

## **Odysseus, Cassandra und der Heilige Geist** Mythologie und Psychologie als Fundament der Astrologie

*Die Antike ist das uns nächste Fremde.*  
Uvo Hölscher

*Suche nicht nach der Antwort, suche nach dem Geheimnis.*  
Frederik Hetmann

### **1. Einführung: Antike Mythen und moderne Gegenwart**

Über Jahrtausende hinweg wurden die antiken Mythen immer wieder neu erzählt, blieb ihre Heiterkeit und Düsternis in der Weltliteratur erhalten. Mythen machten sichtbar, was an Göttern und Helden menschlich ist: Großmut und Eifersucht, Weisheit und Starrsinn, Begierde, Leidenschaft und Grausamkeit, Güte und moralische Größe. Der modernen Zivilisation wirft Robert von Ranke-Graves vor, sie habe die ursprüngliche Symbolik der Mythologie entehrt.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Heute, so schreibt von Ranke-Graves, *das ist eine Zivilisation, in der die ursprünglichen Sinnbilder der Poetik entehrt sind; in der Schlange und Adler in den Zirkus gehören; Auerochs, Lachs und Eber in die Konservenfabrik; Rennpferd und Jagdhund in die Wett-Arena; und der heilige Hain in die Sägemühle; in der der Mond als erloschener Satellit der Erde verachtet und Frauen als staatliches Hilfspersonal eingesetzt werden; in der Geld fast alles kaufen kann, außer der Wahrheit, und beinah jeden, außer den wahrheitsbesessenen Dichter (Die weisse Göttin. Sprache des Mythos, Reinbeck, 1995, S.15).*

<sup>2</sup> Platon, *Phaidros*, übertragen von Rudolf Kassner, Wiesbaden, 1959, S.78-79 (Platon, 427-347). Zu Beginn dieses Jahrhunderts rehabilitiert Carl Gustav Jung den Mythos gegen die Auffassung eines Sokrates: *All jene Gestaltungskraft, die der moderne Mensch auf Wissenschaft und Technik verwendet, hat der antike seiner Mythologie gewidmet. Aus diesem schöpferischen Drang erklären sich der verwirrende Wechsel, die kaleidoskopischen Verwandlungen und synkretistischen Neugruppierungen, die*

An der Schwelle zur abendländischen Kultur wendet sich Sokrates (469-399) vom Mythos als Ausdruck der kosmischen Ordnung ab. Damit bereitet er die scharfe Zäsur des westlichen Rationalismus vor. Den Mythos allzu wörtlich nehmend, urteilt er in Platons *Phaidros* abwertend über den mythologischen Symbolismus seiner Zeit: *Ich würde dann gar findig sagen, als Oreithyia über die Berge mit Pharmakeia hier spielte, da erhob sich plötzlich der Nordwind und trug Oreithyia über die Berge, und von der Toten hieß es dann, Boreas habe sie geraubt – von hier oder vom Hügel des Ares. Denn eine andere Fassung der Sage erzählt, Oreithyia sei von dort und nicht von hier entführt worden. Doch so wie ich einmal bin – ich finde solche Deutungen zwar reizend, aber dazu gehört schließlich ein unerschrockener und peinlicher Mann, einer, dem am Glück nicht gerade viel liegt. Denn wenn er einmal damit begonnen hat, ist er auch gezwungen, fortzufahren und uns in gleicher Weise die Hippokentauren zu deuten und die Chimären zu strecken. Ja, die ganze Schar der Gorgonen und geflügelten Pferde und alles, was sonst noch ungelent und quer ist in der wunderredenden Natur, wird zu ihm geflogen und gelaufen kommen.*<sup>2</sup> Sobald der Mensch denkt, wendet er sich von der Sinnenwelt ab, und befreit sich von der alleinigen Verhaftung im bildhaft-örtlichen Gedächtnis. Nur so erlangt er die freie Verfügungsgewalt über seine eigenen Gedanken. Nach dem vielklugen Dulder Odysseus, der im Mythos diesen Schritt unter Athenas Anleitung vorbereitet hat, übernahm Sokrates in Athens Öffentlichkeit die Rolle des Geburtshelfers des Denken – mit ihm beginnt die Distanzierung und personale Emanzipation des westlichen Menschen vom sogenannten Übernatürlichen, naturwissenschaftlich nicht Verifizierbaren. Kaum hundert Jahre später gliederte Aristoteles (384-322) die Welt dann in zwei antagonistische und asymmetrische Sphären: in eine

---

*unauflösbaren Verjüngungen der Mythen in der griechischen Kultursphäre. Hier bewegen wir uns in einer Welt von Phantasien, die wenig bekümmert um den Gang der äußeren Dinge, aus einer inneren Quelle fließen und wechselvolle, bald plastische, bald schemenhafte Gestalten erzeugen. Diese Tätigkeit des früh-antiken Geistes arbeitete künstlerisch par excellence. Nicht das Wie der wirklichen Welt möglichst objektiv und exakt zu erfassen, sondern sie subjektiven Phantasien und Erwartungen ästhetisch anzupassen, scheint das Ziel des Interesses gewesen zu sein (Über die zwei Arten des Denkens, in: Symbole der Wandlung, GW 5, Solothurn und Düsseldorf, 1995, §24, S.40).*

geistig-rationale und in eine emotional-irrationale, wobei das rational Genannte das Irrationale immer konsequenter beherrschte und verdrängte. In der Geburtsstunde der westlich-abendländischen Kultur wendeten sich Sokrates, und mit ihm Platon und Aristoteles, vom analogen, bildhaften Denken des Mythischen ab und vollzogen den alles entscheidenden Durchbruch zum logisch-kausalen Denken mental-rationaler Art.<sup>3</sup> Jahrhunderte später formulierte Hölderlin im *Hyperion* den Zwiespalt, in den der Mensch durch den Übergang vom Mythos zum Logos geraten ist, in treffenden Worten: *Ein Gott ist der Mensch, wenn er träumt, ein Bettler, wenn er nachdenkt, und wenn die Begeisterung hin ist, steht er da, wie ein mißratener Sohn, den der Vater aus dem Hause stieß, und betrachtet die ärmlichen Pfennige, die ihm das Mitleid auf den Weg gab.*<sup>4</sup> In der griechischen Mythologie repräsentiert Odysseus, der listenreiche und vielgewandte, diesen von Friederich Hölderlin bemitleideten, denkenden Menschen, der in der Welt umherirrte, ohne nach Hause zurückzufinden. Trotz seiner Leiden wurde er den Griechen ein Vorbild, da er die Mission der griechischen Kultur, den Verstand in die Welt zu bringen und auszubilden, in idealer Weise verkörperte. Für den modernen Menschen, der dem beinahe unversöhnlichen Zwiespalt zwischen Bild und Begriff, Fühlen und Denken, Mythos und Logos, ausgesetzt ist, können Mythen – nicht nur die der alten Kulturen, sondern auch die von der modernen Natur- und Geisteswissenschaft neu geschaffenen – noch immer eine Orientierung, eine Wahrheit sui generis, verbürgen.

Die ständig neue Auseinandersetzung mit den Bildern und Symbolen der Mythologien der Völker erscheint unvermeidbar.<sup>5</sup> Der britische Ethnologe Victor Turner fasst den Gewinn, den eine solche Reflektion bringt, pointiert zusammen: *Um unserem täglichen Leben Sinn zu geben, unser tägliches Brot zu verdienen,*

---

<sup>3</sup> Zwischen 500 und 300, in nur 200 Jahren, hob die griechische Philosophen *das Denken aus dem Traum in die Tagwachheit, aus dem Bildmäßigen ins Begriffliche*. (vgl. Jean Gebser, *Verfall und Teilhabe. Über Polarität, Dualität und Identität und deren Ursprung*, Salzburg, 1974, S.15-18.

<sup>4</sup> Im zweiten Brief von *Hyperion* an Bellamin.

<sup>5</sup> *Es wäre eine lächerliche und ungerechtfertigte Selbstüberhebung, wenn wir annehmen wollten, wir seien energischer oder intelligenter als das Altertum – unser Wissensstoff hat zugenommen, nicht aber die Intelligenz. Darum sind wir neuen Ideen gegenüber gerade so borniert und unfähig wie die Menschen in den dunkelsten Zeiten des Altertums. An Wissen sind wir reich geworden, nicht aber an Weisheit. Der Schwerpunkt unseres Interesses hat sich ganz nach der materiellen Wirklichkeit hin verschoben; das Altertum bevorzugte ein Denken, das sich mehr dem phantastischen Typus annäherte* (Jung, *zwei Arten des Denkens*, §23, S.40).

*müssen wir uns in die Welt der Ungeheuer, Dämonen und Clowns, der Grausamkeit und der Poesie begeben.*<sup>6</sup> Im Dualismus gefangen ist das rational-analytische Denken inzwischen in die Einseitigkeit von intellektueller Begrifflichkeit, Verdinglichung und Zweckorientierung geraten; die *Mechanisierung des Geistes*, vor der Rudolf Steiner in seinen Vorträgen immer wieder gewarnt hat, zeichnet sich als Wirklichkeit des modernen Menschen ab.<sup>7</sup>

Die anthroposophische Geisteswissenschaft hat schon zu Beginn dieses Jahrhunderts kritisiert, dass unsere Wissenschaften, und damit unser Bildungs- und Unterrichtswesen, maßgeblich auf der Grundlage einer materialistischen Naturbetrachtung und Naturwissenschaft aufgebaut wurde. Als Gegengewicht versteht sich in dieser Situation der pädagogische Impuls der Waldorfschulen, deren spirituelle, soziale und kulturgeschichtliche Hintergründe von Rudolf Steiner begründet wurden.<sup>8</sup> In vielen seiner Vorträge erläuterte er, dass die einseitige Hinwendung zum Materialismus kontinuierlich zu einem gefährlichen Reduktionismus, zum alleinigen Forschen in der Sinnenwelt, der Welt der realen Tatsachen, führt. Sein Streben um ein Wissen, das ihm Macht über die Natur verleiht, hat den Menschen auf einen Erkenntnisweg geführt, der auf rein äußerliche und pragmatische Anwendungen und Techniken zielt. Die Entwicklung der abendländischen Wissenschaft hat das Streben des Menschen nach mystisch-spiritueller Erfahrung, nach dem sogenannten Übersinnlichen, vertrieben, ihn einseitig auf das sinnlich Wahrnehmbare fixiert. Auf diesem Weg wandte sich die Intelligenz des Menschen faustisch dem Bösen zu, sodass es immer unmöglicher geworden ist, durch bloße Intelligenz das Gute zu erkennen.<sup>9</sup>

Unverkennbar in der Flut der *Fantasy*- und *Science Fiction*-Literatur oder in zahlreichen Computerspielen, die ihre Inspiration eindeutig der Mythologie verdanken, zeigt sich ein unstillbarer Hunger nach Bildern und Symbolen, welche die Sinndiskussion der rezenten westlichen Kulturen schon lange nicht mehr befriedigen kann. Die moderne kapitalistische Ethik mit ihrer einseitig rationalistischen Weltauffassung, welcher der moderne Mensch unterworfen ist,

---

<sup>6</sup> Victor Turner, *Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels*, Frankfurt a.M., 1989, S.195.

<sup>7</sup> Insbesondere: *Der innere Aspekt des sozialen Rätsels*, GA 193, 5. Vortrag

<sup>8</sup> Rudolf Steiner, *Die Erziehungsfrage als soziale Frage*, GA 296.

<sup>9</sup> Vor allem: Rudolf Steiner, GA 184 / 1968 / 12.Okt.1918 / S.284; GA / 296 / 1979 / 16.Aug.1908 / S.89.

hat inzwischen dazu geführt, dass diesem kaum noch eigene Bilder aus dem Unbewussten entgegenwachsen. Programmierbares Heldentum ist gefragt, damit berechenbare und vorausplanbare Identifikationen entstehen können, die, medial gesteuert, zu normiertem Erleben und Erfahren führen. Ein reduziertes Angebot an Geschichten und Bildern, welche die aus dem kindlichen Unbewussten strömenden Symbole individuell mit Leben erfüllen, und dem heranreifenden Menschen eine angemessene Realitätsprüfung erlauben, steht eine wachsende Flut von medial konstruiertem Bildmaterial gegenüber, das jegliche Phantasie im Keim erstickt.<sup>10</sup> Die entwicklungspsychologische und therapeutische Bedeutung von Gute-Nacht-Geschichten vor dem Einschlafen besteht allein darin, Kindern die Möglichkeit zu bieten, *lebendige und gleichzeitig entspannende Phantasien zu [einer] Geschichte [zu entwickeln]. Gemeint sind Phantasien, die ihm eine »Wendung nach innen« zum Einschlafen ermöglichen. [Es ist] damit »bei sich selbst«, [und kann] seine eigenen inneren Bilder selbst gestalten.*<sup>11</sup> Ein entscheidender Entwicklungsvorteil entsteht, wenn Kinder lernen, dass sie selbst in der Phantasie etwas bewegen, und nicht nur Eindrücke passiv aufnehmen können. Wichtig ist, dass sie erleben, wie sie ihre innere Welt aktiv gestalten können. Auf ihre individuellen Bildentwürfe, die viel von ihrer eigenen Person enthalten, und die den Schritt von der Phantasie in soziales Handeln in der äußeren Wirklichkeit entfalten, kommt es letztlich an. Mythen und Märchen, in der jeweils die eigene Lebenswelt vorkommt, ermöglichen es, mit der vorgefundenen Realität besser und angstfreier umzugehen. Phantasie, Traum und Imagination verbinden sich zu kunstvollen Gebilden, aus denen durch Weiterentwicklung die Märchen entstehen. In ihnen spiegelt sich die Kultur des Volkes, in der sie entstanden sind, vor allem aber drücken sie deren psychische Konstitution aus. Es sind dramatische Inszenierungen von charakteristischen Problemen, die immer und überall Menschen beglücken, bedrängen oder bedrücken:<sup>12</sup> *Es kommt zu einer produktiven Wechselbeziehung zwischen innerer*

---

<sup>10</sup> *Am liebsten aber erzählte Gigi der kleinen Momo allein, wenn niemand sonst zuhörte. Meistens waren es Märchen, denn die wollte Momo am liebsten hören, und es waren fast immer solche, die von Momo und Gigi selbst handelten. Und sie waren auch nur für sie beide bestimmt und hörten sich ganz anders an als alles, was Gigi sonst erzählte* (Michael Ende, *Momo*, Stuttgart, 1973, S.48-49).

<sup>11</sup> Eckhard Schiffer, *Warum Huckleberry Finn nicht süchtig wurde. Anstiftung gegen Sucht und Selbstzerstörung bei Kindern und Jugendlichen*, Weinheim und Basel, 1999, S.65-66.

<sup>12</sup> Märchen formulieren allgemein Menschliches in der Sprache des Unbewussten, da sie sich einer Bildersprache bedienen (ausführlich erörtert Erich Fromm den Zusammenhang von Traum, Märchen und Mythos in *Märchen, Mythen, Träume. Eine Einführung in das*

und äußerer Welt. [...] Das lustvolle Erleben, die eigene äußere Welt durch eigenes Gestalten in der Phantasie zu verändern,<sup>13</sup> wird durch die von Film und Television kolonisierten Bilder zunehmend zerstört. Medienkritisch äußert sich Peter Sloterdijk, wenn er das Fernsehen als einen *Erlöser* bezeichnet, *der das Publikum angähnt*, die Medien beschuldigt, den Menschen als Boten, persönlich über den Stand der Dinge informiert, aus seiner Verantwortung entlässt.<sup>14</sup> Die Überflutung der inneren Bilderwelt des Kindes durch die äußeren Bilder von Fernsehen, Video und Film macht Ralf Grosse ganz berechtigt für die zunehmende Suchtbereitschaft in unserer Gesellschaft verantwortlich, weil der Konsum entäußerter Bilder dazu führt, dass der junge Mensch sich nicht mehr im Rahmen einer *Begegnungskultur* in sein Schicksal finden kann.<sup>15</sup> Das Phänomen der zunehmenden Entfremdung von einem Traditionsbewusstsein, von der Kultur bindender Überlieferungen, höhlt das Vertrauen des Menschen in die Zusammenhänge partnerschaftlicher Beziehungen, Familie und gemeinsamer Lebensgestaltung zwangsläufig aus. Peter Sloterdijk spricht in diesem Zusammenhang von *Enterbung* und *Entgeisterung*.<sup>16</sup> Wo Traditionen nicht länger tragen, entsteht ein verstärkter Drang sich selbst zu erfinden, das Bedürfnis nach Selbstinszenierung und somit eine Abkehr von spirituellen Wertvorstellungen. Der moderne Mensch hat alle Traditionen und Konventionen weit hinter sich zurückgelassen, hat die leitende Orientierung, die ihm seine inner-psychischen oder mythischen Bilder einst ermöglichte, aufgegeben. Von seinen innern Bildern kann er sich allerdings nicht befreien. Spätestens in seinen

---

*Verständnis einer vergessenen Sprache*, in: GA IX, *Sozialistischer Humanismus und humanistische Ethik*, München, 1989). *Märchen lassen tiefe Einblicke in die menschliche Seele zu und weisen damit einen, wie mir scheint, neuen Weg zum allgemeinen und speziellen Selbstverständnis der Menschen und ihrer Probleme. [...] Sie sind die Antwort der Seele auf die Probleme der Menschen, die in einem Gemeinwesen leben.* Oder an anderer Stelle: *Märchen sind sozusagen Nachhilfe für die Seele* (Heinz-Peter Röhr, *Narzißmus – Das innere Gefängnis*, Zürich und Düsseldorf, 1999, S.21).

<sup>13</sup> Schiffer, *Huckleberry Finn*, S.67.

<sup>14</sup> Peter Sloterdijk, *Selbstversuch - Gespräch mit Carlos Oliveira*, München, 1997.

<sup>15</sup> Ralf Grosse, *Die suchterzeugenden Bilder in den ersten drei Jahrsiebten*, in: Herbert Kretschmer, *Sucht und Prävention*, Beiträge zur Sozialarbeit 2, Dornach, 1995, S.20ff: Im Fernsehen tritt der unbewusste Reflex auf, selbst nicht mehr zu sein, nichts mehr zu sein als das Nicht-Ich, das ihn wahrzunehmen scheint, das ihm magisch eine Scheinexistenz verleiht, solange das Nichts ihn wahrnimmt (ebd. S.28). Fernsehen, so Ralf Grosse, *entkernt* den Menschen von seinem Ich, vermittelt ihm ein Gefühl der Leere, indem es seine Sinne ins Leere greifen lässt, sodass der Bildschirm dem Konsumenten zu nichts weiter als zu einer *übersinnlichen Selbstbegegnung* verhilft: *Der Bildschirm gibt ihm nichts, gibt ihm das Nichts zurück als übersinnliche Selbstbegegnung* (ebd. S.28).

<sup>16</sup> Sloterdijk, *Selbstversuch*.

Träumen holen sie ihn, erschreckend nah und authentisch, wieder ein. In einer Erzählung lässt Christa Wolf die Seherin Cassandra sagen: *Ich habe immer mehr an Bildern gehangen als an Worten. Es ist wohl merkwürdig und ein Widerspruch zu meinem Beruf, aber dem kann ich nicht mehr nachgehen. Das Letzte wird ein Bild, kein Wort. Vor den Bildern sterben die Wörter. Todesangst.*<sup>17</sup> In bezug auf Tradition und Sicherheit, die in der kulturellen Vergangenheit wurzeln, tritt das Ich des modernen Menschen immer hüllenloser dem anderen Ich (als Du) gegenüber. Der Mensch ist mit seiner Ich-Entwicklung an einem Punkt angekommen, wo ihm wohl nichts anderes mehr bleibt, als in Freiheit seine Individualität und Selbstverantwortung zu ergreifen, die ihm aber nur dann nicht zu einem als Pseudo-Individualismus getarnten Egoismus gerät, wenn er sie in Gemeinschaft verwirklicht. Die Sozialgestalt der Ich-Du-Begegnung ist zu einem der Zentralprobleme unserer Zeit geworden. Die drei psychischen Qualitäten – Denken, Fühlen, Wollen – fallen in der Vereinsamung zunehmend aus ihrer selbstverständlichen Harmonie: Orientierungslosigkeit und Anonymität, eine tiefe Unruhe und der Verlust an innerer Sicherheit resultieren. In dieser Situation ermöglicht die Rückbeziehung auf die Bilder der Mythologien, die Urbilder oder Muster menschlichen Seins narrativ inszenieren, die Chance, der menschlichen und göttlichen Begegnung eine neue Qualität abzugewinnen. Kommt die *Mechanisierung des Geistes* in der eben anbrechenden Epoche der Bewusstseinsseele zum Abschluss, entfernt diese Entwicklung den Menschen immer weiter von seinen lebendigen, kreativen Bildern und Gedanken, zu einer zunehmend starreren, systemimmanenten Logik.

Das mythische Bild positioniert sich als Bindeglied zwischen den eigenen Handlungsentwurf, der in der Phantasie kreativ vorweggenommen werden kann, und dessen Konkretion im Lebensalltag. Der Mythos spiegelt beides: innen und außen, die erlebte Welt und die *von dieser Welt Besitz ergreifende Seele*.<sup>18</sup> Mit anderen Worten: Das Erleben der Grenze zwischen Ich und Nicht-Ich führt den Menschen zum Mythos, in dem er die Existenz und bedrängende Realität äußerer Objekte integrierbar gestaltet. Im Grenzerlebnis innerer und äußerer Welten entfaltet sich das mythische Bild als Antwort des Menschen auf sein *Sichfinden* in

---

<sup>17</sup> Christa Wolf, *Kassandra. Eine Erzählung*, Darmstadt, 1983, S.26.

<sup>18</sup> Olga von Ungern-Sternberg, *Die inner-seelische Erfahrungswelt am Bilde der Astrologie*, Stuttgart, S.25 (zuerst erschienen 1928).

einer ihn beirrenden Umgebung.<sup>19</sup> Das Bild ist die originäre Schnittstelle der Phantasie als innere Wirklichkeit mit der Welt der äußeren Bedingungen und Voraussetzungen. Darin, dass die verbindliche Reichweite des Mythos weit über das subjektive Schicksal hinausgeht, liegt die Besonderheit der mythischen Darstellung.

Die Mythen alter Kulturen – gleichgültig ob als Götter- oder Heldenmythos, einerlei ob griechisch, keltisch, indisch oder germanisch - überliefern Erzählungen, welche die Begegnung mit dem Göttlichen als eine Hinführung zu den Göttern inszenieren.<sup>20</sup> Das eigentliche Thema des Mythos ist die Hinwendung zum Übersinnlichen, zur geistigen Dimension menschlicher Erfahrung, für die der Mythos nachvollziehbare Beschreibungen anbieten will. Allerdings kann man heute weder die Kenntnis dieser Erzählungen noch die Erfahrung des Göttlichen voraussetzen. Joseph Campbell unterscheidet mehrere Funktionen des Mythos:<sup>21</sup> Mythen rufen im Menschen ein Gefühl der Ehrfurcht hervor, das sich auf eine Gottheit beziehungsweise ein Pantheon bezieht sowie auf die durch Götter inaugurierte Schöpfung, die auch das Sein des Menschen ermöglicht. Mythen berichten auch von der kosmischen Ordnung, einer Individuationsordnung, die dem Werden der Welt zugrunde liegt.<sup>22</sup> Außerdem führen sie das Individuum in die Wirklichkeit der eigenen Psyche ein. Auf diese Weise erhält der Mensch Bilder und Symbole, die als eine Art psychisches Feld oder Bauplan ein steuerndes Zentrum im menschlichen Unbewussten (Selbst) besitzen, und die so für die erforderlichen Stationen in der psychischen Entwicklung sorgen.<sup>23</sup>

<sup>19</sup> Hermann Schmitz hat die menschliche Suche nach Antwort in einer ihn beirrenden Konfrontation mit seiner Lebenswelt (Umgebung) als Philosophie bezeichnet.

<sup>20</sup> Die Begegnung mit dem Göttlichen, von der hier die Rede ist, bezeichnen Theologie und Religionswissenschaft als auf einer mystischen Erfahrung gegründeten Gottesbegegnung, die Gerhard Wehr in *Gestalt spontaner Eingebung und innerer Begegnung* auftretend charakterisiert. Im Sinne C.G. Jungs handelt es sich bei diesen Erfahrungen um archetypische Gegebenheiten, die allein schon deshalb den Rahmen individueller Subjektivität übersteigen. Transpersonales offenbart sich dabei immer in individuellen beziehungsweise kulturspezifischen Vorstellungs- und Erlebnismöglichkeiten.

<sup>21</sup> Joseph Campbell, *Der Heros in tausend Gestalten*, Frankfurt a.M., 1953; vgl. auch Joseph Campbell, *Die Masken Gottes*, Bd.1-4, Basel, 1992.

<sup>22</sup> Für den Begriff der *Individuationsordnung* vgl. Guido Rappé, *Archaische Leiberfahrung. Der Leib in der frühgriechischen Philosophie und in außereuropäischen Kulturen*, Lynkeus, Studien zur Neuen Phänomenologie Bd.2, Berlin, 1995, S.311ff.

<sup>23</sup> Das Grundmuster des Selbst als Bild-Feld, so meint auch die Astrologie, liegt im Radixhoroskop vor, einer Momentaufnahme des individuellen Geburtsaugenblicks, die das komplizierte Kräfteverhältnis archetypischer Konstellationen abbildet. In der analytischen Psychologie C.G. Jungs ist das Schicksal des Menschen im Selbst angelegt. Das Selbst ist

Die Bezeichnung Mythos ist dem Griechischen entlehnt, wo *mythos* ursprünglich Rede, Wort oder Bericht bedeutete; das entsprechende Verb *mytheomai* bedeutet reden, sprechen, sagen, die zugehörige Wurzel *mu-* laut werden, tönen. Etymologische Ableitungen zeigen, dass beispielsweise Mund, mouth und Mythos Derivate einer gemeinsamen indoeuropäischen Wurzel bilden. Die Muse Kalliope wird seit Homers Zeiten angerufen, wenn epische oder hymnische Gesänge angestimmt werden, in denen mythisches Geschehen sprachlich gestaltet wird. Schon auf sehr frühen Abbildungen ist Kalliope nie mundlos.<sup>24</sup> Mythen sind der Darstellung von kulturell bedeutsamen Sachverhalten durch die meist dichterische Form der Rede gewidmet, wobei die schonende Heraushebung

---

dem Ich gegenüber das Ursprünglichere; es umfasst als Persönlichkeitszentrum das ganze Potential des Menschen und ist gleichzeitig dessen Nährboden. Das Selbst ist die Summe aller Möglichkeiten: Urtümlich-Instinktives, kulturell Gewordenes, Persönliches und Überpersönliches. Im Selbst scheint ein Entwurf niedergelegt zu sein, dem Gestalt zu geben menschliche Lebensaufgabe und Lebensziel darstellt. Das Selbst schafft sich nicht nur das Ich als Bewusstseinszentrum, sondern darüber hinaus auch ein Resonanzfeld, das sich in den Beziehungen zur Außenwelt manifestiert. Das Ich wird durch *Zusammenstöße* mit der Realität geradezu aus dem Selbst geboren: *Das Ich ist, [...], ein Bewußtseinsfaktor par excellence. Es ist sogar eine empirische Erwerbung des individuellen Daseins. Es geht, wie es scheint, zunächst hervor aus dem Zusammenstoß des somatischen Faktors mit der Umwelt, und, wenn einmal als Subjekt vorhanden, entwickelt es sich aus weiteren Zusammenstößen mit der Umwelt sowohl wie mit der Innenwelt* (C.G. Jung, GW 9/2, *Aion. Beiträge zur Symbolik des Selbst*, Düsseldorf, 1995, S.13-14). Auch Erich Neumann ist zu der Auffassung gelangt, dass es ein Irrtum ist, die bewusste Sphäre des Ich als Herr im Hause aufzufassen: *Die Ganzheit der Persönlichkeit und ihr dirigierendes Zentrum, das Selbst, existieren vor der Bildung und Entwicklung des Ich zum Bewußtseinszentrum, und die Gesetzmäßigkeit der Ich- und Bewußtseins-Entwicklung hängt vom Unbewußten und der Persönlichkeitsganzheit ab, die das Selbst repräsentiert* (*Das Kind*, Fellbach, 1980, S.9).

<sup>24</sup> Vgl. Jean Gebser, *Ursprung und Gegenwart*, 1. Teil: *Die Fundamente der aperspektivischen Welt. Beitrag zu einer Geschichte der Bewußtwerdung*, München, 1973, Abb.21, S.111. Die Abbildung zeigt Kalliope auf der sogenannten François-Vase aus dem sechsten vorchristlichen Jahrhundert. Jean Gebser hat diese Etymologie zum Anlass genommen, um eine vorausgehende magische Struktur von der mythischen zu unterscheiden: *In der magischen Zeit gibt es noch keinen Mythos. Die innere Kraft des Mythos entäußert sich dort nicht durch den Atem des Singenden, sondern durch die noch sichtbare Ausstrahlung des Hauptes, ja des ganzen Körpers, durch welche er in das fluidale Geschehen der Dinge und der Natur wie übergangslos hineingewebt wird. Dort, wo der Mund erscheint, verblaßt die Stärke der Aura, und der Mund tritt an ihre Stelle* (ebd. S.110-111). Auch im Zusammenhang mit der Darstellung der Mysterien um die altgermanischen Götter Mimir und Ódhinn sowie dem Übergang der Zeitalter der Wanen (Titanen) und Asen (Olympier) eignet sich Gebasers Auffassung gut, einzelne Stationen der Bewusstseinsgeschichte der Menschheit deutlich zu klassifizieren. Rudolf Steiner charakterisiert diese Phase der Menschheitsentwicklung mit Begriffen wie Hellsichtigkeit und Ich-Bewusstsein (*Die Mission einzelner Volksseelen im Zusammenhang mit der germanisch-nordischen Mythologie*, Dornach, 1994).

des nicht alltäglichen Erlebens im Vordergrund steht, um Sinnzusammenhänge und Lebensordnungen zu begründen.<sup>25</sup> Sache des Mythos ist die Darstellung, ein Hörbarmachen atmosphärischer Qualitäten. Mythos ist Aussage, ist verlässlicher Bericht über das im Atmosphärischen Gespürte, Erblickte und Gehörte, das räumlich ausgegossen in die menschliche Erfahrung hereinbricht. Mythische Erzählungen sind *immer ein hinweisendes Sprechen, ein Sprechen, das helfen soll, in der Wirklichkeit einen bestimmten Gott als solchen zu erkennen, deshalb wird erzählt, wie er anderen begegnet ist.*<sup>26</sup> Mythen beruhen auf der Erfahrung der Wirkung göttlicher Kräfte auf den Menschen, und auf der Nutzbarmachung der damit verbundenen Energien durch ihn. Sie zeugen vom Gespräch mit den Göttern. Begegnungen dieser Art erlebt der Mensch als emotional ergreifend und numinos;<sup>27</sup> die Auseinandersetzung mit seiner Ergriffenheit führt den sinnsuchenden Menschen zur mythischen Gestaltung und unterscheidet diese von rein dichterischer Phantasie und Fiktion. Das hinweisende Sprechen der Mythen hat allerdings konjunktivischen Charakter – es verweist allein auf die jeweils mögliche eigene Erfahrung mit dem Göttlichen. Nur gemessen an solchen Erfahrungen gewinnen mythische Erzählungen sinn- und identitätsstiftende Glaubwürdigkeit und Legitimität, stabilisieren sie die Weltanschauung einer Gemeinschaft. Den Mythos richtig aufgefasst bedeutet allerdings das Zugeständnis, dass die Götter Voraussetzung, nicht nur Gegenstand der mythischen Rede sind. Übersinnliche Erfahrungen müssen erst gemacht werden, Göttern muss man erst begegnen, bevor von ihnen erzählt werden kann. Der Mythos endet da, wo unmittelbare atmosphärische Erfahrungen nicht mehr stattfinden, wo eine dogmatische Theologie nach dem An-Sich-Sein mythischer Protagonisten fragt, wo starre Theorie an die Stelle dynamischer Erfahrung tritt. Das rezente Verständnis des Mythischen sowie die weitere Erfahrbarkeit und Epiphaniefähigkeit des Göttlichen unterliegt inzwischen immer mehr dem, was

---

<sup>25</sup> Hermann Schmitz, *System der Philosophie, Bd.3, 4.Teil: Das Göttliche und der Raum*, Bonn, 1977, S.594.

<sup>26</sup> Reinhard Falter, *Die Götter der antiken Erfahrungsreligion 1: Theogonie*, Novalis 4, 1995, S.55.

<sup>27</sup> Hubert Fichte berichtet über die Verwendung haitianischer Götternamen: *Zu Beginn der Unterhaltung spielt André noch den Vaudoukaspar, den die Ausländer von ihm erwarten – Quasiweisheiten, Gebrabbel, magischer Unsinn.*

*Eine Zauberflöte wird von seiner undurchdringlich freundlichen Frau angeboten.*

*Bei der Nennung der Götter wird er ernster.*

*Die Namen der Götter sind für ihn keine bloßen Zeichen – es sind Ereignisse. Er darf die Götter nicht durch unrechten Gebrauch ihrer Namen stören (Xango. Die afroamerikanischen Religionen: Bahia.Haiti.Trinidad, Frankfurt a.M., 1979, S.131).*

Henning Köhler den *dreifachen Kreativitätsverlust* genannt hat: *In diesem Kraftfeld vollzieht sich unter den Augen der »herrschenden euphorischen Allianz des positiven Denkens« (Horst-Eberhard Richter) als »Ausdruck ... der Getrenntheit des Menschen von seinem überweltlichen Wesen« (Karlfried Graf Dürckheim) dasjenige, was ich den dreifachen Kreativitätsverlust nennen möchte: Erstarrung der Phantasie (Denktod), Mechanisierung der Beziehungen (Fühltod) und Verzweckung des Handelns (Willenstod).*<sup>28</sup> Damit ist weder die atmosphärische Dimension der Wirklichkeit noch die menschliche Resonanzfähigkeit für diese verloren gegangen. Nicht die Empfänglichkeit für Atmosphären hat sich geändert, nur deren Interpretation und Bewertung. In den vielfältigen Metamorphosen einer trendorientierter Esoterik, das heißt kulturspezifisch angepasst, sind Götter auch heute noch erlebbar. Die klare Einschätzung der in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts als Esoterik auftretenden modernen Religiosität durch den Altertumsforscher M.P. Nilsson ist in diesem Zusammenhang äußerst aufschlussreich: Wenn aber *der Wald der Religion gelichtet wird, schießt das Unkraut des niederen Glaubens üppig auf.*<sup>29</sup>

*Aber die höchste Schönheit, ja, die höchste Ordnung ist denn doch nur die des Chaos, nämlich eines solchen, welches auf die Berührung der Liebe wartet, um sich zu einer harmonischen Welt zu entfalten, eines solchen wie es auch die alte Mythologie und Poesie war. Denn Mythologie und Poesie, beide sind eins und unzertrennlich.*

Novalis

Mythen berichten von den unvergänglichen Wahrheiten, von schöpferischen Urkräften und Urgesetzen, welche die Alten in intuitiver Schau errungen haben. Sie dienten ihnen als theoretische Erklärung der ihnen gegenwärtigen Welt,

<sup>28</sup> Vgl. Henning Köhler, *»Schwierige« Kinder gibt es nicht. Plädoyer für eine Umwandlung des pädagogischen Denkens*, Stuttgart, 1997, S.62).

<sup>29</sup> M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, Bd.2, München, 1995, S.218. Nilssons Urteil hat sich inzwischen mit dem sogenannten Esoterik-Boom mehr als bewahrheitet. Gerhard Wehr versteht unter dem Esoterischen *eine das Bewußtsein erhellende, die Erkenntnis vertiefende, das Leben verwandelnde Kraft und die natürlich nicht nur von Mystikern und Mystikerinnen erlebt wird, sondern an der wir alle teilhaben können, sei es auf dem Weg der meditativen Übung, sei es in Gestalt spontaner Eingebungen und innerer Begegnungen (»Wer verschiedene Brücken baut, hat es mit zwei verschiedenen Ufern zu tun«*, Ein Gespräch mit Gerhard Wehr, in: Novalis, 9 / 1999, S.17).

Existenz und Situation. Victor Turner fasste die afrikanischen Mythen als *heilige Erzählungen* auf, die von den Ursprüngen des Kosmos und der Kultur handeln.<sup>30</sup>

Mythen beschreiben Zeiten, Ereignisse und Handlungen, deren Bedeutung für die Erzählenden so groß ist, dass sie aus der Alltäglichkeit herausgehoben werden müssen. Insofern sind Mythen Widerspiegelungen wirklicher Ereignisse, allerdings in Form eines dichterisch überhöhten Bildes, das historische Ereignisse gewissermaßen teleskopiert, sodass Ereignisse und Protagonisten ohne Rücksicht auf deren Gleichzeitigkeit in ein und dieselbe Bildfläche gerückt werden.<sup>31</sup> *Denn der antike Mensch*, vermutet Reinhard Falter zu Recht, *sieht die beste Möglichkeit, etwas Wesenhaftes zu beschreiben darin, die Geschichte seiner Wirkungen, seiner Taten und Leiden darzustellen.*<sup>32</sup> Insbesondere in Form von Individuationsordnungen verleiht die narrative Gestalt des Mythos der Welt ihren Sinn, ihr Leitbild und ihre Grundidee. Die Ereignisse, die Gegenstand der mythischen Erzählungen sind, verursachen die Welt so wie sie ist, wenn auch bestimmte, und hier besonders die kosmogonischen Schilderungen, dem Verständnis des modernen Menschen nicht mehr zugänglich sind. Vor dem Mythos liegt das Ungreifbare, Unermessliche und Undifferenzierte, die Urflut, der gähnende Abgrund der Urfinsternis, in der Kosmogonie der Orphiker *nyx* und *chaos* genannt, die schwarzgeflügelte Nacht und der gewaltige Wind, aus deren geschlechtlicher Vereinigung ein silbernes Ei im Schoß der Dunkelheit entstand, aus dem Eros – und mit ihm die Zeit – die Welt betrat. *Die Zeit*, so formuliert es Villy Sørensen, *ist keine persönliche Macht wie Aphrodite, sie ist nur in ihrer Wirkung. Ihre Wirkung ist derjenigen Aphrodites entgegengesetzt, und Aphrodite kann ihr entgegenwirken. Aphrodite vereint, die Zeit trennt.*<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> Victor Turner, *Myth and symbol*, in: International Encyclopedia of the Social Science 1960, S.576. Vgl. auch G. Mensching, *Heilige Zeiten*, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd.3, Tübingen, 1959, S.162 sowie Matthias S. Laubscher, *Schöpfungsmythik ostindonesischer Ethnien*, Baseler Beiträge zur Ethnologie, Bd.10, 1971, S.13-16.

<sup>31</sup> Für diesen Standpunkt vgl. auch Jan de Vries, *Heldenlied und Heldensage*, Bern und München, 1961, S.261 und S.264.

<sup>32</sup> Reinhard Falter, *Athena – die Klarsichtige*, *Die Götter der antiken Erfahrungsreligion* 8, in: Novalis 6, 1997, S.39-40.

<sup>33</sup> Villy Sørensen, *Apolls Aufruhr. Die Geschichte der Unsterblichen*, München, 1991, S.12. Später wurde Eros (in altgriechischer Überzeugung) als die Wirkung Aphrodites aufgefasst.

In der pelasgischen Kosmogonie gebiert die Tänzerin Eurynome<sup>34</sup> das Ur-Ei, das sie dem Chaos in den Schoß legt, sodass die Schöpfung entstehen konnte:

*Am Anfang war Eurynome, die Göttin aller Dinge. Nackt erhob sie sich aus dem Chaos. Aber sie fand nichts Festes, darauf sie ihre Füße setzen konnte. Sie trennte darauf das Meer vom Himmel und tanzte einsam auf seinen Wellen. Sie tanzte gen Süden; und der Wind, der sich hinter ihr erhob, schien etwas Neues und Eigenes zu sein, mit dem sie das Werk der Schöpfung beginnen konnte. Sie wandte sich um und erfaßte diesen Nordwind und rieb ihn zwischen ihren Händen. Und siehe da! es war Ophin, die große Schlange. Eurynome tanzte, um sich zu erwärmen, wild und immer wilder, bis Ophion, lüstern geworden, sich um ihre goldenen Glieder schlang und sich mit ihr paarte. So ward Eurynome vom Nordwind, der auch Boreas genannt wird, schwanger. [...] Dann nahm Eurynome die Gestalt einer Taube an, ließ sich auf den Wellen nieder und legte zu ihrer Zeit das Weltei. Auf ihr Geheiß wand sich Ophion siebenmal um das Ei, bis es ausgebrütet war und aufsprang. Aus ihm fielen all die Dinge, die da sind [...].<sup>35</sup>*

Übereinstimmend schildert die altnordische Edda den Beginn der Welt mit folgenden Worten:

<i>Einst war das Alter,</i>	<i>da alles nicht war.</i>
<i>Nicht Sand noch See</i>	<i>noch salzige Wellen,</i>
<i>Nicht Erde fand sich</i>	<i>noch Überhimmel,</i>
<i>Gähnender Abgrund</i>	<i>noch Gras nirgends.<sup>36</sup></i>

Und weiter fährt die Jüngere Edda in *Gylfis Verblendung* fort, wie sich am Anbeginn der Zeit die Welt in Feuer (Süden, Hitze = Himmel) und Rauhreif

<sup>34</sup> Griech. die *Weit-Waltende*; Eurynome ist die Göttin aller Dinge, die erste Personifikation der sich allmählich individuierenden Energie einer chaotisch-mannigfaltigen Urschubstanz (Begriff nach Schmitz, s.u. Amn.38).

<sup>35</sup> Pelasgische Kosmogonie zitiert nach Robert von Ranke-Graves, *Griechische Mythologie*, Reinbeck, 1984, S.22. Davon abweichend erzählt Hesiod die Geburt der Erde (Gaia) aus dem Ur-Chaos in der olympischen Kosmogonie:

*Zuallererst wahrlich entstand das Chaos, aber dann  
Die breitbrüstige Gaia, der niemals wankende Sitz von allen  
Unsterblichen, die das Haupt des schneebedeckten Olymp bewohnen (...)  
Aus dem Chaos entstand der Erebus und die dunkle Nacht,  
aus der Nacht aber entstanden wiederum der Äther und die Tageshelle,  
die sie gebar, nachdem sie empfangen und sich mit Erebus in Liebe verbunden hatte  
(Hesiod, *Theogonie*, Sankt Augustin, 1990, S.53, Vers 116-125). Erebus, griech. Finsternis; eine Metapher für die Unterwelt, hier: der Sohn des Chaos. Gaia, griech. Erde, aus dem Chaos von selbst entstanden; auch die Mutter des *Ouranus* (des Himmels) und des *Pontos* (des Meeres).*

<sup>36</sup> *Die jüngere Edda, Gylfaginnig*, §§ 4 und 5, *Die Edda. Die ältere und die jüngere Edda und die mythischen Erzählungen der Skalda* übersetzt und mit Erläuterungen begleitet von Karl Simrock, Essen, o.J., S.269-270.

(Norden, Kälte = Erde) schied, sodass zwischen ihnen ein gähnender Abgrund, die Schlucht Ginnunggagap, entstand. Zusammenwirkend, als heißer und kalter Luftstrom, brachten Hitze und Kälte im gähnenden Abgrund den Riesen Ymir hervor. Schlafend und schwitzend wuchsen ihm unter dem linken Arm ein Mann und eine Frau; mit den Füßen aneinanderreibend zeugte er einen sechshäuptigen Sohn. Aus tropfendem Reif entstand die Kuh Audhumla, die aus einem salzigen Eisblock Buri leckte, der aus sich selbst seinen Sohn Burr, den Vater von Ódhinn, Hoenir und Lódhurr, zeugte.

In der chinesischen Kosmogonie überliefert das *Daudedsching* die Wirkung des Dau in ähnlichen Worten:

*Das Dau gebar das eine  
das eine gebar die zweizahl  
die zweizahl gebar die dreizahl  
aus der dreizahl wurde die vielzahl  
der dinge vielzahl  
getragen vom Yin, umfassen vom Yang  
geeint werden sie durch den allumfassenden krafthauch<sup>37</sup>*

<b>Pelagische Kosmogonie</b>	<b>Altnordische Kosmogonie</b>	<b>Chinesische Philosophie</b>
Chaos Eurynome Norden / Süden Reibung (Hände) Weltei alle Dinge	Ginnunggappap Ymir Norden / Süden Reibung (Füße) der dreifache Ódhinn die gesamte Schöpfung	Dau das Eine die Zweizahl der Krafthauch die Dreizahl die Vielzahl

Das am Beginn vorhandene *chaotisch Mannigfaltige*<sup>38</sup> ist absolut Subjekt und Symbiose, undifferenziert, unentwickelt, dimensionslos, unförmig und zeitlos.

<sup>37</sup> Laudse, *Daudedsching* Kap. 42, übertragen und herausgegeben von Ernst Schwarz, München, 1980, S.92. Siehe auch Kap. 40: *dem seienden entsprangen alle dinge der welt, das seiende – es entsprang dem nichtseienden* (ebd. S.90).

<sup>38</sup> Hermann Schmitz, *System der Philosophie, Bd.1: Die Gegenwart*, Bonn, 1964, S.311-312. *Wer darf behaupten, daß Mannigfaltigkeit nur als verschiedene oder als identische vorkommt? Es ist noch ein dritter Fall denkbar: daß über Identität oder Verschiedenheit in dem Mannigfaltigen gar nicht oder noch nicht vollständig entschieden ist. In diesem Fall wäre das Mannigfaltige an sich selbst noch offen oder unentschieden hinsichtlich der Frage, was in ihm womit identisch und was wovon verschieden ist. Ein Mannigfaltiges von diesem Typ bezeichne ich als CHAOTISCHES MANNIGFALTIGES (Hervorhebungen H.W.J.). Mit diesem Ausdruck ist nicht etwas Unordentliches oder Verworrenes gemeint; das wären ästhetische Gesichtspunkte, die hier nicht hingehören. ( ... ) CHAOTISCH heißt mir Mannig-*

Erst die einsetzende Individuation führt zu Objekten, die in einer sich allmählich abhebenden Außenwelt wahrnehmbar werden. Mythen wie diese korrespondieren aber auch mit den frühesten Erfahrungen in der menschlichen Entwicklung, denn die Überlieferungen kosmogonischer Individuation entsprechen auffällig der frühesten kindlichen Entwicklung. Im Alter bis zu drei Monaten etwa lebt der Säugling in einer engen Symbiose mit der Mutter, Ich-los nimmt es sich kaum als Eigenwesen wahr, ist ohne differenzierte Fremdwahrnehmung. Erst in einer zunehmenden Auseinandersetzung mit den Objekten der Außenwelt, auch Eurynome musste zuerst Meer und Himmel trennen, bevor Schöpfung möglich wurde, löst sich das Kind allmählich aus Alleinheit und Verschmolzensein mit der Mutter – vor allem infolge der Wirkung der durch einen Dritten (den Vater) verursachten Triangulierung - und wagt die Zweiheit, die schließlich zu den vielen Dingen führt, die ja Eurynomes Potential sind. Alle Denkmodelle, alle Theorien gehen ursprünglich aus psychischem Erleben hervor. In ihnen ist – wie in einem Raum des Anderen - das objektivierende Väterliche schlechthin am Werk, in der psychisches Material, als verbindliches, verbindendes Eigenleben eine veräußerlichte Form annimmt und eine Existenz als vom Subjekt verschiedenes und unterscheidbares Objekt führt.<sup>39</sup> Die Welt des erwachsenen Menschen dagegen besitzt Identität, Unterscheidbarkeit, fassbare Gestalt und Ordnung. Mit dem Mythos brechen Individuation, Individualität und vor allem die Zeit verlässlich in das Universum ein, und bewirken eine kosmische Ordnung, deren Entwicklung und Konsolidierung die Mythen dokumentieren. Insbesondere die zunehmende Fähigkeit des Menschen zum Denken, zur trennenden Schärfe des Verstandes, hebt ihn allmählich aus seiner Umgebung heraus und macht ihn unzufrieden mit dem, was die Natur ihm zeigt. Er will mehr, will Erklärungen für die Phänomene, die ihm begegnen, will verstehen, was sich um ihn herum ereignet, um mit diesem Verständnis den Kosmos zu durchdringen. Der

---

*faltiges, das in sich unentschieden ist hinsichtlich der Identität oder Verschiedenheit seiner Elemente mit oder voneinander.*

<sup>39</sup> *Alle Begriffsbildungen sind Versuche, seelische Anschauung zu fassen und be-greif-bar zu machen, also quasi dinglich: sie aus sich herauszustellen, gegenüberzustellen, als seien sie Objekte, als seien sie Sachverhalte für sich und hätten ein selbständiges Leben, eine eigene Wahrnehmung und Wirklichkeit, die tatsächlich durch den Akt der Hinausstellung und Abtrennung von der nur-seelischen Imagination auch entsteht (Brigitte Romankiewicz, Urbilder des Vaters, Waiblingen, 1998, S.63).*

denkende Mensch ist zur Unzufriedenheit geboren: *Nur ein besonderer Fall dieser Unzufriedenheit ist unser Erkenntnisdrang.*<sup>40</sup>

Mythen sind esoterische und kraftgeladene Kenntnisse vom Ursprung bestimmter Sachverhalte, Ereignisse und Personen. Mythen befassen sich mit der Schilderung von Ereignissen, deren Wirksamkeit Gegenwart und Vergangenheit miteinander verbindet, sodass beiden Zeitphasen Gleichzeitigkeit zuteil wird. Mythen sind Beschreibungen der Umgebung, in welcher der Mensch sich findet. Dort findet er allerdings mehr als sich selbst. Für den Phänomenologen Hermann Schmitz ist es die Philosophie, die das *Sichbesinnen des Menschen auf sein Sichfinden in seiner Umgebung* ermöglicht,<sup>41</sup> den antiken Kulturen verbürgt die Mythologie ihre Psychologie. Die existenzielle Aufgabe des Menschen lässt sich im *Sichfinden* jedoch keineswegs restlos lösen, denn der Mensch *findet sich als unvollständigen Gegenstand, der sich nicht herauschälen läßt, ohne zu entgleiten. Sobald er sich als etwas Bestimmtes findet, ist in dieses Gefundene hinein immer auch die äußere Umgebung verschlungen und verflochten, so daß, wer sich so findet, nicht umhin kann, zu fragen: Bin ich das wirklich?*<sup>42</sup> Das Sichfinden in einer bestimmten Umgebung versetzt den Menschen in eine kreative Unzufriedenheit. Solche Unzufriedenheit tritt fragend auf, hinterfragt all die Eindrücke und Sachverhalte, deren Existenz beunruhigen, sodass mehr gesucht wird, als die unmittelbare Anschauung ermöglicht. Diese Grundverfasstheit des Menschen treibt ihn zu Mythologie, Psychologie und Philosophie, drängt ihn dazu, aus seinem der Welt Gegenüberstehen wieder herauszukommen. Sich seiner Vereinzelung innewerdend, sucht er fragend nach dem Zusammenhang: *Der Überschub dessen, was wir in den Dingen suchen, über das, was uns in ihnen unmittelbar gegeben ist, spaltet unser ganzes Wesen in zwei Teile; wir werden uns unseres Gegensatzes zur Welt bewußt. Wir stellen uns als ein selbständiges Wesen der Welt gegenüber. Das Universum erscheint uns in zwei Gegensätzen: Ich und Welt.*<sup>43</sup>

Seit jeher empfindet der Mensch seine Existenz im Spannungsfeld äußerlich

---

<sup>40</sup> Rudolf Steiner, *Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung*, Dornach, 1962, S.17.

<sup>41</sup> Hermann Schmitz, *Gegenwart*, S.16.

<sup>42</sup> Vgl. Schmitz, *Gegenwart*, S.16.

<sup>43</sup> Vgl. Steiner, *Freiheit*, S.28.

sichtbarer Auswirkungen seines Handelns und unwägbar wirkender, von ihm nur schwer beeinflussbarer, atmosphärisch in seine Erfahrung ergossene Mächte, von denen Diotima sagt: *Ein Dämon, Sokrates ist Eros, ein großer Dämon.*<sup>44</sup> Ergreifende, besessenmachende Mächte, als überwältigend schöne oder abgründige Gefühle, dem griechischen Daimon oder Daimonion vergleichbar, die das Individuum erfährt als seien sie handelnde Subjekte, wurden in der Ethnologie von Godfrey Lienhardt und Fritz Kramer als Erfahrungen von *passiones* beschrieben.<sup>45</sup> *Die Subjekte der passiones befinden sich nicht nur im Himmel, in Sonne, Regen, Erde und Wildnis, sondern zugleich auch im Inneren des Menschen. Das bedeutet einmal, daß man sie nicht als ausgedehnte, an einen Ort gebundene Körper oder Substanzen auffassen darf, und zum anderen, daß das menschliche Subjekt nicht, wie im europäischen Denken, als integriertes Subjekt gilt, sondern als eine Vielfalt von heterogenen Subjekten, die sich unter bestimmten rituellen Bedingungen dissoziieren. Im Zustand der Dissoziation wird man eine Person nicht als die ansprechen, die sie im »normalen« Zustand ist, sondern als die Macht, die sich, von anderen Subjekten dissoziiert, in ihr verkörpert, deren Handlungen sie als passiones darstellt.*<sup>46</sup> Diese Mächte sind demnach selbständig auftretenden Numina vergleichbar, denen der Mensch als handelnde Personen in der Umgebung seines Leibes begegnet, sie dort findet und mit ihnen zusammentrifft. Einerseits ergreifen sie den Menschen, andererseits fühlt er sich ihnen ausgeliefert. Er handelt dann nicht mehr in seinem eigenen, sondern in ihrem Namen, stellt sein Ich diesen Mächten zur

<sup>44</sup> Platon, *Gastmahl*, übersetzt von Rudolf Kassner, Düsseldorf und Köln, 1959, S.49

<sup>45</sup> Eine Etymologie des Begriffs *passiones* in der hier vorliegenden Bedeutung hat Dodds formuliert: *Der Grieche hatte immer die Leidenschaft als etwas Mysteriöses und Erschreckendes erlebt, als eine Kraft, die in ihm war und eher ihn besaß, als daß er sie beherrschte. Gerade das Wort pathos kann das bezeugen. Wie sein lateinisches Äquivalent passio bezeichnet es etwas, das einem Menschen zustößt; dessen passives Opfer er ist* (E.R. Dodds: *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt, 1970, S.98). Für den Begriff *passiones* in ethnologischen Publikationen siehe Fritz W. Kramer, *Notizen zur Ethnologie der passiones*, in: E.W. Müller / R. König / K.-P. Koepping / P. Drechsel (Hg.), *Ethnologie als Sozialwissenschaft*, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 26, 1984, S.297-313 sowie Fritz W. Kramer, *Der rote Fes. Über Besessenheit und Kunst in Afrika*, Frankfurt, 1987, S.64-69; Godfrey Lienhardt, *Divinity and experience. The religion of the Dinka*, Oxford, 1961.

<sup>46</sup> Vgl. Kramer, *Ethnologie der passiones*, S.308. Auch Leo Frobenius belegt diese Auffassung: *Noch im homerischen Griechentum (... ) entscheidet zuletzt im Denken der Gott mit seinem Hinzutreten. Also geht hier noch ein »es denkt in mir« dem späteren griechischen »ich denke« voraus, das dann im cartesischen »cogito, ergo sum« festeste Gestalt gewonnen hat (Schicksalskunde im Sinne des Kulturwerdens, Frankfurt a.M., 1932, S.181).*

Disposition. Der wache Blick auf das Geschehen seiner Umgebung offenbart dem Menschen zugleich auch die Grundprinzipien allen Geschehens, Zenons Urmuster des wahren Seins. Somit ist der Mythos ins Wort gebannte Urweisheit; er stimuliert und drängt den Menschen dazu, seine Bildproduktion aus der Tiefe psychischen Erlebens ans Licht zu heben, damit sie ihm in den unterschiedlichsten Lebensbereichen eine Orientierung geben. Im Mythos kommen Bedeutungen und Überzeugungen zum Ausdruck, die als eine übergeordnete Wahrheit aufgefasst werden. Mythen geben einen tiefen Einblick in die menschliche Psyche und weisen so den Weg zu speziellen und allgemeinen Sachverhalten der menschlichen Existenz. Wer den Erzählungen lauscht, wird auf tiefe Weise von den Bildern und Handlungen des mythischen Geschehens betroffen, denn dem kollektiven Unbewussten sind archetypische Bilder wie diese vertraut.<sup>47</sup> Mythen werden in der Sprache des Unbewussten verfasst, und drücken sich in einer diesem eigenen Bildersprache aus.

Die Interpretation des Mythos beginnt mit seiner Erstarrung zum abstrakten Dogma. Der Mythos fasst subjektive Wahrnehmungen in Worte oder erzählende Rede, entwickelt Orientierungen, die helfen sollen, dem Konzert numinoser Atmosphären standzuhalten, dem sich der Mensch ansonsten ohne ein Gefühl der Sinnhaftigkeit ausgeliefert sieht. Die Götter des Mythos sind aber keine Wirklichkeit hinter der Welt, und auch keine von den Weltfaktoren unabhängigen Projektionen innerer Bilder und Inhalte:<sup>48</sup> sie sind der Stoff, aus dem eine interdependente innere und äußere Wirklichkeit besteht. Da Mythen aus der suchenden Unzufriedenheit des Menschen entstehen, aus dem Bemühen, die Umgebung zu ordnen, sie sinnvoll verstehen und erklären zu können, und aus dem Bedürfnis, auf diese Weise Identität, Übersicht und Orientierung zu

---

<sup>47</sup> *Vom Unbewußten gehen determinierende Wirkungen aus, welche, unabhängig von Übermittlung, in jedem einzelnen Individuum Ähnlichkeit, ja sogar Gleichheit der Erfahrung sowohl wie der imaginativen Gestaltung gewährleisten. Einer der Hauptbeweise hierfür ist der sozusagen universale Parallelismus mythologischer Motive, die ich wegen ihrer urbildlichen Natur Archetypen genannt habe (C.G. Jung, Über den Archetypus mit besonderer Berücksichtigung des Animabegriffes, in: Die Archetypen und das kollektive Unbewußte, GW 9/1, Solothurn und Düsseldorf, 1995, S.73).*

<sup>48</sup> *Psychoanalytisch betrachtet ist die Mythologie, und hier ist vor allen anderen Carl Gustav Jung zu nennen, eine projizierte Psychologie, und zwar unbewußte Psychologie; denn die Mythen wurden und werden nie ersonnen, sondern entstammen dem Unbewußten des Menschen (C.G. Jung, Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie, GW IV, S.238). Die Auffassung, Mythologie ist die Psychologie des Altertums, findet hier ihre Berechtigung.*

gewinnen, sind sie eine mögliche Konzeptionalisierung von Erfahrung. Götter, Helden und andere Protagonisten des Mythos bilden Möglichkeiten, Erfahrungen zu klassifizieren, sie zu benennen, um sie sich auf diese Weise vertraut zu machen. Ódhinn ist nicht der Wind oder der Sturm, und auch nicht die Idee der Luft; und Eos, die safrangewandete, ist nicht die zarte, liebevolle und sanfte Stimmung angesichts der aufgehenden Sonne: sie sind deren begegnende Wirklichkeit. Auch der Kentaure Chiron ist nicht allein der Schamane, der seine Krankheit in ein System ärztlicher Kunst transformiert hat, sondern das Gefühl schmerzhaft verletzender Erfahrungen im Individuationsprozess. In seinem Aufsatz *Wotan* argumentiert Carl Gustav Jung, dass die *Götter unzweifelhaft Personifikationen seelischer Gewalten*<sup>49</sup> (im Sinne eines Archetypus) sind, die zunächst, und darauf komme ich noch zurück, als Atmosphäre der Außenwelt bedürfen, um sich, quasi rekursiv, im innerpsychischen Erleben zu manifestieren. Gleichgültig ob als autonome Atmosphäre oder als konfrontierende Projektion spürbar, die jeweils durch die Gottheit repräsentierte seelische Kraft wird begegnungsfähig, der dermaßen betroffene Mensch kann sich mit ihr auseinandersetzen und sich ihr nähern. Die Götter der olympischen Religion, so überliefern es die homerischen Texte, sind in den unmittelbar begegnenden Atmosphären anwesend wahrnehmbar. Ludwig Klages hat den idealistischen Standpunkt, Götter mit abstrakten Ideen zu verwechseln, kritisiert, und darauf hingewiesen, dass die platonische Ideensuche an der Wirklichkeit scheitern muss, da sie verdinglichte Begriffe an die Stelle wirklicher Urbilder rückt.<sup>50</sup> Im Gegensatz zu entleerten Naturgesetzen entstehen wirkende Urbilder erst aus *polarer Berührung der Seele und eines wirkenden Dämons*<sup>51</sup> beziehungsweise eines als Atmosphäre erlebbaren Gefühls. Die Götter der Mythen sind alles andere als die Personifikation von Naturerscheinungen, dies wäre ein zu einseitiger Standpunkt: sie sind, was dem sensiblen Menschen in der Erscheinung begegnet. Chiron symbolisiert nur vordergründig das Bild ärztlicher Heilkunst, primär repräsentiert er die mit dieser verbundenen Gefühle von Schmerz, Sterben und Loslassen. Und Ódhinn ist nicht nur die gestaltgewordene Atmosphäre des Windes, der Luft und des himmlischen Feuers. Wie seine indoeuropäischen Brüder Indra, Zeus und Jupiter verkörpert er die Atmosphäre des Herrschaftlichen, der beglückenden Besinnung und Erkenntnis, der in Glück,

---

<sup>49</sup> Carl Gustav Jung, *Wotan*, in: Aufsätze zur Zeitgeschichte, Zürich, 1936, S.12.

<sup>50</sup> Ludwig Klages, *Vom kosmogonischen Eros*, Bonn, 1988, S.105.

<sup>51</sup> Vgl. Falter, *Erfahrungsreligion*, S.56.

Freude und Frieden spürbaren Weitung der Brust, die dem aufmerksamen Beobachter vor allem in der ausgedehnten Weite des Himmels erfahrbar wird. In abstrakten Begriffen lässt sich über diese Synchronizität von erlebtem Geschehen und wahrgenommenem Gefühl nicht reden, da es sich um die Bildwerdung numinoser Atmosphären handelt. Den Unterschied zwischen Drinnen und Draußen kennt nur das psychologische, nicht jedoch das mythische Bewusstsein; es sind dieselben Mächte, die dort wie hier begegnen. Der Zorn des Achilleus im ersten Gesang der *Ilias* ist eben nicht »sein« Zorn im Sinne einer modernen Auffassung, sondern eine Ares genannte Atmosphäre, kein im eigenen Inneren empfundener Antrieb, sondern eine der instabilen Ich-Organisation des Achilleus selbständig gegenüberstehende Macht. Die adäquate Form der Rede über das Erleben einzelner Numina kann deshalb nur die dieser Erfahrung nachgeordnete mythische Erzählung sein.<sup>52</sup>

Die Ereignisse, von denen Mythen berichten, wurden schon immer als *heilige Worte*<sup>53</sup> ideologisiert – Worte, die scheinbar aus dem Nirgendwo kommen – und die in Ritus und Kult ihren bevorzugten Platz erhielten. Mit Institutionen wie Fest, Ritual oder Kult reagiert der betroffene Mensch auf die in seiner Umgebung vorgefundenen, überpersönlichen Mächte oder Götter, versucht sie zu bannen oder sich in der mythischen Rede vertraut zu machen. Auf Erlebtes bilden Ritual und Kult die dynamische Antwort: Götter werden hervorgerufen. So verstanden sind Ritual und Kult dann auch die angemessene Reaktion auf Begegnendes und unmittelbar Betreffendes. *Das nicht mehr abzufangende Übermaß plötzlichen, intensiven Betroffenseins setzt sich unwillkürlich in einem Ruf um, der, ohne selbst schon eine Feststellung zu sein, doch die Zuwendung zu so etwas wie einer Person enthält und dadurch, wie selbstverständlich zum Namen wird, dem sich ungesucht ein Mythos oder Kultus anschließen, worin sich der nachklingende Eindruck jenes Betroffenseins so ausleben kann, daß er so viel Objektivität und Distanz gewinnt, wie nötig ist, um ihn ins Leben einzuordnen und sich auf ihn abstimmen zu können.*<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> Vgl. Hermann Schmitz, *Leib und Seele in der abendländischen Philosophie*, Philosophisches Jahrbuch 85, 1978 sowie *System der Philosophie Bd.2, Teil 1: Der Leib*, Bonn, 1965.

<sup>53</sup> J. Slok, *Mythos: begrifflich und religionspsychologisch*, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd.4, Tübingen, 1960, S.1263.

<sup>54</sup> Schmitz, *Das Göttliche und der Raum*, S.135. In seinen Darstellungen zum Göttlichen zitiert Hermann Schmitz auch ein rezentes Beispiel dieses mythenbildenden Prozesses:

Die Herkunft des Mythos aus festlichen Riten oder Zeremonien zeigt ein ägyptischer Papyrus aus der Frühzeit des Alten Reiches, der den am Kult beteiligten Personen oder Gegenständen Götterrollen zuweist. Die rituellen Handlungen werden von Reden begleitet, die teilweise als Mythos aufgefasst werden dürfen. Über metaphorische Wortspiele führen die Namen der kultischen Symbole schließlich zur mythischen Rede von den Göttern, der Mythos wird zur Vorbereitung der Epiphanie. Erst in den Hymnen an einzelne Götter löst sich am Ende des Alten Reiches der Mythos von der kultischen Handlung.<sup>55</sup> Mythen, dies wurde schon erwähnt, entstanden einst aus den Gesprächen mit der Gottheit, wie es bis heute in komplexen liturgischen Ritualen zum Ausdruck kommt. Sie drängten sich in Form von Traumgesichten auf, von prophetischen Eingebungen, die zuletzt immer den Kontakt zwischen menschlicher Gemeinschaft und Gottheit ermöglichten. Der Mythos kann aber auch so stark mit dem Ritual verbunden sein, dass allein schon seine Rezitation das Ritual ist. Die Dichter-Sprecher der ostindonesischen Inseln Timor und Roti dichten während der festlichen Anlässe ihrer Lebenszyklusrituale eine an Genealogien gebundene mytho-historische Überlieferung aus dem Stegreif. Den Vortrag dieser Dichtungen charakterisieren Herbert W. Jardner und James J. Fox als *geredete Rituale*:<sup>56</sup> Allein das gespro-

---

*Ein kleiner Junge hört von draußen her Sprengschüsse aus dem nahen Steinbruch in das Zimmer schallen und wiederholt jeden Knall mit dem Ausruf »Romps! Romps!«. Dann hört das Donnern auf und der Kleine vermißt jetzt den Romps. Er wendet sich bittend nach der Seite des verstummen Geräusches und sagt »Bitte lieber Romps, komm doch wieder!« Seit dieser Zeit herrscht die Gestalt des Romps in seiner Einbildungswelt. Die Gestalt des Romps zieht als Spielgefährte in das Haus ein, er wohnt im großen Kleiderschrank, der Kleine spricht mit ihm, bei Tisch muß besonders für Romps aufgedeckt werden, die Mutter muß Romps die Hand geben. Romps wird vollkommen als wirkliche und gegenwärtige Person behandelt (ebd. S.134). So eindrucksvoll dieses Beispiel auch ist, etwas verschweigt der Autor: Ein Faktor der Außenwelt allein reicht nicht aus, um einen Gott ins Leben zu rufen; den Eindruck ergänzen muss eine innerpsychische Resonanz für genau diesen Gott.*

<sup>55</sup> Siegfried Schott, *Ritual und Mythe im ägyptischen Kult*, Studium Generale, 1955, S.285-287.

<sup>56</sup> Herbert W. Jardner, *Die Kuan Fatu-Chronik. Form und Kontext der mündlichen Dichtung der Atoin Meto (Amanuban, Westtimor)*, Veröffentlichungen des Seminars für Indonesische und Südseesprachen der Universität Hamburg, Bd.23, Berlin, 1999. James J. Fox spricht von *rituals of oration (The ceremonial system of Savu*, in: A.L. Becker und A.A. Yengoyan, *The imagination of reality. Essays in Southeast Asian coherence systems*, Norwood, New Jersey, 1979, S.148-150): *By any standard, the Rotinese are indifferent ritualists. They have preserved their culture verbally. They can talk a good performance, but they are rarely concerned with actually performing one (...). On Roti rituals are primarily acts of oration.*

chene Wort dieser mündlichen Dichtungen ritualisiert die Handlung, der Mythos nimmt die Form des Kultus an.

Mythische Darstellungen beziehen sich auf eine grundsätzlich andere Zeit, als die der ihnen zuhörenden Menschen; sie sind von der alltäglichen Dimension der Erfahrung losgelöst. Hierin liegt das Paradoxon des Mythos: er überliefert Ereignisse der Urzeit, ist gleichsam bedeutsam für Gegenwart und Zukunft.<sup>57</sup> Mythen berichten vom Anfang der Dinge, von Göttern und Heroen und berühren mit ihren Themen moderne wissenschaftliche Fachgebiete wie Religion, Philosophie und Geschichte. Vor allem die Geschichtswissenschaft stellt immer wieder die Frage, ob es sich hier nicht um Schöpfungen der Phantasie handelt, die weder als *geschichtlich wahre oder auch nur als leicht idealisierte oder übersteigerte Darstellungen geschichtlicher Vorgänge* angesehen werden können.<sup>58</sup> Herbert Jennings Rose, der dieses einseitige Urteil über die griechische Mythologie gefällt hat, wirft den Autoren der Mythen, wie einst Sokrates, vor, sie bemühten sich nicht, Tatsachen festzustellen, um sinnvolle Folgerungen daraus abzuleiten, sondern berichten von völlig unmöglichen Begebenheiten, die keines weiteren Beweises bedürfen. Eine solche Auffassung von den Überzeugungen und Überlieferungen anderer Kulturen ist in ihrer Argumentation ethnozentristisch und eurozentristisch, da sie einen kulturspezifischen Maßstab – nämlich den eigenen – für alle Zeiten und Räume als verbindlich postuliert.

Mythen besitzen eine synchrone sowie eine diachrone Dimension, sie sind gleichzeitig zeitlos und historisch aufzufassen. Zeitlos sind Mythen, weil sie Erfahrungen aller formulieren und Persönliches und Überpersönliches in Bildsymbolen dramatisch darstellen. Eine historische Dimension besitzen Mythen, da im Augenblick ihrer Konzeptionalisierung bewusst fassbare Erfahrungen und Erkenntnisse über Individuum und Möglichkeiten und Grenzen der eigenen Kultur thematisiert werden. Am alltäglichen Zeitbegriff gemessen ist die mythische Zeit eigenartig zeitlos; Geschehnisse ereignen sich eher nebeneinander als hintereinander; auch der mythische Raum ist ungegliedert, dem Diesseits steht keine streng abgegrenzte jenseitige Welt gegenüber – alles ist Hier und Jetzt. Rhapsoden, Barden oder Skalden sind die *Wächter der Erinnerung* – wie Herodot

---

<sup>57</sup> Vgl. Jardner, *Kuan Fatu-Chronik*, S.67ff.

<sup>58</sup> Herbert Jennings Rose, *Griechische Mythologie. Ein Handbuch*, München, 1969, S.1.

sie genannt hat - sie sind die *Überlieferungsträger*,<sup>59</sup> die Bewahrer des kulturell relevanten Wissens ihrer Gemeinschaft, deren Pflicht darin besteht, die anderen an das zu erinnern, was nicht vergessen werden soll. Was nicht vergessen werden darf ist ein der Orientierung dienendes, zeitloses Urmuster, im kollektiven Gedächtnis zu Bildern verdichtete Erfahrungen, vergleichbar der platonischen Idee oder Form beziehungsweise dem Jungchen Archetypus.<sup>60</sup> Aus der alltäglichen Zeit ausgesondert beschreibt der Mythos solche archetypischen Prinzipien, auf deren Existenz er die Gegenwart des Kosmos zurückführt. Mit dem Begriff des Urmusters oder Archetypus sind die Phänomene, die den Menschen zu ihrer Darstellung im Mythos drängen, allerdings nur sehr vage und ungenau erfasst. Erst der Blick auf die leibliche Basis der geistigen Dimension menschlicher Erfahrung, offenbart die Art der Verbindung, das unauflöbliche Band des Menschen mit der im Mythos geschilderten geistigen Welt. Diese Beziehung des Menschen zu den Inhalten ihrer Mythen kann auch die aufgeklärt sophistische Argumentation eines Sokrates, die ja die Grundlage des westlichen Materialismus bildet, nur über die Suspendierung des *Menschlich-Allzumenschlichen* erreichen.

## 2. Antike Mythologie: Die Ergriffenheit durch Atmosphären

*Schon wieder schüttelt mich  
Der gliederlösende Eros  
Bittersüß, unbezähmbar,  
ein dunkles Tier.  
Sappho*

Der Mensch der griechischen Mythologie ist ergreifenden Mächten auf eine merkwürdige Weise gegenüber durchlässig und preisgegeben. Die Ähnlichkeit eines Konzepts wie das der *passiones* im vorsokratischen Griechenland und in außereuropäischen Kulturen ist auffällig. Dieser Sachverhalt, den Fritz Kramer mit Bezug auf Lucien Lévy-Bruhl als *archaische Mentalität* kennzeichnet, weist

<sup>59</sup> Fritz Kramer, *Die weise Spinne. Zur Verwandlung des Tricksters in der Tradition der Oglala*, in: Aleida Assmann, Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation Bd.3, München, 1991, S.469.

<sup>60</sup> Für diese Theorien vgl. Maurice Halbwachs, *Das kollektive Gedächtnis*, Frankfurt, 1991; Jan Assmann und Tonio Hölscher (Hg.), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt, 1988; Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis, Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, 1992.

auf die Universalität dieses Phänomens als gemeinsame Schnittstelle aller Kulturen hin.<sup>61</sup> Die europäische Ethnologie hat mit Untersuchungen über Heiligenverehrung und Heiligenkult, mit Wallfahrten und Aberglauben in ländlichen Gemeinschaften, explizit darauf hingewiesen, dass Materialien über Magie, Besessenheit oder Hexerei auch in unserer eigenen Kultur gesammelt werden können.<sup>62</sup>

Die Welt der griechischen Antike und eines großen Teils außereuropäischer Kulturen ist unberechenbar von ergreifenden Atmosphären durchzogen. Als göttlich werden diese Atmosphären erlebt, *wenn ihre Autorität für jemand den Gipfel unbedingten Ernstes erreicht*.<sup>63</sup> Der Gipfel des unbedingten Ernstes ist die beinahe charismatische Autorität des Göttlichen, welcher der sich der Mensch, trotz seines Vermögens sich zu distanzieren und Kritik zu üben, bewusst unterwirft. In seinen umfangreichen Untersuchungen hat Hermann Schmitz diese Autorität des Göttlichen als die *Autorität von Gefühlen* herausgestellt.<sup>64</sup> Den Menschen ergreifende Gefühle können folglich als bestimmte Personen, als Götter, in Erscheinung treten. Zu bestimmten Zeiten, an bestimmten Orten und in bestimmten Situationen werden quasi in der Luft liegende Atmosphären als Gefühle erfahren. In der Auseinandersetzung des Menschen mit diesen

---

<sup>61</sup> Kramer, *Notizen*, S.310; Lucien Lévy-Bruhl, *Die geistige Welt der Primitiven*, München, 1927.

<sup>62</sup> *Ich konnte aber auf diesen Wegen in Bereiche vordringen, welche Angehörigen der lokalen Oberschicht und italienischen Feldforschern zumindest vorgeblich fremd waren, die sie als »Heidentum« und »Aberglauben« entweder ablehnten oder romantisierten. Diese Distanzierungen waren in gewissem Sinne berechtigt, denn durch die Gespräche mit den Bauern über Heiligenkulte und Magie verließ ich eindeutig meinen angestammten Bereich, den aufgeklärten Diskurs. Immer häufiger hatten die Gespräche assoziativen Charakter, führten ohne Rücksicht auf logische Verbindung oder Frage-/Antwort-Schemata von einem Bild zum anderen* (Thomas Hauschild, *Mein Mezzogiorno. Religionsethnologische Feldarbeit in Süditalien*, in: Hans Fischer, *Feldforschungen. Berichte zur Einführung in Probleme und Methoden*, Berlin, 1985, S.239-262, hier S.258).

<sup>63</sup> Vgl. Schmitz, *Das Göttliche und der Raum*, S.XIII. An anderer Stelle heißt es: *Religion ist Verhalten aus Betroffenheit von Göttlichem. Das Göttliche ergreift spontan; ebenso spontan ist zunächst das von dieser Ergriffenheit angestiftete religiöse Verhalten. Die daraus entstehende Unruhe und Unsicherheit wird in den großen, hochintegrierten Verhaltensmustern, die wir als die so und so bestimmte (z.B. christliche, islamische, parsische, taoistische) Religion zu bezeichnen pflegen, abgefangen* (Hermann Schmitz, *Der unvollendete Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bonn, 1990, S.442).

<sup>64</sup> Hermann Schmitz erläutert diesen Sachverhalt am Beispiel der Autorität des Gewissens: *Die Autorität des Gewissens beruht auf der Autorität der Gefühle Zorn und Scham; göttlich sind beliebige Gefühle für jemand, für den sie dank seiner Ergriffenheit von ihnen eben solche Autorität mit unbedingtem Ernst haben, wie Zorn und Scham im Gewissen* (vgl. Schmitz, *Gegenstand*, S.439).

Atmosphären können diese sich zu Personen verdichten. Das *Numinose*, das Rudolf Otto entdeckt und beschrieben hat, ist eine solche göttliche Atmosphäre für jeden, dem sie widerfährt und zugleich ein typisches Vorgefühl der göttlichen Gefühle in ihrer unermesslichen Vielgestaltigkeit.<sup>65</sup> Auf eine solche Auffassung des Gefühls bezieht sich auch Hermann Schmitz in seinen Studien zu den homerischen und vorsokratischen Texten. Die Autoren dieser Dichtungen und philosophischen Schriften beschreiben Gefühle noch als sie ergreifende Mächte, als vage im Raum vorhandene und vorgefundene Atmosphären, denen gegenüber sie sich nicht länger als eigenständige Subjekte behaupten konnten. Den schon erwähnten *passiones* analoge Phänomene lassen sich auch bei den frühen Griechen nachweisen: *Häufig sind in der Ilias die Bekundungen der Ergriffenheit dadurch, daß Gefühle als ergreifende Mächte hingestellt werden, die den Menschen halten, packen, ergreifen, über ihn kommen, in ihn eintauchen oder hineinfallen, ihn treffen und vergewaltigen, denen er weicht, die ihm die Zwerchfellgegend zuschnüren. Die Gefühle, um die es sich dabei handelt, sind in der Ilias Leid, beklommener Kummer, Zorn, Furcht, Panik, Wut, Staunen, Ehrfurcht, Scheu, Überdruß, Streitlust; in der Odyssee kommen Entzücken, Sehnsucht, Wohlbehagen, Übermut, Erbarmen hinzu.*<sup>66</sup>

Um seinem Sichfinden in dieser fragilen und äußerst ambivalenten Situation Sinn zu verleihen, entwickelte der Mensch seit jeher Mythen, die ihm die grundlegende Ordnung und unverrückbare Bedeutung garantierten, mit deren Hilfe er seine Beziehung zur Welt als identitätsstiftend und identitätsstabilisierend definieren konnte. Seine bevorzugteste Reaktion auf diese Betroffenheit durch göttliche Atmosphären war – wie erläutert – die rituelle Rede, die mythische Erzählung.

Was dem Menschen bei seinem Sichfinden in seiner Umgebung widerfährt, das macht er sich über Besinnung und Meditation, über bildhafte Symbolisation oder mentale Erklärung zugänglich. So versucht er, ihn ergreifende Mächte zu bannen

---

<sup>65</sup> Das *Numen* als Empfinden des ergreifenden Waltens des Göttlichen an irgendeinem Ort, in irgendeinem Daseinsgebiet ohne dessen Äußeres spezifisch festzulegen oder zu Personifizieren. Das vom Begriff des lat. *numen* von Rudolf Otto abgeleiteten *Numinose*, besitzt eine Zorn- oder Güte-Seite, etwas Schauervolles (*Mysterium tremendum*) und etwas Anziehendes (*fascinosum*) zugleich (vgl. Rudolf Otto, *Das Heilige*, München, 1917).

<sup>66</sup> Hermann Schmitz: *System der Philosophie*, Bd.3, Teil 2: *Der Gefühlsraum*, Bonn, 1969, S.411-413; vgl. auch Hermann Schmitz: *System der Philosophie*, Bd.2, Teil 1: *Der Leib*, Bonn, 1965, S.373-445 und Schmitz, *Leib und Seele*, S.221-241.

und zu kontrollieren. Die Mächte, die der Mensch in seiner Umgebung wahrnimmt, und die ihn durch ihre Attraktivität, ihre Unergründlichkeit und Abgründigkeit sowohl entzücken als auch schrecken und entsetzen, betreffen ihn leiblich. Im menschlichen Erleben, Wahrnehmen und Verstehen der Umgebung mischen sich leibliche Erregung (Spüren) und Gefühle in kaum kontrollierbarer Weise. Eigene, persönliche und kollektive, unpersönliche Gefühle werden als ergreifende Mächte erfahren, die ortlos in die Weite des Raumes ergossen sind. In dem Bemühen, diese Durchmischung von Gefühlsraum und leiblichem Raum zu meistern und sich weitgehend von diesen Atmosphären zu emanzipieren, sind Religion, Philosophie und Wissenschaft die engsten Verbündeten des Menschen. Durch den Versuch, sich mit seinen Gefühlen als ergreifenden Atmosphären zu arrangieren, gelingt es dem Menschen, mit von außen einbrechenden Mächten kontrolliert umzugehen. Indem er sie zu Symbolen verdichtet und als Götter personifiziert, kann er bewusst über sie verfügen.

Im ersten Teil der Orestie, legt Aischylos der Seherin Cassandra Worte in den Mund, die deren Ergriffenheit durch Apollon,<sup>67</sup> verdeutlicht durch die Metapher der schöpferischen Hitze, des Feuers (der Intuition), zum Ausdruck bringen:

*Ah! Welch ein Feuer abermals, das stürzt auf mich!*<sup>68</sup>

Kassandra erlebt sich in dieser Szene als ein Gefäß für den unsterblichen Ratschluss des Olympiers Zeus, einer Gabe Apollons, der sie, ihrer Hybris wegen ihn zu verschmähen, zu lebenslanger Jungfräulichkeit verurteilt.<sup>69</sup> Cassandra »sieht«, ahnt und fühlt zukünftiges Geschehen als ihr zuletzt zur eigenen Erfahrung gerinnendes, inneres Bild. In dieser Fähigkeit liegt ihre vom

---

<sup>67</sup> Apollon, der Sohn des Zeus, vertritt eine Reihe von Funktionen. Unter anderen hat er an Aufgaben teil, die auch seinem Vater Zeus zukommen: Apollon steht der Prophetie nahe; ihm gehört das bedeutende Orakel in Delphi, wo die von ihm inspirierte Pythia weissagte. Als Gott der Künste und Wissenschaften verlieh er die Gabe des Gesangs und der Musik. Im 5. Jahrhundert v.Chr. wird er schließlich dem Helios (dem lichten Sonnengott) gleichgesetzt, dem Licht, dem Himmel und der Sonne, wird selbst zu einer Art Lichtträger wie sein Vater Zeus-Jupiter. Das Atmosphärische, das Apollon repräsentiert erörtert Reinhard Falter, auf dessen Thesen hier teilweise Bezug genommen wird (*Apollo, der Überblicker und Kündler, Die Götter der antiken Erfahrungsreligion 7*, in: Novalis, 5 / 1996, S.34ff.).

<sup>68</sup> Aischylos, *Agamemnon, Orestie 1*, Stuttgart, 1958, S.46.

<sup>69</sup> Jungfräulichkeit ist in vielen Kulturen das bevorzugte Merkmal weiblicher Prophetie. Für die Cassandra-Überlieferung vgl. Hyginus, *Fabulae* 93.

griechischen Mythos als göttliches Wirken interpretierte, prophezeiende Gabe. Christa Wolf findet geeignete Worte, die Ergriffenheit der Seherin Cassandra durch Apollon zu beschreiben:

*Ich allein sah. Oder »sah« ich denn? Wie war das doch. Ich fühlte. Erfuhr – ja, das ist das Wort; den eine Erfahrung war es, ist es, wenn ich »sehe«, »sah«: Was in dieser Stunde seinen Ausgang nahm, war unser Untergang. Stillstand der Zeit, ich wünsch es niemandem. Und Grabeskälte. Endgültige Fremdheit, schien es, gegenüber mir und jedermann. Bis endlich die entsetzliche Qual, als Stimme, sich aus mir, durch mich hindurch und mich zerreiend ihren Weg gebahnt hatte und sich losgemacht. Ein pfeifendes, ein auf dem letzten Loch pfeifendes Stimmchen, das mir das Blut aus den Adern treibt und die Haare zu Berge stehn lät. Das, wie es anschwillt, stärker, grälicher wird, all meine Gliedmaen ins Zappeln, Rappeln und ins Schleudern bringt. Aber die Stimme schert mich nicht. Frei hängt sie über mir und schreit, schreit, schreit. Wehe, schrie sie. Wehe, wehe. Lat das Schiff nicht fort.<sup>70</sup>*

Apollon ist der Kunder, dessen Aufgabe darin besteht, das Göttliche in der Begegnung sichtbar werden zu lassen, das der Mensch ohne Vermittlung nicht erträgt. In der griechischen Mythologie tritt er als *Gott des Sichzeigens* auf, als das Aufblitzen der Phänomene vor dem Hintergrund des Verborgenen. Apollon gibt den Phänomenen, quasi unabhängig vom menschlichen Bewusstsein, eine Gestalt, bringt sie als Phänomen in Erscheinung, indem er ihnen ein Sonderdasein verleiht.<sup>71</sup> Wenn seine Epiphanie (als Symmetrie von Gestalt und Atmosphäre) das Sichzeigen, das Aufgehen eines Phänomens ist, wie Reinhard Falter meint, dann kann der Blick hinter den Schleier niemals ein Dauerzustand sein, sondern muss die Ausnahme bleiben. Anders als Pallas Athena, der Geistesblitz durch Inspiration, repräsentiert Apollon das Aufblitzen der Gestalt der Dinge selbst: *Apoll ist die Kraft, durch die das Seiende in dem, was es ist, aufglanzt, durch die der Bau des Seins sich wölbt, durch die die Gestalten sich in sich selbst und gegenseitig spannen [...].<sup>72</sup>* Wie durch die Wirkung der Sonne, die ja ein Bild-Symbol des Gottes ist, die Dinge erst sichtbar werden, liegt apollonische Kraft darin, das Wesentliche hervorzulocken. Apollonisches Wissen versucht nicht die Welt zu ändern, *sondern Anderbares und Unausweichliches zu unterscheiden und das Unausweichliche zu bejahen*. Seine Orakel haben den Sinn, das Verborgene anzudeuten; er selbst führt es aber nicht aus. Seine Eingebungen, die sich auf das Unausweichliche beziehen, sind keine

<sup>70</sup> Wolf, *Kassandra*, S.70.

<sup>71</sup> Falter, *Athena*, S.55.

<sup>72</sup> Falter, *Apollo*, S.35.

Handlungsanweisungen, sondern bereiten den Menschen darauf vor, unvermeidlich Kommendes leichter anzuerkennen. Das Unbekannte, scheinbar nie Dagewesene, das Cassandra durch Apollons Gabe der Teilhabe am Transpersonalen erfährt, ist aber nichts prinzipiell Neues, sondern Bestandteil ihrer Vorstellungen und Erlebnismöglichkeiten. Ausdruck und Formulierung solcher Intuitionen bedürfen aber der Erfahrung und deren Umformung und Umgestaltung, befördert etwa durch bestimmte geistliche Übungen oder durch Kontemplation. Der Fluch Apollons, als Rache für Kassandras Verweigerung, liegt darin, dass sich das Schicksal, das Cassandra ihren Mitmenschen und Zeitgenossen verkündet, auch tatsächlich ereignet. Gerade da niemand ihren Prophezeiungen Gehör schenkt, niemand versucht das ausgesprochene Verhängnis zu verhindern, tritt es so ein, wie sie es, durch Apollon vermittelt, verkündet. Für die antike griechische Kultur äußert sich in der Akzeptanz des Unvermeidbaren die apollonische Atmosphäre. Trotz oder gerade wegen Kassandras Prophezeiung gab es für die Trojer keine Möglichkeit, das Geschenk der Achäer, das außerdem den Göttern gewidmet war, auszuschlagen. Das intuitive Wissen der Cassandra ist ein latentes, das Hermann Schmitz *intuitive Intelligenz* nennt.<sup>73</sup>

Aischylos beschreibt auch des fliehenden Orestes<sup>74</sup> verzweifelte Not, den ihn mit Unausweichlichkeit ergreifenden Erynien zu entkommen.<sup>75</sup> Diese stellen aber letztlich nicht anderes dar, als sein Gewissen, seine Schuld und sein Entsetzen vor dem von ihm begangenen Müttertermord. Orestes sieht die Erynien nahen, sieht sie als das gestaltgewordene Grauen vor seiner eigenen, zwar von Apollon befohlenen, doch von ihm als verrucht empfundenen Tat. Zwar versucht die Chorführerin Orestes rationalisierend davon zu überzeugen, dass seine von ihm atmosphärisch wahrgenommenen Gefühle Wahngelüste seien, die der Geruch des Blutes an seinen Händen verursache, doch Orestes subjektives Betroffensein spricht eine andere Sprache:

---

<sup>73</sup> Hermann Schmitz, *Neue Phänomenologie*, Bonn, 1990.

<sup>74</sup> Sohn des Agamemnon, der an seiner Mutter Klytāimēstra und deren Liebhaber Aigisthos die Blutrache vollzog, da diese seinen Vater, den heimkehrenden Agamemnon erschlugen.

<sup>75</sup> Die Erynien, Unterweltbewohnerinnen, bestrafen in der Welt der Menschen begangenes Unrecht (lat. *furiae*, Furien). Den Orestes verfolgen sie, weil er seine Mutter ermordete, bis sie durch den Richterspruch der Athena versöhnt wurden. Seitdem heißen sie die *Eumeniden* oder die Wohlwollenden.

**Orestes**

*Ah! Welche Weiber seh ich, nach Gorgonenart  
Im schwarzen Mantel und das Haar durchflochten ganz  
Von Schlangenknäueln! Länger weilen kann ich nicht.*

**Chorführerin**

*Welch Wahngebilde, liebster Sohn des Vaters, schreckt  
Dich auf? Du hast gesiegt. Sei standhaft. Zage nicht!*

**Orestes**

*Nicht Wahngebilde meiner Leiden sind sie mir.  
Der Mutter Rachehunde sind ´s in ihrem Grimm.*

**Chorführerin**

*Vergoßnes Blut ist warm auf deinen Händen noch.  
Von diesen steigt ´s verwirrend auf in deinen Geist.*

**Orestes**

*O Herr Apollon! Wie sich ihre Schar vermehrt!  
Wie Blut, abscheuliches, aus ihren Augen trieft!*

**Chorführerin**

*Entsühnung wirst du finden. Wenn Apollon dich  
Berührt, so macht er dich von diesen Qualen frei.<sup>76</sup>*

Auch die nachhomerischen Tragödien des Aischylos legen noch Zeugnis von dieser Ergriffenheit ab, wenn Agamemnon seine Angst als Vorsteherin seines grauserfüllten Herzens ausgibt, die ihm beharrlich vorschwebt, und wenn er sich erschüttert fragt, warum nicht sein verlässlicher Mut auf dem vertrauten Thron seines Gemütes sitzt.<sup>77</sup> Gegenüber der *Ilias* vollzieht aber schon die *Odyssee* einen Wandel im Menschenbild, da sie den Menschen stärker als selbstbewusst und selbstbestimmt Handelnden, weniger als Gefäß ergreifender Mächte darstellt.<sup>78</sup> Im Gegensatz zu Paris oder Agamemnon ist der vielduldende, listenreiche Odysseus nicht mehr ohne weiteres durchlässig für diese Mächte, sondern lernt, wenn auch erst allmählich, sich diesen als autonomes Ich abgrenzend gegenüberzustellen. Odysseus Begegnungen mit der Nymphe Kalypso und später mit der Phäakentochter Nausikaa verdeutlichen diese Entwicklung. Der Name Kalypso leitet sich von *kalyptēin* ab, was verhüllen oder

<sup>76</sup> Aischylos, *Die Totenspende, Orestie II*, Stuttgart, 1958, S.40-41.

<sup>77</sup> Aischylos, *Agamemnon*, S.34.

<sup>78</sup> Vgl. Schmitz, *Der Leib*, S.448.

verbergen bedeutet; und so umhüllt Kalypso den Odysseus, wie die erotische Anziehung der Helena den Paris, und bindet ihn – mit der Nymphe verschmelzend – in leiblich erfahrbare Phänomene seiner Umgebung ein. In der *Odyssee* ist Kalypsos Name außerdem mit der Eigenschaft *deinos* verbunden, die als gewaltig groß, Ehrfurcht gebietend, ehrwürdig, erhaben, aber ebenso furchtbar, schrecklich, gefährlich aufgefasst werden kann. Insgesamt sind dies Qualitäten, welche die göttliche Kalypso in den die Menschen umgebenden Reigen numinoser Atmosphären einreicht. Mit ihr verbrachte der noch eher traumbewusste Odysseus Jahre der ihn bannenden Ergriffenheit auf Ogygia: *Sie gingen auf dem weichen Boden durch den Wald, und nur Odysseus war zu hören. Wenn ein Zweig knackte, dann war er es gewesen, der ihn mit dem Fuß zerbrochen hatte; wenn es raschelte, dann war er es gewesen, der mit dem Arm einen Stamm gestreift hatte. Es war, als ginge hier einer allein. Wo ist sie? Verbirgt sie sich im Schatten des Mondes? Nur weil wir ihn reden hören, schließen wir, daß er in Begleitung ist.*<sup>79</sup> Übersinnliche Erfahrungen müssen erst gemacht werden, Göttern muss man begegnen, bevor von ihnen erzählt werden kann; und nur der retrospektiv Erzählende weiß wovon er redet; der ausgeschlossene Beobachter nimmt beim Anderen allenfalls Außergewöhnliches oder Absonderliches wahr.

Für die christlich-abendländische Kultur erläutert Hermann Schmitz seine Auffassung von Gefühlen als *göttliche Atmosphären* an einem Beispiel aus dem Urchristentum: am Phänomen der Ausschüttung des Heiligen Geistes und der mit ihm verbundenen Feuerzungen, welche die Zwölf Apostel am Pfingsttage in ekstatisches Entzücken versetzten und ihnen die Fähigkeit des Zungenredens verliehen. Wie die Erynien über Orestes kommen, erleben die Apostel den Heiligen Geist als eine ergreifende Atmosphäre nach Art eines Stoffes, wofür auch die Metaphern der Ausschüttung und Überschattung sprechen. Solch urchristliche Erfahrung formuliert Paulus in einem Brief an die Gemeinde in Korinth mit den Worten: *Der Herr aber ist der Geist, und wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit.*<sup>80</sup> Die Konzeption leiblich ergreifender Atmosphären, die den Leib weitenden Gefühle der Liebe, des Friedens und der Freude sind, ein dem dionysischen vergleichbares Hochgefühl. Gerade das Beispiel des Heiligen

<sup>79</sup> Michael Köhlmeier, *Kalypso*, München, 1997, S.84.

<sup>80</sup> Paulus im zweiten Brief an die *Korinther* (3,17), *Die Bibel. Einheitsübersetzung*, Freiburg, Basel und Wien, 1980, S.1299.

Geistes zeigt sehr deutlich, dass die bei Besessenheit in den Besessenen eingefahrene Macht keine Person ist, sondern ein Gefühl, eine Atmosphäre. Wie die Bakchen der Dionysosmysterien ein diese nicht verbrennendes Feuer im Haar tragen<sup>81</sup> – ein Analogon zum intuitiven Charakter der pfingstlichen Flammenzungen und zum Flammenschwert des Cherubs – so macht Dionysos die Bakchen rasend, wie der Heilige Geist den Aposteln oder Mitgliedern der Pfingstgemeinde das ekstatische Charisma des Zungenredens verleiht.

Aus der griechischen Antike kennt man die mantische Besessenheit<sup>82</sup> in der ein in den Menschen gefahrener Gott spricht, besonders Apollon, der in der oben zitierten Stelle von Cassandra als ein Feuer erlebt wird, das diese veranlasst, den Untergang des Hauses Agamemnons und ihren eigenen Tod zu prophezeien. Moderne Besessenheiten dieser Art sind für die afroamerikanischen Religionen Brasiliens, insbesondere für die Candomble- und Umbando-Kulte, von Hubert Fichte literarisch beschrieben worden:

*Ein Mann in hellem Sonntagsanzug hebt seinen Spazierstock und handhabt ihn wie ein Schiesseisen; der Mann verwandelt sich in den Gott Ogum, den Kriegsgott, Gott des Eisens, der Schmiede und aller, die mit Eisen, Maschinen, eisernen Transportmitteln umgehen.*

*Der Mann im Sonntagsanzug, Ogum, läßt sich in Ogums Pfuhl fallen. [...]*

*Nachts tanzen Hunderte von halbnackten Mädchem um die Götterlöcher, rennen, schlammverkrustet grün, durchs Dorf, suchen Gäste, die sie zum Bad in die Pfühle schleppen können. Sie hatten am Nachmittag eine Alte, die erschöpft am Rande des Schlammes lag, ins Wasser gezerrt, sie bewußtlos getanzt und solange untergetaucht, bis sie sich nicht mehr rührte.*

*Jedes Jahr würde jemand im Pfuhl ertränkt.*<sup>83</sup>

Wie der Heilige Geist sind Besessenheiten dionysischer oder mantischer Art Zeugnis numinoser Ergriffenheit durch eine Macht, die nicht ohne weiteres eine Person ist, sondern eine erregende Atmosphäre, die Apostel, Orphiker, Bakchen und Voodoo-Adepten in ihrem Bann hält.

---

<sup>81</sup> Griech. auch *mainades* (Maenaden), die „Rasenden, Dionysosverehrerinnen, die in langen Gewändern mit Rehellen darüber, mit aufgelösten Haar, in den Händen Schlangen durch die Wälder tobten, Rehkälbchen fingen, denen sie das Fleisch mit den Zähnen lebendig vom Leibe rissen“ (Hans Lamer, *Wörterbuch der Antike*, 1976, S.85).

<sup>82</sup> Mantik, griech. *mantike*, die Kunst des Orakels, der Divination.

<sup>83</sup> Fichte, *Xango*, S.130-131.

Die Ethnologie beobachtet das Phänomen numinoser Ergriffenheit auch in rezenten außereuropäischen Kulturen, und interpretiert es in der Regel im Sinne Lucien Lévy-Bruhls als *participation mystique*, als Besessenheit, als Teilhabe am Dämonischen. Dies ist aber eine eher personifizierende Bezeichnung, die in der ethnologischen Literatur vom Phänomen her kaum fassbar ist. Die bei solcher Besessenheit in den Menschen einfallende Macht ist in Wirklichkeit kein Dämon und auch kein Gott im Sinne einer Person, sondern – aufgrund des bisher erörterten – eine heftige und intensive Ergriffenheit von einem Gefühl. Solche Phänomene sind intellektuell-westlicher Lebenserfahrung nicht mehr ohne weiteres zugänglich. Für die außereuropäischen Kulturen Lateinamerikas, Afrikas und Asiens weist die ethnologische Forschung immer wieder auf diese besondere Sensibilität des Menschen hin, in bestimmten Situationen für ergreifende Mächte offen zu sein, eine Offenheit, die wie gesagt, als Ergriffenheit durch Gefühle aufgefasst werden muss. Ein rezentes Beispiel aus Indonesien verdeutlicht diesen Sachverhalt: Die Existenz unergründlich-abgründiger, ergreifender Mächte, ortlos in die Umgebung des Menschen ergossen, lässt sich heute noch im Lebensalltag der Atoin Meto im Westen der Insel Timor studieren. Diese indonesische Bevölkerung bannt solche Mächte in den Bildern ihrer textilen Motive.<sup>84</sup> Die Allgegenwart von schützenden und bannenden Hakenmotiven auf ihrer Kleidung – Karl Kerényi spricht in diesem Zusammenhang von *Mythen im Kern* – verarbeitet solche Ergriffenheitserfahrungen und garantiert dem Einzelnen eine weitgehende personale Emanzipation sowie die ungestörte Verfügungsgewalt über seinen Leib. In Timor herrscht die Überzeugung, dass solche Mächte auch als unpersönliche, an bestimmten Orten in der Luft liegende Atmosphäre, Ausdünstung, floureszierendes Schimmern oder Leuchten auftreten können. *Diese Mächte sind außerhalb der ehemals befestigten Siedlungsplätze der Atoin Meto räumlich ausgedehnt, aber ortlos anzutreffen. Sie können zu Bildern und handelnden Subjekten gerinnen. Dann befinden sie sich für den Atoin Meto in eigenartig geformten Steinen und Felsen, in Bäumen mit mächtigen Kronen, in tiefen, von Krokodilen bewohnten Gewässern, an Orten mit unheimlicher Ausstrahlung und in bezug auf Menschen mit Fähigkeiten, die das normal menschliche Maß übersteigen. In der Konfrontation und*

---

<sup>84</sup> Herbert W. Jardner, *Kleidung als Wohnung des Leibes, Ikonographische Betrachtungen zur textilen Motvik der Atoin Meto in West-Timor*, in: Michael Großheim, *Leib und Gefühl. Beiträge zur Anthropologie*, Lynkeus. Studien zur Neuen Phänomenologie Bd.1, Berlin, 1995, S.169.

*Auseinandersetzung des Menschen mit diesen Gefühlen entsteht eine gegenseitige Beziehung, die einmal als leiblich wohltuend, das andere Mal als gefährlich und leiblich dissoziierend aufgefaßt wird.*<sup>85</sup> Und wer kennt nicht diese Betroffenheit durch unabwägbare Wahrnehmungen und eigenartige Vorfälle, die uns in bestimmten Situationen oder an bestimmten Orten mit Plötzlichkeit zugemutet werden und ergreifen.

Die Ergriffenheit, auf die der Mythos rekurriert, ist ein Geschenk der Götter, aller Götter, auch der lieblichen Göttinnen. Als solche ist sie in ihrer mysteriösen, zugleich anziehend und abstoßenden Wirkung auf den Menschen eher ambivalent zu beurteilen. Prometheus, der die Menschen mehr liebte als die Götter, warnte seinen Bruder Epimetheus vor solchen Geschenken. Und erst nachdem Odysseus der Nausikaa begegnete, erst nachdem er den verhüllenden Umarmungen der Kalypso entronnen war, formulierte er den Grundton der abendländischen Kultur, der sich in Griechenland vor über 2500 Jahren herauszubilden begann, sprach jenes *Bin Odysseus*, machte so das Ich im Verbum sichtbar, das aber noch kein *Ich bin* im Sinne eines aktiv handelnden Prinzips, und noch lange kein *cogito ergo sum* war. Und nur als Dulder und Leidender wie Chiron oder Amfortas und als Handelnder wie Odysseus erlebt der Mensch sich vereinzelt und als Individuum.<sup>86</sup> Pallas Athena (lat. Minerva), deren Geburt in goldener, glänzender Rüstung aus dem Haupte des Zeus,<sup>87</sup> sogar den Gang des Universums anhält

<sup>85</sup> Vgl. Jardner, *Kleidung*, S.187.

<sup>86</sup> *Treffend nennt deshalb Jean Paul das Gewährwerden des »Ich« eine »bloß im verhangenen Allerheiligsten des Menschen vorgefallene Begebenheit«. Denn mit seinem »Ich« ist der Mensch ganz allein. – Und dieses »Ich« ist der Mensch selbst. [...] Das Wörtchen »Ich«, wie es zum Beispiel in der deutschen Sprache angewendet wird ist ein Name, der sich von allen anderen Namen unterscheidet. Wer über die Natur dieses Namens in zutreffender Weise nachdenkt, dem eröffnet sich damit zugleich der Zugang zur Erkenntnis der menschlichen Wesenheit im tieferen Sinne. Jeden anderen Namen können alle Menschen in der gleichen Art auf das ihm entsprechende Ding anwenden. Den Tisch kann jeder »Tisch«, den Stuhl jeder »Stuhl« nennen. Bei dem Namen »Ich« ist dies nicht der Fall. Es kann ihn keiner anwenden zur Bezeichnung eines anderen; jeder kann nur sich selber »Ich« nennen. Niemals kann der Name »Ich« von außen an mein Ohr dringen, wenn er die Bezeichnung für mich ist* (Steiner, *Theosophie*, S.49-50).

<sup>87</sup> Die Geburt der Athena begründet die Verbindung der Macht des Zeus mit der Einsicht der Metis, der eigentlichen Mutter der Athena. Aus Angst, seine Tochter werde ihn einst verdrängen, verschlingt Zeus, in der Tradition des Kronos, die schwangere Metis. Das Verschlingen der Metis markiert einen Wandel im Wissen zwischen den Epochen der Titanen und Olympier. Vgl. hierzu Jean Gebser, der die *Entstehung der Zeithaftigkeit* mit dem Kronos-Mythologem in Verbindung bringt (*Ursprung und Gegenwart*, S.246; zur Elternschaft von Zeus und Metis s.a. Hesiod, *Theogonie*, S.117-118 sowie Herbert J. Rose, *Griechische Mythologie*, S.47; für moderne Leser nacherzählt in: Sørensen, *Apollis*

und selbst die Olympier in numinöser Erschütterung ergreift, ist die treue Begleiterin des Odysseus auf seinem Wege zur Ich-Werdung, wird ihm Patronin seines beginnenden Intellektualismus. Hermann Schmitz ist der Meinung, dass Athena und Dionysos, die beiden zeusgeborenen Olympier (aus Haupt und Schenkel des Zeus), die Pole darstellen, zwischen denen das moderne Bewusstsein oszilliert. Dem Odysseus ist Athena die *immernahe*,<sup>88</sup> eine Eigenschaft, die jedoch nicht an ihrer Unnahbarkeit zweifeln lässt. Teiresias, der sie unberechtigt beim Bade erblickte, ließ sie erblinden; zugleich schenkte sie ihm aber den von einem ganz anderem Wissen inspirierten Blick des Sehers, der das Schicksal macht, indem er es verkündet.<sup>89</sup> Ihrer Beziehung zur Gorgo, deren Haut sie trägt, und deren Antlitz, das Apotropaion schlechthin, ihren Brustpanzer ziert, verdankt Athena ihre Verbindung zum Chthonischen. Ihr Beinamen Pallas, der Name eines Giganten, über den sie in der Gigantomachie siegt, und auch die aufwärtsstrebende Schlange, die ihre Lanze schmückt, bestätigen Athenas Beziehung zur Erde und zum Unbewussten: *In der bildlichen Darstellung ist Athena oft im Kampf mit den Mächten der Finsternis zu sehen. Keine andere Göttin kann wie sie den väterlichen Blitz führen, es ist freilich wohl meist der Blitz des Mikrokosmos – Geistesblitz.*<sup>90</sup> Obwohl – wie hier – meist rein geistig aufgefasst, führt Paula Philippson Athena-Minerva, das in ihr personifizierte palladische Numen, ganz schlüssig auf den Charakter der Naturlandschaft Attikas zurück.<sup>91</sup>

---

*Aufuhr*, S.18-20; Luciano de Crescenzo, *Kinder des Olymp. Antike Göttermythen neu erzählt*, München, 1998, S.104; Michael Köhlmeier, *Sagen des klassischen Altertums*, München, 1996, S.7ff.).

<sup>88</sup> W.F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, Frankfurt a.M., 1987, S.82. Vgl. auch Falter, *Athena*.

<sup>89</sup> *Einst habe, so erzählt der Mythos, Teiresias, als er sich, vom Durst geplagt, einer Quelle näherte, die Göttin Athene dort nackt beim Bade erblickt und sei daraufhin, zu Strafe für diesen Frevel, geblendet worden* (Leo Maria Giani, *In heiliger Leidenschaft. Mythen, Kulte und Mysterien*, München, 1994, S.125; vgl. auch Apollodorus *Mythographus, Bibliotheca*, 3,6,7). Teiresias verliert sein Augenlicht infolge seiner Hybris und der Rache einer beleidigten Gottheit; zu sehen was dem Menschen eigentlich vorenthalten ist, prädestiniert ihn geradezu zum Seher, sodass die Blendung des Teiresias auch als Berufungserlebnis oder dessen erste Vision interpretierbar ist. Eine andere Version berichtet, dass Hera die Blindheit des thebanischen Sehers verursacht haben soll (so in: Rose, *Griechische Mythologie*, S.189). Der geblendete Seher ist auch der altnordischen Mythologie vertraut: Óðinn opfert ein Auge, um aus Mimirs Brunnen trinken zu dürfen.

<sup>90</sup> Falter, *Athena*, S.38.

<sup>91</sup> Den vom Schimmern der Ölbaume dominierten Charakter Attikas beschreibt sie folgendermaßen: [...]; *strahlender Glanz der Erscheinung; ätherische Helle und durch sie klare Gegenwärtigkeit der Nähe und Ferne; Einfachheit der Gesamtform, gepaart mit*

Glanz, Impuls und Wucht, die elementarische Energie der Athena, treiben Odysseus selbst in ausweglos erscheinenden Situation immer wieder zum Handeln; sie stärkt dessen Leistungsfähigkeit indem sie ihn vor unüberlegter Aktivität aus Panik bewahrt. Die Atmosphäre, welche die Griechen als Pallas Athena erlebten, ist weder Draufgängertum noch reine Vernunft, sie repräsentiert die Welt der Tat, des Planen und Vollbringens. Sie ist, wie Hermann Schmitz formuliert, *die Göttin der Konfrontation, der Begegnung, die den Menschen dem Schock der Situation aussetzt, indem sie ihn befähigt, darin standhaft zu bleiben und dem, was auf ihn zukommt, ins Auge zu sehen. Besessenheit von Athena gibt es daher nicht.*<sup>92</sup> Vielmehr verdankt Odysseus ihr seine Stabilität, personale Emanzipation, kluge Übersicht und Besonnenheit gerade durch die von ihr vermittelte Hemmung panischer Impulse, und damit des Weichwerdens und des Ichverlusts.<sup>93</sup> Der mit dem palladischen Numen konfrontierte Mensch verfällt, anders als bei Dionysos, keiner göttlichen Übermacht in Form der Besessenheit, wird nicht passiv infiziert, sondern gewinnt, durch Athenas Normen setzende Qualität, Initiative, Weisheit und Fassung im Sinne eines Über-Ichs (Gewissens), das Hermann Schmitz deshalb auch als *palladische Macht* charakterisieren kann.<sup>94</sup> Sobald der Mensch beginnt, sich nachdenkend seinen Empfindungen gegenüberzustellen, um sie nicht nur zu erleiden, sobald er sich Gedanken über sein Erleben bildet, erwirbt er die Fähigkeit, seine Empfindungen und Erfahrungen aktiv herbeizuführen, sie zu manipulieren und zu kontrollieren, sie in brauchbare und nutzlose zu klas-

---

*Mannigfaltigkeit der Einzelgliederung [...]; Normalität der Einzelformen und eine gewisse keuche Sprödigkeit der Umrisse, die von jedem Überschwang wie von jeder Nüchternheit gleich weit entfernt ist, und die in besonderen Momenten sich zur jenseits der täglichen Erfahrung liegenden abstrakten Norm steigern kann; und schließlich eine Fruchtbarkeit, die aber nicht aus Boden, Felsen und Höhlen steigt, sondern urplötzlich aus dem sonst so strahlenden Himmel mit Gewölk, Donner, Blitz und strömenden Regenfällen niederfährt* (Paula Philippson, *Griechische Gottheiten in ihren Landschaften*, Oslo, 1941, S.75ff).

<sup>92</sup> Vgl. Schmitz, *Das Göttliche und der Raum*, S.61. *Athene ist nicht nur häufig begegnende Göttin, sie ist Begegnung, Aushalten von Konfrontation – Auge in Auge* (Falter, *Athena*, S.39).

<sup>93</sup> Schmitz, *Das Göttliche und der Raum*, S.60ff.

<sup>94</sup> Hermann Schmitz *Das Göttliche und der Raum*, S.60ff. *Das Gewissen ist zunächst, solange es nur Warner ist, mehr Gott als Idee, es stellt keine kontrafaktischen Normen auf, sondern weist auf eine Ebene der Wirklichkeit hin, nämlich die von Sinnhaftigkeit* (Falter, *Athena*, S.40). Und weiter: *In dem Augenblick, wo Gewissen als lebendige und situativ entscheidende Macht des Herzensausschlags zur Moral mit festen Grundsätzen wird, ist es kein Gott mehr* (Falter, *Athena*, S.54).

sifizieren. Jede Wahrnehmung wird mit Gedanken durchzogen und in einen größeren Zusammenhang eingeordnet. Beschirmt von Athenas schimmerndem Glanz findet Odysseus zu sich selbst, reflektiert er die lichten und dunklen Seiten seines Selbst wie in einem Spiegel. *So ist Athena die Macht der Inspiration, eine Macht, die Wesensbegegnung in einer bestimmten Art vermittelt, nämlich durch den Geist-Funken, der aus dem Ding herausgeschlagen wird,*<sup>95</sup> was ihre Fähigkeit den väterlichen Blitz zu führen nochmals unterstreicht.

### 3. Platon, Jung, Sheldrake

#### **Ewige Ideen, kollektive Archetypen und morphogenetische Felder**

Mit Platons Philosophie entstand im fünften vorchristlichen Jahrhundert ein Menschenbild, das eine seelische Innenwelt als eine Art Behältnis postulierte, in welcher der Mensch die Erkenntnisse, Gefühle und leiblichen Regungen unterzubringen lernte, die ihm bei seinem *Sichfinden* in seiner Umgebung begegneten. Durch die Inkorporation einzelner Gefühle und die Umdeutung dieser als Anteile der eigenen Psyche, gelang es ihm zunehmend, deren ergreifenden und teilweise gefährlichen Charakter zu bannen, eine selbstbestimmte, personale Kontrolle zu erlangen und sein Ich zu festigen. Durch die Nach-Innen-Nahme und die damit zusammengehende Zentrierung ergreifender Mächte in einem Ich verschiebt sich der Blickpunkt des Erfahrenden, sodass dieser seine Begegnung mit dem Göttlichem – vom Standpunkt des Mythischen – zunehmend als eigene Impulse, Strebungen oder Gefühle missversteht: emotionale Ergriffenheit weicht rationaler Interpretation, Atmosphären werden nicht mehr als auslösend und real erlebt. Mit dem Niedergang des Mythos und mit zunehmender Introjektion büßt der Mensch die Wahrnehmungsmöglichkeit für die begrifflosen Bereiche der Wirklichkeit ein.<sup>96</sup> Spontan eintretende, affektive Betroffenheit, leibliches Spüren

---

<sup>95</sup> Falter, *Athena*, S.55.

<sup>96</sup> Die Introjektion ist das *wichtigste Werkzeug des geschichtsmächtigen Strebens, das Verständnis des Menschen von sich selbst der praktischen Aufgabe personaler Emanzipation unterzuordnen, das heißt der souveränen Erhebung der menschlichen Person über das Konzert der leiblichen und sonstigen Regungen, denen sie ausgesetzt ist, zu der Meisterschaft, die dann u.a. auch eine über ablenkende Wandlungen des Augenblicks erhabene Zuverlässigkeit beim Halten von Versprechungen verbürgt* (vgl. Schmitz, *Gefühlsraum*, S.10.). Die Introjektion entsteht dadurch, daß die Erfahrung leiblicher Regungen im konkret-räumlichen Inneren des Körpers als Vorbild eines metaphorischen Sprechens gewählt wird, das in unklarer Weise etwas in ein Inneres eines

und ergreifende Gefühle verloren ihre Bedeutung als Quelle menschlicher Erkenntnis und Erfahrung, sodass sie zuletzt nur noch Anlässe für ein metaphorisches Sprechen über eine innere Befindlichkeit bildeten.<sup>97</sup> Nur Athena (und sicher auch Dionysos) überlebten diesen Prozess der Introjektion ohne Bedeutungsverlust, ein Prozess der die wirksamen Mächte (die Götter) ins Innere verlegte; Athena wandelte sich im Verlauf dieses Prozesses zu der vom individuellen Willen unabhängigen inneren Stimme. Das Gewissen, das Sigmund Freud treffend das *Über-Ich* nannte, ist wahrscheinlich das letzte selbständige Residuum der Initiative und Kritik, das der moderne Mensch in seiner moralischen Orientierung, in seinem Verhalten und Handeln, nicht unberücksichtigt lassen kann. Den Alten war dieses Gewissen ein palladisches Numen, das einst Athena, Minerva oder Sophia hieß. Wie ihnen angesichts ihrer Ergriffenheit durch diese Numina zu Mute war, können wir nur noch entfernt an der Autorität wahrnehmen, mit der uns unser Gewissen – bei weitgehender Behinderung unserer persönlichen Freiheit und Verfügung – daran hindert, nach Belieben moralischen und ethischen Konventionen zuwider zu handeln. In archaischer Zeit gab noch der Mythos das Gewissen in Form der handelnden Darstellung der Beziehungen von Göttern oder deren Begegnung mit dem Menschen aus. Erst in der klassischen Zeit ist die Göttlichkeit des Gewissens weniger Ereignis als vielmehr Erscheinung, wohl die wichtige Voraussetzung, um es in die Kontemplation innerer Welten zu verlegen. Mit dem paulinischen Christentum hat sich das Menschenbild der antiken, platonischen Philosophie, das auf der Introjektion sowie dem Dualismus von Körper und Seele beruht, im Westen endgültig durchgesetzt; im Lauf der Jahrhunderte wurde es zur Grundlage abendländischer Befindlichkeit und zur Voraussetzung für die christlich-westliche Zivilisation und Kultur. Die Philosophie Platons stand am Beginn der Entwicklung einer grundsätzlich anderen Weltbetrachtung, als

---

*unkörperlichen und unleiblichen Reiches von Erlebnissen verlegt* (Schmitz, *Der Leib*, S.467f).

<sup>97</sup> Im deutschen Sprachgebrauch bildet die metaphorische Rede vom Herzen ein gutes Beispiel für diesen Sachverhalt. Einige Beispiele genügen, um zu verdeutlichen, dass in keinem der Fälle vom anatomischen Herzen die Rede ist: *seinem Herzen Luft machen* (über etwas reden, sich aussprechen), *von Herzen begehren* (was man sich sehnlichst wünscht), *das blutende Herz* (es schmerzt einen), *sich ein Herz fassen* (Mut fassen), *da lacht einem das Herz im Leibe* (Freude empfinden), *das gebrochene Herz* (über etwas sehr traurig sein) oder *schweren Herzens etwas tun* (kummervoll, mit Traurigkeit etwas tun). Vgl. auch Herbert W. Jardner, *Damit Dein Herz versteht, damit Dein Bauch begreift!*, in: Georg Berkemer und Guido Rappe, *Das Herz im Kulturvergleich*, Lynkeus. Studien zur Neuen Phänomenologie Bd.3, Berlin, S.83.

derjenigen, die aus den, dem Mythischen verpflichteten, homerischen Texten spricht. In der Tradition des homerischen Odysseus formulierte Platon die bis heute gültige Überzeugung von der Erkenntnisfähigkeit des Menschen, die auf der *Transformation der Gefühle in seelische Produkte* beruhte.<sup>98</sup> Diese Introjektion, die den Menschen zum Herrn im eigenen Hause machte, ist die Grundtendenz der abendländischen Geschichte, des *Bin Odysseus*. Die Konsequenz dieser Reduktion der Wirklichkeit und Wahrnehmungsfähigkeit – die weitgehende Elimination des begrifflich nicht fassbaren Atmosphärischen aus der Wahrnehmung – ist eine personale Emanzipation, die zur Welt- und Naturbemächtigung und zu einer stärkeren Einheit der Person führt, die letztlich im Ideal der Freiheit gründet. Der Mensch der *Ilias* dagegen ist seinen Gefühlen gegenüber auf eine merkwürdige Weise durchlässig und preisgegeben: er interpretiert sie weder als in seinem Inneren wohnend und auch nicht als durch seinen Körper verursacht, sondern erkennt sie als Impulse einer geistigen Welt.<sup>99</sup> Für ihn sind Gefühle keine Produktionen seiner Seele, sondern räumlich ergossene und ergreifende Atmosphären mit dem Anspruch absoluter Autorität. Er erkennt seine Gefühle als geistige Mächte an, die über ihn kommen, und die er *als göttlich-dämonische Eingebungen* versteht, ihnen fast völlig ausgeliefert.<sup>100</sup> Wie ein am Morgen noch als blasses Bild nachwirkender Traum, wie die leichte Berührung durch einen vorbeiziehenden Schleier so können auch göttliche Atmosphären aufdringlich werden, ohne Gestalt anzunehmen. Es kommt gar nicht so sehr darauf an, ob eine solchermaßen auftretende Person Wirklichkeit oder Fiktion ist – wichtig ist nur, ob es nachvollziehbar gelingt, in solchen Atmosphären Archetypen als Gestalten konkret erscheinen zu lassen. Sehr anschaulich wird dieses Phänomen auch an Film- und Theaterschauspielern sichtbar, die als Idol an der Grenze zur Göttlichkeit stehen, weil in ihnen Atmosphären Gestalt annehmen, die Viele bewegen. Erst mit Verbreitung der platonischen Philosophie und später des paulinischen Christentums können die Götter für sich allein stehen.

---

<sup>98</sup> Vgl. Rappe, *Archaische Leiberfahrung*, S.31.

<sup>99</sup> *So etwas wie eine Seele, in der das Individuum eine ihm privat reservierte Innenwelt zur Verfügung hätte, kennt der Homer der Ilias noch nicht; seine Menschen können wohl »ich« sagen, aber das, was sie damit meinen, nicht schon als gesonderten Vorrat nach Art einer Seele von allem Ichfremden abheben* (Schmitz, *Leib und Seele*, S.225).

<sup>100</sup> Vgl. Schmitz, *Der Leib*, S.444.

Geführt von Pallas Athena kann mit dem Griechen Odysseus zum ersten Mal in einer abendländischen Kultur von einem hinweisenden Denken die Rede sein, tritt erstmals das Nachdenken über die Welt schon im Mythos in die abendländische Geschichte ein. Dieses Denken fügt den wahrgenommenen Eindrücken, Sachverhalten und Empfindungen des Menschen über seine Welt etwas hinzu, was nicht aus der Wahrnehmungswelt selbst stammt: Begriffe, Zusammenhänge und gedankliche Bezüge. Erst im Hinzufügen des im Denken sich offenbarenden zu den Wahrnehmungen werden diese zur eigentlichen Wahrnehmung (zu Eindrücken von Situationen) ergänzt. Nur durch das Auffinden gedanklicher Zusammenhänge zwischen den Gegenständen (Subjekten und Objekten) wird die Welt als Wirklichkeit erfassbar, übersichtlich und verständlich - mit einem Wort: in bezug auf das eigene Ich und die eigene Situation interpretierbar. Wie ein Geschehen erfahren wird, hängt seit Odysseus, und nach ihm Sokrates, von der Auffassung und den Gedanken ab, die sich jemand über dieses macht. Denken und Gedanken des Menschen bestimmen sein Auffassen und Handeln. Ist das Denken erst einmal in die Welt getreten, begnügt sich der Mensch nicht mehr mit dem bloßen Dasein von Sachverhalten, sondern fragt nach ihren Ursachen, die er nicht wahrnehmen, sondern nur erschließen (sich ausdenken) kann. Der listenreiche, aber vieldulde Odysseus steht am Beginn dieser Entwicklung. Seine radikale, der göttlichen Ergriffenheit ausweichende Formulierung markierte einen entscheidenden Fortschritt in der Bewusstseinsgeschichte der Menschheit, war Resultat einer durch Nach-Innen-Nahme - Introjektion - entstandenen Welt, auf der die heutige Vorstellung einer Seele als Ort der Gefühle beruht. Mit der Umdeutung desjenigen, was der Mensch in der Umgebung seines Leibes vorfindet beziehungsweise am eigenen Leibe spürt, verlor er kontinuierlich seine Sensibilität für die im Mythos formulierten göttlich-ergreifenden Atmosphären.

Heute kommt es verstärkt darauf an, die vollere Wirklichkeit wieder zu entdecken, und die eindimensionale und deshalb einengende Weltanschauung der Naturwissenschaft zu überwinden. Das Weltbild der westlichen Industrienationen endet in der Verhärtung Saturns und grenzt die in der klassischen Astrologie mit Fische / Jupiter assoziierten Werte wie Frieden, Sinn, allumfassende Liebe, Wahrheit und Gerechtigkeit weitgehend aus. Als Ersatz bleiben vom Sinn entleertes Streben und die Gier nach Anerkennung, materiellem Besitz, Konsum und Status. In seiner Einführung zum ersten Symposium der Gesell-

schaft für Neue Phänomenologie teilt Michael Großheim folgende Überlegung mit: *Wer nur auf den Zuwachs an Betätigungschancen und Konsummöglichkeiten achtet, könnte auf den Gedanken kommen, daß unsere Realität noch nie so voll war wie heute. (...) Die Phänomenologie wendet sich gegen alle Versuche, den Bereich des Realen zu reduzieren, ausgedrückt in solchen Wendungen wie »das ist doch nur ...« oder »das ist doch nichts als ...«. Statt dessen bemüht sie sich, alle Äußerungen und Regungen des menschlichen Lebens möglichst unbefangen ernst zu nehmen und sie auf das zu prüfen, was davon haltbar ist. Diese Prüfung geschieht allerdings nicht anhand der Kriterien, die zur Grundlage der modernen naturwissenschaftlichen Vergegenständlichung geworden sind und die schon in der Antike als die fünf gemeinsinnlichen Qualitäten bekannt waren. Wenn man diese Kriterien darüber entscheiden läßt, was als wirklich angesehen wird und was nicht, dann fällt ein großer Teil dessen, was uns täglich vertraut ist, durch das grobe Raster dieser Vergegenständlichungsweise. Jeder ist beispielsweise für vielerlei Wirkungen aus dem Bereich der Atmosphären empfänglich; kaum jemanden wird es unwichtig sein, ob in seinem Haus, in Familie und Partnerschaft eine »gute« oder eine »schlechte« Atmosphäre herrscht. Dennoch wird dieser Teil der Wirklichkeit von der Theorie in sträflicher Weise vernachlässigt.*<sup>101</sup> Unsere Zeit verlangt unsere volle Aufmerksamkeit. Sie verdient, dass wir den Willen zur Aufmerksamkeit entwickeln, die Kraft nämlich, die einen fortwährenden Appell an unsere Wachsamkeit richtet.

Mythenbildung und Mythenrezeption sind nur einerseits Reaktion auf ergreifende Atmosphären; andererseits beruhen sie auf einem urmenschlich-universalen Fundament psychischer *Ur-Sachverhalte*<sup>102</sup> oder *Archetypen*,<sup>103</sup> die sich in

---

<sup>101</sup> Michael Großheim, *Vorrede*, in: *Wege zu einer volleren Realität. Neue Phänomenologie in der Diskussion*, Berlin, 1994, S.2-3.

<sup>102</sup> Thomas Ring, *Astrologische Menschenkunde*, Bd.1, Freiburg, 1990, S.67. Th. Ring verwendet die Begriffe *Anlagen-Radikal* beziehungsweise *psychischer Ur-Sachverhalt* synonym im Sinne der Wurzeln, aus denen sich das Individuum entwickelt, seine Gestalt aufbaut und zusammenhält: *Aus der Zufälligkeit der Erscheinungen das Notwendige heraushebend, gelangt man zu den Prinzipien, die Aufbau und bleibende Struktur der Menschenseele bestimmen. Jeder muß als Ganzer sein Leben selbstmächtig organisieren und sich im Gesetz seines Wesen erhalten, muß tätig sein im Kampf oder im Austausch mit anderen und entstandene Störungen des Gleichgewichts ausgleichen, muß seine Intelligenz anwenden und sich einen Sinn des Daseins geben, all dies geschieht von seinen funktionellen Eigenrhythmus durchpulst* (ebd. S.66).

<sup>103</sup> Jung, *Die Archetypen* beziehungsweise *Die psychologische Seite des Mutterarchetyps*, in: *Von den Wurzeln des Bewußtseins*, 1954. Vgl. auch *Über die Archetypen des*

Bildern und Symbolen äußern. Die Erfahrung großer Götter und Göttinnen im Mythos belegt schon das früheste Weltbild: Das Bewusstsein, *daß die Wirklichkeit eine archetypische Dimension aufweist, die in den Angelegenheiten der Menschen eine große Rolle spielt, hat über die Jahrhunderte hinweg seinen vielleicht dauerhaftesten und genauesten Ausdruck in der Astrologie gefunden.*<sup>104</sup> Verursacht und zum Konzept geronnen sind sie allerdings durch Ergriffenheitserfahrungen, für die Carl Gustav Jung in diesem Jahrhundert die Archetypen des kollektiven Unbewussten verantwortlich machte. Carl Gustav Jungs *Archetypen* besitzen nun eine große Nähe zu Platons Ideenlehre. In seinem letzten Werk – *Nomoi* – erklärte dieser nämlich, die Dinge seien in Wirklichkeit voller Götter. Mit dieser Bemerkung legt er das Bestehen einer unterschweligen Verbindung zwischen der Idee als dem immateriellen Substrat alles Materiellen und den mythischen Göttern nahe. Für Platon bestand eine funktionale Äquivalenz zwischen Ideen und Göttern, eine Bewusstseinshaltung, dass die Wirklichkeit von numinosen Mächten durchzogen und geordnet ist, die nicht nur das antike Griechenland konsequent als mythische Gottheiten personifizierte. Wie Platons Ideen waren auch die Götter die formenden Grundkräfte des Lebens, das durch sie Substanz und Sinn gewinnt. So preist beispielsweise Sokrates im *Symposion* Eros auf physischer Ebene als Geschlechtstrieb, auf einer höheren Ebene aber als die Leidenschaft des Philosophen für geistige Schönheit und Weisheit, auf der höchsten Ebene als Quelle allen Schönen (dieses »Schöne« ist ein Archetypus im Sinne C.G. Jungs): *Wie die griechischen Götter, mögen ihre Kulte auch noch so unterschiedlich gewesen sein, in ihrer Gesamtheit eine Analyse der Welt beinhalten – Athena als Geist, Apollo als zufällige und unvorhersehbare Erleuchtung, Aphrodite als Sexualität, Dionysos als Veränderung und Erregung, Artemis als Unberührtheit, Hera als Selbstwerden und Heirat, Zeus als die über allem stehende Ordnung – so existieren auch die platonischen Ideen aus eigenem Recht, leuchtend und ewig über aller transitorischen menschlichen Teilhabe an ihnen.*<sup>105</sup> In der psychoanalytischen Terminologie tritt Eros als Libido auf, als jedem Menschen innewohnendes, ihn antreibendes dynamisches Prinzip, das einem Bereich

---

*kollektiven Unbewußten*, in: Margit und Ruediger Dahlke, *Das spirituelle Lesebuch*, München, 1999, S.241.

<sup>104</sup> Richard Tarnas, *Uranus und Prometheus. Ein Versuch über die archetypische Bedeutung des Planeten Uranus*, Zollikon, 1996, S.11.

<sup>105</sup> John Finley, *Four stages of Greek thought*, Stanford, 1966, S.95-96.

jenseits von Körper und Geist zu entstammen scheint, und das sich in einem Realitätsprinzip äußert, das dem Wunsch-Verlangen des Lustprinzips widerstrebt.

C.G. Jungs Archetypen entsprechen der Annahme von der Existenz universeller Ideen oder Formen, wie sie Platon in seiner Philosophie formulierte.<sup>106</sup> Für Platon sind diese archetypischen Formen (seine Ideen) das Primäre, die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände einer konsensualisierten Wirklichkeit dagegen ihre sekundäre Ableitung. Platonische Ideen sind keine durch begriffliche Abstraktion hervorgebrachten Generalisierungen, sondern sie besitzen eine hohe Qualität des Seins, ein Maß an Wirklichkeit, das der konkreten Realität weit überlegen ist – sie machen das verborgene Sein der Dinge aus, das Zenon später als Urmuster bezeichnete. Platonische Ideen sind wie Jungs Archetypen zeitlose Universalien, sie existieren unabhängig vom menschlichen Denken, aus sich selbst heraus. Sie sind vollkommene, in die wahre Natur der Dinge imprägnierte Muster, ideale Einheiten sozusagen, die sich äußerlich als greifbare Form, im menschlichen Geist als Begriff äußern. Die Dinge der Welt sind nur, so Platon, weil sich in ihnen eine Idee mitteilt. Der einzelne Gegenstand hört auf zu existieren, nicht aber die Idee, die allgemeine Eigenschaft, die er verkörpert. Jostein Gaarder findet ein alltägliches Beispiel für diesen Sachverhalt: *Du hast eine Schachtel Legosteine und baust ein Legopferd. Dann nimmst du es wieder auseinander und legst die Steine zurück in die Schachtel. Du kannst nicht erwarten, daß du ein neues Pferd bekommst, wenn du nur die Schachtel schüttelst. Wie sollten schließlich die Legosteine ganz allein ein neues Pferd zustande bringen? Nein, Du mußt das Pferd wieder zusammensetzen, Sofie. Und wenn du das schaffst, dann liegt das daran, daß du in Dir ein Bild davon hast, wie das Pferd aussieht. Das Legopferd ist also nach einem Musterbild geformt worden, das unverändert von Pferd zu Pferd besteht.*<sup>107</sup> Das Allgemeine ist nach Platon ein vom Besonderen getrenntes Wesen höherer Wirklichkeit, weil es über allem Wandel steht, also unvergänglich ist. Platon geht davon aus, dass alle sinnlich wahrgenommenen Gegenstände eigentlich Kristallisationen ursprünglicherer Wesen sind, die nur

---

<sup>106</sup> Häufig wird zwischen Jungs Archetypen als Formgrundlage der Psyche und denen Platons, welche die Grundlage der Wirklichkeit selbst bilden, unterschieden. Archetypen existieren aber - subjektiv wie auf objektiv - als ergreifende Atmosphären in der Umgebung des Menschen, allerdings nicht allein aufgrund der Introjektion dieser Ergriffenheit in sein Inneres.

<sup>107</sup> Jostein Gaarder, *Sophies Welt. Roman über die Geschichte der Philosophie*, München, 1993, S.104.

intuitiv erkennbar sind. Dem gewöhnlichen Blick bleiben sie verborgen, erst dem philosophischen Denken entschleiert sich die authentische Wirklichkeit hinter der Erscheinung. Wissen und Erkenntnis, die sich von den Sinnen ableiten, sind für Platon ständig sich ändernde Meinung; nur die Erkenntnis, die unmittelbar auf eine Idee zurückgeht, ist unfehlbar und kann Wissen genannt werden. Die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung stehen in einem nie endenden Prozess ständigen Wandels von einem Ding in ein anderes. In zeitlicher oder räumlicher Relation, in bezug auf die Position eines Beobachters, verändern sie sich, verschwinden, werden mal zu diesem, mal zu jenem. Nichts ist, weil alles schon im Begriff steht, etwas anderes zu werden. Nur die archetypische Form, Platons Idee, genießt einzig stabile Wirklichkeit, ist die Kraft, die den Fluss der Phänomene aufrecht erhält. Die Archetypen, oder die Welt der Ideen, ist die höchste und letzte Wirklichkeit, die Heimat des wahren Seins, ist somit unveränderlich und ewig, eben gottähnlich.

Platonische Ideen sind als Archetypen Urbilder oder formale Prinzipien, die auf verschiedene Weise und auf unterschiedlichen Ebenen in Erscheinung treten können. Als Fundament des Universums konstruieren sie die tiefere Wirklichkeit der Gegenstände der Wahrnehmung, und stellen gleichzeitig die Mittel bereit, die sichere Erkenntnis ermöglichen. Da alle Menschen einer vergleichbaren Landschaft und Kultur prinzipiell ähnliche Erfahrungen mit Atmosphären machen können, meinen sie alle die gleichen Götter, wenn auch oft unter verschiedenen Namen.<sup>108</sup> Aufgrund einer unmittelbar erlebbaren atmosphärischen Zumutung entsteht das Bedürfnis nach Mitteilung dieser Erfahrung, die Konzeptionalisierung eines Urbilds, der Archetypus einer Gottheit. *Mythen*, so definiert auch Jean Gebser, *sind wortgewordene Kollektivträume der Völker*.<sup>109</sup> Und mehr noch: Die symbolisch-metaphorische Bildersprache der Mythologie ist interkulturell verstehbar, offenbart sie doch die Grundgesetze des Kosmos sowie die Beziehungen zwischen kosmischen Kräften und menschlicher Existenz, einer

---

<sup>108</sup> Für die Rekonstruktion des Göttlichen aus der Rekonstruktion landschaftlicher Atmosphären vgl. Philippson, *Griechische Götter* sowie Robert Kozljanic, *Die sagenhafte Natur. Ein Plädoyer für die romantische Naturerfahrung*, Novalis 4, 1997, S.10.

<sup>109</sup> Vgl. Gebser, *Ursprung und Gegenwart*, S.116. *Mythen sind die Träume der Völker* (Friedrich von der Leyen; zitiert nach Ingeborg Clarus, *Keltische Mythologie. Der Mensch und die Anderswelt*, Freiburg i. Br., 1991, o.S.). *Denn der Mythos stirbt nie aus. Er bleibt stets lebendig in immer neuen Formen, so daß man gelegentlich mehr als überrascht ist, ihn dort zu entdecken, wo man ihn am wenigsten erwartet hätte* (Jean Markale, *Die keltische Frau. Mythos, Geschichte, soziale Stellung*, München, 1984, S.25).

Forschungsdisziplin, der sich insbesondere die Astrologie verschrieben hat.<sup>110</sup> Aber erst im Inneren des Menschen erwachen diese außen erworbenen Bilder auf individuelle Weise zum Leben. Sie sind symbolische Repräsentationen und müssen deshalb auch symbolisch verstanden und gedeutet werden.

Während Platon eine eigene Wirklichkeit hinter der Sinnenwelt annahm – ewige und unvergängliche Muster oder Urbilder hinter den verschiedenen Phänomenen, vermutet Carl Gustav Jung diese in der menschlichen Psyche, als universelle Bilder und Symbole auf der Grundlage dynamischer und struktureller Energien, eben Archetypen.<sup>111</sup> Der Begriff des Archetypus ist fundamental in Jungs Psychologie. Seine Archetypen-Lehre bildet das Kernstück der analytischen Mythendeutung,<sup>112</sup> und darüber hinaus auch der Jungchen Traumdeutung. Jungs *Archetypen* bilden das Fundament der unbewussten kollektiven Phantasie der Menschheit seit ihren Anfängen. Als *determinierende Wirkungen* gewährleisten sie in jedem Individuum Ähnlichkeit beziehungsweise Gleichartigkeit der Erfahrung und der imaginativen Gestaltung.<sup>113</sup> Archetypen sind nichts Abgeleitetes, Späteres oder gar vom Zeitgeschmack abhängiges; sie sind auch nicht Ergebnis intellektueller Abstraktion moderner Philosophie oder Naturwissenschaft, nicht Resultat neurotischer Spekulation, sie sind *arché*, Ursprung, Anfang, Prinzip oder letzter Grund der Dinge, ein *Schatz an ewigen Bildern*, nicht weiter ableitbare oder reduzierbare Phänomene. Um das Konzept

---

<sup>110</sup> *Denn der astrologischen Weltsicht liegt die Erkenntnis zugrunde, daß die Planeten offenbar mit bestimmten archetypischen Kräften oder Prinzipien in Übereinstimmung stehen, die auf kosmischen Grundlagen beruhen und das Leben der Menschen beeinflussen, und daß die Konstellationen am Himmel auf sinnvolle Weise bestimmten Strukturen im Leben des Menschen entsprechen* (Tarnas, *Uranus*, S.11).

<sup>111</sup> Die Bedeutung, die Jung den Archetypen gibt, erläutert er selbst: *Psychopathologische Untersuchungen haben mich veranlaßt, historische Symbole und Figuren aus dem Staub ihrer Gräber zu erwecken. Ich habe gesehen, daß es nicht genügt, meinen Patienten die Symptome wegzukurieren. [...] Wir brauchen nicht so sehr Ideale als ein wenig Weisheit und Introspektion, eine sorgfältigere religiöse Berücksichtigung der Erfahrungen aus dem Unbewußten* (zitiert nach: Gerhard Wehr, *Rudolf Steiner und C.G. Jung in Konfrontation und Synopse*, in: Novalis 6 / 1999, S.21.).

<sup>112</sup> Beispielsweise bei Marie-Louise von Franz oder Joseph Campell.

<sup>113</sup> Jung, *Über den Archetypus*, S.67ff. *Der Archetypus der religiösen Vorstellungen hat, wie jeder Instinkt, eine spezifische Energie, die er nicht verliert, auch wenn das Bewußtsein sie ignoriert* (ebd. S.78; wenn nicht besonders gekennzeichnet, wird im folgenden weitgehend nach dieser Ausgabe zitiert). Jung spricht in diesem Aufsatz im Zusammenhang mit der dominierenden Kraft der Archetypen auch von *représentations collectives*, wie sie Lucien Lévy-Bruhl, (*Die geistige Welt der Primitiven*) versteht, am ehesten im Sinne innerpsychischer Energiefelder erklärbar.

des Archetypus wissenschaftlich abzusichern, befasste sich Jung ausführlich mit der Analyse von Träumen, Phantasien, Mythen, Märchen und mystischen Visionen.<sup>114</sup> Aufgrund der beeindruckenden Gleichheit und Konstanz mythologischer Motive entstand schließlich seine Lehre vom archetypischen *Formprinzip*, das unbewusste Bilder und Dominanten der Erfahrung repräsentiert. In Gestalt von Allegorien, Bildern, Symbolen und mythischen Figuren bilden die Archetypen die eigentliche Realität des Unbewussten, das Jung in ein oberflächlich angelegtes *persönliches Unbewußtes* und in ein tieferen Schicht angehörendes *kollektives Unbewußtes* differenziert hat.<sup>115</sup> Die im Unbewussten aktiven archetypischen Vorstellungen sind keine *Archetypen an sich*, sondern vielmehr Variationen, die auf eine *unanschauliche Grundform* zurückgehen; an sich sind Archetypen latent und unbewusst und erst an dem erkennbar, was sie an Ereignissen und Bildern produzieren.<sup>116</sup> Um Anschaulichkeit zu erreichen, ist es erforderlich den jeweils ins Bewusstsein drängenden Archetypus in entsprechend geeignete Ereignisse oder Personen zu projizieren.

Auf der biologischen Ebene versteht Jung unter einem Archetypus ein *Formprinzip der Triebkraft*, so etwas wie das *Bild eines Triebes*, und deshalb ein *geistiges Ziel*, zu dem die Natur den Menschen drängt. Als solcher ist der Archetypus ein *Grundmuster instinkthaften Verhaltens*, eine *primär vorhandene unbewußte psychische Dispositionen*, vermöge welcher der Mensch in menschlicher Art zu reagieren imstande ist.<sup>117</sup> Wie von den Instinkten geht von den Archetypen ein dirigierender Impetus aus, das heißt, sie warten geradezu auf ihre Realisation. Mit anderen Worten: Archetypen gelten in der analytischen

---

<sup>114</sup> Ausführlich stellt Erich Fromm (in *vergessene Sprache*) den Zusammenhang zwischen Traum und Mythos bei Jung dar (S.202ff).

<sup>115</sup> Die Archetypen wiederum bilden den wesentlichen Inhalt des kollektiven Unbewussten, wobei allerdings noch zwischen Archetypen im eigentlichen Sinn und deren Repräsentanz im Bewusstsein, den archetypischen Bildern, unterschieden werden muss.

<sup>116</sup> Das Jungsche Unbewusste ist im wesentlichen ein Archiv unbewusster Bilder, das in den Tiefenschichten der Kollektivseele angelegt ist.

<sup>117</sup> Vgl. Jung, *Mutterarchetyp*, S.94. So ergibt sich, dass die Lebensvorgänge selbst, welche ihrem Wesen nach unanschaulich sind, durch das verehrte, gefürchtete oder geliebte Bild im Augenblick ihrer Bewusstwerdung in der Sphäre der Anschaulichkeit zusammengefasst werden können und so erste Bestimmtheit erhalten, wodurch zugleich hier erstes Besitzergreifen von Ich und Außenwelt stattfindet, erste Formung der Wirklichkeit (Olga von Ungern-Sternberg, *Die inner-seelische Erfahrungswelt am Bilde der Astrologie*, Stuttgart, 1975, S.24; zuerst erschienen 1928).

Psychologie als *angeborene Bereitschaftssysteme für das menschliche Verhalten in bestimmten Lebenssituationen und deren geistige Erfassung*.<sup>118</sup> In dieser Sicht erscheinen die archetypischen Bilder als strukturelle Formen des Instinkts, die im Inneren der Psyche angelegt sind. Erich Neumann geht über Jungs Auffassung hinaus, und erweitert dessen These um ein äußerst wichtiges Detail: Er vergleicht Archetypen nicht allein mit den dem Biologen vertrauten *pattern of behavior*, die das unbewusste Verhalten der Persönlichkeit steuern. Gleichzeitig charakterisiert er sie als *pattern of vision*, die im Bewusstsein für die in der Anordnung des psychischen Materials als Symbol-Bilder verantwortlich sind.<sup>119</sup> So betrachtet ist jeder Mythos eine archetypisch motivierte Vision, die unanschaulich Psychisches – Affekte, Empfindungen, Gefühle und Gedanken - in eine kulturspezifisch nachvollziehbare Symbolik kleidet und bewusst verankert. Archetypen gehören demnach zu den primären Faktoren menschlichen Erlebens (sind angeborene Bereitschaftssysteme für Verhalten und Handeln), die psychische Elemente auf eine Weise zu Bildern und Symbolen anordnen, die immer erst aus dem Effekt erkannt werden können. Vorbewusst vorhanden, schlussfolgert C.G. Jung, bilden sie zentrale, allerdings unanschauliche Strukturdominanten der Psyche, welche die Lebensvorgänge prägen und bewegen. Betrachtet man Jungs Auffassung genauer, so erscheint ein Archetypus nicht in erster Linie als Konzeptionalisierung einer räumlich ergossenen, atmosphärischen Ergriffenheit durch Gefühle von absoluter Autorität, sondern als ein innerpsychisches Modell, eine Form des kollektiv determinierten Wahrnehmens und Verhaltens, das erst dann eine bestimmte Form annimmt, wenn es als Bild ins Bewusstsein tritt.<sup>120</sup> Damit ein Archetypus aber ins Bewusstsein treten kann, bedarf es einer Resonanz, einem Zusammenwirken von innerpsychischer Disposition und äußerer Wirklichkeit. Erich Neumann bezeichnet Archetypen daher als *doppelfüßig*, da jedem Archetypus innerhalb der Psyche ein *Weltfaktor* in der äußeren Umgebung

---

<sup>118</sup> Emma Jung und Marie-Louise von Franz, *Die Graals-Legende in psychologischer Sicht*, 1997, S.122.

<sup>119</sup> Erich Neumann, *Die Große Mutter*, Olten und Freiburg, 1974, S.22.

<sup>120</sup> *Im zwanzigsten Jahrhundert tauchte die Vorstellung von den Archetypen unerwartet wieder auf, als C.G. Jung auf dem Gebiet der Tiefenpsychologie die Ansichten Freuds weiter ausarbeitete und Archetypen als autonome, ursprüngliche Bestandteile der Psyche, die das Verhalten des Menschen motivieren, seine Erfahrungen strukturieren und einem kollektiven Unbewußten Ausdruck geben, an dem jeder Mensch teilhat* (Tarnas, *Uranus*, S.12-13). Vgl. auch Carl Gustav Jung, *Über psychische Energetik und das Wesen der Träume*, 1948, S.275.

entspricht, der seinem inneren Pol zur Erscheinung verhilft, ihn wachruft und erst bewusstseinsfähig macht. Erst im Zusammenwirken von innerer Befindlichkeit und äußerem Phänomen kann es zur der Begegnung kommen, die der Mythos als göttliche schildert. Schon mit der Geburt des Menschen beginnt dieser Prozess spezifischer Koaleszenz-Erlebnisse, von Begegnungen des inner- und außerpsychischen, in dessen Verlauf sich allmählich das Ich aus dem Selbst herauslöst.<sup>121</sup> Das unmittelbar nach der Geburt noch weitgehend undifferenzierte Selbst veräußert schrittweise psychisches Material um es nach einer Kontaminierung mit einem äußeren Pol (dem *Weltfaktor* Neumanns) wieder zu integrieren; auf diese Weise entstehen nach und nach hilfreiche und notwendige Ich-Instanzen beziehungsweise vom eigenen Unbewussten unabhängige und unterscheidbare innere Objekte, mit denen das Individuum dann als Subjekt in Beziehung treten kann<sup>122</sup> – die zuvor archetypisch-unbewusste Regung tritt nach dieser Vereinigung als fester Bestandteil des Ichs auf. Auf ontogenetischer Ebene vollzieht sich der gleiche Individuationsprozess, den die Schöpfungsmythen der Kulturen schildern. Anders formuliert: Indem nach außen drängende psychische Elemente ihren äußeren Pol aufsuchen, vollzieht sich das hermetische Gesetz der Entsprechung, *wie innen so außen*, auf dessen Grundlage die Astrologie bis heute ihre Deutungen aufbaut. Allein deshalb betreten Mythen als Paradigmata psychischen Erlebens, in objektivierter und objektivierender Form, die Bühne der äußeren Wirklichkeit. Mythen verlagern innerpsychisches Geschehen in einen Raum außerhalb des Subjekts, können diesem von dorther identitätssichernde und –stabilisierende Orientierung geben. Allerdings gelingt dieser Orientierungen verleihende Prozess nur dann, wenn das Individuum in den archetypischen Symbolen der Mythen seine eigenen Affekte, Empfindungen, Gefühle und Gedanken wiedererkennt.

Wenn auch jeder Mensch von unzähligen Phänomenen seiner Lebenswelt individuell geprägt und bestimmt wird, existieren auf einer tiefer liegenden, psychischen Ebene offenbar zu bestimmten universellen Mustern oder Erfahrungsweisen zusammengefasste Prinzipien, welche die menschliche Erfahrung in charakteristischer Weise koordinieren, und so der kollektiven

---

<sup>121</sup> Zum Verhältnis von Ich und Selbst vgl. Anm.23.

<sup>122</sup> In der Terminologie der psychoanalytischen Objektbeziehungstheorie handelt es sich hier um Selbst- und Objektrepräsentanzen, die für das Individuum einen Kodex und Kanon seines Verhaltens bilden.

Psyche etwas Beständiges verleihen. Dass Psychisches nicht außerhalb ihrer eigenen Muster bestehen kann, darauf hat James Hillman aufmerksam gemacht.<sup>123</sup>

Aber auch Archetypen, so C.G. Jung, vermögen *das Ich zu ergreifen und es sogar zu zwingen, in seinem (des Archetypus Sinn) zu handeln*.<sup>124</sup> Ohne näher darauf einzugehen, kennzeichnet auch C.G. Jung Gefühle als ergreifende Mächte: *Eine genauere Untersuchung der den Schatten bildenden dunklen Charakterzüge respektive Minderwertigkeiten ergibt, daß dieselben eine emotionale Natur beziehungsweise eine gewisse Autonomie besitzen und demgemäß von obsedierender oder – besser – possedierender Art sind*. DIE EMOTION NÄMLICH IST KEINE TÄTIGKEIT, SONDERN EIN GESCHEHNIS, DAS EINEM ZUSTÖBT (Hervorhebung H.W.J.). [...] *Auf dieser tieferen Ebene mit ihren kaum oder gar nicht zu kontrollierten Emotionen verhält man sich wie ein Primitiver, der nicht nur ein willenloses Opfer seiner Affekte ist, sondern dazu noch eine bemerkenswerte Unfähigkeit des moralischen Urteils besitzt*.<sup>125</sup> Berechtigt postuliert Jung die Allgemeingültigkeit der Archetypen, was jedoch ebenfalls für die in einzelnen Naturlandschaften erlebbaren Atmosphären gilt. An Natur- und Kulturlandschaften angelehnte, räumlich ergossene Atmosphären und

---

<sup>123</sup> *Jede psychische Erfahrung wird von der einen oder anderen, von einem Gott genehmigten archetypischen Vorstellung bestimmt, und die Seele kann nur innerhalb einer solchen Vorstellung existieren* (James Hillman, *Re-Visioning Psychology*, New York, 1975, S.169f).

<sup>124</sup> In diesem Zusammenhang bemerkt Jung außerdem: *Das ist so selbstverständlich nicht, insofern psychologisch die Energie eines Archetypus in der Regel dem Bewußtsein nicht zur Verfügung steht. Daher gelten auch mit Recht die menschlichen Formen der Liebe nicht als »geistig« oder »göttlich«. Die Energie des Archetypus teilt sich dem menschlichen Ich nur dann mit, wenn dieses durch eine autonome Aktion des Archetypus beeinflusst oder ergriffen ist. Man müßte dann aus dieser psychologischen Erfahrung schließen, daß der Mensch, der eine geistige Liebe ausübt, allbereits von einer solchen im Wege eines donum gratiae ergriffen sei, denn es wäre kaum zu erwarten, daß er aus eigenen Mitteln vermöchte, ein göttliches Handeln, wie es eine derartige Liebe ist, zu usurpieren. Er ist aber eben vermöge des donum amoris imstande, in diesem Sinne an Gottes Stelle zu treten. MAN KANN IN DER TAT PSYCHOLOGISCH FESTSTELLEN, DAB EIN ARCHETYPUS FÄHIG IST, DAS ICH ZU ERGREIFEN UND ES SOGAR ZU ZWINGEN, IN SEINEM (DAS HEIßT DES ARCHETYPUS SINN) ZU HANDELN* (Hervorhebung H.W.J.). *Der Mensch kann in archetypischer Gestalt erscheinen und dementsprechende Wirkungen ausüben; er kann gewissermaßen an Stelle Gottes treten, weshalb es nicht nur möglich, sondern auch sinnvoll ist, wenn sich andere Menschen auf ihn so beziehen, wie sie sich andererseits auf Gott beziehen* (C.G. Jung, *Der Schöpferhymnus*, in: *Symbole der Wandlung*, GW 5, Solothurn und Düsseldorf, 1995, §101, S.92).

<sup>125</sup> Jung, *Der Schatten*, in: *Aion*, S.17.

Archetypen führen zu Reihen sich immer wieder ähnlich wiederholender Bilder – wie die Atmosphäre des Herrschaftlichen als Zeus, der Erregung als Dionysos oder der Erleuchtung als Apollon – die dann in der mythischen Rede strukturierbar und verbalisierbar sind. Es ist gerade diese Allgemeingültigkeit, die sich in Mythen und Märchen äußert, und diese vom Traum unterscheidet. Durch C.G. Jungs Erkenntnisse wissen wir, dass unserer Unbewusstes die gesamten Erfahrungen der Menschheit, quasi unsere ganze Geschichte, bewahrt.<sup>126</sup> Lebendige Organismen besitzen die Eigenart, Erfahrungen zu inkorporieren, und diese unabhängig von Bewusstsein und Wille an die kommenden Generationen weiterzugeben. Die Erfahrungen der Ahnen, über die das Individuum latent verfügt, lassen sich, als angeborene Bereitschaftssysteme, situationsentsprechend immer wieder aufs Neue abrufen. Das unpersönliche kollektive Unbewusste als Ort der Archetypen meint dieses Phänomen, ein Residuum latenten Wissens.

Neben den psychologisch-philosophisch orientierten Forschungen C.G. Jungs weisen auch die soziologisch-kulturwissenschaftlichen Untersuchungen des Emile Durkheim Schülers, Maurice Halbwachs, und – nach ihm – des Heidelberger Ägyptologen Jan Assmann und seiner Schule auf die Existenz eines kollektiven beziehungsweise *kulturellen Gedächtnisses* hin.<sup>127</sup> Die von Halbwachs postulierte und später von Assmann erweiterte Theorie eines solchen Gedächtnisses, das die Wissenschaft allgemeiner unter dem Begriff der *Mneme* thematisiert, meint eng verwandtes.<sup>128</sup> Deutlich verweist diese Diskussion darauf, dass der Mensch außerhalb seines Natur- und Kulturzusammenhanges, das heißt auch seiner kosmischen Eingebundenheit, nicht denkbar ist. Das auf der Berührbarkeit durch Atmosphären als *passiones* basierende, kollektive Unbewusste C.G. Jungs basiert demnach auf einer Art Gedächtnis, über ein Repertoire allgemein menschlicher Reaktionsmuster und deren Deutungsschemata, eben jenen Archetypen, die sich bevorzugt in symbolischen Bildern, Träumen, Märchen und Mythen äußern

---

<sup>126</sup> Jung, *Die Archetypen*; Jolande Jacobi, *Die Psychologie von C.G. Jung. Eine Einführung in das Gesamtwerk*, Frankfurt a.M., 1995, S.125.

<sup>127</sup> Maurice Halbwachs, *Das kollektive Gedächtnis*, Frankfurt, 1991; Jan Assmann und Tonio Hölscher (Hg.), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt, 1988; Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis, Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, 1992.

<sup>128</sup> Aleida Assmann und Dietrich Harth (Hg.), *Kultur als Lebenswelt und Monument*, Frankfurt a.M., 1991; ebenfalls: *Mnemosyne. Formen und Funktionen kultureller Erinnerung*, Frankfurt a.M., 1991.

können und welche die moderne Astrologie tradiert und in ihren Deutungen lebendig werden lässt. Philosophie, Psychologie und Biologie bieten Theorien hinsichtlich der Bedeutung der Existenz eines solchen Gedächtnisses für Leben und Entwicklung der Menschheit an.

Mit dem schon erwähnten Begriff der *leiblichen Disposition*, einer angeborenen Eigenart, etwa in Form der Mentalität, hat Hermann Schmitz erneut auf dieses im Lebendigen ruhende Gedächtnis hingewiesen, das jeder Zelle Erinnerung zu ermöglichen scheint. Dabei weist er ausdrücklich auf den Umstand hin, dass die leibliche Disposition nicht Sache einzelner, sondern von Völkern oder Zeitgenossen (folglich Kulturen) ist. In der *Vorrede* zum zweiten Teil seiner Reflektionen über den Leib macht er das Phänomen der leiblichen Disposition für die *Prägung von Lebensstilen* verantwortlich, *die Kulturen sind, auch nach ihrer geistigen Seite*.<sup>129</sup> Schmitz, der dieses Phänomen ausführlicher im Rahmen künstlerischer Ausdrucksweisen untersucht, findet leibliche Dispositionen als Wurzel künstlerischer Stile, die größtenteils Funktion eines Körpergefühls sind.<sup>130</sup> Leibliche Dispositionen wirken nicht nur in der kulturellen Umgebung des Menschen, Hermann Schmitz bemerkt auch, dass eine solche Disposition im Individuum wirkt, sich von dort her also äußern oder wahrgenommen werden kann: *Es wäre aber naiv, im Kunstwerk stets den gleichsam automatischen Ausdruck einer in seinem Urheber schon vorhandenen leiblichen Dispositionen zu suchen. Vielmehr kann die im Kunstwerk niedergelegte Disposition die leibliche Disposition seiner Schöpfer und Betrachter allmählich zu sich hin umbilden und erziehen – oder auch von sich weg*.<sup>131</sup> Wie schon bei der Betrachtung des Zusammenhanges zwischen innerpsychischem Erleben und Weltfaktor deutlich wurde, handelt es sich bei der von Schmitz beschriebenen leiblichen Disposition ebenfalls um ein ambivalentes Phänomen. In seiner Untersuchung zeichnet er das unpersönlich-kollektive Wirken dieses Phänomens in der künstlerischen Darstellung äußerst anschaulich nach, bemerkt aber auch die mannigfaltige Varietät aufgrund individueller Urheberschaft. Im Zusammenhang mit den an leibliche Dispositionen gebundenen künstlerischen Ausdrucksweisen weist

---

<sup>129</sup> Hermann Schmitz, *System der Philosophie Bd.2: Der Leib, 2. Teil: Der Leib im Spiegel der Kunst*, Bonn, 1966, S.X.

<sup>130</sup> Schmitz, *Der Leib im Spiegel der Kunst*, S. 36, S. 260-261 und S. 282.

<sup>131</sup> Schmitz, *Der Leib im Spiegel der Kunst*, S.85. *Weiter heißt es: Die im Kunstwerk sich darstellende leibliche Disposition kann eine bei der Schöpfung im Künstler oder im Publikum vorhandene ebenso kompensieren wie spiegeln.*

Hermann Schmitz auf das *faktische Vorkommen kollektiver Umstimmungen der leiblichen Disposition [hin]*, die er als Argument für die *unwillkürlichen und massenhaften Umstimmungen schon im leiblichen - noch vor allem zweckhaft oder durch Gedanken oder Gefühle motivierten Ausdruckswillen* wertet.<sup>132</sup> Trotz ihrer prägenden Kraft beherrschen leibliche Dispositionen – wie Archetypen – den Menschen nicht schicksalhaft unentrinnbar, quasi vom ersten bis zum letzten Atemzug. Sie öffnen vielmehr einen Entwicklungsspielraum, der Individuum und Umwelt, Charakter und Schicksal, jeweils entspricht. Insbesondere zeigen sie eine *Tendenz zu langfristigem Beharren, während dessen sie das leibliche Befinden gleichsam klimatisch*, im Sinne einer Atmosphäre durchfluten.<sup>133</sup> Neben ihrer vorwiegenden innerpsychischen Wirksamkeit sind Archetypus und leibliche Disposition nicht allein durch ihren kollektiven Charakter verbunden. Sie wirken wie die Götter der antiken Mythologien, wie Jung es für die Archetypen beschrieb, als Atmosphären auf den Menschen ein, deren ergreifendem Charakter dieser sich nicht unbedingt entziehen kann.<sup>134</sup>

Die Frage, warum leibliche Disposition und Archetypus kulturspezifisch und individuell wirksam sind, beantwortet Rupert Sheldrake mit seiner Theorie der morphogenetischen Felder, eine Feldtheorie, die er als embryonales Feld, Entwicklungsfeld oder morphogenetisches Feld (Organfelder, Gewebefelder, Zellfelder) in die Biologie einführte, und um die dort heftig gestritten wird.<sup>135</sup>

---

<sup>132</sup> Schmitz, *Der Leib im Spiegel der Kunst*, S.268 und S.272.

<sup>133</sup> Schmitz, *Der Leib im Spiegel der Kunst*, S.82 und S.83. Vgl. ebd. S.84-85: *Leibliche Dispositionen sind nicht bloß Schicksale Einzelner, sondern können auch breite Schichten von Völkern und Zeitgenossen umspannen und dadurch den Charakter kollektiver Kunststile entscheidend bestimmen. Oder: Das leibliche Befinden, das durch seine Bewegungssuggestionen die wesentliche Quelle der Inspiration des künstlerischen Schaffens ist, besteht jedoch kaum in den leiblichen Regungen des Augenblicks, die haltlos flüchtigem Wechsel ausgesetzt sind, sondern eher in leiblichen Dispositionen, die ganzheitlich mit mehr oder minder ausgeprägter Beharrungstendenz den Leib durchwalten* (ebd. S.81).

<sup>134</sup> *Diese leiblichen Dispositionen stimmen zwar dem Inhalt nach mit momentanen leiblichen Regungen weitgehend überein, brauchen aber dennoch im Spiel dieser Regungen keinen Typus zu bevorzugen, sondern können wie Atmosphären sie alle gleichmäßig umgeben und durchdringen* (Schmitz, *Der Leib im Spiegel der Kunst*, S.81). Auf den atmosphärischen Charakter leiblicher Dispositionen weist auch die folgende Stelle hin: *Die leibliche Disposition ist selbst schon wie ein vielstimmiges Konzert, in dem gewöhnlich eine Stimme führt und die anderen begleiten* (ebd. S.267).

<sup>135</sup> Für die folgenden Ausführungen vgl.: Rupert Sheldrake, *Das schöpferische Universum*, München, 1985; *Das Gedächtnis der Natur. Das Geheimnis der Entstehung der Formen in der Natur*, Bern, München und Wien, 1990.

Sheldrakes Felder existieren als unsichtbare, energetische Kraftzonen in der unmittelbaren Umgebung von Organismen, dort bilden sie eine geschachtelte Hierarchie von Feldern in Feldern. Morphogenetische Felder stellen für einen sich entwickelnden Organismus einen Attraktor dar, der sie zu einem Ziel oder an den Endpunkt einer Entwicklung hinzieht. Der Mathematiker René Thom hat diesen Sachverhalt folgendermaßen formuliert: *Alles Entstehen oder Vergehen von Form, alle Morphogenese, läßt sich beschreiben als das Verschwinden der Attraktoren, welche die Anfangsform repräsentieren, und ihre Ersetzung durch die Attraktoren, welche die endgültige Form repräsentieren.*<sup>136</sup> Wenn auch Sheldrakes Feldtheorie gelegentlich mit Platons Ideenlehre verglichen wird, besitzen morphogenetische Felder als Formbildungsursache, anders als platonische Ideen, evolutionären Charakter. In ihnen ist das von Maurice Halbwachs und Jan Assmann gefundene kollektive Gedächtnis enthalten, aus dem Spezies und Individuum für ihr Wachstum und ihre Entwicklung – für ihre weitere Ausgestaltung - schöpfen. Der formende Einfluss solcher Felder beruht dann nicht mehr auf mathematischen Formeln, sondern auf den konkreten Formen (Idee, Archetypus, leibliche Disposition), die frühere Mitglieder (Ahnen) entwickelten und ihren Nachkommen zur Verfügung stellen. Dabei, so Rupert Sheldrake, wirkt eine Gesetzmäßigkeit: Je häufiger ein Entwicklungsmuster auftritt und sich bewährt, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit seiner Wiederholung. Sheldrakes Forschungen bestätigen an dieser Stelle die Gewissheit C.G. Jungs von der ewigen Präsenz des Archetypus sowie die Vermutung von Hermann Schmitz, dass *jede leibliche Disposition etwas Typisches aufweist, das sie zur Wiederkehr in ähnlicher Gestalt mit ähnlichen Äußerungen befähigt.*<sup>137</sup> Die charakteristischen Merkmale einer Spezies, deren leibliche Disposition, fasst Sheldrakes als Naturgewohnheiten auf, die sich unter dem Einfluss morphogenetischer Felder entwickeln, bewahren und überliefern.<sup>138</sup>

---

<sup>136</sup> René Thom, *Structural Stability and Morphogenesis*, Reading Mass., 1975, S.320.

<sup>137</sup> Schmitz, *Der Leib im Spiegel der Kunst*, S.298.

<sup>138</sup> Rupert Sheldrake geht bei der Formulierung dieses Gesetzes der Wiederholung noch einen Schritt weiter. Er beschreibt einen von ihm *morphische Resonanz* genannten Prozess. Diese Resonanz ist für den Einfluss verantwortlich, den morphische Felder auf spätere Vertreter einer Gattung ausüben, wobei es sich um einen auf Ähnlichkeit beruhenden Einfluss handelt, der von Raum und Zeit unabhängig ist. Morphische Resonanz wird weder mit der Entfernung schwächer, und kann aus der Vergangenheit auf die Gegenwart einwirken. Und dies ist wichtig: Übertragen wird nicht Energie, sondern ganz im Sinne des kollektiven oder biologischen Gedächtnisses, Information. Damit, so Sheldrake, ist der Begriff der Naturgesetze nicht länger haltbar; vielmehr sind es

Damit ist das Phänomen der menschlichen Eingebundenheit in kosmisches Geschehen fassbar beschrieben, wie sie entsteht und sich innerhalb von Kulturen oder Individuen entwickelt. Die erörterten Theorien sind plausibel und als Hypothese äußerst brauchbar, auch wenn die Wissenschaft noch unbefriedigende Antworten gibt. Die Natur von Sheldrakes morphogenetischen Feldern ist nach wie vor ungeklärt, und auch die von Schmitz, Jung oder Halbwachs vorgeschlagenen Thesen erscheinen, gerade wegen der Schwierigkeit, innerpsychisches Geschehen sprachlich adäquat zu formulieren, provisorisch. Die angeführten Theorien deuten allerdings an, dass die vererbte Substanz individueller Organismen um die Erfahrung und Ziele vorausgegangener Generationen wissen muss, anders wäre ihre durchaus beobachtbare Wirkung nicht erklärbar. Sie machen auch verständlich, dass von Geburt an ein Repertoire standardisierter Verhaltensmöglichkeiten verfügbar ist, das weit über den Rahmen instinktiven Verhaltens hinausgeht. In diesem Licht betrachtet, verbinden sich im Individuum der Erfahrungsreichtum der Vererbung sowie Elemente elterlichen Wirkens, die ihn mit Umgebung und Kosmos unlösbar verbinden, einen Prozess, den Rudolf Steiner *Vererbungsstrom* nannte. Daneben führen persönliches Wachstum und neu integrierte persönliche Erfahrungen zu der bestimmten Einmaligkeit, die jedes Individuum darstellt.

Mythen reflektieren Erfahrungen und Erlebnisse einer Zeit, die diese als die ihr gemäße Wirklichkeit überliefert hat; insofern sind Mythen für den historisch, der im gleichen Kontext lebt. Für C.G. Jung sind Mythen psychische Manifestationen, die das *Wesen der Seele* darstellen.<sup>139</sup> Damit Personen und Ereignisse im Mythos Gestalt annehmen können, müssen innerpsychisches Erleben und äußeres Ereignis korrespondieren, muss *das innere und unbewußte Drama der Seele* symbolisch in Projektionen ausdrückbar werden und sich an äußeren Bedingungen manifestieren. Nachahmendes, wiedererfindendes Produzieren und Imaginieren geschieht auch nach Jean Gebser organmäßig und physiologisch, und zwar nach Gesetzmäßigkeiten, die in der Struktur des Menschen vorgegeben sind. Dadurch, dass sie ins Außen kommen, gewissermaßen ins

---

Gewohnheiten, die durch morphische Resonanz vererbt werden, die das Ordnungsgefüge gewährleisten (ebd. Sheldrake, Anm. 135).

<sup>139</sup> Hermann Schmitz sprach in einem vergleichbaren Sinn von *leiblichen Dispositionen*, deren archetypischer Charakter allerdings noch genauer untersucht werden müsste (*Der Leib im Spiegel der Kunst*, S.81ff.).

Werkzeug projiziert, können sie bewusst werden. Für die Bewusstwerdung des Menschen spielt die Projektion allein schon deshalb die entscheidende Rolle, weil sie das Innere des Menschen im Äußeren sichtbar werden lässt.<sup>140</sup> Märchen, Mythen, Träume sowie religiöse Visionen offenbaren nach Jung kontextbezogen allerdings, kollektiv oder individuell bedeutsame Szenen und Figuren des Unbewussten;<sup>141</sup> sie sind Reflexe des kollektiven Unbewussten und offenbaren so das psychische Drama, das in der Kollektivseele der Menschheit stattfindet;<sup>142</sup> dekodieren lassen sich diese Dramen, die sich in ihrem Ausdruck universeller Bilder bedienen, über die Kenntnis einer Symbolsprache, wie sie beispielsweise die Astrologie anbietet. Mythen, auf welche die Grammatik der Astrologie zurückgreift, und Träume haben eines gemeinsam: *Alle sind in der gleichen Sprache – der »symbolischen Sprache« – geschrieben.*<sup>143</sup> Erich Fromm charakterisiert diese Symbolsprache, wie vor ihm Jung und Gebser, als eine Sprache, die innere Erfahrungen, Gefühle und Gedanken so ausdrückt als ob sie sinnliche Wahrnehmungen oder Geschehnisse in der äußeren Wirklichkeit wären.

---

<sup>140</sup> [...] erst dank ihrer, die im Außen sichtbar werden läßt, was im Inneren schlief, wird der Mensch – oder besser: kann dem Menschen dieses Innen bewußt und damit denk- und richtbar werden. Alles Machen, sei es nun magisches Zaubern, sei es rational-technische Konstruktion einer Maschine, ist eine Entäußerung innerer Kräfte oder Gegebenheiten und damit ihr Sichtbarmachen im Außen. Jedes Werkzeug, jedes Instrument, jede Maschine, ist nur Nutzanwendung der im Außen wiedergefundenen Gesetze des Innen, und zwar der Gesetze des eigenen Körpers (Gebser, *Ursprung und Gegenwart*, S.197)

<sup>141</sup> Die Ähnlichkeit der menschlichen Kreativität im Schlaf mit den Mythen aller Kulturen, ist erstaunlich. Traum und Mythos sind menschliche Schöpfungen, welche die alltägliche Wirklichkeit transzendieren: *Im Traum sind wir tatsächlich Schöpfer einer Welt, in der Zeit und Raum, die allen Betätigungen unseres Körpers Grenzen setzen, keine Macht besitzen* (Fromm, *vergessene Sprache*, S.173). Für eine archetypische Tätigkeit, die auch zum Mythos führen kann, gilt das gleiche.

<sup>142</sup> *Wieviel Gegebenheit der Seele in das Unbekannte der äußeren Erscheinung projiziert wird, das ist jedem Kenner der alten Naturwissenschaft und Naturphilosophie bekannt. Es ist in der Tat soviel, daß wir überhaupt nicht imstande sind, jemals anzugeben, wie die Welt an sich beschaffen ist, da wir ja gezwungen sind, das physische Geschehen in einen psychischen Prozeß umzusetzen, wenn wir überhaupt von Erkenntnis reden wollen* (Jung, *Animabegriff*, S.72). Jahrzehnte später spricht die Systemtheorie in diesem Zusammenhang von der Konstruktion der Wirklichkeit und einer Kybernetik erster und zweiter Ordnung: *Das wir die Wirklichkeit nicht finden, sondern erfinden, ist für viele Menschen schockierend* (Paul Watzlawick, *Vom Unsinn des Sinns oder vom Sinn des Unsinn*, München, 1993, S.72; bzw. *Wie wirklich ist die Wirklichkeit. Wahn – Täuschung – Verstehen*, München, 1978). Oder um es mit einem Wort des Philosophen Karl Jaspers zu sagen: *Das Unheil menschlicher Existenz beginnt, wenn das wissenschaftlich Gewußte für das Sein selbst gehalten wird, und wenn alles, was nicht wissenschaftlich wißbar ist, als nicht existent gilt.*

<sup>143</sup> Fromm, *vergessene Sprache*, S.174.

Die Grammatik dieser Sprache folgt allerdings anderen Regeln und einer unterschiedlichen Logik als in der Alltagssprache üblich. Nicht Zeit und Raum sind die dominierenden Kategorien, sondern Intensität und Assoziation. Hinsichtlich der von ihm vorgeschlagenen Symbolsprache geht Fromm davon aus, dass es sich um die *einzigste universale Sprache* handelt, *welche die Menschheit je entwickelt hat und die für alle Kulturen im Verlauf der Geschichte die gleiche ist.*<sup>144</sup> Will man Mythen oder Träume verstehen, bieten Grammatik und Syntax der Frommchen Symbolsprache beziehungsweise die Jungchen Archetypen, denn nichts anderes verbirgt sich hinter Fromms eher materialistischer Begrifflichkeit, das *geeignete Werkzeug. Mythische Naturerkenntnis ist deshalb Sprache und äußere Bekleidung des unbewußten Seelenvorgangs; die Seele enthält, darin sind sich Jung und Fromm einig, alle jene Bilder, aus denen Mythen je entstanden sind.*

Die moderne, am naturwissenschaftlichen Paradigma orientierte Wissenschaft kann zwar den Mythos ignorieren, sie kann aber seine partielle Geschichtlichkeit weder widerlegen noch bestätigen. Sie weiß daher auch nicht, ob die Ilias oder die Odyssee beispielsweise von Chronisten dokumentierte und von Rhapsoden überlieferte Tatsachenberichte, Faktum oder Fiktion sind. Den homerischen Versen zuzuschreibende wissenschaftliche Durchbrüche, wie beispielsweise die archäologischen Ergebnisse eines Heinrich Schliemann oder zuletzt die den Schriftrollen von Qumran am Toten Meer zu dankenden Erkenntnisse über das frühe Christentum, verunsichern naturwissenschaftliche Weltsicht eher als das sie den historischen Gehalt des Mythos rehabilitierten. Erfahrungen, die in den Mythologien thematisiert, und die von C.G. Jung als archetypisch bewertet werden, bestimmen auch heute noch - und zwar weitgehend unbewusst - unser Verhalten, unsere Assoziationen und unsere zu hoch bewertete wissenschaftliche Erkenntnisfähigkeit. In seinem umfangreichen Werk beleuchtet Jung höchst genau die unterschiedlichen Zonen unseres Unbewussten: vom Lebendigen schlechthin, von den Straten unserer tierischen und menschlichen Vorfahren, von der Volksgruppe oder Nation, der wir angehören, von unserer Familie und zuletzt von den von uns individuell erworbenen und in der Psyche sedimentierten Dispositionen, zusammengesetzt aus Wahrnehmungen, Erfahrungen, Gefühlen

---

<sup>144</sup> Fromm, *vergessene Sprache*, S.174.

und Gedanken.<sup>145</sup> An der Schnittstelle zwischen leiblich spürbarem, affektivem Betroffensein von *Gefühlen als räumlich ergossenen Atmosphären*<sup>146</sup> und im Inneren wirkenden Archetypen entstehen Mythen als nach außen projiziertes Bilderschaffen, das atmosphärische Wahrnehmung beziehungsweise empfundenen Archetypus ins Bild setzt. Wie schon erwähnt, nimmt C.G. Jung im Sinne platonischer Ideenlehre und Introjektion an, dass in der Psyche Prägungen existieren, die als Muster für die Wahrnehmung und Empfindung der Außenwelt und für ein adäquates Verhalten in ihr dienen, also Motivation und Grundlage für ein Sichfinden in ihr anbieten. Jeder beliebige Eindruck, irgendeine Situation, kann einen solchen Typus aktivieren, sodass Eindruck oder Situation in der von diesem Typus vorgegebenen Weise erlebt werden. Die Gleichzeitigkeit von ergreifendem Gefühl und der im Inneren oder am eigenen Leib gespürten Wirkung dieses Gefühls vernachlässigt er zugunsten der platonischen Theorie einer seelischen Innenwelt, in der Empfindungen und Gefühle abrufbereit vorhanden sind. Der Prozess der Individuation, die Erweiterung des Ich zum ganzen Selbst, besteht aber gerade darin, dass das Individuum zwischen der äußeren Wirklichkeit und ihren zu vagen Wesen oder Gestalten geronnenen Atmosphären und einer primordialen Welt der Archetypen mit ihrer Personage zu unterscheiden lernt. Die archetypische Welt übt einen ungeheueren Zauber aus; sie ist eine Welt voller Wunder, in Mythos und Märchen geschildert, und erst neuerdings von Michael Ende in seiner *Unendlichen Geschichte* und von J.R.R. Tolkien im *Herrn der Ringe* neu belebt. Archetypisches Bilderschaffen und ergreifende Gefühle besitzen gleichermaßen numinosen Charakter. Sie konfrontieren den Menschen mit seiner Menschenart, erinnern ihn an Zenons Orientierungen des *wahren Seins*, weshalb sie wie eine verborgene Kraftquelle wirken; Gefühle, die wie ergreifende Atmosphären den Menschen bedrängen und evozieren, konzeptionalisieren archetypische Konstellationen im Bewusstsein des für interpretierbare Atmosphären offenen Individuums und umgekehrt. Wenn in rituellen Situationen ein Mythos als Performance zelebriert oder ein Märchen erzählt wird, besteht für den, der sich berühren lässt, die heilende Wirkung darin, dass er durch sein eigenes Erleben der Erfahrbarkeit von *passiones*, und

---

<sup>145</sup> Brigitte Romankiewicz unterscheidet drei Stufen vom *unbewußten Erleben und Erleiden eines Archetypus zum bewußten Begreifen und Abbilden*: unbewusste Inhalte in Symbolen der Unanschaulichkeit, Tiergestalten mit schwer bestimmbar Bildparadoxien und differenziert gestaltete (wenn auch nicht eindeutige) Figuren (*Urbilder des Vaters*, S12.).

<sup>146</sup> Schmitz, *Gefühlsraum*.

durch seine Teilhabe an einer archetypischen Konzeptionalisierung seines Verhaltens im Sinne des Mythos gerichtet wird; auf diese Weise kann er selbst in Ordnung kommen.<sup>147</sup> Mythen sind in ihrer ursprünglichen Form poetische Dichtungen, von Sängern, Dichtern oder speziellen rituellen Funktionsträgern sprachlich äußerst elaboriert zelebriert, und keine schlichten umgangssprachlichen Nacherzählungen, wie sie uns in der Regel heute dargeboten werden. Vor allem ist es der Klang der Rede, im Singen und chorischen Sprechen erheblich gesteigert, der die in einer verbindend-verbindlichen Situation zusammengefassten Menschen enger zusammenrücken lässt, sodass Konventionen bekräftigt werden: Normen hinsichtlich dessen, was man tut oder lässt, Wünsche hinsichtlich dessen, was man zu tun wünscht und Genehmigungen in bezug auf das, was nicht zu verbieten ist. Weil die Ganzheit, die Rede und Melodie gemeinsam heraufbeschwören, eine stimmungsvolle Situation ist, spricht Hermann Schmitz zutreffend von der *sozial verbindenden Wirksamkeit des Gesangs*,<sup>148</sup> auf die man sich unbefangen verlässt und sein Verhalten sozial adäquat einstellt, ohne genau zu bemerken, worum es sich im einzelnen handelt.<sup>149</sup> Diese affektive, emotionale und kognitive Übereinstimmung von Menschen in einer gemeinsamen Situation, Teilnehmern eines Rituals oder einer Märchenstunde beispielsweise, dieses *In-Ordnung-Kommen* bewirkt nicht nur sozial erwünschtes Verhalten, sondern ebenfalls das *Einswerden mit einem höheren Willen*, das C.G. Jung als den Inhalt religiöser Erfahrung bezeichnet hat.<sup>150</sup>

Das Verdienst einer jahrtausendalten Astrologie besteht darin, dieses Allgemein-Menschliche in einer umfassenden Symbolik zum Ausdruck zu bringen, die bisher für jede Zeit und für jede Kultur in irgendeiner Form Gültigkeit besaß. Die

---

<sup>147</sup> Emma Jung und Marie-Louise von Franz gehen ebenfalls davon aus, dass allein ein Erzählen des Mythos als Ritual aufgefasst werden kann: *Wenn ein Mythos dargestellt oder ein Märchen erzählt wird, so besteht für den, der daran Anteil nimmt, das heißt sich davon berühren läßt, die heilende Wirkung darin, daß er durch diese Anteilnahme in eine archetypische Form des Verhaltens eingeordnet wird und dadurch selbst »in Ordnung« kommen kann (Die Graalslegende in psychologischer Sicht, Zürich und Düsseldorf, 1980, S.38).* In vielen außereuropäischen Kulturen ist es nach wie vor üblich, *Rituale zu reden*, in denen bestimmte ethnische Überlieferungen das zentrale Thema bilden. Solche Rituale bilden den Fokus in der Bewahrung und Weiterentwicklung ethnischer Identität (vgl. *Kuan Fatu-Chronik*).

<sup>148</sup> Vgl. Schmitz, *Das Göttliche und der Raum*, §277.

<sup>149</sup> Zum Begriff *Einleibung* vgl. Schmitz, *Neue Phänomenologie*, S.137.

<sup>150</sup> Vgl. Jung, *Mutterarchetyp*, S.87 und 94.

Symbole der Astrologie reichen bis in die psychische Tiefe der Archetypen, und bringen deren Unanschaulichkeit auf den Begriff und in ein der Therapie und Individuation dienendes Instrument. Durch das astrologische Symbol hindurch offenbart sich demjenigen, dem es für einen Moment gelingt, sich von den Voraussetzungen eines rational orientierten Denkens zu lösen, psychische Wirklichkeit, *welche im ersten Erleben ihrer unentrinnbaren Eigengesetzlichkeit vom Menschen in diesem Sinnbild gebannt wurde.*<sup>151</sup> Im Bild, in einem das rationale Denken umgehende Symbol, charakterisiert die Astrologie eine Seite der Verbindung von innerpsychischem Erleben und Weltfaktor. Gemeinsam mit der Mythologie, wenn auch von dieser deutlich unterscheidbar, anschauliches Bild auf der einen, abstraktes Symbol auf der anderen Seite, kleidet die Astrologie die Archetypen innerseelischen Erlebens und Wollens in eine konsensualisierte Sprache, die dem Individuum, das sich seinem inneren Drama stellt, zu persönlichem Wachstum verhilft.

Die moderne Astrologie stellt den Versuch dar, die Essenz und Weisheit der Mythen in eine wissenschaftliche Sprache zu kleiden. Dies gelingt ihr, ohne dabei den Aussagewert des Bild-Symbols zu zerstören und damit den Archetypus aus dem Bild zu vertreiben. Wenn es auch einer am naturwissenschaftlichen Dogma ausgerichteten Psychologie, die nur das rational Verifizierbare gelten lässt, schwer fällt, zu erkennen, ist die Astrologie dennoch eine ihrer Disziplinen:<sup>152</sup> erst recht dann, wenn man die Mythologie als die antike Form der Psychologie akzeptiert. Die Mythen aller Kulturen, das haben spätestens die vergleichenden Forschungen Joseph Campbells gezeigt,<sup>153</sup> enthalten die von C.G. Jung erschlossenen Schichten der individuellen Persönlichkeit und kollektiven Matrix. In der Lektüre von Campbells Untersuchungen werden, selbst im Rahmen wissenschaftlicher Analyse, der atmosphärische Charakter mythischer Protagonisten deutlich spürbar. Sind die Symbole und Bilder auch sehr unterschiedlich, in der die Mythen ihre Botschaften wie aus dem Nirgendwo zu

---

<sup>151</sup> Ungern-Sternberg, *inner-seelische Erfahrungswelt*, S.27.

<sup>152</sup> Die Astrologie ist zwar nicht im strengen Sinn eine »Wissenschaft« - sie ist aber auch nicht etwas rein Mystisches oder Künstlerisches oder etwas, was nur auf Imagination beruht. Die Größe - und auch die Unbequemlichkeit! - astrologischer Tätigkeit rührt daher, dass sie interdisziplinär ist und eine Brückenfunktion hat, nicht nur zwischen verschiedenen Wissensgebieten, sondern auch bezüglich verschiedener Sichtweisen der Wirklichkeit (José Luis San Miguel de Pablos, *Uranus-Neptun-Konjunktionen. Wendepunkte im Weltgeschehen*, Hamburg, 1993, S.9-10).

<sup>153</sup> Campell, *Masken Gottes*.

schöpfen scheinen, so reproduzieren sie doch kulturübergreifend annähernd gleiche Themen. Mythen sind kulturelle Paradigmata, die zwar ihre Autorität verlieren und ihre Anhänger einbüßen können, die aber jedem kulturellen Wandel solange widerstehen, wie sie gegenwärtig bleiben. Gegenwärtig bleiben heißt, die Mythen ständig neu zu erzählen, denn sie fordern uns auf, unseren Lebensplan an ihnen zu messen; dann erst erkennen wir uns selbstbesinnend, erkennen wir, wer wir sind, und auf welche Weise wir uns in unserer Umgebung gefunden haben. Dem Odysseus war Athena diese Haltung. Nur in dem Umfang, wie ihm dies gelingt, gewinnt der Mensch eine konstruktive Beziehung zum Inhalt einer Mythologie, und sei es seiner persönlichen, und kann Informationen über seine eigene Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aufnehmen: Das in der Vergangenheit verursachte Schicksal (Urd), muss in der Gegenwart gewendet werden (Werdandi), wenn in der Zukunft keine Schuld verbleiben soll (Skuld), lässt Claudia Groß die Nornen der altgermanischen Edda sagen.<sup>154</sup> Der Mensch lebtauf der schwer fassbaren Schwelle der Gegenwart, zwischen Gestern und Morgen, und seine Erinnerungen bringen ihm Erkenntnis und seine Vorstellungen hinsichtlich seiner Zukunft ermöglichen ihm Lösungen. Mythen sind nicht mehr und nicht weniger als Anleitungen zur Sinnstiftung, durch Bild, Sprache und Schrift, im Symbol kodiert, um Wissen zu akkumulieren, um immer neue Erkenntnis zu fördern.

Liz Greene erinnert immer wieder daran, dass die moderne Astrologie eine Möglichkeit bietet, der rational-linearen Sackgasse zu entkommen, indem sie die mythischen Bilder und Erzählungen erneut als *dynamische Entwicklungsgeschichten* auffasst, als Landkarten grundlegender Paradigmen menschlichen Verhaltens und Erfahrens. In ihren Vorträgen demonstriert sie ständig neu, wie man die Interpretation von Geburtshoroskopen durch den Mythos erweitern kann. Diese Auffassung begründend schreibt sie: *Ich bin davon überzeugt, daß man als Astrologe die astrologische Symbolik nicht aus dem grösseren Umfeld der Mythen und Märchen herauslösen kann. Astrologie ist kein isoliertes Gebiet, das für sich dasteht. Um ein astrologisches Symbol zu verstehen, können wir uns ihm ebensogut durch den Mythos nähern, wie wir es analytisch deuten können.*<sup>155</sup>

---

<sup>154</sup> Claudia Groß, *Die Runenmeisterin*, München, 1998, S.7.

<sup>155</sup> Liz Greene, *Der Mythos der individuellen Reise*, in: Liz Greene und Stephan Arroyo, *Saturn und Jupiter. Neue Aspekte der astrologischen Praxis*, München, 1996.

Mythen und Märchen repräsentieren Urformen menschlicher Erfahrung sie Jungs Archetypus-Begriff nahelegt; darin besteht ihre unvergängliche Lebendigkeit und Faszination. Und weil Mythen und Märchen an der Schnittstelle von Archetypus und natur- oder kulturraumspezifischen Ergriffenheitserfahrungen entstehen, und zu ins Ich eingeschmolzenen Konzeptionalisierungen und Interpretationen führen – nicht weil sie Ergebnis von Migrationen sind – haben sich gleiche Motive zu allen Zeiten und in allen Kulturen verbreitet.