

Ekstase und Entusiasmos

Zur Anthropologie und Soziologie ekstatischer Phänomene*

1 Anthropologie der Ekstase 1.1 Modell einer ekstatischen Situation
1.2 Kulturelle Transformation 1.3 Religiöser und profaner Referenzrahmen
2 Technologie und Pharmakologie 2.1 Halluzinogene im Kontext anderer Techniken
2.2 Schamanistische Krisenadsorption 2.3 Halluzinogene und religiöses Bewußtsein
2.4 ‚Experimentelle Mystik‘ 2.5 Konstanten mystischer Erfahrungen
2.6 Spezifische Beiträge der Halluzinogene? 3.1 ‚Psychopathologie‘ und Funktionen ‚des‘ Schamanen
4 Soziologie der Ekstase 4.1 Besessenheit als Strategie des Protests
4.2 Freiheitsbewegungen 4.3 Entusiasmos als Legitimation 4.4 Integration ekstatischer Erscheinungen
5 Zusammenfassung.

1 Zu den Höhepunkten im Rahmen einer Entdeckung des Menschen durch sich selbst dürfte jene ohne Zweifel früh erworbene Erkenntnis gehören, daß sich die an bestimmte Handlungsabläufe geknüpften Emotionen, Af-

* Allgemeine Literatur:

- Th. Achelis*, Die Ekstase in ihrer kulturellen Bedeutung. Kulturprobleme der Gegenwart 1, Berlin 1902;
P. Beck, Die Ekstase. Ein Beitrag zur Psychologie und Völkerkunde, Bad Sachsa 1906;
R. Thurnwald, Reallexikon für Vorgeschichte (1914) s. v. Rausch;
W. James, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit (London 241913; Übers. v. G. Wobbermin), Leipzig 1925, 305 ff.;
J. H. Leuba, The Psychology of Religious Mysticism (21929; deutsche Übers. 1927), London 1972;
R. Wolf, Zur Phänomenologie und Psychologie ekstatischer Ausnahmestände: Allg. Ztschr. f. Psychiatrie und ihre Grenzgebiete 125 (1949) 284–302;
R. Gelpke, Vom Rausch in Orient und Okzident, Stuttgart 1966;
H. Prince (Hg.), Trance and Possession States, Montreal 1967;
Th. Spoerri (Hg.), Beiträge zu Ekstase (Bibliotheca Psychiatrica et Neurologica 134), Basel – New York 1968;
Ekstase, Maß und Askese als Kulturfaktoren. Akademische Vorträge, gehalten an der Universität Basel 5, Basel 1967;
E. Arbmam, Ecstasy or Religious Trance, Bd. 1 Uppsala 1963, Bd. 2 Uppsala 1968.
Zum antiken Wortgebrauch von ἔκστασις: *F. Pfister*, Ekstasis, in: Pisciculi, F. J. Dölger dargebracht, Münster 1939, 178–191;
zur Wortgeschichte von Entusiasmos im 17. und 18. Jahrhundert: *R. A. Knox*, Christliches Schwärmertum, Köln 1957, 13–20.

fekte¹ in der rituellen Wiederholung² steigern lassen, ja neue Qualitäten gewinnen können. Auf der Basis dieser Entdeckung ließen sich aggressive, affektivische und sensitive Hochstimmungen durch bloße Vorbereitungs- handlungen oder dramatische Präsentationen von – beispielsweise – Jagd- oder Kampfszenen erzeugen, ohne daß ein Kampf notwendig oder eine Jagd erstrebt war. Das bedeutet nicht weniger, als daß die Steigerung von Kraft, Reaktionsbereitschaft und Sensibilität von den unmittelbaren biologischen Bedingungen, Notwendigkeiten abgehoben wird, manipuliert werden kann.

Die spielerische Steigerung angelegter Möglichkeiten wurde offensichtlich als angenehm, bedeutsam, existenzsteigernd empfunden, konnte Selbstzweck und Institution werden. Eine Erhöhung von Sensibilität und Emotionalität, ursprünglich Voraussetzung erhöhter Reaktionsbereitschaft, ist auf dem Wege ritueller Präsentation oder Wiederholung manipulierbar und kann das direkte Ziel von Riten werden. Auf der Basis dieses Ansatzes übernehmen es im Zug einer fortschreitenden kulturellen Ausdifferenzierung wesentliche Kulturbereiche,³ die Emotionalität der Menschen zu steuern und zu überhöhen.

Wiederholung der Riten und Kumulierung der Mittel, deren Wirksamkeit in einem „Experimentieren der Menschheit mit sich selber“ (Gehlen⁴) erfahren wurde, können schließlich zu jenem komplexen Ergebnis führen, das wir als ekstatisches Erlebnis⁵ zu bezeichnen pflegen. Die Übersteigerung

¹ Zum Allgemeinen vgl. *M. B. Arnold*, *Emotion and Personality*, 2 Bde New York 1960; *K. Pawlik*, *Dimensionen des Verhaltens*, Bern–Stuttgart 1968; *E. Duffy*, *Activation and Behavior*, New York 1962; zu Belastung und Manipulation: *M. B. Clinard*, *Sociology of Deviant Behaviour*, New York ³1963; *R. S. Lazarus*, *Psychological Stress and the Coping Process*, New York 1966; *A. Gehlen*, *Urmensch und Spätkultur*, Frankfurt ²1964, 78 ff.; ferner *S. Epstein*, *The Measurement of Drive and Conflict in Humans*, in: *R. J. Jones* (Hg.), *Nebraska Symposium on Motivation*, London 1962; *A. Gehlen*, *Die Seele im technischen Zeitalter*, Hamburg 1957, 60 ff.

² Die Funktionen nicht-zwangsneurotischer Wiederholungen im Rahmen religiösen Verhaltens sind bisher nicht genügend untersucht. Zu Wiederholung und Triebbefriedigung (nach Freud) *W. Toman*, *Repetition and Repetition Compulsion*: *Int. Journ. Psychoanalysis* 37 (1956) 347–350; *ders.*, *Introduction to Psychoanalytic Theory of Motivation*, London – New York 1960; zu der Verbindung von Wiedererkennen, Lautbewegung und Entlastung: *A. Gehlen*, *Der Mensch*, Frankfurt ⁸1960, 197 ff.

³ Zu den ältesten Theorien über die Erzeugung von Emotionen durch Rhetorik (Gorgias) und Tragödie vgl. *H. Flashar*, *Die medizinischen Grundlagen der Lehre von der Wirkung der Dichtung in der griechischen Poetik*: *Hermes* 84 (1956) 12–48, und *J. de Romilly*, *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Cambridge (Mass.) 1975.

⁴ *A. Gehlen*, *Urmensch und Spätkultur* 236.

⁵ Eine Trennung der Termini Ekstase und Enthusiasmus sowie Bessenheit und Trance reformuliert einen kulturellen Kontext des Ereignisses in systemimmanenter Darstellungsweise; s. auch unten S. 36 ff. Vgl. ferner *E. Arbmann*, *Ecstasy or Religious Trance* 2,1–239; der Versuch einer Differenzierung nach dem Habitus des Ekstatikers bei *L. Vajda*, *Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus*, in: *C. A. Schmitz* (Hg.),

von Affektivität und Sensibilität in der Ekstase setzt neue Eigenqualitäten frei; in die Dynamik des Ablaufs schießen die gespeicherten Hemmungsenergien ein. Halluzinationen, Auditionen, Visionen können sich aus einer übersteigerten Sensibilität⁶ entfalten, das Gefühl einer Entlastung vom Druck der Realität, Euphorien auf der Basis einer überhöhten Emotionalität.⁷ Beide Prozesse bedeuten, daß sich – auch in der Selbstinterpretation des Mystikers – die Verhältnisse von Innen- und Außenwelt verschieben, bis zu Umkehr oder Kongruenz.

1.1 Es fällt auf, daß die typischen Verhaltensmuster der Jagd, in der Situation etwa vor dem Erlegen des Wildes, einen erheblichen Teil jener Vorschriften abzudecken vermögen, die wir als Ekstasetechniken ansehen: Konzentration auf ein Objekt, Schweigen, Anhalten des Atems, motorische Ruhe bei gleichzeitiger hoher Anspannung, Wechsel zu schnellster Bewegung, als Dauerbelastung schließlich Hunger und körperliche Erschöpfung. Von daher könnte die Entdeckung der *technischen* Elemente der Schamanenekstase durchaus Erfahrungen aus jagdlichen Situationen⁸ entsprungen sein. Die enge grundsätzliche Verbindung, die ‚der‘ Schamanismus zur Jagd einerseits und zur Ekstase andererseits besitzt, würde zudem Tradition und Funktion der Schamanenekstase in diesem Bereich verständlich machen.

An der Situation des Jägers – ein Modell unter möglichen anderen⁹ – ließe sich so etwas wie eine Biogrammatik der Ekstase in ihren vorkulturellen Formen entwickeln. Andere Grundsituationen sind anhaltende Bedrohung, kurzzeitiger hoher oder andauernder Schmerz, körperliche Überbelastung, Hunger, aber auch ein Fehlen von Außenreizen über eine längere Zeit.¹⁰ Die effektivsten Ekstasetechniken pflegen in einem ausgeklügelten Rhythmus eine Mehrzahl von Elementen zu kombinieren.

1.2 Erweitert man den Rahmen, innerhalb dessen das Auftreten ekstatischer Reaktionen analysiert wird, von den unmittelbaren biologischen Bedingungen auf den sozialen und kulturellen Kontext, so scheint fast eine

Religionsethnologie, Frankfurt 1964, 268 ff.; vgl. auch *D. Schröder*, Zur Struktur des Schamanismus, in: C. A. Schmitz a. a. O. 302 ff.

⁶ Vgl. die Auflistungen bei *G. Schüttler*, Das mystisch-ekstatische Erlebnis. Systematische Darstellung der Phänomenologie und des psychopathologischen Aufbaus, Diss. med. Bonn 1968, 20 ff., und *E. Arbmam*, Ecstasy or Religious Trance 2, 36 ff.

⁷ *G. Schüttler* a. a. O. 28 f. („Affektprojektionen“), 37 ff. („Fühlen und Werten“); ferner *Th. Spoerri*, Zum Begriff der Ekstase, in: *Th. Spoerri* (Hg.), Beiträge zur Ekstase 1–11.

⁸ Berichte über ekstatische Spontanphänomene in vergleichbaren Situationen bei *P. Spencer*, The Samburu, London 1965; zur ‚Tierschicht‘ des Schamanismus: *A. Lommel*, Die Welt der frühen Jäger, München 1965.

⁹ Vgl. unten S. 37 ff.

¹⁰ ‚Sensory Deprivation‘, Lit. s. oben Anm. 1; zu kombinierten Techniken *B.-A. Scharfstein*, Mystical Experience, Oxford 1973, 99 ff.

transformierte Wiederholung der biologischen Grundsituation vorzuliegen: Soziale Belastungen,¹¹ Isolation, Unterdrückung, Verlust des Selbstwertgefühls,¹² Schmerz und Leid sind die typischen Auslöser ekstatischer Erlebnisse. Der kulturellen Transformation entspricht dann freilich bereits eine dezidierte Selbstinterpretation der Ekstatiker und eine bestimmte Rollenerwartung.

In der kulturellen Transformation erweitern sich die Funktionen der Ekstase erheblich: Unter dem Gesichtspunkt der Entlastung verliert insbesondere die alltägliche soziokulturelle Umwelt ihre Bedeutung, die sonst festen individuellen und kollektiven Verhaltensmuster werden durchbrochen – vor allem die den sozialen Status betreffenden –, Folgen von Handlungen bleiben unbeachtet, allein die gesteigerte Gegenwart zählt.

Im temporären Abbau der kulturell erworbenen Verhaltenssteuerungen sind Hyperkinesen der allgemeinen Motorik¹³ und deviante Verhaltensweisen nur vordergründig die auffallendsten Erscheinungen; weit wichtiger ist, daß im Bereich der Sensitivität unterdrückte und deformierte Eigenqualitäten in verschiedenen Richtungen gleichzeitig freigesetzt werden. Gehlen¹⁴ hat mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß in dieser Befreiung und Auffächerung, Entdifferenzierung, wie er sagt, eine genuine Möglichkeit des Menschen zum Abschluß kommt: „Sie treiben nämlich (jene Selbststeigerungen in der Ekstase) ein fundamentales menschliches Konstitutionsmerkmal weiter . . . Denn die Entdifferenzierung und Entspezialisierung sind echte Wesensmerkmale des menschlichen Bewußtseins, schon in der Wahrnehmung, und ebenso der menschlichen Instinktresiduen. Diese Wesensmerkmale werden in der Ekstase nicht nur bewußt, sondern artifizuell weitergetrieben, und erreichen dann die so schwer beschreibbare Qualität einer vereinseitigten, übersteigerten Endgültigkeit.“

¹¹ Vgl. *L. Tiger, R. Fox*, *Das Herrentier*, München 1976, 233–266, mit Lit. Zur ‚Marginalisierung‘ des Schamanen *G. Baudy*, *Exkommunikation und Reintegration*, Diss. Tübingen 1977, 61 ff.

¹² *I. M. Lewis*, *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Penguin Books 1971, 66 ff. (‚Affliction and its Apotheosis‘); Prophetenbewegungen als Folge interkultureller Konflikte gehören letztlich in das gleiche Schema, vgl. *V. Lanternari*, *Religiöse Freiheits- und Heilsbewegungen unterdrückter Völker*, Neuwied-Berlin 1966.

¹³ Eine Funktionalisierung scheint im Berserkertum vorzuliegen, vgl. *K. Leuner*, *Die toxische Ekstase*, in: Th. Spoerri, *Beiträge zur Ekstase*, 79 f. – Unmittelbar neben der u. a. durch Hyperkinesen ausgezeichneten Ekstase steht die durch Bewegungsarmut charakterisierte Trance. Die äußere Differenz – bei struktureller Ähnlichkeit – scheint eine Interpretation jener Form (oder Phase!) als Besessenheit oder Enthusiasmus, dieser als Seelen- oder Wanderekstase nahezulegen; hierzu *L. Vajda*, *Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus* 268 f., ferner *A. M. Ludwig*, *Trance: Comprehensive Psychiatry* 8 (1967) 7–15.

¹⁴ *A. Gehlen*, *Urmensch und Spätkultur* 241.

1.3 Selbstinterpretation und Rollenerwartung des Ekstatikers¹⁵ orientieren sich im allgemeinen an einem religiösen Referenzrahmen, etwa einem Geister- und Götterapparat und seinen Funktionen¹⁶ – doch ist dieser verbreitetste Modus nicht der allein aus der Natur der Sache folgende, notwendige.

Dafür zwei weit auseinanderliegende Beispiele. Paul Spencer hat 1965 von den Samburu,¹⁷ einem Nomadenstamm in Kenia, kulturell akzeptierte, in die Sozialordnung eingefügte ekstatische Zustände berichtet, die dort *nicht* religiös interpretiert werden. Unverheiratete Krieger verfallen in typisierten Situationen unter heftigen Konvulsionen in einen tranceartigen Zustand. Als die typischen Situationen nennt Spencer Verlust beim Wetttanzen, Rückstufung im sozialen Rang, Verlust eines Mädchens, den Zeitraum während der Initiation, beim Aufmarschieren zum Kampf oder wenn sie überfallen werden. Diese Art von Reaktion unter Enttäuschung oder Belastung ist für die Übergangsphase vom Jüngling zum Mann, die bei den Samburu außerordentlich lange dauert, kulturell akzeptiert; sie hört auf, wenn der Betreffende in den Erwachsenenstatus überwechselt.

Als zweites Beispiel mag der Tarantismus¹⁸ dienen, jene epidemische Tanzekstase, die im Gefolge des Schwarzen Todes seit dem 15. Jahrhundert in ganz Europa grassierte. Männer und Frauen, Handwerker und Gesinde, Kinder und Bedienstete rissen sich plötzlich aus ihrer sozialen Umwelt und ihren Verpflichtungen los und schlossen sich den Zügen frenetisch tanzender Menschen an. In den viele Stunden dauernden, von Musik und wilden Schreien begleiteten Tanzzügen erlangen viele in Stadien körperlicher Erschöpfung Visionen und mystische Erfahrungen, andere fühlen sich von

¹⁵ Zum allgemeinen Rahmen grundlegend *H. Sundén*, *Die Religion und die Rollen. Eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit*, Berlin 1966, 1–195.

¹⁶ Grundsätzliche Überlegungen zu Projektion und reinforcement bei *M. E. Spiro*, *Religion: Problems of Definition and Explanation*, in: *M. Banton* (Hg.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London 1966, 85–126, und *M. E. Spiro*, *Ghosts: An Anthropological Inquiry into Learning and Perception: Journal of Abnormal and Social Psychology* 48

¹⁷ *P. Spencer*, *The Samburu. A Study of Gerontocracy in a Nomadic Tribe*, London 1965 (zit. bei *I. M. Lewis* 40f.).

¹⁸ *E. de Martino*, *La terre du remords*, Paris 1966; *I. M. Lewis*, *Ecstatic Religion* 41 ff., 89 ff. – Im Abendland scheint die Tanzekstase eine naheliegende Reaktionsform der Massen unter Belastungen zu sein: Chorizanten und Dansatores, jumpers und shakers treten wie Korybanten und Mänaden jeweils unter charakteristischen Konstellationen als Massenphänomene auf. Vgl. *J. F. K. Hecker*, *Die Tanzwuth*, Berlin 1832; *A. Martin*, *Geschichte der Tanzkrankheit in Deutschland: Ztschr. d. Vereins für Volkskunde* 24 (1914); zu antiken Formen *I. M. Linforth*, *The Corybantic Rites in Plato: Univ. of Calif. Publ. in Class. Philol.* 13 (1946) Nr. 5; *E. R. Dodds*, *Mänaden*, in: *ders.*, *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt 1970, 141–149. Vgl. ferner *W. La Barre*, *The Ghost Dance. The Origins of Religion*, London 1972, und *V. Lanternari*, *Religiöse Freiheits- und Heilsbewegungen . . . passim*.

Dämonen besessen und erbitten von den Priestern die Vornahme eines Exorzismus. Neben dieser typischen religiösen Interpretation des beunruhigenden Massenphänomens läuft allerdings, gerade in dem am schwersten betroffenen Land Italien, eine alternative Deutung: die Tanzwut als Folge eines Tarantelbisses, Tanz und besonders die musikalische Begleitung als Form der Therapie. Historischer und soziologischer Ort der Tanzekstase sind für Phänomene dieser Art charakteristisch: Die Tanzenden rekrutieren sich vorwiegend aus Unterschichtangehörigen, Frauen sind überrepräsentiert; die Erscheinung tritt im Zuge der ganze Landstriche entvölkernden Pockenepidemien auf.

Wir haben somit nebeneinander, für dasselbe Phänomen, die Tanzekstase, einen religiösen und einen nichtreligiösen Interpretationsrahmen. Die beiden Beispiele profaner Interpretation ekstatischer Reaktionsmuster, die sich noch durch eine Reihe anderer vermehren ließen, dürfen freilich nicht darüber hinwegtäuschen, daß der gängige Interpretationsrahmen, sowohl für die Selbstinterpretation des Ekstatikers als auch für die Rollenfixierung im sozialen Umfeld, durch ‚die‘ Religion nahegelegt ist. Die Gründe für diese Präferenz in der Deutung liegen wohl in einer strukturellen Gleichheit der typischen Auslösesituation von Ekstase und der Funktion von Religion allgemein,¹⁹ über die noch im weiteren zu handeln sein wird.

2 Euphorische Zustände, Halluzinationen, Visionen, Auditionen, mystische Erlebnisse¹⁹ lassen sich, treten sie für das Subjekt nicht spontan auf, auf der Basis einer weitgespannten Technologie provozieren. Neben den bereits angesprochenen grundlegenden Voraussetzungen können so verschiedene Mittel wie Tanzen und Fasten, Überanstrengung und Schlafentzug, Singen und Atemkontrolle, Schmerz und Schwitzen zu ekstatischen Ausnahmezuständen führen. Die Wirkungsweise der genannten Techniken²⁰ scheint jeweils über eine Über- oder Unterproduktion körpereigener Stoffe zu laufen, die ihrerseits direkt oder indirekt Funktionen des Gehirns beeinflussen.

Neben die Techniken der endogenen Intoxikation sind offensichtlich seit frühester Zeit Rauschgifte²¹ als Unterstützung und Höhepunkt der rituellen Ekstase getreten. Alkohol, Tabak, Haschisch sind die bekanntesten

¹⁹ Der Versuch einer Katalogisierung der Erlebnisformen aus der Sicht von Psychologie und Psychiatrie bei G. Schüttler, *Das mystisch-ekstatische Erlebnis* 20 ff.

²⁰ J. H. Leuba, *The Psychology of Religious Mysticism* 8 ff.; M. Eliade, *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, Zürich-Stuttgart 1957 passim.

²¹ Noch immer nützlich V. A. Reko, *Magische Gifte*, Stuttgart ³1949; sehr guter Überblick über Rauschgifte und ihren kultischen und paganen Einsatz bei H. Leuner, *Die toxische Ekstase*, in: Th. Spoerri, *Beiträge zu Ekstase* 73–114.

Drogen, deren Gewinnung freilich eine minimale Technologie voraussetzt; ihnen voran sind die in Früchten, Pilzen und Pflanzen unmittelbar genießbaren Gifte zu nennen, so das Gift des Fliegenpilzes (*Amanita muscaria*), Atropin und Scopolamin der Nachtschattengewächse, und, zunächst auf Mesoamerika beschränkt, das Meskalin²² des Peyote-Kaktus.

2.1 Innerhalb der außerordentlich umfangreichen Literatur über Begriff und Funktion des Schamanentums spielt in einer charakteristische Vorurteile widerspiegelnden Weise die Stellung und Bewertung des Gebrauchs von Halluzinogenen²³ zur Erzeugung der schamanistischen Ekstase eine wichtige Rolle. Zu den wenigen Punkten, in denen sich die Phänomenologen des Schamanismus einig sind, gehört die Feststellung, daß sich die spezifischen Leistungen des Schamanen, Hilfe bei der Jagd, Krankenheilung und Seelenleitung, Dämonenabwehr und Einblick in Mythologie und Kosmologie, aufgrund seiner Fähigkeit zur Ekstase vollziehen. Wenn es um eine historische und anthropologische Ortsbestimmung der schamanistischen Ekstase geht, verliert sich dieser Konsens freilich wieder weitgehend. Umstritten ist weiterhin, ob man unter Schamanismus einen religionswissenschaftlichen Allgemeinbegriff oder eine geographisch und historisch einzugrenzende Bezeichnung der Religionsgeschichte zu verstehen habe, ob Schamanismus eine universale Frühform von ‚Religion‘ oder eine an bestimmte historische Konstellationen gebundene Sonderentwicklung sei.

2.2 Die am konkretesten ansetzenden Deskriptionsversuche von ‚Religion‘ rekurrieren auf eine Übernahme eines kollektiven Orientierungsverhaltens an konkreten, historisch angebbaren Krisensituationen²⁴ in ritualisierter Form. Die Struktur eines verbreiteten Typs von Krisenbewältigung ist charakterisiert durch die Negation eines bestimmten Sektors der Realität, durch symbolische Überhöhung des noch rezipierten Sektors, durch kompensatorische Konstruktionen.

²² Zur Pharmakologie des Peyote-Kaktus zusammenfassend *P. Gerber*, a. unten in Anm. 26 a. O.

²³ Gute Überblicke über die allgemeine Diskussion bei *D. Schröder*, Zur Struktur des Schamanismus, in: C. A. Schmitz (Hg.), Religionsethnologie, Frankfurt 1964, 296 bis 334, und *L. Vajda*, Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus, in: C. A. Schmitz (Hg.), Religionsethnologie 265–295 mit Lit.; Kritik an der traditionellen Terminologie durch *H. Motzki*, Wissenschaftstheoretische und -praktische Probleme der religionswissenschaftlichen Terminologie, in: G. Stephenson, Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft, Darmstadt 1976, 327 ff. – Direkt zum angesprochenen Problem: *M. J. Harner* (Hg.), Hallucinogens and Shamanism, London 1973.

²⁴ *N. Luhmann*, Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution, in: Dahm, Luhmann, Stoodt, Religion – System und Sozialisation, Darmstadt und Neuwied 1972, 15–132. Kritik an der gängigen Typologie von Krisen-Bewegungen bei *P. Gerber*, Die Peyote-Religion 158 ff.

Eine solche Reaktionsform unter Belastung scheint in einer jeweils kulturspezifischen Weise in dem Amt des Schamanen institutionalisiert worden zu sein, in der Weise, daß eine Gruppe Krisenbewältigung nicht mehr den zufälligen Reaktionen eines beliebigen Individuums²⁵ überläßt, sondern die ‚Krisen‘ in einem dafür disponierten Individuum antizipierend bewältigt. Für die ‚Weite‘ der halluzinierten Entwürfe, Selbstinterpretationen, Mythologien, Rollengewißheiten, den Ausgriff über die Bedingungen der Krise hinaus, und damit ihrer Transformation auf eine entlastete Ebene, sind offensichtlich nebeneinander und miteinander Disposition des Schamanen, Ekstasetechnik und pharmakologische Auslösung bzw. Erweiterung verantwortlich zu machen.

2.3 Die religionsgeschichtliche Rolle der halluzinogenen Drogen²⁶ ist stark umstritten. Ihre Bewertung schwankt zwischen der pauschalen Behauptung, Ursprung der Religion und Genuß von Rauschgiften hänge unmittelbar zusammen, und der ähnlich pauschalen Versicherung, drogeninduzierte Erfahrungen seien nur Surrogate religiöser Erlebnisse. Aus der Innenperspektive wird jeweils mit der Beantwortung dieser Fragen ein Urteil oder Vorurteil über eine Authentizität diesen oder jenen Zugangs verknüpft.

Mit Aldous Huxleys ‚Doors of Perception‘ – 1954 unter dem Titel ‚Die Pforten der Wahrnehmung‘ in deutscher Übersetzung²⁷ – erhielt die Frage nach dem Stellenwert ekstatisch-mystischer Erfahrung im Rahmen eines religiösen Bewußtseins eine neue Qualität. Nach Huxleys Appell schien mystische Erfahrung zur Revitalisierung eines diffusen religiösen Bewußt-

²⁵ Vgl. G. Baudy, Exkommunikation und Reintegration 62 ff.

²⁶ W. H. Clark, Chemische Ekstase. Drogen und Religion, Salzburg 1971; M. Josuttis, H. Leuner (Hgg.), Religion und die Droge, Stuttgart 1972; V. A. Reko, Magische Gifte, Stuttgart 1943; P. T. Furst (Hg.), Flesh of the Gods, London 1972; W. N. Pahnke, Drugs and Mysticism; The Int. Journ. of Parapsychology 8 (1966); ders., LSD and Religious Experience, in: R. C. DeBold, R. C. Leaf (Hgg.), LSD, Man and Society, Middletown 1967; K. Thomas, Die künstlich gesteuerte Seele, Stuttgart 1970; H. Leuner, Die Halluzinogeneinwirkung und ihre religionspsychologische Bedeutung: Arch. f. Religionspsychologie 10 (1971) 59–68; W. Keilbach, Die Frage nach der Echtheit religiösen Erlebens. Stellungnahme zu Experiment und Drogeneinwirkung: Arch. f. Religionspsychologie 10 (1971) 135 ff. (auch in: ders., Religiöses Erleben, München 1973, 88–111); U. Knoll-Greiling, Rauschinduzierende Mittel bei Naturvölkern und ihre individuelle und soziale Wirkung: Sociologus N. F. 9, 1, Berlin 1959; R. Thurnwald, Reallexikon d. Vorgeschichte 11 (1927/8), Sp. 34–49 s. v. Rausch; K. Kerényi, Mescaline-Perioden der Religionsgeschichte: Wege zum Menschen 17 (1965) 201–204. – Neben der umstrittenen Rolle des Halluzinogengebrauchs im Schamanismus ist der Peyote-Kult ein wichtiger Bezugspunkt für die Wertungen eines rituellen Einsatzes halluzinogener Mittel; vgl. etwa W. La Barre, The Peyote Cult, Hamden Conn. 1964; umfassende kulturanthropologische und theoretische Aufarbeitung durch P. Gerber, Die Peyote-Religion nordamerikanischer Indianer. Eine kulturanthropologische Interpretation, Diss. Zürich 1975.

²⁷ A. Huxley, Doors of Perception, New York 1954.

seins auf chemischem Weg für jeden erreichbar. Es ist naheliegend, daß eine heftige Kritik an der Nichtbeachtung, Abwertung des kulturellen Kontexts, des experimentellen *setting*, damit der institutionalisierten Religion, nicht ausbleiben konnte. Der theoretische und begriffliche Rahmen, innerhalb dessen die Kritik vorgetragen wurde, war freilich der Komplexität des Themas nicht immer angemessen.

Als einer der ersten reagiert der Oxfordder Orientalist und Religionshistoriker R. C. Zaehner²⁸ mit einer großangelegten Untersuchung. Sein Bestreben, von einem abendländisch-christlichen Denken her auszugrenzen und zu bagatellisieren, ist unverkennbar: „In der christlichen Terminologie“, deduziert Zaehner, „bedeutet Mystik Vereinigung mit Gott. In nicht-theistischen Zusammenhängen kann es auch Vereinigung mit einem Prinzip bedeuten. Mystik ist also die Erfahrung eines Vereinigtwerdens mit jemand oder etwas außer einem selbst. In Huxleys Fall war es die Vereinigung mit und das unmittelbare Erfahren von drei Stuhlbeinen, grauen Flanellhosen und, im Wege der Extension, mit allen natürlichen Objekten innerhalb seines Gesichtskreises.“ Die Kategorien, in denen Zaehner den eigenen Selbstversuch mit Meskalin beschreibt, reproduzieren in charakteristischer Weise lediglich seine Erwartungen; er notiert: „Eine Art ‚Selbsttranszendenz‘ nach der Terminologie Huxleys fand statt, aber es war ein Transzendieren in eine Welt possenhafter Bedeutungslosigkeit. Alle Dinge waren eins in dem Sinne, daß im Höhepunkt meines manischen Zustands alle gleich komisch waren . . .“²⁹

2.4 Obwohl Ethnologen und Chemikern halluzinogene Drogen seit fast hundert Jahren bekannt waren, auch schon einige Selbstversuche durchgeführt wurden,³⁰ hat sich die Religionspsychologie erst seit den fünfziger Jahren experimentell mit pharmakologisch induzierten religiösen Erlebnissen beschäftigt.

Eine gewisse Berühmtheit hat das sogenannte ‚Karfreitagsexperiment‘³¹

²⁸ R. Zaehner, *Mystik, religiös oder profan* (1957), Stuttgart o. J.

²⁹ A. a. O. 57 f. und 300. – Erste, stark persönlich gefärbte Äußerungen Zaehners zu diesem Komplex in seiner Antrittsrede „Foolishness to the Greeks“, *Oxford Lectures* 146, Oxford 1953; modifiziertere Stellungnahme in: *ders.*, *Zen, Drugs and Mysticism*, New York 1972.

³⁰ Zusammenstellungen bei H. Leuner, *Die toxische Ekstase*, in: H. Spoerri, *Beiträge zur Ekstase* 73 ff.; vgl. auch E. Arbmänn, *Ecstasy or Religious Trance* 1, 192 ff.

³¹ Ausführliche Darstellung des Versuchs durch W. N. Pabnke, *An Analysis of the Relationship Between Psychodelic Drug Experience and the Mystical State of Consciousness*, Harv. Univ. Press., Boston; ferner *ders.*, *Drogen und Mystik*, in: M. Josuttis, H. Leuner, *Religion und die Droge* 54–76; Schilderungen weiterer Versuche bei H. Leuner, *Ekstase und religiöses Erleben durch Halluzinogene beim modernen Menschen*, in: Josuttis, Leuner, a. a. O. 38–53; vgl. ferner G. W. Arendsen Hein, *Selbsterfahrung und Stellungnahme eines Psychotherapeuten*, in: Josuttis, Leuner a. a. O. 96 bis 108, und K. Thomas, *Die künstlich gesteuerte Seele* 139 ff.

erlangt, bei dem zum erstenmal in einem größeren Rahmen und unter ausgewogenen Versuchsbedingungen die Wirkung einer psychedelischen Droge erprobt wurde. Im Rahmen eines privaten Gottesdienstes an der Harvard University wurde an einem Karfreitag 10 von 20 Theologiestudenten 30 Milligramm Psilocybin verabreicht, die restlichen 10 erhielten ein Placebo. Der Versuch wurde als doppelter Blindversuch durchgeführt: Weder Versuchsleiter noch Versuchspersonen wußten, wer das Psilocybin wirklich erhalten hatte. Alle Versuchspersonen wohnten einem 2¹/₂stündigen Gottesdienst bei, unmittelbar danach wurden die Reaktionen protokolliert, von den Versuchspersonen wurde weiterhin ein Bericht über ihre Erlebnisse geschrieben und im Lauf einer Woche ein 147 Punkte umfassender Fragebogen ausgefüllt.

Auf der Basis eines Kriterienkatalogs, den W. T. Stace als für mystische Erfahrungen typisch erarbeitet hatte,³² erfolgte dann durch Personen, die an dem Experiment selbst nicht beteiligt waren, eine Auswertung der Angaben: Die Berichte von 9 der 10 Studenten, die Psilocybin erhalten hatten, wurden als ekstatisch-mystische Erfahrungen klassifiziert; nur ein Bericht der Kontrollgruppe. Walter N. Pahnke, der den Versuch organisiert hatte, weist in seinen späteren Publikationen³³ darauf hin, daß auch nach sechs Monaten beide Gruppen deutlich voneinander zu unterscheiden waren. Versuche von Clark und Masters mit LSD³⁴ führten zu grundsätzlich ähnlichen Ergebnissen.

Die experimentelle Provokation mystischer Erfahrungen erregte ungeheures Aufsehen und führte mit den verschiedensten Argumenten zu einer weitgehenden Beschränkung der Versuche am Menschen. In der Diskussion spielte neben dem ungeklärten Problem von Neben- und Spätschäden sowie einer möglichen Erzeugung physiologischer Süchtigkeit ausgesprochen oder unausgesprochen die Leichtigkeit eine Rolle, mit der in einem bestimmten ‚setting‘ mystische Erfahrungen freigesetzt werden können. Verglichen mit den teilweise lebenslangen asketischen Vorleistungen, die in der abendländischen und östlichen Mystik gefordert werden, schienen die schnellen Erfolge der psychedelischen Drogen ‚unverdient‘. Ein kritisches Schlagwort für die sich in Verbindung mit dem Drogengenuß etablierenden Ideologien war schnell gefunden: ‚Instant religion‘ („sofort löslich“). Nachdem bei kritischer Analyse der meisten Versuchsanordnungen deutlich wurde, daß sich das religiöse Erleben unter Drogeneinfluß im Referenzrahmen der Versuchspersonen bewegte, waren die Stellungnahmen

³² W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Lippincott, Philadelphia 1960.

³³ W. N. Pahnke, *Drogen und Mystik* 63 ff.

³⁴ R. E. L. Masters, J. Houston, *The Varieties of Psychedelic Experience*, London 1967; zu Clark s. o. Anm. 26.

der Theologen notwendigerweise zwiespältig. Als ein Beispiel sei die Argumentation von Wilhelm Keilbach zitiert, die er am Schluß seiner Abhandlung ‚Christliche Frömmigkeit und psychedelische Droge‘³⁵ als ein „Denkmodell“ anführt: „An ihm (sc. dem Denkmodell) wird deutlich, wie ‚kompromittiert‘ das Verlangen nach der psychodelischen Droge gerade dem nach Ertüchtigung und Vervollkommnung Strebenden erscheinen kann. Gemeint ist das als ‚Doping‘ bekannte, im fairen Sport verworfene Präparat zur Leistungssteigerung. Wer sich eines solchen Mittels bedient, wird vom Wettkampf ausgeschlossen; er gilt als disqualifiziert . . . Was also im edlen Wettkampf der Weltmenschen verworfen wird, soll im Bereich der Frömmigkeit als harmlos geduldet oder sogar empfohlen werden.“

Besonnene Interpretationen der an Versuchen mit halluzinogenen Drogen gewonnenen Erfahrungen zeigen recht deutlich, daß die ‚inhaltliche‘ Ausgestaltung auch drogeninduzierter Ekstasen bestimmte Bedingungen von Person und Versuchsgestaltung reproduziert. Der individuelle und kulturelle Kontext bestimmt, nicht anders als bei den anderen Ekstasetechniken, Inhalt, Gestalt und mythologische Anknüpfungsmöglichkeiten.

2.5 Von dieser Feststellung ist möglicherweise ein Grundkatalog von Zustandsänderungen in der Ekstase unberührt, der transkulturell konstant zu sein scheint. W. T. Stace hat in einer Phänomenologie introvertierter und extrovertierter Mystik³⁶ folgenden Katalog universeller Erlebniskategorien entwickelt:

Als wichtigstes Merkmal mystischer Erfahrung gilt seit jeher das Erlebnis einer Einheit. Die Dinge um den Mystiker werden in ihrer ihrem Wesen zugrundeliegenden und mit dem ‚Beobachter‘ gemeinsamen Einheit erlebt. Die Subjekt-Objekt-Trennung ist überwunden, ohne daß das Bewußtsein der Differenz zu den Dingen verschwindet. In der als vollkommensten geltenden Stufe erlebt sich der Ekstatiker als Teil des Kosmos. Von diesem extrovertierten Typ des Einheitserlebens ist der introvertierte Typ durch eine Überwindung der gewöhnlichen Sinneswahrnehmungen in einer anderen Weise geschieden: Die Vielfalt der Sinneswahrnehmungen reduziert sich auf reines Bewußtsein jenseits eines empirischen Inhalts.

Die von Stace als weitere Erlebniskategorien aufgezählten Modi tragen zu jener grundlegenden ersten eigentlich nur noch Komponenten bei. In den meisten Schilderungen, 2. Kategorie bei Stace, erscheint die Feststellung, daß das gewöhnliche Gefühl für Raum und Zeit verlorengeht, räumliche

³⁵ Zunächst in: Ortskirche-Weltkirche, Festgabe für Julius Döpfner, Würzburg 1973, wiederabgedr. in: W. Keilbach, Religiöses Erleben, Zitat auf S. 137.

³⁶ S. oben Anm. 32 – Zum Vergleich sind die psychologischen Kategorien von G. Schüttler, Das mystisch-ekstatische Erlebnis, Bonn 1968, mitheranzuziehen.

und zeitliche Orientierung verschwinden. Die mythologische Anspruchsebene dieser Kategorie ist Unendlichkeit und Ewigkeit.

Als dritte Kategorie nennt Stace eine intensiv positive Stimmung, eine Kategorie, deren Wert von den Mystikern traditionellerweise außerordentlich hoch eingeschätzt wird. Die Euphorie des Erlebens bleibt in signifikanter Weise auch über die eigentlich ekstatische Phase erhalten und stellt sich als Freude, Friede oder Begnadung dar.

Für die vierte Kategorie kommt Stace auch in der Abstraktion seines transkulturellen Katalogs nicht ohne eine religiöse Terminologie aus. Diese Kategorie umfaßt Schilderungen eines Gefühls von Heiligkeit, einer Ehrfurcht vor den Inhalten oder Objekten der mystischen Erfahrung. In den theistischen Systemen wird an dieser Stelle das Gefühl göttlicher Nähe umschrieben.

Schließlich erscheint in den Berichten der Mystiker, fünftens in Stace's Katalog, das Bewußtsein der Paradoxie von Erlebtem und Bericht, nicht selten verknüpft mit der Beteuerung, daß das Eigentliche nicht aussprechbar, mitteilbar sei.

2.6 Im Gefolge einer zunehmenden Erforschung der Halluzinogene, insbesondere der notorischen Unmöglichkeit, den Bericht eines Ekstaseerlebnisses auf der Basis traditioneller Techniken von einem Erlebnis unter Halluzinogeneinwirkung zu unterscheiden, häuften sich Publikationen, die ‚den‘ Ursprung von Religion auf den Genuß halluzinogener Drogen³⁷ zurückführen zu können glaubten. Der Fliegenpilz (*Amanita muscaria*), der ein dem Psilocybin ähnliches Halluzinogen enthält,³⁸ spielt dabei eine hervorragende Rolle. Ein kompromittierendes Beispiel in dieser Richtung ist das Buch von J. M. Allegro, *The Sacred Mushroom and the Cross*³⁹ von 1970, 1971 in deutscher Übersetzung.

Trotz aller Kritik an derartigen monokausalen Herleitungen bleibt unbestritten die Frage offen, welche spezifischen Farben, Komponenten, Perspektiven halluzinogene Drogen in das Panorama ekstatischer Erlebnisse gebracht haben könnten. Spezifisch insofern, als diese Beiträge nicht auch durch andere Ekstasetechniken hätten erbracht werden können. Grundsätzlich ist es völlig unwahrscheinlich, daß der Mensch in den riesigen Zeiträumen des Paläolithicum nicht ständig auf psychotrope Pflanzen⁴⁰

³⁷ Vgl. *M. Josuttis* a. a. O 149 ff., und *R. G. Wasson*, *The Meaning of the Eleusinian Mysteries*, in: J. Campbell, *The Mysteries* (Pantheon Books 1955) 20 ff.

³⁸ *H. Leuner*, *Die toxische Ekstase*, a. a. O. 75 ff.

³⁹ *J. M. Allegro*, *Der Geheimkult des heiligen Pilzes. Rauschgift als Ursprung unserer Religionen*, Wien 1971. – Ähnlich umfassend *R. von Ranke-Graves* im Vorwort der ‚Griechischen Mythologie‘ 1, rde 1960, 7 f.

⁴⁰ Grundsätzliche Bemerkungen hierzu *W. La Barre*, *Hallucinogens and the Shamanic Origins of Religion*, in: P. T. Furst, *Flesh of the Gods* 261–278, insbes. 270 ff., im

gestoßen sein sollte. Da das als sicher gelten darf, ist die entscheidende und auch sehr viel interessantere Frage, unter welchen kulturellen Bedingungen jene Halluzinationen und Perspektivenänderungen, die aus dem Genuß hervorgehen, Modell einer tradierbaren Welt- und Selbstinterpretation abgeben können.

3.1 Ein anderer, unseren Themenbereich in gleicher Weise wie die Psychopharmaka berührender Fragenkomplex ist die typologische Nähe des Verhaltens von Ekstatikern zu psychopathologischen Erscheinungen.⁴¹ Insbesondere in der Diskussion um die funktionale und phaseologische Stellung des Schamanismus⁴² hat diese Frage eine wichtige Rolle gespielt.

In verschiedenen Modellen spielen für die Berufung des Schamanen (beliebige) Krankheit und (Selbst-)Heilung, psychische Abnormität und soziale Reintegration⁴³ eine wichtige Rolle. Die dahinterstehende Konzeption läßt sich formal als eine Delegation von Grenz- und Krisenfunktionen an dafür besonders sensibilisierte Personen charakterisieren; die ideologische Selbstdarstellung der Schamaneninitiation rekurriert komplementär auf Himmels- und Jenseitsreisen, Tod und Wiederauferstehung, sowie die Verpflichtung bestimmter Hilfsgeister. In der Initiationsekstase des Schamanen fallen (auto-)biographisch beherrschte Abnormität bzw. Disposition und soziale, ökologische, kulturelle Anomalien seiner Stammesgruppe in einer Art ‚Funktionalisierung des Chaos‘ zusammen. Jene oft belächelten Allmachtsformeln der Schamanen haben hier, in der Lokalisierung und Delegation von Anomalien an eine Person,⁴⁴ ihren Ursprung und ihre

Anschluß an R. G. Wasson sowie H. Leuner, über die historische Rolle magischer Pflanzen und ihrer Wirkstoffe, in: H. Jahkuhn (Hg.), Vorgesch. Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa (Abh. Akad. Göttingen 74), 1970, 279–296 Überarbeitung von: ders., Die toxische Ekstase. Noch immer nützlich L. Lewin, Phantastica, die betäubenden und erregenden Genußmittel (1924), erw. Auflage Berlin 1927, New York 1964 unter dem Titel, Phantastica, Narcotic and Stimulating Drugs in Übers.; vgl. auch M. J. Harner, The Role of Hallucinogenic Plants in European Witchcraft, in: M. J. Harner (Hg.), Hallucinogens and Shamanism 125–150.

⁴¹ Abwägende Darstellung bei G. Schüttler, Das mystisch-ekstatische Erlebnis. Systematische Darstellung der Phänomenologie und des psychopathologischen Aufbaus, Diss. med. Bonn 1968 mit Lit.; vgl. auch I. M. Lewis, Ecstatic Religion 178 ff. Leidenschaftliche Argumentation gegen einen Vergleich bei E. Arbmman, Ecstasy or Religious Trance 1, 131 ff. Vgl. ferner R. Wolf, Zur Phänomenologie und Psychologie ekstatischer Ausnahmezustände: Allg. Ztschr. f. Psychiatrie und ihre Grenzgebiete 125 (1949) 284–302.

⁴² Exponiert in dieser Richtung A. Ohlmarks, Studien zum Problem des Schamanismus, Lund-Kopenhagen 1939; vgl. ferner M. Eliade, Schamanismus und archaische Ekstasetechnik, Zürich 1956, 13 ff., 43 ff.

⁴³ Reintegration als eine typische Leistung von ‚Religion‘ stellt heraus G. Bandy, Exkommunikation und Reintegration, Diss. Tübingen 1977.

⁴⁴ Übersicht über die Rekrutierungsmethoden von Schamanen M. Eliade, Schamanismus . . . 22 ff.; allgemeiner zum sozio-psychologischen Kontext I. M. Lewis, Ecstatic Religion, passim; ferner M. K. Opler (Hg.), Culture and Mental Health, New York 1959.

Begründung. Der institutionell vereinnahmte Ekstatiker fungiert als ›Sollbruchstelle‹ eines sozialen Systems, eine Sollbruchstelle, die den Schaden lokalisierbar und damit im Prinzip auch behebbar macht. Es ist leicht einzusehen, daß eine solche Institution aus den emotional besonders reichen Hysterikern und anderen Personen in sozialen und psychischen Grenzsituationen den größten Nutzen ziehen kann. Umgekehrt bietet das Amt des Schamanen psychisch Auffälligen Funktionen an, aus denen Gruppe und Individuum gleichermaßen Vorteile ziehen können.

3.2 Für eine kulturelle Institutionalisierung ist von entscheidender Bedeutung, nach welchen Modellen betroffenes Individuum und Gesellschaft die psychischen Ausnahmezustände der Ekstase interpretieren. Zwei interpretatorische Entwürfe⁴⁵ sind, der Theorie nach, grundsätzlich zu unterscheiden:

Der eine, sicher folgenreichste Ansatz postuliert die Existenz einer halb-autonomen ‚Seele‘⁴⁶ und deutet den evidenten Verlust der Verbindung zur Umwelt in der Ekstase als eine ‚Trennung der ‚Seele‘ vom ‚Körper‘, einen Flug der Seele beispielsweise zu bestimmten Zielen. Die Eigenideologie des Schamanentums rekurriert im wesentlichen auf dieses Modell; alle wichtigen Funktionen des Schamanen werden auf seine Fähigkeit bezogen, seine Seele ‚auszusenden‘. In bestimmten historischen Konstellationen scheint die Faszination dieses Entwurfs auf Hochkulturen erheblich gewesen zu sein: „Dieser Seelenmythos“, resumiert Eliade, „enthält keimhaft eine ganze Metaphysik der Autonomie und geistigen Freiheit des Menschen, und hier liegt der Ausgangspunkt für die frühesten Spekulationen über das freiwillige Verlassen des Körpers, die Allmacht der Intelligenz und die Unsterblichkeit der menschlichen Seele.“⁴⁷

Der zweite Entwurf zur Interpretation von psychischen Ausnahmezuständen scheint dem ersten der *ékstasis*, des Heraustretens der Seele, diametral entgegengesetzt: Ein fremdes, autonomes Geistwesen soll in den Körper

⁴⁵ Überblicke bei *D. Schröder*, Zur Struktur des Schamanismus, in: C. A. Schmitz (Hg.), Religionsethnologie 300 ff., und *L. Vajda*, Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus in: C. A. Schmitz, a. a. O. 268 ff. Gegen eine strikte Trennung beider ‚Entwürfe‘ in bezug auf den Schamanismus wendet sich *I. M. Lewis*, Ecstatic Religion 49 ff.

⁴⁶ Vgl. *E. Topitsch*, Phylogenetische und emotionale Grundlagen menschlicher Weltauffassung, in: W. E. Mühlmann, E. W. Müller (Hg.), Kulturanthropologie, Köln-Berlin 1966, 67 ff., und *ders.*, Seelenglaube und Selbstinterpretation, in: E. Topitsch, Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft, Neuwied-Berlin 31971, 197 ff. – Zu Kontakten des archaischen Griechenland mit schamanistischen Erscheinungen *K. Meuli*, Scythica (1935), Ges. Schriften 2, 1976, 817–879; *E. R. Dodds*, Die Griechen und das Irrationale, Darmstadt 1970, 72 ff., sowie *W. Burkert*, Γόνις. Zum griechischen ‚Schamanismus‘: Rheinisches Museum 105 (1962) 36–55, und *ders.*, Weisheit und Wissenschaft, Nürnberg 1962, 98–142 (‚Seelenwanderung und Schamanismus‘).

⁴⁷ *M. Eliade*, Schamanismus . . . 443.

eingetreten sein (*enthusiasmós* bzw. Besessenheit⁴⁸) und habe von ihm für eine gewisse Zeit Besitz ergriffen. Daher die Zustands- und Verhaltensänderungen.

Für eine weitere kulturelle Einordnung und Reinterpretation hat die zweite Konzeption von Ekstase evidente Vorteile. Mit der Angabe der besitzergreifenden Gottheit/Macht und ihrer mythologischen Stellung ist unmittelbar eine Qualifikation des ekstatischen Zustands gegeben. Im ersten Fall resultiert eine Wertung erst aus einer sekundären Bewertung der Reiseziele (Himmels-, Jenseitsreise, aber auch bloße Abwesenheit) und der einzelnen Kontaktpersonen, Hilfsgeister. Hier sind freilich dafür die Appelle zu einer Selbstinterpretation stärker.

4 Aus allen bisher angesprochenen Aspekten von Ekstase und Enthusiasmus ist, so hoffe ich, deutlich geworden, daß der soziale Kontext von ekstatischen Phänomenen, was ihre Provokation wie auch ihre Rezeption angeht, die eigentlich wichtige Bezugsebene ist, nicht aber eine Authentizität der ekstatischen Erfahrung⁴⁹ oder, anders gewendet, der höhere oder niedere Wert der mystischen Erkenntnis. Letzteres zu beurteilen, spottet Lewis⁵⁰ gegenüber Zaehner, solle man besser den inspirierenden Gottheiten überlassen.

Ein wirklich aufgeklärter Versuch einer Soziologie der Ekstase⁵¹ ist noch nicht unternommen worden, obwohl den Autoren von einer gewissen Breite des behandelten Materials an die bevorzugten Orte nicht entgangen sind. So bemerkt etwa R. A. Knox in seiner Geschichte des christlichen Schwärmertums ‚Enthusiasm‘ mit Bezug auf Versuche des ‚Paulus‘, insbesondere den korinthischen Frauen im Rahmen des Gottesdienstes Zügel anzulegen: „Von den montanistischen Bewegungen an ist die Geschichte des

⁴⁸ Vgl. die in Anm. 45 angegebene Lit., sowie T. K. Oesterreich, Die Besessenheit, Langensalza 1921 (engl. London 1930), G. Mensching, in: RGG 1⁸ (1957) Sp. 1093 s. v. Besessenheit, und E. R. Dodds, Die Griechen und das Irrationale 38 ff.

⁴⁹ Vgl. W. Keilbach, Die Frage nach der Echtheit religiösen Erlebens. Stellungnahme zu Experiment und Drogeneinwirkung (1971), in: W. Keilbach, Religiöses Erleben, München 1973, 88–111; a. a. O. 109 ein Zitat aus A. Lotz, Theologie der Mystik, Regensburg 1936, dessen Vereinnahmung aller Mystik für das Christentum Keilbach im wesentlichen zustimmt: „Der Wesenskern der mystischen Erfahrung kann aber nur, wie der übernatürliche Glaube selbst, im Christentum vorhanden sein. Es ist also ein Fehlschluß, wenn man aus der Gleichheit psychologischer Phänomene in christlicher und außerchristlicher Frömmigkeit auf das Vorhandensein wahrer Mystik außerhalb des Christentums schließt.“ – Eine offener Haltung gegenüber anderen Religionen nimmt E. O'Brien, Varieties of Mystic Experience, London 1965, ein, bemüht sich freilich (ebenfalls), Kriterien für eine Scheidung echter und simulierter mystischer Erfahrung zu finden.

⁵⁰ I. M. Lewis, Ecstatic Religion 28 f.

⁵¹ Übersicht über den Stand der Forschung bei I. M. Lewis, a. a. O. 18 ff.

Enthusiasmus in hohem Maße eine Geschichte der Emanzipation der Frau – und als solche“, fügt er mit bissiger Ironie hinzu, „nicht gerade eine gute Empfehlung.“⁵²

4.1 An ethnologischem Material läßt sich am deutlichsten erkennen, daß Besessenheit, d. h. die Inanspruchnahme einer Person durch einen Geist, der außerhalb der Hierarchie steht (insofern vom Enthusiasmus unterschieden⁵³), eine indirekte Strategie des Protests ist. In rigide geschichteten Gesellschaften ist ‚Besessenheit‘ nicht selten die einzige Form, in der Unterschichten oder Außenseiter ihre Lage manifest machen können. Besessenheit dieses Typs also als (unbewußter) Rekurs auf Legitimationen außerhalb der Hierarchien, Dokument einer Konfliktsituation mit dem sozialen Anspruch auf Beachtung. Die Geister, Dämonen außerhalb der Hierarchien, Lewis nennt sie periphere Geister,⁵⁴ sind von ihrer Funktion her, sozusagen per definitionem, nicht Normen garantierend, amoralisch. Von hierher erwächst der etablierten Hierarchie dann die gern genutzte Möglichkeit, Besessenheit moralisch zu diskreditieren. Hinzu kommt, daß jene Außenseiter und Unterdrückten häufig von sich aus nicht einmal in der Lage sind, dieses Modell einer rituellen Rebellion zu ergreifen. Erst ein Schamane, Priester, Exorzist trägt das Rollenangebot, ‚Besessenheit‘ an sie heran: damit zugleich aber auch einen mythologischen Kontext der Reorganisation, der sicher nicht immer im Sinn der Betroffenen ist.

4.2 Nur eine erweiterte Transposition des zuletzt angesprochenen Rekurses auf periphere Geister stellen jene separatistischen ekstatischen Kulte dar,⁵⁵ die sich in großer Zahl als Freiheitsbewegungen von Völkern in kulturellen Konflikten herausgebildet haben. Die meist kollektive Ekstase im Zentrum solcher Kulte⁵⁶ leistet dann ein Doppeltes: die typische Ausgliederung aus der übermächtigen politischen und kulturellen Organisation und hierarchischen Struktur und die religiöse Legitimation des Neuentwurfs. In der Selbstinterpretation ist die Ekstase nun nicht mehr Besessenheit durch

⁵² R. A. Knox, *Christliches Schwärmertum. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte*, Köln 1957 (Übers. v. ‚Enthusiasm‘, Oxford 1950); Zitat a. a. O. 31 f.

⁵³ S. unten S. 39 unter 4.3 – Zum abweichenden Wortgebrauch von Enthusiasm bei Shaftesbury, wie im 18. Jahrhundert, R. A. Knox, a. a. O. 13 ff. – Im vorliegenden Text wird Enthusiasmus grundsätzlich in gleicher Bedeutung wie Besessenheit gebraucht, mit der Tendenz allerdings, Besitzergreifung durch zentrale Gottheiten zu bezeichnen.

⁵⁴ I. M. Lewis, *Ecstatic Religion* 100 ff.

⁵⁵ Vgl. V. Lanternari, *Religiöse Freiheits- und Heilsbewegungen unterdrückter Völker*, Neuwied 1966; W. E. Mühlmann, *Nativismus und Chiliasmus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen*, Berlin 1961, und B. R. Wilson, *Magic and the Millenium*, London 1973. Zu Typologie und Theorie von Krisenbewegungen P. Gerber, *Die Peyote-Religion nordamerikanischer Indianer* 158 ff.

⁵⁶ Auffächerung der gemeinsamen Reaktion bei B. R. Wilson, *Magic and the Millenium* 31 ff., 272 ff., 348 ff.

periphere Geister, sondern Enthusiasmus durch kollektive Normen setzende Gottheiten.

4.3 Innerhalb etablierter Systeme ist der Rückgriff auf zentrale Gottheiten in der Ekstase ein Modus, Macht und Machtausübung zu legitimieren. Im Rahmen solcher ‚normenkonformen Besessenheit‘ spielt eine Besitzergreifung durch Ahnengeister⁵⁷ eine wichtige Rolle. Anders als Besessenheit durch periphere Geister ist die Einwohnung zentraler Gottheiten üblicherweise Privileg der Mächtigen, die ihre Macht auf diese Weise legitimieren können; kollektive Ekstasen werden dann nach Möglichkeit verhindert. Da sich unter solchen Bedingungen aus dem Enthusiasmus Ansprüche, Verbindlichkeiten ableiten lassen, wird erst hier eine Unterscheidung zwischen authentischem und nichtauthentischem Enthusiasmus wesentlich. In einer Reformulierung der Machtverhältnisse bekommt im allgemeinen der Träger der höchsten Machtfülle umfassende göttliche Zuwendung zugesprochen.

Allerdings scheint Besessenheit durch zentrale Gottheiten, Enthusiasmus, die soziale Grundstruktur von Ekstase nicht vollständig verloren zu haben. Die ekstatische Reklamation der großen Gottheiten gewinnt von daher ‚automatisch‘ eine kosmische Dimension: Adressaten des rituellen Protests sind nicht (mehr) soziale Oberschichten, sondern die Götter selbst. Insofern könnte in diesen Fällen die rituelle Ekstase den Versuch einer Emanzipation der Menschen von den Göttern als Komponente mitenthalten, ‚mitmeinen‘.

4.4 Die Methoden der Integration, genauer Reintegration ekstatischer Erscheinungen und Erfahrungen durch die institutionalisierten Religionen variieren stark. Grundsätzlich tendieren die abendländischen Hochreligionen dazu, Ekstase als potentiellen Störfaktor zu betrachten und bürokratischen Reglementierungen⁵⁸ zu unterwerfen. Als die römischen Staatspriester beispielsweise merkten, welchen Kult sie sich mit der Aufnahme der Magna Mater von Pessinus⁵⁹ in die Stadt geholt hatten, folgten unmittelbar formale Beschränkungen, die den Römern eine aktive Teilnahme an diesem ekstatischen Kult unmöglich machten. Die Ausgliederungen ekstati-

⁵⁷ I. M. Lewis, *Ecstatic Religion* 127 ff.

⁵⁸ Vgl. C. Andresen, *Die Kirchen der alten Christenheit*, Stuttgart 1971, 110 ff.; R. A. Knox, *Christliches Schwärmertum*, passim – Aber nicht nur Hochreligionen tendieren zu einer Reglementierung, vgl. R. Benedict, *Urformen der Kultur*, rde 1955, 68 f.

⁵⁹ Vgl. J. Carcopino, *La réforme romaine du culte de Cybèle et d'Attis* (1923): in: *ders.*, *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris ²1941, 49–171; F. Bömer, *Kybele in Rom. Die Geschichte ihres Kultes als politisches Phänomen*, *Mitt. d. Deutschen Arch. Inst. (Rom)* 71, 1964, 130–151; A. Brelich, *Offerte e interdizioni alimentari nel culto della Magna Mater a Roma*, *Studi e Materiali di storia delle religioni* 36, 1965, 27 ff.

scher Sekten durch die christliche Orthodoxie⁶⁰ sind hinlänglich bekannt; hier wird vor allem das Prinzip angewandt, daß erst die Kompatibilität eines individuellen Erlebnisses mit der Dogmatik dieses als authentische und tradierbare mystische Erfahrung klassifiziert.

Das Verhältnis der meisten theistischen Hochreligionen zur Mystik auf der Basis von Ekstase⁶¹ ist ambivalent bis ablehnend. Zwar wird eine mystische Erfahrung nicht selten als willkommene Legitimation, als punktueller Gottesbeweis vereinnahmt, doch werden noch häufiger die strukturtypischen Merkmale der Ekstase, Negation von Orthodoxien und Hierarchien, als störend vermerkt.

5 Im Vorhergehenden wurde zu zeigen versucht, welche anthropologischen und soziologischen Grundmuster die Ekstase charakterisieren und in welcher Weise diese von den Religionen transformiert worden sind.

Es sieht so aus, als ob der Mensch unter Belastung, beim Versagen sonst erprobter Reaktionsweisen, in der Ekstase gleichsam in einem universellen Experimentierstatus unspezifische Programme und komplettierende Halluzinationen auswirft, die Neuorientierung und Neubeginn ermöglichen und fordern. In verschiedenen Institutionen haben die Religionen komplexe Systeme installiert, die augenscheinlich an den gleichen Krisensituationen ansetzen, allerdings nicht notwendig die Ekstase miteinbeziehen – sie jedoch genausowenig ausschließen.

Insofern scheinen sich biologische Reaktionsmuster und institutionelle Prokuration in einer Art Konkurrenzsituation zu befinden; in Konkurrenz allerdings nur insofern, als religiöse Reaktionsmuster die biologischen transformiert wiederholen. Ekstase und ‚Religion‘ begegnen sich in der Funktion, an kritischen, entscheidenden Stellen Wirklichkeit neuzuentwerfen oder zu rekonstruieren. Diese typische Verbindung von Ekstase und Religion ist von der strukturellen Analogie her konsequent – aber nicht notwendig.

⁶⁰ R. A. Knox, a. a. O. – Ebenso problematisch ist die Frage, ob Nichtchristen authentische mystische Erfahrungen zugestanden werden können, vgl. J. Heislbeitz, Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen, Freiburg 1967, 38 ff. und 56 ff.

⁶¹ Zusammenstellungen bei G. Frei, Ekstase in katholischer Schau, in: Th. Spoerri, Beiträge zur Ekstase 11–29, und E. Schick, Ekstase im Protestantismus, in: Th. Spoerri a. a. O. 30–52; auf der Basis eines vagen Ekstase-Begriffes (a. a. O. 79 ff.) versucht christliche Religion zu rekonstruieren H. Seifert, Reality and Ecstasy. A Religion for the 21st Century, Philadelphia 1974.