

einzelner Gesellschaften können sinnvoll nur *kontextuell* interpretiert werden.

b) Das »wilde Denken« (Lévi-Strauss) der beschreibenden Ethnologie wird auch zur Leitwissenschaft für andere Wissenschaften. Erstaunlicherweise auch für große Teile der heutigen Theologie, die sich erneut auf den Mythos einläßt. Erstaunlich sind diese Rehabilitationsversuche des Mythos in der neuen Theologie (ablesbar an dem 6. internationalen Theologenkongreß, Wien 1987) vor allem deshalb, weil drei Jahrzehnte zuvor Rudolf Bultmann mit seiner Reduktion der Theologie auf Philosophie und Hermeneutik mit einer Tradition gebrochen hatte, die – seit dem Ende des 18. Jahrhunderts – die rhetorische Analyse des Mythos im Gefolge Heynes systematisch auf die Exegese des Alten und bald des Neuen Testaments angewandt hatte. Bultmanns Programm der »Entmythologisierung« war nur die negative Seite seiner existentialistischen Interpretation der Bibel. Das Ziel dieser Interpretation war das Kerygma, die Predigt, nicht die Wunder Jesu. Als Leitwissenschaft orientierte sich Bultmann an der (erklärenden) Naturwissenschaft. Heute ist die kommentierende Auslegung, Exegese, narrativ geworden und umfaßt Altes und Neues Testament in gleicher Weise.

c) Ungeklärt ist bis heute weitgehend die Lebensbedeutung des Mythos bzw. die Funktion von Mythen in der Gegenwart. Erste Hinweise auf die Lebensdienlichkeit des Mythos hat Kolakowski gegeben. Ihm ging es um die Integration der unser Handeln leitenden nicht-vernünftigen Gründe in einem umfassenden Weltentwurf, wie sie sich aufdrängen durch das Problem des Todes und der Liebe. Es geht um die Verwandlung des Zufälligen (Kontingenz) in etwas für unsere Biographie Notwendiges. Unser höchst ernüchtertes, versachlichtes, rationales Leben ist von mythischen Strukturen beherrscht, die nur andere Namen erhielten. Enthält, so muß gefragt werden, die »Rationalität« des Mythos nicht gewisse wesentliche Elemente, die durch die Idee einer Deutung der Welt durch Wissenschaften nur unvollkommen oder überhaupt nicht ersetzt werden können? Verbergen sie sich zum Beispiel in der Kunst?

#### Literatur

BLUMENBERG, Hans: Arbeit am Mythos, Frankfurt/M. 1979 (<sup>2</sup>1981); BOHRER, Karl Heinz (Hg.): Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion, Frankfurt/M. 1983; BRISSTON, Luc / JAMME, Christoph: Einführung in die Philosophie des Mythos, Darmstadt 1997 (<sup>1</sup>1991); BURKERT, Walter: Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen, Berlin 1972; DANIEL, Stephen H.: Myth and modern philosophy, Philadelphia 1990; FRANK, Manfred: Vorlesungen über die Neue Mythologie, 2 Teile, Frankfurt/M. 1982/83; FUHRMANN, Manfred (Hg.): Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption, München 1971; GRAEVENITZ, Gerhart von: Mythos. Zur Geschichte einer Denkgewohnheit, Stuttgart 1987; HANI, Jean (Hg.): Problèmes du mythe et de son interprétation, Paris 1978; HARTLICH, Christian / SACHS, Walter: Der Ursprung des Mythosbegriffs in der modernen Bibelwissenschaft, Tübingen 1952; HORSTMANN, Axel: Der Mythosbegriff vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, in: Archiv für Begriffsgeschichte 23 (1979), 7–54, 197–245; JAMME, Christoph: »Gott an hat ein Gewand«, Frankfurt/M. 1991; LÉVI-STRAUSS, Claude / VERNANT, Jean-Pierre u. a.: Mythos ohne Illusion, Frankfurt/M. 1984; POSER, Hans (Hg.): Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium, Berlin 1979; ROGERSON, J. W.: Myth in Old Testament interpretation, Berlin 1974; SCHLESIER, Renate (Hg.): Mythos, Wien 1983; DIES. (Hg.): Faszination des Mythos. Studien zu antiken und modernen Interpretationen, Basel 1985; DIES. / FABER, Richard (Hgg.): Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neo-Paganismus, Würzburg 1986; SCHMID, Hans Heinrich (Hg.): Mythos und Rationalität, Gütersloh 1988; SCHUPP, Franz: Mythos und Religion, Düsseldorf 1976; SEBEOK, Thomas A. (Hg.): Myth: A symposium, Bloomington/Ind. 1955; VRIES, Jan de: Forschungsgeschichte der Mythologie, Freiburg/Br. 1961; WETZELS, W.D. (Hg.): Myth and reason. A symposium, Austin 1973.

→Kollektive Repräsentationen, Neue Mythen

Christoph Jamme

## Nacktheit

1. Nacktheit ist zuallererst Ausdruck menschlicher Natürlichkeit. Darüber hinaus wird sie – als vollständige oder partielle Nacktheit – zum Symbol von »Unmittelbarkeit« im Rahmen religiöser und magischer Praktiken. In der Kunst ist Nacktheit eine Metapher für das Wahre, die Wahrheit in Gestalt der nackten Frau. →Kleidung definiert den alltäglichen Normalzustand, wenn etwa klimatische Bedingungen das Tragen von Kleidung zum Schutz vor Kälte notwendig machen. Kleidung ist auch ein soziales Symbol. In der »normalerweise« bekleideten Gesellschaft wird Kleidung als Ausdruck von Status und Funktion (Uniform) differenziert. Der Ausnahmezustand Nacktheit signalisiert dann einen Mangelzustand (Armut, Hilflosigkeit). Aber in der Konstellation von Normalität und Ausnahmezustand »funktionierte« Nacktheit als kultischer oder symbolischer Bedeutungsträger ebenso wie als bewußte Grenzüberschreitung.

2. Schon die Nacktheit der Athleten bei den antiken Spielen der Griechen (→Olympische Spiele), oft als Rest kultischer Nacktheit aus archaischer Zeit interpretiert, war ein Ausnahmezustand. Die Spiele waren der »heilige« Ort, wo Nacktheit – im übrigen zusätzlich motiviert durch eine körperverliebte Schau- und Zeigelust – sanktionsfrei gezeigt werden konnte. In diesem Sinne repräsentieren gerade die nackt dargestellten Götter- und Heldenstatuen den »Ausnahmezustand«. Als Schönheitsideal prägen sie bis heute unser ästhetisches Empfinden. Der christlichen Vorstellung war die antike »heroische Nacktheit« in ihrem Gestus der Göttergleichheit ebenso suspekt wie in ihrer körperlichen Konkretheit. Früh wird deshalb Nacktheit spiritualisiert. Die ideelle Nacktheit wird vom konkreten nackten Körper strikt getrennt. So wird sie symbolfähig. Die jungfräuliche Nacktheit beschreibt etwa Gregor von Nyssa um 370 als den unbefleckten Spiegel der Seele, der die strahlende Reinheit Gottes eingefangen hat. Das Ideal religiöser Jungfräulichkeit (Virginalität) erweist sich im alltäglichen Verhältnis der Geschlechter dabei auch als neue Option für eine weibliche Selbstbestimmung über den eigenen Körper – allerdings um den Preis zölibatären Lebens. Im Verlauf des Mittelalters wird Nacktheit – nicht zuletzt wegen der nunmehr mitschwingenden symbolhaften Bedeutung – zum Kennzeichen vieler asketischer Bewegungen. Ihre Nacktheit drückt ein radikales Andersseinwollen aus. Zum einen stellt die konkrete Verweigerung aller mit Kleidung verbundenen Inhalte und Statussymbole (Macht, Festlichkeit, Hierarchien, Wehrhaftigkeit) das normale Gesellschaftssystem in Frage, zum andern mahnt die unbefleckte, reine Nacktheit als Symbol für geistigen und ideellen Umkehr. Nacktheit wird zum (Gegen-)Entwurf vollkommener Religiosität. Gerät freilich das Ideal zur Bedrohung der realen Machtverhältnisse, wird die idealisierte Nacktheit verfolgt. Im Mittelalter werden *Adamiten*, die in bewußter Erinnerung an die natürliche Vollkommenheit im Paradies oder in Erwartung eines apokalyptischen und damit jegliche Konvention zerstörenden Endes nackt zu ihren Riten und Kulte zusammenkamen, als

Nacktheit  
als Ausnahmezustand

Geschichte

Wiederkehr  
des Mythos  
in der Religion

Der unbewältigte  
Mythos

Die Wiedergeburt des »Eichenkönigs« (*Oak-King*) wird an Bealtaine, der keltisch-gälischen Walpurgisnacht (30. April auf 1. Mai) von einem anglo-irischen *Wicca coven* (einer Ritualgruppe mit in der Regel 13 Mitgliedern) unter Leitung von Janet und Stewart Farrar rituell aufgeführt. Zwei assistierende Frauen enthüllen den »König« und symbolisieren so seine Wiedergeburt. Alle Akteure sind nackt, »mit dem Himmel bekleidet« (*skyclad*), ausgenommen eine ältere Frau im Hintergrund (die *High Priestess*). Die angelsächsische *Wicca*-Bewegung nimmt viele Elemente aus Folklore-Traditionen, aber auch aus religionswissenschaftlichen Konstrukten der Jahrhundertwende auf. So greift auch der Mythos vom sterbenden und wiederauferstehenden *Oak-King* auf J.G. Frazers religionsethnologisches Monumentalwerk *The Golden Bough* (1905–1913) zurück. Die kultische Nacktheit wird nicht eigens begründet, sie speist sich aus erotischer Fruchtbarkeitsmagie ebenso wie sie generell einen paganistischen Gegenentwurf zum Christentum darstellt und insbesondere einen Zug des überkommenen Hexenmusters realisiert.

(HM)



gefährliche Sekten stigmatisiert. Angebliche Blutschande, Sodomie, Buhlei, Unzucht sind typische aus übersteigerten Phantasien und verdrängtem eigenen Nacktheitswunsch geborene Rechtfertigungen für den gewaltsamen Akt, mit dem schließlich die nackten Außenseiter von der Gesellschaft »eingekleidet« und so in das sozial-religiöse Kontrollsystem wieder eingliedert werden sollen.

Das Zusammenspiel von Verdrängung (Aggression) und idealtypischem Wunschenken wirkt sich auch auf den Umgang mit dem »nackten Wilden« aus. Die gewaltsame »Einkleidung« im kolonialistischen Eroberungszug wird ergänzt durch einen »exotischen« Blick auf den Eingeborenen. Er wird zum Objekt einer romantischen Idealisierung, die das adamitische Paradiesmotiv aktualisiert: die natürliche Vollkommenheit.

Auch die *Nacktkulturbewegung* des 19. Jahrhunderts gründet in symbolischer Idealisierung von Nacktheit. In einer vermeintlich beliebigen, norm- und maßlosen modernen Gesellschaft ist Nacktheit Ausdruck geistiger Erhabenheit, oft in Verbindung mit einem naturfrommen Pantheismus. Das sogenannte Lichtkleid wird zum Gotteskleid. Reste derartiger Botschaften finden sich noch in der heutigen FKK-Bewegung. Sie dienen heute freilich mehr der Festigung der Gruppenidentität; die Uniform »Nacktheit« formt soziale Zusammengehörigkeit.

Eine relativ neue Erscheinung ist Nacktheit in Mode und Life-Style. Sie spekuliert mit der zur Schau gestellten Erotik entpersönlichter und verdinglichter nackter Körper. In diesen Bildern konkretisiert sich der Warencharakter des nackten menschlichen Körpers.

3. Vollkommene oder partielle Nacktheit ist in nahezu allen Kulturen ein in rituelle Handlungen eingebundenes Symbol. In vielen *Fruchtbarkeitsritualen* symbolisiert dabei die weibliche Nacktheit die fruchtbare, aufnehmende »Mutter Erde«, (z.B. Regentänze, bei denen die Tänzerinnen nackt sind). Demgegenüber kommt in der männlichen Nacktheit bei solchen Ritualen eine über das natürliche Geschehen hinausweisende Ein-

### Rituelle Nacktheit

wirkung auf die Naturvoraussetzungen zum Ausdruck (z.B. Rituale, die das Ende der Regenzeit einleiten). Diese komplementäre Wechselbeziehung einer weiblichen und männlichen Nacktheit weist über den konkreten Funktionszusammenhang (Fruchtbarkeitsritual) hinaus auf das Prinzip des dualistischen Universums – das weibliche (passive Prinzip) *Yin* und das männliche (aktive Prinzip) *Yang*. In vielen *Initiationsriten* symbolisiert Nacktheit den Status von Unschuld und Reinheit im Moment des Übergangs. Sie ist deutliches Zeichen oder eine Voraussetzung zur Erlangung des neuen besseren Zustandes. So symbolisiert etwa in der Taufe der nackte Täufling den Übergang in das neue Leben. In umgekehrter Weise drückt Nacktheit diesen Übergang in einigen Trauerriten aus. Bei einigen *Mönchen und Asketen* im Hinduismus, Buddhismus und Jainismus ist Nacktheit Kennzeichen vollkommener Entsagung, so etwa bei seit dem 6. Jahrhundert in Indien auftretenden Asketen, die in der Nachfolge des asketischen Ideals Mahaviras stehen. Auch in *Zauberritualen* (*charms*) drückt Nacktheit den außergewöhnlichen Charakter der Handlung aus. Damit der Zauber wirkt, muß *charm-working* nackt ausgeführt werden. Die Nacktheit des Magiers symbolisiert seine Stellung als Diener des Zaubers. Noch die »sexual-magischen« Riten im → Okkultismus des 19. und 20. Jahrhunderts reproduzieren in der behaupteten Zwanghaftigkeit des nackten Vollzugs diese »magische« Rationalität.

4. Der in der Öffentlichkeit zur Schau gestellte nackte Körper ist zu einer Ikone der Moderne geworden. Doch verbirgt die vermeintliche Selbstverständlichkeit das nach wie vor bestehende Dilemma. Einerseits befreit sich der nackte Mensch von den gesellschaftlichen Zwängen, indem er – symbolisch – die Kleider abwirft. Auch im Kontext einer natürlichen Schau- und Zeigelust ist Nacktheit so Teil einer souveränen Interaktion. Letztlich erstrebt sie eine sehnsuchtsgetränkte Utopie: »Der wahre Mensch ist der nackte Mensch« (Goethe). Andererseits entzaubert eine Medien- und Warenwelt, in welcher der nackte Körper zum bloßen Spekulationsobjekt erniedrigt ist, das paradiessüchtige Ideal. Die kommerzielle Vereinnahmung droht den Autonomiegewinn zu kassieren. Im grellen Scheinwerferlicht verliert Nacktheit ihre Aura.

### Literatur

BOHLEN, Cornelius u. a.: Die Nuba. Ein regionales Beispiel, in: BRAUEN, Martin (Hg.): Fremden-Bilder, Zürich 1982; BÜTTNER, Theodora / WERNER, Ernst: Circum cellionen und Adamiten. Zwei Formen mittelalterlicher Häresie, Berlin 1959; DUERR, Hans Peter: Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. Bd. 1: Nacktheit und Scham, Frankfurt/M. 1994; KÖHLER, Michael / BARCHE, Giesela (Hgg.): Das Aktfoto. Ansichten vom Körper im fotografischen Zeitalter, München 1985; KUNTZ-STAHN, Andreas: Der bloße Leib. Bibliographie zur Nacktheit und Körperlichkeit, Frankfurt/M. 1985; WOLBERT, Klaus: Die Nackten und die Toten des »Dritten Reichs«. Folgen einer politischen Geschichte des Körpers in der Plastik des Faschismus, Gießen 1982; ZIEGLER, Ulf Erdmann: Nackt unter Nackten. Utopien der Nacktkultur 1906–1942, Berlin 1990.

→ Askese, Gegenwelten, Körper, Kult, Utopie

Hans-Georg Lützenkirchen / Helmut Zander

Nacktheit  
in der Moderne

## Fastnacht/Karneval

Fastnacht – Fasching –  
Karneval

Fastnachtsbrauchtum  
und seine Vorläufer

1. Fastnacht ist etymologisch als ›Nacht vor der Fastenzeit‹ zu bestimmen (Erstbeleg 1206) und damit – wie auch *Fasching* (von Fastenausshank) und *Karneval* (ital. *carne levale*, »Wegnahme des Fleisches«) – auf den christlichen Festkalender bezogen. Religionsgeschichtlich werden drei Phänomene integriert: das jahreszeitliche Fest der Wintersonnenwende, die (von der Fastnacht eingeleitete) asketische Fastenzeit sowie als zentrales Strukturelement die symbolische Umkehrung (›Inversion‹) gesellschaftlicher Verhältnisse.

2. Eine Umkehrung der sozialen Hierarchie gibt es bereits in den römischen Saturnalien, wo Sklaven von ihren Herren bedient wurden. Im Mittelalter finden sich die Klerikerfeste einer ›verkehrten Welt‹ mit der Wahl von Kinder- oder Narrenbischöfen. Seit etwa 1500 wird die Gestalt des Narren integriert, dessen symbolische Tiefendimension über Torheit (Eselsohren), mangelnde Caritas (Schellen, Bezug auf 1Kor 13,1) und sexuelle Begierde im Kern auf eine ›gottlose‹ Stellung außerhalb der christlichen Heilsordnung verweist. Der Narr erhält das symbolische Recht zur ungestraften Ehrlichkeit, um der vermeintlich gottgefälligen Normalität den Spiegel ihrer realen Narretei vorzuhalten. Inwieweit hinter dem Narren eine Gegenbewegung zur neuzeitlichen Rationalisierung und eine Aufwertung der Vernunftanthropologie zu sehen ist, wird in der Forschung diskutiert, auch die Verbindung zu vorneuzeitlichen Phänomenen ist umstritten. In protestantischen Gebieten sind Fastnachtsbräuche, als abergläubische Relikte betrachtet, weitgehend verschwunden. Im 19. Jahrhundert wurde der heute geläufige Karneval nachgerade ›erfunden‹. Die ›Thronbesteigung des Helden Carneval‹, so das Motto des ersten Karnevalsumzugs 1823 in Köln, markiert sowohl die →*Revitalisierung* vermeintlich alten Brauchtums im Geist der Romantik als auch den Einstieg in die vereinsmäßige, von bildungs- und besitzbürgerlichen Gruppen getragene Organisation des Karnevals. Nun erst entsteht mit dem *Rosenmontag* vor allem im Rheinland ein eigener Feiertag, wird mit der Ausdehnung der »Session« auf die Zeit zwischen November und Aschermittwoch eine »fünfte Jahreszeit« geschaffen.

Die Kontinuität zu antiken Fastnachtsbräuchen wird heute kritisch gesehen, ebenso zu den vor allem im Nationalsozialismus behaupteten »germanischen« Quellen. Die etymologische Ableitung des Karnevals von *carus navalis* (lat.) im antiken Dionysosfest ist eine Konstruktion des 19. Jahrhunderts, auch die Ableitung der Fastnacht von *Phallus* oder *faseln* (sich toll gebärden) ist widerlegt. Die christliche Kodierung schließt jedoch nicht aus, daß in Einzelfällen antike Traditionen etwa in den mittelalterlichen Klerikerfesten (vielleicht als Produkt der Lektüre antiker Autoren) aufgenommen oder in der populären Fastnacht volkstraditionale Elemente (eventuell vorchristliche Fruchtbarkeitsriten) eingebaut wurden. Zwei Kontinuitätsmerkmale bleiben: Alle karnevalsartigen Feste finden zur Wintersonnenwende statt und sind ein sozialer Passageritus an der Schwelle zum neuen Jahr; sodann setzen sie gesellschaftliche Normalität symbolisch außer Kraft und ermöglichen so Kritik, die kurzzeitig auf eine alternative Welt verweist.

3. Auch in Initiationsriten mündlicher Religionen kann die gesellschaftliche Ordnung außer Kraft gesetzt und somit umgekehrt werden. In →Indien finden sich im *Holi*-Fest, einer Frühlingsfeier mit Wurzeln in Fruchtbarkeitskulten, Anspielungen auf eine Umkehrung gesellschaftlicher Verhält-

Holi

nisse. Frauen vor allem aus niederen Schichten bespritzen Mitglieder höherer Schichten mit Wasser oder Farbe und wählen den »König des Holi«. Während die Feier der Wintersonnenwende und asketische Praktiken interkulturell weit verbreitet sind, läßt sich eine ähnlich klare Aussage für die religiös unterlegte und rituell organisierte In-Frage-Stellung gesellschaftlicher Ordnungsmuster in außereuropäischen Kulturen nicht treffen.

4. Als Kompensation der strengen Reglementierung der Fastenzeit wurden Karnevalsfeste von Kirche und Gesellschaft akzeptiert und gefördert. Verkleidung, insbesondere →Masken, waren von Beginn an Bestandteil der Feste. Darüber hinaus gehören sie zu den konstitutiven Elementen der symbolischen Umwertung der ›normalen‹ Verhältnisse. Sie bieten zugleich dem Maskierten Möglichkeiten der individuellen Erweiterung seiner Lebenswelten: zu sein, was man spielt. In diesem Sinne war (und ist) das Maskenspiel eine latente Bedrohung für Kirche und Gesellschaft und wurde deshalb in dem Moment reglementiert, da die Fest die gesellschaftliche Ordnung real in Frage zu stellen drohten.

5. Heute ist neben die tradierte Folklore Karneval als *Event* und Wirtschaftsfaktor getreten. In Köln sind für die neunziger Jahre 3000 Arbeitsplätze und ein finanzieller Nutzen von 500 Millionen DM durch den Karneval berechnet worden. Gegen diese Kommerzialisierung formierten sich Gegenbewegungen. Der sogenannte alternative Karneval fand neue Formen, die in der Tradition der polemischen Verspottung des Establishment stehen (»Stunksitzung«). Die vielfach wiederbelebten ›Geisterzüge‹ erinnern an den jahreszeitlichen Kontext (»Vertreibung des Winters«).

### Literatur

MEZGER, Werner: Narrenidee und Fastnachtsbrauch. Studien zum Fortleben des Mittelalters in der europäischen Festkultur, Konstanz 1991; MOSER, Dietz-Rüdiger: Fastnacht – Fasching – Karneval. Das Fest der »Verkehrten Welt«, Graz 1986; Le carnaval, la fête et la communication. Actes des premières rencontres internationales, Nice, 8 au 10 mars 1984, Nizza 1985; ROSENFELD, Helmut: Fastnacht und Karneval, in: Archiv für Kulturgeschichte 51 (1969), 175–181; TURNER, Victor: Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur, Frankfurt/M. 1989 (1969); Zeitschrift für Volkskunde 77 (1981) – 80 (1984).

–Gegenwelten, Lachen, Maske

Hans-Georg Lützenkirchen / Helmut Zander

## Fatalismus

Fatalismus, abgeleitet von lat. *fatum* »Ausspruch, Götterspruch«, bezeichnet den Glauben daran, daß eine höhere Macht das »Schicksal« des Menschen unausweichlich, oft blind, festlegt und die daraus folgende Schicksalsergebenheit. Jüdische und christliche Theologen und Philosophen betonen die Verantwortung des Menschen für sein Tun. Im Koran wird Gottes Vorherbestimmung oft benannt, und die kanonische Traditionsliteratur erklärt die Aussagen über al-Qadā' wa'l-Qadar, den »ewigen und zeitlichen Beschluß (Gottes)«, zum Teil des Glaubensbekenntnisses. Der Glaube des Muslim an Gottes Allmacht und Weisheit schließt das Vertrauen auf seine Barmherzigkeit ein. Schon vor 700 begann aber in Syrien und dem Irak eine politisch-ethisch bedingte Betonung von Verantwortung und Willensfrei-

Maskierung

alternativer Karneval

## Gefühlsstörungen

giöse Gruppen stellt die christliche Haßerzeugung bei der Verfolgung der sogenannten Heiden und Ketzer, beispielsweise in den Katharerfeldzügen des 13. Jhds. dar.

5. Ob die in vielen Religionen häufig anzutreffenden extremen oder fremd anmutenden Gefühlszustände und Persönlichkeiten – wie früher oftmals aus einer ethnozentrischen Perspektive geschehen – unter religionspsychopathologischen Gesichtspunkten untersucht werden können oder als eine eigene Emotionsgruppe oder ein besonderer Persönlichkeitstyp betrachtet werden müssen, ist eine Frage, die eine zukünftige ›transkulturelle Psychologie‹ zu lösen hätte. Was krankheitsorientierte Lebensgeschichten (›Pathographien‹) bedeutender Religionsstifter angeht, so ist Karl Jaspers zuzustimmen, der schreibt: »Bei mangelndem Material pathographisch zu arbeiten (z. B. über Jesus, Mohammed) ist lächerlich.« [8]

Aus der Fülle der Gefühlsstörungen lassen sich je nach emotionaler Empfindlichkeit, Dauer und Schweregrad folgende Formen exemplarisch hervorheben: Bei den *parathymen* (abnormen) *Emotionsstörungen* zeigen sich abweichende Gefühlsäußerungen in zwei Richtungen: als übersteigerte (›erethische‹) und als gefühlsgelähmte (›torpide‹). Während religiöser Initiationen kann es beispielsweise zu erethischen Angst- und Wutzuständen kommen (vgl. Eliade, 1961; Popp, 1969).

Sigmund Freud (1856–1939) und seine Schüler haben in verschiedenen religionspsychoanalytischen Schriften immer wieder religiöses Verhalten und Erleben mit Emotionsstörungen bzw. Neurosen in Zusammenhang gebracht und verglichen (siehe § 3 c). Unter einer »*ekklesiogenen Neurose*« (Schaezting, 1955) wird im christlichen Bereich eine Neurose verstanden, die mit der religiösen Erziehung und Umwelt besonders hinsichtlich ihrer körper-, gefühls- und sexualfeindlichen sittlichen Normen in Zusammenhang steht bzw. aus besonders gearteter, übersteigert oder perversierter Gläubigkeit entspringt. Ob es durch religiöse → Sozialisierung erworbene Neuroseformen auch in anderen Religionen gibt und wie diese dann beschaffen sind, ist eine Forschungsfrage der transkulturellen Psychiatrie und klinischen Ethnopsychologie (Quekelberghe, 1991; Pfeiffer, 1994).

Unter *soziopathischen Störungen* schließlich werden Persönlichkeitsstörungen verstanden, mit Mißachtung für soziale Verpflichtungen, fehlendem Gefühl für andere, Gewalttätigkeit oder herzlosem Unbeteiligtsein. Sie treten oftmals im Gewand des religiösen → Fanatismus und → Fundamentalismus auf. Der Fanatiker war ursprünglich jemand, der von der Gottheit in rasende Begeisterung versetzt wurde. Der Fanatismus von Konvertiten wird tiefenpsychologisch oftmals als Kompensation von unterdrückten Minderwertigkeitsgefühlen bzw. -komplexen gedeutet.

*Depressionen* bewirken vielfach eine Gefühlsblockade und, daraus folgend, eine Problematisierung des religiösen Glaubens bis hin zum Glaubensverlust. Manche Depressive erleben zwischen sich und Gott eine Wand, fühlen sich von Gott verdammt oder können nicht mehr beten. Andererseits können im Sinne des Konzeptes der gelernten Hilflosigkeit (Seligman) dogmatische Glaubensverpflichtungen und der Sanktionsapparat religiöser Gruppen depressives Verhalten mitbedingen bzw. verstärken.

6. Aus sozialpsychologischer Sicht läßt sich feststellen, daß die Moderne mit ihrem Gebot der Rationalität, wie es sich in der Bevorzugung technischen Denkens äußert, menschliche Gefühlswelten vernachlässigt oder wegsozialisiert. Sie bringt einen individuell als auch kollektiv wachsenden Gefühlsstau mit sich und schafft eine verbreitete latente Sehnsucht nach dem Gefühl, der sich in spontanen Feier- oder Trauerexzessen (wie beim

Religiöse Gefühle heute

Begräbnis von Lady Diana Spencer 1997) Luft machen kann. Dieser tendenziellen Verarmung der Gefühle entspricht andererseits der aufsteigende Psychoboom und die Ausbreitung der religiösen Sehnsucht und Sekten (→ Esoterik), so daß in einer kapitalistischen Warengesellschaft das Geschäft mit der Psyche außerhalb wie innerhalb von religiösen Gruppen florieren kann.

- [1] MIREs, F.: Die Kolonisierung der Seelen. Mission und Konquista in Spanisch-Amerika, Fribourg 1991.
- [2] WACHTEL, Nathan: Les visions des vaincus, Paris 1971.
- [3] KÜNZLI, Arnold: Die Angst als abendländische Krankheit, Zürich 1948.
- [4] Lukrez, De natura deorum (›Vom Wesen der Götter‹) 5, 1161 ff.
- [5] Vgl. PAGELS, 1991.
- [6] Vgl. PFEIFFER, 1994; BURUMA, 1994.
- [7] Zu Ekstase als schamanistischer Trancetechnik s. den Artikel → Schamanismus.
- [8] JASPERS, Karl: Allgemeine Psychopathologie, Heidelberg 1973 (1913), 610.

## Literatur

*Allgemeine Literatur:* BENNESCH, Hellmuth: dtv-Atlas Psychologie, 2 Bde., München 1994; BURUMA, Jan: Erbschaft der Schuld. Vergangenheitsbewältigung in Deutschland und Japan, München 1994; EULER, H. A. / MANDL, H. (Hgg.): Emotionspsychologie, München 1983; FRAAS, Hans-Jürgen: Die Religiosität des Menschen, Göttingen 1993; LEDOUX, J.: Das Netz der Gefühle. Wie Emotionen entstehen, München 1998; PFEIFFER, Wolfgang: Transkulturelle Psychiatrie, Stuttgart 1994; ROUGET, G.: Music and trance. A theory of relations between music and possessions, Chicago 1985; SCHAEZTING, Eberhard: Die ekklesiogenen Neurosen, in: Wege zum Menschen 8 (1955), 97–108; WULFF, David M.: Psychology of religion. Classic and contemporary views, New York 1991.

*Einzelne Gefühle:* Angst: siehe eigenes Stichwort. – Ekstase: GOODMAN, Felicitas D.: Ekstase, in: DUNDE, Siegfried R. (Hg.): Wörterbuch der Religionspsychologie, Gütersloh 1993, 62–67; SCHIMMEL, Annemarie: Mystische Dimensionen des Islam, München 1992. – Freude: Freude, Leid und Glück, in: DINZELBACHER, Peter (Hg.): Europäische Mentalitätsgeschichte, Stuttgart 1993, 302–325. – Liebe: siehe eigenes Stichwort. – Schuld: PAGELS, Elaine: Adam, Eva und die Schlange. Die Theologie der Sünde, Reinbek 1991.

*Gefühle in Kult und Ritual:* ASSMANN, Jan (Hg.): Das Fest und das Heilige, Gütersloh 1991; ELIADE, Mircea: Das Mysterium der Wiedergeburt. Initiationsriten, ihre kulturelle und religiöse Bedeutung, Zürich 1961; POPP, V. (Hg.): Initiation. Zeremonien der Statusänderung und des Rollenwechsels, Frankfurt/M. 1969; JOSUTTIS, Manfred: Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage, München 1991.

→ Angst, Glück, Psyche, Psychopathologie, Trance(techniken), Trauer

Hannes Stubbe

## Gegenwelten/Gegengesellschaften

1. Gegenwelt ist ein soziologischer Begriff, der aus der Perspektive einer herrschenden (›hegemonalen‹) Weltdeutung alternative Projekte, Randgruppen, kleine Gemeinschaften, Außenseiter oder Fremde definiert, die ihrerseits einen konstitutiven Teil ihrer Identität aus der Abgrenzung gegenüber den kulturell dominanten Institutionen oder Vorstellungen beziehen. Es geht also bei Gegenwelten nicht primär um religiöse ›Häresie‹, sondern