehen. Dabei berücksichtigt dieser empirische Ansatz auch die besonderen Dimensionen des Heiligen, die der Religion ihre unverwechselbare Eigenart geben.

Die Morphologie des Heiligen läßt es zu, das Religiöse in seinem besonderen religiösen Sinn zu erkennen. So ist die Morphologie des Heiligen für Eliade zur gleichen Zeit eine Methode vergleichender Religionsforschung, aber auch ein Instrument, um die Formen des Religiösen empirisch zutreffend zu beschreiben, eine Struktur und eine Bereitschaft des Bewußtseins als wissenschaftstheoretische Offenheit⁴³, eine Hermeneutik, die es zuläßt, die menschliche Existenz zu verstehen.

Eliades religionswissenschaftliches Forschen hat «theologische» Relevanz, der er sich nicht entzieht⁴⁴. Wenn das Heilige sich auch zeigt, es zieht sich wieder zurück, und es bleibt im Grunde verborgen. Eliade nennt dies die Dialektik des Heiligen. Der religiöse Ausdruck wird gerade dadurch ermöglicht, daß das Höchste Wesen nicht länger eine aktive Rolle in der religiösen Erfahrung spielt und diese voll für sich beschlagnahmen und ausschöpfen würde. Er zieht sich

zurück und wird der *deus otiosus*. Wenn das Höchste Wesen sich in die Transzendenz zurückzieht, treten andere göttliche Formen an die Stelle, die aktiv sind, Fruchtbarkeit spenden, ein Geschehen in Bewegung setzen usw. Dann beginnt aber auch die Geschichte des menschlichen Suchens nach dem Transzendenten und seiner Bewegung auf dieses Transzendente hin.

Mircea Eliade wendet seine Methode der Morphologie auf die verschiedenen Probleme und Phänomene in der Entwicklung der Religionen an: auf die Initiation, die Alchimie, auf archaische Techniken der Ekstase, auf das Wesen von Symbolen, Mythen, australischen Religionen...⁴⁵ Sein Hauptwerk, *The History of Religious Ideas*, beseitigt den letzten Zweifel daran, ob sein morphologischer Ansatz zu einem vergleichenden historischen Ansatz von z. B. Pettazoni passen könnte. Denn dieses Werk zeigt, wie seine morphologische Annäherung an den Reichtum von Fakten und Informationen zur gleichen Zeit ein Licht auf die Zusammenhänge zwischen den religiösen Symbolen in sehr unterschiedlichen und voneinander getrennten Kulturen wirft, als auch die historische Einmaligkeit jedes einzelnen historischen Phänomens ins volle Licht rückt. Gerade indem Mircea Eliade die Varianten eines religiösen Grundphänomens nebeneinandersetzt und abgrenzt, erscheint die volle Individualität eines jeden singulären religiösen Ausdrucks.

2. Das didaktische Ziel als Wesen dieses Werkes

Die didaktische Eigenart von Eliades Denken wird besonders klar bei einigen, eher allgemein gehaltenen Veröffentlichungen⁴⁶, die in Stil und Inhalt anders sind als seine Arbeiten über besondere, ins Detail gehende Themen. In diesen mehr vulgarisierenden Veröffentlichungen treibt er zwar nicht seine Forschung in ihrer durchdringenden Schärfe voran, aber er erlaubt seinen Lesern, ihm beim Arbeiten über die Schulter zu gucken. Er erzählt offen, mit welchen Instrumenten er arbeitete, um dort hinzukommen, wo er hingelangt. So reflektiert er zum Beispiel mit seinem Leser, ob es der Mühe wert war, ein Buch zu schreiben wie *From Primitives to Zen*. Er rechnet, daß er ungefähr tausend Stunden braucht, um ein solches Buch herzustellen, dabei lebt er schon seit ungefähr fünfzehn Jahren zwischen den in diesem Buch dargestellten Dokumenten⁴⁷, so daß sie ihm selbst in Fleisch und Blut übergegangen sind. Dann meint er aber doch, daß es gut war, daß er das Buch zusammenstellte. Erstens würde er so leichter mit anderen Wissenschaftlern, die keine Religionswissenschaftler sind, ins Gespräch kommen. Zweitens sollte diese Quellensammlung eine grundsätzliche Hilfe sein, die denjenigen, die sich in

die Religionswissenschaft einarbeiten wollen, einen Weg durch das Labyrinth an vorhandenen Informationen weist. Dadurch bekommen jüngere Wissenschaftler eine Anleitung, die ihnen hilft, Religion immer als ein Ganzes im Auge zu behalten.

Man kann sagen, daß Eliade hierdurch selbstbewußt eine neue Weise, Wissenschaft zu treiben, ja eine neue Wissenschaft entstehen läßt. Der kritische Apparat und die kommentierte Bibliographie seiner Werke beweisen dies. Es wäre verkehrt, diese nur als erudierete Sammlung von «Beweisen» oder «Beispielen» seiner Thesen zu betrachten. Sie sind vielmehr und an erster Stelle als ein Dienst für diejenigen gemeint, die es wagen, sich auf die Fülle des religionsgeschichtlichen Materials einzulassen.

3. Religionswissenschaft als Hermeneutik

Die hermeneutische Aufgabe eines Religionswissenschaftlers geht aber über das morphologische Ordnen und Verstehen des empirischen Materials hinaus. Es muß möglich sein, eins zu werden mit dem religiösen Phänomen, die Möglichkeit zu erwerben, die Vielzahl an religiösen Situationen, bei denen Menschen existentiell betroffen waren, selber neu zu «erleben», um sie so besser als Möglichkeiten des menschlichen Seins zu verstehen. Durch einen hermeneutischen Zugang entdeckt man dann sowohl, wie reich und vielfältig sich religiöses Leben in religiösen Ausdrücken äußert, als auch, wie einmalig und unverwechselbar sich menschliches Sein in ihnen verwirklicht⁴⁸. Religionswissenschaftler sollten nicht an erster Stelle gelehrte Monographien produzieren, sondern im Sinne der Spiritualität der Alchimisten ein Werk gestalten, ein großes *Oeuvre*⁴⁹ zustande bringen; ein Lebenswerk, das seinen Schöpfer verändert, indem Werk und Schöpfer eine Einheit werden und sich gegenseitig schaffen. Denn das Heilige ist eine universale Dimension der ganzen Wirklichkeit, der aber der Mensch in seiner spezifischen menschlichen Situation gegenübertritt. So sind das Heilige und der Mensch zwei Pole der Wirklichkeit, und die Interpretation des Heiligen wird daher für den Menschen ein Zugang zu einem neuen Humanismus. Die Hermeneutik wird «zu einer lebendigen Quelle einer Kultur»⁵⁰.

Die Hermeneutik ist für Eliade eine Lebensberufung, sie ist selbst eine religiöse Erfahrung: «Der Mensch wird sich seines Seins bewußt, er nimmt sein *Dasein* in der Welt auf sich.»⁵¹ Indem Mircea Eliade den vielen Spuren und Erscheinungen des religiösen Universums nachgeht, erschließt er dem modernen Menschen den Bereich kosmischer Heiligkeit, der ihm

verloren zu gehen drohte. Durch seine Interpretationen wirbt er dafür, die religiöse Dimension des Lebens der Menschen nicht zu vernachlässigen, sondern sie zu schätzen und sie so vor Verkümmern zu retten.

Ausblick auf die Theologie

Man braucht nicht die Ansichten von Mircea Eliade, Claude Lévi-Strauss, Ananda Coomaraswamy, Georges Duzénil, Henry Corbin oder Raffaele Pettazzoni zu teilen, um von ihnen zu lernen. Sie sind auch selber sehr voneinander verschieden. Wenn wir ihnen auch kostbare Einsichten über das religiöse Leben der Menschheit verdanken, wenn sie ins volle Licht rückten, was wir zu unserem Schaden dabei waren zu vergessen, dann heißt das nicht, daß ihre Meinungen auf einen Nenner zu bringen wären. Auch ihre Schüler weichen oft von der Meinung ihrer Meister ab.

Die Vertreter der verschiedenen theologischen Fachrichtungen sollten sich hier eingeladen fühlen, nicht etwa phantasielos die Ergebnisse und die Thesen eines Religionswissenschaftlers zu übernehmen, sondern sich von ihren Einsichten und vom Licht, das sie auf die religiöse Erfahrung der Menschen warfen, inspirieren zu lassen. Es gibt in der Religionswissenschaft eine Fülle von Anregungen, auf die die Theologie eingehen muß, wenn sie das Objekt ihrer eigenen Forschungen besser verstehen will: religionswissenschaftliche Betrachtungen über die Funktion und das Wesen von Initiationsriten, über die Erfahrung von Sünde und Sündenvergebung, über religiöses Heil und religiöse Heilung, über die Symbolik von Wasser, Feuer und Licht, über die Bedeutung des Rituals, des religiösen Erzählens und der Mythen, des Gebets, über Priester, Propheten, geistbesessene und inspirierte Menschen, über die Kosmologie, Gott, göttliche Wesen und Engel, über Mystik und religiöse Ontologie, Religion in der Stadt und Religion auf dem Land, über die religiöse Erfahrung im Zusammenhang mit der Vegetation und der Fruchtbarkeit, über Weissagung und Beschwörung, über die Schöpfung und die Geheimnisse von Geburt und Tod, über das Leben im Jenseits und die Haltung des Menschen gegenüber der Erfahrung heiliger Geheimnisse. Diese lange Liste ist nur eine Auswahl aus vielen Themen, die die Theologie und die Religionswissenschaft gemeinsam haben.

Dabei sollte die Theologie sich nicht in dem Supermarkt von auf der Hand liegenden Parallelen und leichten Vergleichen aus der Religionsgeschichte nach Belieben bedienen, sondern sie sollte die großen geistigen Leistungen der Religionsgeschichte der Menschheit reflektieren. Dann würde sie die Erfahrung ma-

chen, daß sie mehr von der religiösen Vergangenheit und der breiten Palette menschlicher religiöser Möglichkeiten lernt, als sie je vermuten könnte. Die Antwort, die sie aus der religionswissenschaftlichen Beschäftigung mit den großen religiösen Themen und Erfahrungen aus der Breite und Tiefe der Geschichte der Menschheit gewinnt, würde weit über ihr ursprüngliches Fragen hinausgehen: der beschränkte Horizont des ersten Fragens würde gesprengt werden und die Theologie würde hinausgeführt werden in die Weite der Begegnung der Menschen mit dem Heiligen.

Es ist richtig, daß jüdische und christliche Theologen versuchen, die Einmaligkeit ihrer religiösen Tradition besser zu verstehen, aber sie sollten nicht vergessen, daß die religiöse Erfahrung, mit der sie sich beschäftigen, nicht nur wesentlich von den großen Zivilisationen des Nahen Ostens, den klassischen Kulturen des Mittelmeerraumes und der indoeuropäischen Denkwelt geprägt ist, sondern daß sie auch heute in dauernder Wechselwirkung mit vielen anderen Manifestationen heiliger Totalität und Vollkommenheit, Äußerungen von Sehnsucht und Hoffnung, Verwirklichungen von Einheit und Erscheinungen von Transzendenz und Göttlichkeit steht. Auch das Christentum steht in dem großen Zusammenhang der religiösen Geschichte der Menschheit und im breiten Kontext der Möglichkeiten religiösen menschlichen Seins. Darüber sollte nachgedacht werden.

¹ Vgl. J. Waardenburg, *Religionswissenschaft in Continental Europe*: Numen 23 (1976) 219–237; U. Bianchi, *The History of Religions* (Brill, Leiden 1975); D. Allen, *Structure and Creativity in Religion* (Mouton, Den Haag 1978); G. Dudley, *Religion on Trial* (Temple University Press, Philadelphia 1977); L. M. Karpinski, *The Religious Life of Man* (Scarecrow Press, London 1978).

² Vgl. M. Eliade, *History of Religions in Retrospect*: M. Eliade, *The Quest* (University of Chicago Press, Chicago 1969) 12–36, deutsch: *Die Sehnsucht nach dem Ursprung...* (Wien 1973); J. Z. Smith, *Map is not Territory* (Brill, Leiden 1977); U. Bianchi, *Storia delle religioni: oggetto e metodo*: *Dizionario teologico interdisciplinare V* (Marietti, Mailand 1977) 308–323.

³ Das behauptet z. B. Urban T. Holmes, *What has Manchester to do with Jerusalem?*: *Sewanee Review* (1976).

⁴ D. Zadra, *Le scienze umane I* (Morcelliana, Mailand 1977) 95.

⁵ Es besteht zudem auch ein allerdings nicht tiefgehendes Interesse an den asiatischen und islamischen Philosophien und Moralsystemen als System.

⁶ M. Eliade, *The Quest* (s. Anm. 2) 78.

⁷ Leider können wir wegen Platzmangels nicht solche Religionswissenschaftler wie Joachim Wach, Gerardus van der Leeuw, Wilhelm Schmidt, Louis Massignon usw. behandeln.

⁸ Vergleich M. Gandinis Bibliographie von Pettazzonis Werk: *Studi e materiali di storia delle religioni* 31 (1961) 3–31.

⁹ R. Pettazzoni, *La religion dans la Grèce antique* (1953) 18–49.

¹⁰ R. Pettazzoni: Kitigawa (Hg.), *The History of Religions* (1959) 66.

¹¹ Ioan P. Culianu, *History of Religion in Italy: The State of the Art: History of Religions* (in Druck).

¹² M. Eliade, *Some Notes on Theosophia perennis: History of Religions* Bd. 19, Heft 2, 167–176. Für eine Bibliographie von Corbins Werk, vgl. *Mélanges offerts à Henry Corbin* (Teheran 1977) Nr. 20, 23, 28, 71.

¹³ Diese Cahiers wurden herausgegeben durch Berg International in Paris: I. *Sciences traditionnelles et sciences profanes* (1974); II. *Jerusalem, la Cité spirituelle* (1975); III. *La Foi prophétique et le Sacré* (1976); IV. *Les pèlerins de l'orient et les vagabonds de l'occident* (1977); V. *Les yeux de chair et les yeux de feu* (1979).

¹⁴ *Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem* I 35.

¹⁵ Die Skepsis Corbins gegenüber einer zur großen Erwartung, daß historische Betrachtungen fruchtbar seien, stammt daher, daß «das geistige Rittertum nicht an erster Stelle oder ausschließlich ... eine sehnsüchtige Nostalgie und Pflege der Vergangenheit war ..., (sondern) das Gefühl, einer großen geistigen Familie anzugehören, in der alle an den gemeinsamen Idealen und Überzeugungen Anteil haben»: *Cahiers* V 12.

¹⁶ M. Eliade, *Some notes* (s. Anm. 12) 169.

¹⁷ Vgl. Schuyler Camman, *Remembering Again: Parabola* 3, Heft 2 84–91.

¹⁸ Vgl. Roger Lipsey (Hg.), *Coomaraswamy, I. Selected Papers. Traditional Art and Symbolism, II. Metaphysics, III. His Life and Works* (Princeton University Press, Princeton 1977).

¹⁹ M. Eliade, *Some Notes...* 169.

²⁰ R. Lipsey, *Coomaraswamy III* (s. Anm. 18) 227; Eliade, *Some Notes...* 170.

²¹ Für eine Bibliographie von George Duzénil: C. Scott Littleton, *The New Comparative Mythology* (University of California Press, Berkeley 1973, revidierte Auflage) 242–245.

²² M. Eliade, *The Quest* (s. Anm. 2) 34.

²³ Vgl. F. H. und C. C. Lapointe, *Claude Lévi-Strauss: An International Bibliography* (Garland Publishing, New York 1977).

²⁴ Cl. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de parenté* (Paris 1949); *Anthropologie structurale* (Paris 1958), deutsch: *Strukturelle Anthropologie* (Stuttgart 1967); *Le totémisme aujourd'hui* (Paris 1962), deutsch: *Das Ende des Totemismus* (Frankfurt 1972).

²⁵ Cl. Lévi-Strauss, *Structures of Mind: T. Sebeck* (Hg.), *Myth: A Symposium* 66.

²⁶ Cl. Lévi Strauss, *The Savage Mind* (University of California Press, Berkeley 1966) 22, deutsch: *Das wilde Denken* (Frankfurt a/M. 1968).

²⁷ Cl. Lévi-Strauss, *Introduction to a Science of Mythology* (bisher drei erschienene Bände, Harper and Row, New York), deutsch: *Mythologica* (Frankfurt a/M. 1971–1975).

²⁸ Mit dem Mythos ist es, als wenn «eine Reihe diachronischer Ereignisse gleichzeitig auf einen Schirm der Gegenwart projiziert werden»: Cl. Lévi Strauss, *Myth and Meaning* (Schocken, New York 1977), 38, deutsch: *Mythos und Bedeutung* (Frankfurt a/M. 1979).

²⁹ AaO. 53–54.

³⁰ «Reden von Regeln und Reden von Bedeutung und Sinn ist dasselbe.»: Ebd. 1.

³¹ Lévi-Strauss ist überzeugt, daß sich dieselben logischen Strukturen in der sozialen Wirklichkeit, in der geistigen Welt des Menschen und in der Struktur der Materie wiederfinden.

³² Mircea Eliade, Stichwort «Myth»: *Dictionary of the History of Ideas III* (1973) 317.

³³ Für eine Bibliographie von M. Eliade: C. Tacou, *Mircea Eliade* (L'Herne, Paris 1978) 391–409.

³⁴ Vergleiche die in Anm. 2 erwähnten Werke von G. Dudley und D. Allen / J. A. Saliba, *Homo Religiosus* in Mircea Eliade (Brill, Leiden 1976).

³⁵ Vergleiche C. Tacou (s. Anm. 33) 11–15. Dort findet man sowohl eine kurze Bibliographie als auch eine Skizze der Entwicklung des Denkens Eliades.

³⁶ M. Eliade, *No Souvenirs* (Harper and Row, New York 1977) XIV, deutsch: *Im Mittelpunkt* (Wien/München/Zürich 1977).

³⁷ Zu M. Eliades Beiträgen zur Entomologie (Insektenkunde), Botanik und Mineralogie lese man den Aufsatz von C. Tacou und bei Eliade selbst: *No Souvenirs* 4, 98 und 254.

³⁸ AaO. 92.

³⁹ Goethe hatte in «Die Morphologie der Pflanzen» den Begriff Morphologie von K. F. Burdach aufgenommen und fruchtbar als die Forschung nach den dynamisch ganzheitlichen Gestalten in ihrer Eigenart, Entwicklung und Gesetzmäßigkeit weiterentwickelt. Über die Verwandtschaft Eliades mit Goethe könnte man ein ganzes Buch schreiben. «Ich fühle mich tief mit Goethe verwandt und stark von ihm angezogen. Das fasziniert mich.»: *No Souvenirs* 316.

⁴⁰ M. Eliade, *Patterns in Comparative Religions*, 1. Kapitel.

⁴¹ AaO. 30.

⁴² AaO. 12.

⁴³ Vgl. Paul Ricoeur, *Le symbole donne à penser: Esprit* (Heft Juli-August) 1959.

⁴⁴ M. Eliade, *Patterns...* 38–123; M. Eliade, *Sacred and Profane*, besonders S. 118–128, deutsch: *Die Religion und das Heilige* (Salzburg 1954).

⁴⁵ M. Eliade, *Rites and Symbols of Initiation* (Harper and Row, New York 1958); *Schmiede und Alchimisten* (Stuttgart 1960); *Schamanismus und antike Ekstasetechnik* (Zürich/Stuttgart 1957); *Images and Symbols* (1969); *Zalmoxis, The Vanishing God* (Chicago 1978); *Australian Religions* (Cornell University Press, Ithaca 1973).

⁴⁶ Vor allem *Patterns in Comparative Religion, The Sacred and the Profane, Myth and Reality, The Quest und From Primitives to Zen*.

⁴⁷ M. Eliade, *No Souvenirs* 218.

⁴⁸ M. Eliade, *The Quest* 10.

⁴⁹ AaO. 61.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ M. Eliade, *The Quest* 9.

Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans

LAWRENCE E. SULLIVAN

1949 in Boston (USA) geboren. B.A. der Theologie am St. Francis College in Milwaukee, M. Divinity der Catholic Theological Union in Chicago, M.A. und später Ph.D. (cand.) in Religionswissenschaft der University of Chicago, an der er heute arbeitet. Er hat in Zaire, Mexiko, Italien und Belgien unterrichtet, religionswissenschaftliche Studien durchgeführt und auch als Priester in der Pastoral gearbeitet. Anschrift: The University of Chicago, Divinity School, 1025 East 58th Street, Chicago, Illinois 60637, USA.