

# Ethnotheologie : zur Struktur unserer Mythen

Autor(en): **Nethöfel, Wolfgang**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **42 (1986)**

Heft 1

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878286>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*  
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, [www.library.ethz.ch](http://www.library.ethz.ch)

<http://www.e-periodica.ch>

# Ethnotheologie

## *Zur Struktur unserer Mythen*

Ich bin, ich weiss nicht wer.  
Ich komme, ich weiss nicht woher.  
Ich gehe, ich weiss nicht wohin.  
Mich wundert, dass ich so fröhlich bin.

(Nach der Grabinschrift des Magisters Martinus von Bibrach)

*Dem Andenken Emma B.s*

Bultmann hat immer wieder betont: entmythologisieren heisst interpretieren. Existential interpretieren hiess für ihn: einen fremden Text in die Sprache des eigenen Weltbildes zu übertragen. Diese theologische Tätigkeit ist manchmal eine Vorbedingung, in jedem Fall eine Leistung im Dienste gläubigen Verstehens. Wir wissen heute, dass die Grundmuster der spezifischen Bedeutungsorganisation des Mythos dabei nicht etwa aufgelöst, sondern im neuen Text reproduziert wird. Da Gattungsdefinitionen, Funktions- und Bedeutungsbestimmungen des Mythos, die von seiner Bedeutungsstruktur ausgehen (Lévi-Strauss), auch von Gegnern des Strukturalismus anerkannt werden (Ricoeur), steht die theologische Hermeneutik vor neuen Fragen und lohnenden Forschungsaufgaben. Ich bin dem in einer grösseren Untersuchung nachgegangen.<sup>1</sup> Die Fragerichtung ist jedoch auch umkehrbar: Wie lässt sich die spezifische Differenz unserer Art, zu denken (und Theologie zu treiben), bestimmen, wenn wir ausgehen von jenen strukturellen Identitäten zwischen unserer scheinbar so mythosfeindlichen Denktradition und den exotischen Phänomenen mythischer Überlieferung? Eine solche Schrägbeleuchtung des eigenen Standortes erhält ihre praktische Bedeutung angesichts des überlebenskräftigen Irrationalismus in unserem eigenen Kulturkreis und in einer ökumenischen Situation zunehmender Isolation «nordatlantischer Universitätstheologie».

Auch diesmal lege ich einen südamerikanischen Mythos zugrunde, in dem ein junger Indianer zum Vermittler der Kulturgüter seines Stammes

<sup>1</sup> W. Nethöfel, Strukturen existentialer Interpretation. Bultmanns Johanneskommentar im Wechsel theologischer Paradigmen, Göttingen 1983.

wird.<sup>2</sup> Einzelne Inhaltselemente möchte ich im Zuge der Interpretation nachtragen, so dass – ähnlich wie in manchen Situationen der Feldforschung – ein Gesamteindruck vom Material nicht am Anfang, sondern am Ende seiner Erarbeitung steht. Dies hat vermittlungstechnische Gründe. Aus solchen Gründen verzichte ich auch auf eine isolierte Darstellung des methodischen Apparats. Erfahrungsgemäss bieten kontextuelle Erläuterungen und Modellskizzen einen vorläufig hinreichenden Ersatz. Vergleichsobjekt zur ethnologischen Quelle ist wieder Bultmanns Gnosis-Forschungsmythos vom erlösten Erlöser – diesmal gerade wegen seiner schillernden Zwitterposition innerhalb unserer geistesgeschichtlichen Tradition. Während er einerseits ein scharfgeschliffenes Arbeitsinstrument der historisch-kritischen Forschung, unserer bislang leistungsfähigsten theologischen Methodik war, weist er andererseits weit zurück in den Prozess abendländischer Identitätsbildung. Hier formuliere ich möglichst vage im Bewusstsein der riesigen Abstände zwischen den beiden (oder gar: den drei) Gegenständen des Vergleichs. Dazwischen *terra incognita*; was sich abzeichnet sind gewaltige Hindernisse theoretischer und methodischer Art. Allzuviel ist legitimerweise nicht zu erwarten – gerade deshalb lohnt sich ein Versuch. Wie im Dschungel können Seitenpfade der schnellste Weg zum Ziel, scheinbare Ab- und Umwege schliesslich eine Abkürzung sein auf dem Wege von Bultmann zu Lévi-Strauss, aus dem Heckenraster der Existentialien hinein in den Lianenwald mythischer Bedeutungsfülle. Allerdings sind solche Expeditionen niemals zugleich auch Königswege der Methodik. Die exotischen Phänomene am Wegesrand sollen einladen zur weiteren Erarbeitung der Modelle, zu selbständigem Umgang und zu eigenem Urteil. – Halten wir uns vorerst an ein Bild: Der etwas freakige Indianerjunge vom Stamme der Kayapó und Magister Martinus, der cherubinische Wandersmann, gehen zusammen durch den grünen Dom aus Schlingpflanzen. Über ihnen krächzt von Zeit zu Zeit der rote Ara, hinter ihnen trottet lautlos der Jaguar, in dessen Auge das geraubte Feuer leuchtet. Der junge Kayapó erzählt lebhaft, doch Magister Martinus ist traurig. Er weiss allzugut, woher er kommt und wohin er geht.

<sup>2</sup> C. Lévi-Strauss, *Das Rohe und das Gekochte* (Mythologica I), Frankfurt 1971, 101f.; vgl. M. Oppitz, *Notwendige Beziehungen. Abriss der strukturalen Anthropologie*, Frankfurt 1975, 223–225.

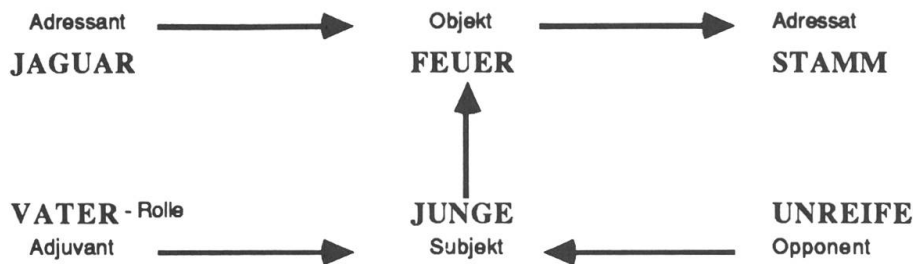
*Am Anfang war das Feuer*

Der Junge hatte das alles nicht gewollt. Wollte nicht das Aranest ausheben, wie der Schwager befahl, den Baum nicht verlassen, als dieser ihn im Zorn zurückgelassen hatte und unten der Jaguar auf ihn wartete. Von diesem wollte er sich nicht adoptieren lassen, und während er beim Jaguar die damals noch unbekanntes Kulturgüter Waffen, Schmuck und geröstetes Fleisch zu gebrauchen lernte, hatte er stets Angst vor dessen Frau, die eine wahre Bestie war. Doch wollte er sie nicht töten, und als er es tun musste, als er mit seinen Geschenken zum Stamm zurückgekehrt war, da wollte er nicht, dass sie seinem Stiefvater auch noch das Feuer nahmen. Doch so kam es, und so – als Kulturheld wider Willen – ist er dann erwachsen geworden.

Die zahlreichen Varianten dieses Mythos lassen sich besser vergleichen, wenn man seine Oberflächenstruktur in einem ersten Interpretationsschritt auf möglichst einfache Subjekt-Objekt-Relationen reduziert. Der Schwager spricht den Jungen an, der Junge erhält eine Leiter, der Schwager einen Stein statt der Aras, dem Jungen im Baum bleiben nur seine Exkremente, der Jaguar spricht den Jungen an, der Junge wirft die Aras hinunter, der Jaguar fängt die Aras und den Jungen auf usw., bis die Frauen vom geraubten Glutbaum des Jaguars Feuer für ihre Kochstellen erhalten. Doch sind auch übergreifende Verknüpfungen zu beobachten, die den Mythosinhalt gliedern und von denen aus Variantenabweichungen sich noch schärfer klassifizieren lassen. Der Mythos erzählt im ganzen, wie der Junge das Stammesfeuer bringt. Die erste Hälfte ‹vom verlorenen Jungen› schlägt die Brücke von diesem zu den Fleischkörben für den Stamm; die zweite Hälfte beschreibt diesen Stamm beim ‹Raub des Küchenfeuers›. Die erste Hälfte wiederum gliedert sich in Ara- und Jaguarepisode. Der Junge ist den jungen Aras zugeordnet, diese sind dann mit dem Jaguar verkettet, dem seinerseits die Fleischkörbe zugeordnet sind als Kettenglied zu den Brüdern und der Mutter des Jungen, den Akteuren der dritten Episode. Sie handelt von der Rückkehr des Jungen zum Stamm. Hier geht es um das Pseudoobjekt des ‹von der Sonne gedörrten› Fleisches, das dem Stamm vorgespiegelt wird, bis der Onkel des Jungen mit seiner Frage und der Entschluss der Krieger die Jagd nach dem wahren Ursprung des Feuers auslösen. Die Einzelepisoden, von der Aufforderung des Schwagers bis zur Verteilung des geraubten Feuers im Dorf, bestätigen nur die durchgängige terminale Verkettung und die hierarchische Gliederung des Mythos als ‹Gesamtheit seiner Varianten›.

Von ‹Mythemen› als Grundelementen einer strukturalen Interpretation

kann jedoch erst die Rede sein, wenn es gelingt, die notierten Subjekt-Objekt-Beziehungen aller hierarchischen Stufen nach einem einheitlichen Gesichtspunkt zu ordnen. Als erstes Ergebnis solcher *bricolage* gruppieren sich die Akteure des Mythos zu Aktanten, die das tiefenstrukturelle Grundgerüst des Mythos tragen.



In diesem Greimas'schen Aktantenmodell<sup>3</sup> spannt sich der Bedeutungsraum des Mythos zwischen eindeutig lokalisierten Paradigmen auf. Nichts mehr vom stürmischen Vorwärtsdrängen der Oberflächenstruktur. Dafür sind Bedeutungsorientierungen möglich. Aus dem Kayapó-Jungen ist ein «Funktions- und Merkmalsbündel» geworden, das auch dessen Verwandte, die Gruppe der Krieger oder den Stamm im ganzen repräsentieren kann, sobald diese den Definitionsbedingungen des «Subjekts» im Schema genügen. Dort steht es zwischen dem Inbegriff all dessen, was im Mythos (auch in bezug auf den Jaguar oder den Stamm) über gesellschaftliche Isolation oder kulturellen Mangel ausgesagt ist, und dem was in der Vaterrolle diesen Mangel überwunden hat oder aufheben kann: der Schwager, die Brüder und die Krieger, dann der Jaguar, schliesslich der Junge selbst. «Objekt» seiner – unfreiwilligen – Bestrebungen ist nicht nur das Feuer schlechthin. Zum Paradigma des semantischen Objekts der Erzählung gehören das natürliche rote wie das gelbe Küchenfeuer, gehören die begehrten roten Schmuckfedern der jungen Aras wie der bunte Schmuck, den der Jaguarvater verschenkt, gehört das Scheinobjekt des gedörrten (in Wahrheit vom Jaguar gegrillten) Fleisches wie die Waffen, mit denen der Junge erst jagen lernt und dann seine Stiefmutter tötet. Im Schema stehen diese Gegenstände zwischen dem «Jaguar» als natürlichem Geber aller Gaben und einem

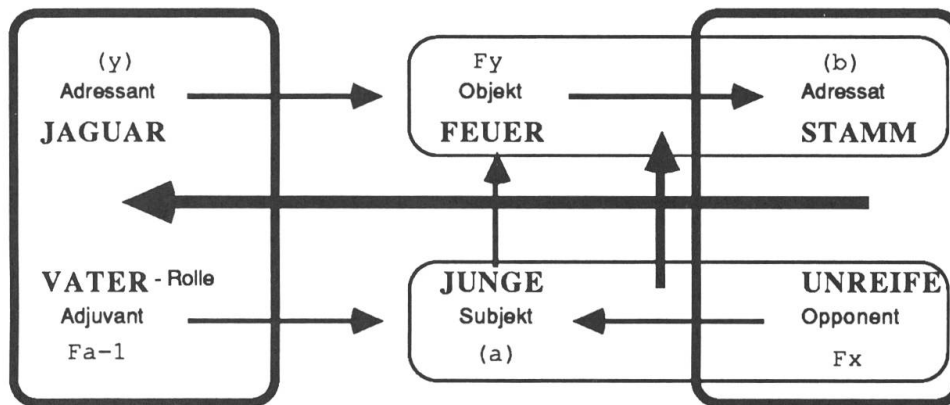
<sup>3</sup> A. Greimas, Strukturele Semantik. Methodologische Untersuchungen, Braunschweig 1971, 165.

«Stamm», der in der semantischen Ordnung des Mythos allerdings durchgehend durch den Jungen und in einigen Unterepisoden sogar durch den Jaguar repräsentiert ist.

Die gefrorene Dynamik des Mythos taut auf und die überdeckten Bedeutungen brechen wieder hervor, sobald der Mythos mit Lévi-Strauss als ideologisches Vermittlungsmodell beschrieben wird, das mit Hilfe der semantischen Spannung zwischen den Aktanten in kreativer Weise Wirklichkeit sprachlich erschliesst. Auf dem Weg zur Tiefenstruktur hat sich dabei ein integriertes, das Greimas'sche Schema überdeterminierendes Modell bewährt. In ihm ist das von Lévi-Strauss beschriebene Beziehungsgefüge der Aktanten

$Fx(a) : Fy(b) :: Fx(b) : Fa-1(y)$

so dargestellt:<sup>4</sup>



Das Modell zeigt, wie der Mythos aus einem ersten Gegensatz einen zweiten ableitet, die «mytho-logische» Lösung. Hier ist behauptet, die Unreife des Jungen verhalte sich zu einem Stamm, der das Feuer hat, wie ein unreifer Stamm zur Tatsache, dass der Jaguar sich als Vater erweist. – Was ist gemeint?

Eine erste, hypothetische, Lösung findet sich schnell, wenn der Bedeutungsspielraum der notierten Aktanten erweitert wird, bis er den formalen Bedeutungsvorgaben des integrierten Modells genügt. Dabei erschliesst eine formal generierte Reihe von Fragen eine neue Bedeutungsdimension des Materials. Der Mythos vergleicht einen nicht sozialisierten Angehörigen eines «kultivierten» Sozialgefüges mit einem kulturlosen Stamm, der mit einer sozialisierenden Natur, einer natürlichen Kultur in Beziehung

<sup>4</sup> Lévi-Strauss, Die Struktur der Mythen, in: Strukturelle Anthropologie (I), Frankfurt 1967, 226–254. Das Modell integriert auch den semiotischen Ansatz von R. Barthes, Mythen des Alltags, Frankfurt 1964; vgl. Nethöfel (A. 1), 57–68.

steht. Die semantische Analyse der Tiefenstruktur würde so die ethnographische Einbettung des Mythos ebenso bestätigen wie seine herkömmlich ethnologische Interpretation.<sup>5</sup> Am Abend, vor dem Schlafengehen, erzählen die Indianermütter den Jungen die Geschichte vom verkannten kleinen Helden. Sie interpretiert das Sozialisationsdilemma des Heranwachsenden – seine Natürlichkeit kultivieren zu müssen, um sich unter Erwachsenen *«natürlich»* zu bewegen – durch die kulturelle Genese des Stammes, der einst auch erst aus seinem *«feuerlosen»*, natürlichen Zustand herauswachsen musste. Doch vor allem hält die Geschichte an der Verbindung der Interpretationsebenen fest. Wer erwachsen wird, ist Kulturheros. Er muss leiden, doch er hat mächtige Helfer und er wird es schaffen. Das kulturelle Schicksal des Stammes lastet auf ihm, doch alle seine natürlichen Kräfte stehen ihm bei.

Diese von *«oben»* her, von den fertigen Besetzungen der Aktantenmodells und den abstrakten Beziehungsvorgaben des integrierten Modells aus gebildete Hypothese ist also nicht sinnlos. Sie muss sich aber auf allen hierarchischen Ebenen des Mythentableaus bestätigen. Hier ergeben sich Schwierigkeiten, denn der wiedererschlossene semantische Reichtum des Details modifiziert die Formulierung möglicher Ergebnissätze, provoziert und produziert abermals neue Fragen an das Ausgangsmaterial und an seinen ethnographischen Kontext. Von unten her formuliert, lautet der kleinste gemeinsame Nenner, die semantische Durchschnittsmenge im Schema des integrierten Modells: Jemand, der einen Verwandten verliert, verhält sich zu einem natürlichen Feuer (Leuchten), das ihn anzieht, wie eine verwaiste Natur zum Feuer selbst, das alle Bindungen löst.

Auch hier sind Erläuterungen sehr nötig – sie stellen sich aber merkwürdig rasch ein, zahlreich und aus verschiedenen Kontexten. Das mythische Objekt, in der Verhältnisgleichung nur schwach bestimmt, wird durch ethnologisches Material zugleich bestätigt und konkretisiert. Das Subjekt des Mythos ist danach zunächst fasziniert durch ein im Bereich der Natur leuchtendes Rot: Durch diesen semantischen Durchschnitt sind das Aragefieder, das am Jatobabaum glimmende Feuer des Jaguars und vielleicht auch dessen natürliche Jagdbeute miteinander verbunden. Im zunächst rätselhaften mythischen Endterminus verbindet sich so etwas wie die Verabsolutierung oder Personalisierung dieses Leuchtens mit der Negation der das Subjekt definierenden verwandtschaftlichen und gesellschaftlichen Beziehungen als dessen *«ganz anderer»* Möglichkeit: Ein freiwilliger

<sup>5</sup> Vgl. Oppitz (A.2), 314–324.

«Sturz ins Feuer», der nicht nur eine übernatürliche Verschwägerung beendet, sondern auch Ursprung der Vögel ist, ist aber die Lösung eines Mythos der den Kayapó benachbarten Bororoindianer<sup>6</sup>. Er bestätigt zusätzlich eine Transformation der Farbe, die im Mythos stattfindet. Nur das Küchenfeuer leuchtet gelb wie das Auge des Jaguars, in dem eben nicht nur das vergangene Feuer brennt, oder gelb wie jener Ara, der mit seinem roten Vetter aus der Asche der sich selbst verbrennenden Schwäger steigt.

Die Araepisode als Ganzes jedoch, deren strukturelle Interpretation zunächst am einfachsten zu sein schien, bleibt in diesem Verfahren paradigmatisch weiterhin isoliert und als Syntagma, als Gleichung gelesen seltsam. Ein Sinn, der mit dem sich abzeichnenden semantischen Kondensat des Mythos im Zusammenhang stünde, erschliesst sich nur gleichsam meditativ. Ich glaube die verborgene Geschichte vom Kayapó-Freak freizulegen, der in den hilflosen Aras, die er fangen soll, das Bild seiner eigenen Verlassenheit sieht. Im ästhetischen Bann ihres Gefieders erschliesst sich ihm, wie dem Unbehagen an der Kultur durch eine alternative Identifikation zu entfliehen sei: oben zu bleiben, um sich zu verweigern bis zur Auflösung, oder wenigstens draussen zu bleiben, um fern von den Seinen zu leben als Jaguarjunge.

Der Freakvergleich und auch Assoziationen zum Wolfskindthema unseres Kulturkreises, die Einfühlungsmöglichkeiten in den Sinn der mythischen Tiefenstruktur stellen sich in dieser Arbeitsphase nicht zufällig ein. Wenn auch noch die zunächst isolierten und vernachlässigten Bedeutungselemente aufgenommen werden in die Gleichungen, mit denen die Ausgangshypothese bestätigt werden soll, dann legt sich nämlich als zweite Interpretation des Mythos eine zwar hochabstrakte und eigenwillige Formulierung nahe, deren Sinn unserem Kulturkreis aber gleichwohl vertraut ist: Ein Subjekt, das unter verwandtschaftlicher Trennung oder Frustration durch Täuschung oder vergebliche Suche leidet, verhält sich zu einem natürlichen Objekt, das es begehrt, wie eine natürliche Trennung oder Frustration zum Geber jenes Objekts, das sich als die andere Möglichkeit des Subjekts erweist. Lacan hält so die Grundkonstellation der ödipalen Situation in einer Weise fest, die Freuds bleibende Einsichten vor zu engen Auslegungen schützen soll.<sup>7</sup> Von dieser Formulierung ist es aber nur ein Schritt zurück zur ersten Interpretation des Mythos. Sie ist als oberflächennähere, gleichsam freudianische Variante der Tiefenstruktur zu lesen, und

<sup>6</sup> Lévi-Strauss, *Das Rohe und das Gekochte*, 128.

<sup>7</sup> Vgl. J. Laplanche/J.-B. Pontalis, *Das Vokabular der Psychoanalyse*, Frankfurt 1972.



so – eingeschränkt – bestätigt sie sich: Am Beginn der Ontogenese stünde der Mensch in absolutem Gegensatz zur Kulturgemeinschaft, gäbe es als Vermittlungsinstanzen nicht die phylogenetische Jugend der Kultur sowie die natürliche Ambivalenz der Vaterrolle.

Doch diese erste Interpretation ist tatsächlich zu eng. In der Bororo-Version vom Vogelnestausheber und Feuerherrn gibt es zwar einen veritablen Vatermord – doch der löst das matrilokale Dilemma nicht, in der für die Heranwachsenden eben die Mutter ‹Herr im Hause› ist.<sup>8</sup> Der Kayapó-Held, der in einer ähnlichen Sozialordnung gross wird, tötet zwar folgerichtig seine symbolische Mutter: aber so etwas wird ja gerade als Beweis für die nur eingeschränkte Gültigkeit des von Freud im patriarchalischen Wien der Jahrhundertwende entdeckten ödipalen Musters angesehen. Erst Lacan und die unbekanntenen Meister des Regenwaldes finden also zur strengen Formulierung der aufgedeckten Struktur. Erst diese Denker zeigen, warum die Gesetzmässigkeit, der Freud auf der Spur war, universal ist in jeder Sozialisation, mit Vater oder Mutter, in der Stadt wie im Wald durchlebt werden muss. – Doch was trennt dann eigentlich die Kontinente ausser dem Meer?

### *Himmelslicht für Magister Martinus*

Zu den Quellen unserer abendländischen mythischen Tradition gehört ein gnostischer Vorstellungskomplex, dessen Eigentümlichkeiten unter anderen auch Bultmann im Forschungsmythos vom ‹erlösten Erlöser› erfasst zu haben glaubte.<sup>9</sup> Der christliche Frohsinn des Magister Martinus von Bibrach, den dieser auf seinem Grabstein schliesslich den gnostischen Fragen nach dem Woher und Wohin und nach dem Sinn der Existenz entgegengesetzte, wäre dann die historische Antwort auf einen Mythos, der die Geschichte vom Urmenschen, vom Erlöser und von der Seele auf eigentümliche Weise miteinander verknüpft. Die drei Episoden erzählen im Grunde dieselbe Geschichte, einmal unter einem kosmologischen, dann unter einem soteriologischen und schliesslich unter einem ‹pneumatologischen›, existentiellen Aspekt. Wir hören einmal vom himmlischen Aufenthalt, Abstieg, Überwältigung und Zerteilung des Urmenschen durch die dämonischen Mächte des Chaos, die aus der Himmelssubstanz den Kos-

<sup>8</sup> Lévi-Strauss, *Das Rohe und das Gekochte*, 57–59.

<sup>9</sup> C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos*, Göttingen 1961, 171–173.

mos bilden; dann von Sendung, Abstieg, irdisch-menschlichem Wandel, Verkündigungswerk und triumphalem Aufstieg des Erlösers, und endlich vom offenbarten himmlischen Ursprung, von der irdischen Gefangenschaft und von Betäubung, Erweckung und verheissender Erlösung für die Seele.

Auch hier gibt es übergreifende Relationen in der Oberflächenstruktur. Die Offenbarung, die der Seele zuteil wird, setzt die Mission des Erlösers voraus und diese wiederum die Niederlage des Urmenschen, und zwar in einem zeitlich-kausalen Sinn, den die Erzählstruktur spiegelt. In gleicher Weise scheint der Aufstieg des Erlösers dem der Seele voranzugehen, der die Sammlung aller Lichtteile und das Ende des Kosmos einleitet. Ja mehr noch: die Seele ist Teil der himmlischen Lichtsubstanz des Urmenschen, und im Aufstieg des himmlischen Gesandten rekonstituiert dieser sich aus den «Seelenfünklein», eben als «erlöster Erlöser».

Als Eigentümlichkeit des Textes erschliessen sich dann bestimmte Verschachtelungsmöglichkeiten. Der kosmologische Prozess umschliesst den historischen Aspekt, den die Tätigkeit des Erlösers hat, während der Aufstieg der Seele entweder «mystisch»-zeitlos, «historisch» (nach dem Tode) oder in einem «mythischen» Kontext interpretiert werden kann, in dem er das Ende der Welt mitbedeutet. Damit nicht genug, kann die Geschichte als Ganzes einem «allwissenden» und – was die jeweils aufgezeigten Konsequenzen angeht – neutralen oder besser transzendenten Erzähler zugeschrieben werden. Sie kann jedoch auch Botschaft des Erlösers oder Wissen der Seele sein, und dann findet sie in einem *regressus ad infinitum* immer wieder einen Platz in sich selbst. Sie durchläuft die drei personengebundenen Zusammenhänge als wechselnde Aspekte und oszilliert dabei zwischen Erlösungswissen und Erlösungsvorgang, die der angemessen rezipierende Hörer auf einer letzten Stufe des Verständnisses miteinander identifizieren muss. Dabei haben die Handlungsfolgen alle dasselbe Grundgerüst: Abstieg, Zerteilung oder Gefangenschaft, Befreiung oder Rekonstitution, Aufstieg. Man kann sogar noch weiter zusammenfassen: An- oder Abwesenheit, Verlust oder Gewinn der Identität. Freilich weist die Position innerhalb der literarischen Gesamtstruktur jeder Gestalt ihr bestimmtes Vorher und Nachher, Oben und Unten und eine bestimmte Botschaft zu. Aber die drei unterscheidbaren Episoden sind schliesslich sogar darin identisch, dass in allen dreien eine Leerstelle vorhanden ist, in die das Subjekt eines anderen Mythosteiils eintreten muss. Man muss jede Sequenz durch «das Ganze ergänzen», um sie ganz zu verstehen. Dann aber vermag sich die Botschaft des Mythos, in seiner literarischen Oberflächenstruktur betrachtet, auch in ein einziges Wort zu verdichten: Sein Erzähler

berichtet von der Mission des Erlösers, der verkündet, dass er als Offenbarer kommt – wofür stehen kann: Ich bin die Wahrheit. Wer wie Magister Martinus aus ihr lebt, steht in der semantischen Achse des Mythos wie am Fusse der Jakobsleiter im Himmelslicht und dürfte eigentlich den Rest vergessen.

Aber auch das Aktantenmodell konstituiert sich bei angemessener Rezeption gleichsam von selbst, und die literarische Analyse der Oberflächenstruktur schlägt fast unmerklich um in die Erschließung der Tiefenstruktur der Erzählung. Im Nachvollzug der internen Verweise, im Spiel der Identitäten bilden sich die Paradigmen, und auch deren Relationsschema ist seltsam vertraut. Der Text drängt auf das Modell und seine Besetzungskategorien zu, als seien diese für ihn gemacht. Das <Subjekt> selbst, zwischen der irdischen Existenz als Inbegriff aller Opponenten und der Erkenntnis als genau entsprechendem Adjuvanten, sucht hier wie stets Erlösung als Objekt allen Begehrens. Von der Gottheit als Adressaten hinter allen Adressanten ist sie der Welt, dem Adressaten aller Botschaften angeboten. Um die folgenden Arbeitsgänge fruchtbar zu machen, muss die Ausgangshypothese schärfer formuliert werden. Es empfiehlt sich, die letzte Episode zu privilegieren, da unter diesem Aspekt Repräsentanten aller drei Bedeutungsebenen unterscheidbar aufeinander bezogen sind.



D. h. zwischen den Kosmosmächten und der rettenden Gnosis richtet sich die Seele auf die Erlösung, die Gott und Erlöser verbindet.

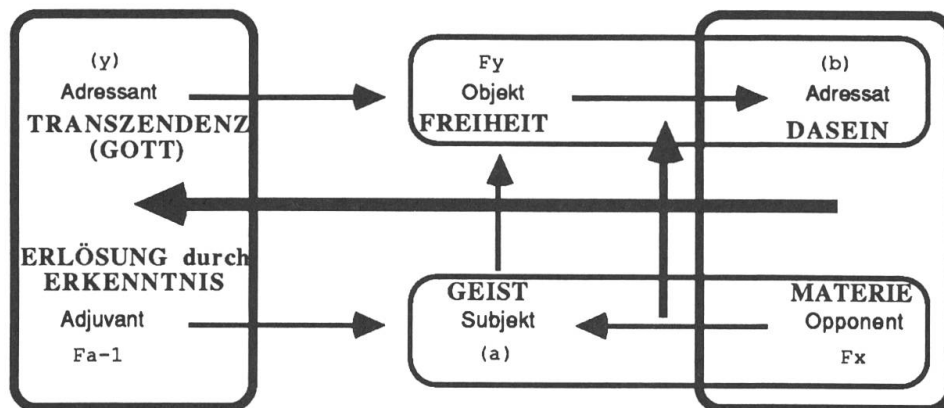
Die hypothetische Gesamtbedeutung, die <Botschaft> des Mythos, lässt sich im integrierten Modell schnell ableiten: In der Gewalt der dämonischen Mächte des Kosmos verhält sich die Seele zum <salvator salvatus>; dem die Erlösung repräsentierenden Erlöser, wie der <salvator salvandus>, der diesen Mächten noch unterworfen ist, zu Gott, der sich selbst in der rettenden Gnosis offenbart. Wie steht es mit der Bestätigung durch die

einzelnen Episoden, wenn alle Mytheme den nun strenger gewordenen Zuordnungsbedingungen gerechtwerden müssen?

Wieder gibt es eine Auferstehung des Konkreten. Urmensch, Erlöser und Seele geraten oder sind zwar gleichermassen im Einflussbereich der Kosmosdämonen, aber ihre Ziele sind verschieden. In der Ausgangssituation geht es um den Sieg über die Welt, ein Leben als Auftragserfüllung, die Befreiung der Leiblichkeit. Die abgeleitete Gleichung setzt dann die dämonische Herrschaft über Welt, Leben und Leib in ein Verhältnis zur Gottheit, die sich nicht nur in Gnosis, sondern auch als himmlische Heimat und im Streben nach Einheit der Existenz offenbart. Die konkreten Inhalte sperren sich also gegen den Richtungssinn, auf den hin das Aktantenmodell ursprünglich besetzt wurde. Da die Mytheme zwar miteinander verkettet sind, aber voneinander nichts wissen, folgt ihre inhaltliche Zusammenfassung den Verweisen der Oberflächenstruktur nicht. Sie setzt der pneumatologischen Reduktion eine theologische Überhöhung, einen Rahmenaspekt entgegen, in dem die Gottheit, die den Erlöser sendet, selbst die Subjektposition besetzt. Denn nur dann lässt sich auch hier der anfängliche «Raub des Feuers» notieren, die Zerteilung des Urmenschen, aus dem die leidenden Seelenfunken bestehen und der Ursache ist für das Leiden des Erlösers in der Welt. Auch den Mythen des soteriologischen Aspekts wird so besser Rechnung getragen. Denn ein leidender, liebender Gott will nun die Freiheit, die Rückkehr und die Reintegration aller übrigen Aktanten. Der abgeleitete Gegensatz setzt bei deren Sehnsucht, Liebe und Leid ein und führt zu einem – vorauszusetzenden – «Gott über Gott», der sich im Adjuvanten als Streben nach Freiheit und Identität und als die Kraft der Liebe offenbart.

Magister Martinus wird das weder überraschen noch gar erschrecken. Er hat in ganz anderen Gefilden Gleichmut und Fröhlichkeit bewahrt. Hier ist ihm alles wohlvertraut. Mit leichter Hand wird er in die eine Hand dieses Endergebnis, in die andere Hand die Ausgangshypothese nehmen. Er wird hier den existentiellen Bezug, dort die theologisch-kosmische Weite betrachten und sich die übereinstimmenden Muster der Identitätsbeziehungen zwischen den Inhaltsdifferenzen vergegenwärtigen. Dann sehen wir ihn kurz nicken und verschwinden. Als er wiederkommt, hat er beide Enden durch ein Standardmodell idealistischer Philosophie verbunden.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Vgl. Greimas (A. 3), 166.



Magister Martinus versteht den Mythos als Behauptung, der an die Materie gebundene Geist sei der Freiheit des Daseins entfremdet und verbinde daher die Erkenntnis der materiellen Realität des Daseins (als Schauplatz möglicher Freiheit) mit der Hoffnung, dass die Transzendenz sich – *qua* Erkenntnis – als Erlösung offenbare.

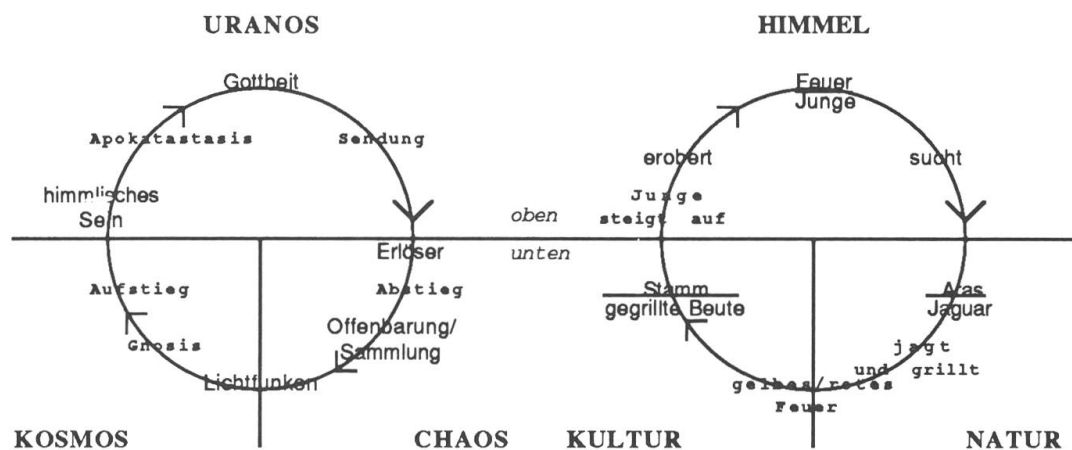
Man muss nicht Hegel als Interpreten des Johannesevangeliums reklamieren, um solche Parallelitäten und Identitäten für historisch bedeutsam zu halten. Aber darum geht es nicht. Der Forschungsmythos vom «erlösten Erlöser» bewahrt eine Eigentümlichkeit abendländischen Denkens, wie immer es sogar um die ursprüngliche historische Gültigkeit dieses Konstrukts bestellt sein mag. Die strukturelle Analyse gnostischer und frühchristlicher Quellen ist unerlässlich zur Bestimmung unseres Standorts, nachdem wir auch die geistigen Kontinente der sog. Dritten Welt erschließen und kolonisieren. Es gibt kaum Vorarbeiten. Nur ein erster Hinweis auf das, was «wildes» und abendländisches Denken trennt und was sie verbindet, sei daher gewagt.<sup>11</sup> Danach ist noch einmal zu fragen, wie Magister Martinus sein Himmelslicht erhält.

### *Im Totem-Kreis*

Er und der Kayapó-Junge sind allerdings schon am Ziel. Magister Martinus zieht die Schuhe aus, denn der Boden, den er betritt, ist heilig. Sie setzen sich nebeneinander an den Fuss des Arabaums, lehnen die Köpfe

<sup>11</sup> Vgl. Lévi-Strauss, Das wilde Denken, Frankfurt 1968.

zurück und schliessen die Augen. Magister Martinus erzählt leise von der Himmelsleiter. Der Junge erinnert sich, dass am dritten Tag der Baum zu wachsen begann bis in den Himmel und dass das Feuer erst auf die Erde gebracht werden musste.<sup>12</sup> Magister Martinus erzählt die Geschichte von der himmlischen Heimat des Lebenslichts. Da öffnen beide die Augen, beugen sich nach vorn und zeichnen vor sich auf den Boden.



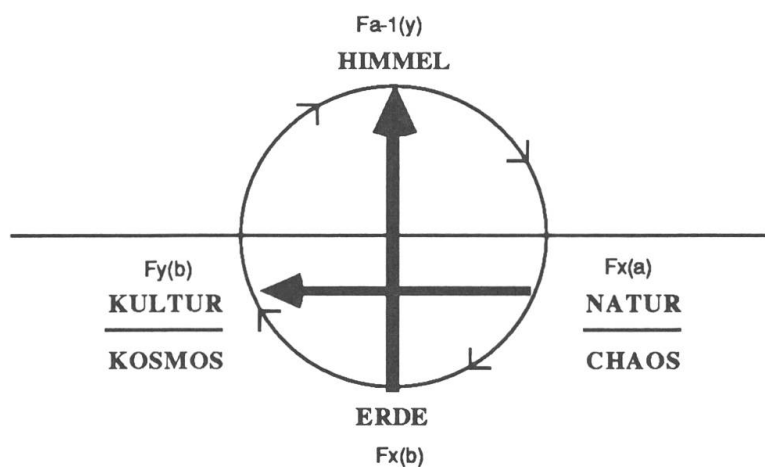
Der gnostische Erlösermythos ist auch als eine einzige Transformationsbewegung beschreibbar, in der die Gottheit den Erlöser die Lichtfunken sammeln lässt, die sein *«himmlisches Sein»* konstituieren. Die Apokatastasis ist hier also notwendig. Im Denksystem der Indianer schliesst diese Lücke eine Gruppe von Mythen, die den Helden direkt zum letzten, himmlischen Ursprung des Feuers bringt. Beide Vorstellungskomplexe bringen den unüberwindlichen Gegensatz zwischen Kosmos und Chaos (die Ursprungsfrage griechischen Denkens) bzw. zwischen Kultur und Natur (das Problem des *«wilden»* Denkens) mit dem unüberbrückbaren Abstand zwischen Himmel und Erde in Verbindung. Sie akzeptieren den ursprünglichen Gegensatz – nehmen ihn aber auf als Basis eines Koordinatenkreuzes, in dem sich eine Welt von Bedeutungen organisieren lässt. In ihr können sie systematisch zwischen den Extremwerten vermitteln. Der Kosmos verhält sich zum Chaos wie die irdische Koexistenz von Materie und Ordnung zur immateriellen absoluten Ordnung himmlischen Seins. In gleicher Weise wird der Gegensatz zwischen Kultur und Natur im Gleich-

<sup>12</sup> Ders., *Der nackte Mensch* (Mythologica IV), Frankfurt 1975, 660–662; vgl. Oppitz (A. 2), 232–234.241ff.

gewicht gehalten durch den entscheidenderen zwischen der irdischen Koexistenz beider und dem Ort der Sonne als dem «absoluten» Feuer.

Man versteht sich. Auf dieser einen Erde und unter diesem einen Himmel ist die Topologie, sind die Codes begrenzt. Ein Lkw dröhnt über die nahe Transamazonica. Auch dieser Baum wird sterben. Was tötet, sind kleine Unterschiede. Am Fusse des Arabaums wird weitergearbeitet.

Man hat sich Geschichten erzählt, die völlig verschieden waren. Ohne sich zu berühren, führten die Handlungsstränge der Oberflächenstruktur von der Anfangs- zur Endsituation. Sie erklangen nur leise, wenn hier wie da von Liebe und Tod, von Himmel und Erde die Rede war. Doch auf dem Grund des Verstehens steht man vor dem Sediment erzählter Welten, die sich nur ihren Einwohnern zu öffnen scheinen. Liebe öffnet das Tor, man muss die Augen schliessen und sich führen lassen. Im Innern zeigt sich der Bauplan der Botschaft, und man sieht wie die Einheimischen sich orientieren. Magister Martinus und der Junge nicken befriedigt. Die Mytheme beider Erzählungen müssten auf einem einzigen Transformationskreis darstellbar sein, der ihr gegenseitiges Verstehen, ihre Metasprache symbolisieren würde.



Diese Verstehenstransformation wird jedoch, um überall die Positionen deckungsgleich zu besetzen, in die interne Struktur einer der beiden Mythen eingreifen. Der Baustil ist verschieden, man lebt und wohnt daher anders. Entweder werden die halbabstrakten Termini des gnostischen Mythos rekonkretisiert, damit genügend Ausdrücke notiert werden können, die den Akteuren und Objekten des Indianermythos korrespondieren. Der Lichtfunke z.B. ist dann ebenso als Hörer einer konkreten Botschaft wie als aufsteigende Himmelssubstanz zu beachten. Oder die scheinbar bloss erzählerische Verknüpfung zwischen dem Objekt des vorausgehen-

den und den Aktanten des folgenden Mythems im Indianermythos muss als Repräsentationsbeziehung erfasst und mit einem neuen Terminus notiert werden. Das gegrillte Fleisch, mit dem der Junge zurückkehrt, kennzeichnet dann den immer noch feuerlosen Stamm in der folgenden Episode als vorerst «parasitär kultiviert» usw.

So kann man sich zwar auf dem Grund der Mythen treffen. Wie es für Topologie und Codierung eine Homologietransformation gibt, so gibt es auch eine Ebene der Tiefenstruktur, auf der es gleichgültig ist, ob zuvor mit Handlungen, verdeckten oder offenen Repräsentationsbeziehungen oder mit abstrakten Begriffen gearbeitet wurde. Nur kann man in diesen Eiswüsten der Abstraktion nicht lange, und schon gar nicht gemeinsam leben. Dieser Abstieg hatte auch nur den einen Zweck, den Blick zurück und hinauf möglich zu machen. Genau nach den Unterschieden, die sich jetzt abzeichnen, nach den Prinzipien der angleichenden Verfahren ist gefragt. Verstehen setzt für den einen voraus, dass er in Abstraktionen eine Transformation verdeckter Termini erkennt und ihre Geschichte rekonstruiert, für den anderen, dass er in der Archäologie seines Bewusstseins jene Transformation wiederentdeckt, mit der er sich einst der Faszination des Konkreten entzogen hat. Magister Martinus hat eine Erleuchtung.

Unser Totem ist die Menge. Man versteht sich, weil es gleichgültig ist, ob eine Transformation zwei Elemente des Verstehenskreises als Segment verbindet oder ob man auf diesem den Index einer Menge lokalisiert, in der jene Elemente enthalten sind. Man versteht sich. Doch wenn man, statt weiterhin im Begehren des *einen* Objekts suchend oder gar spielend eins nach dem andern in die Hand zu nehmen, plötzlich von Begriff zu Begriff hastet, um schneller ans Ziel zu gelangen: dann erhält die Welt ein anderes Gesicht. Man versteht sich, aber wir sind nicht mehr frei, das eine *oder* das andere zu tun. Oder doch? Die beiden sehen sich an. Im verzehrenden Feuer der Indianer wie im gnostischen Licht der Erkenntnis thematisieren die Mythen uns selbst als den Ort ihrer Transformationen.

*...eine Handvoll warmes Licht*

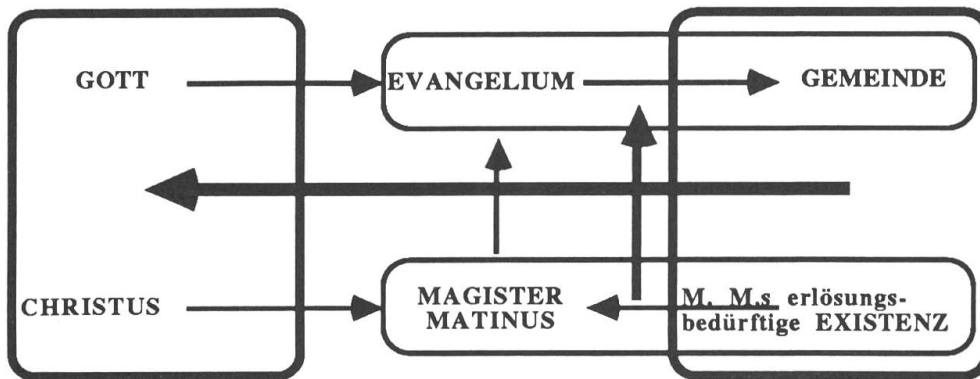
Der Junge winkt noch einmal vom Rand der Lichtung, dann ist er verschwunden. Leise knurrend trottet der Jaguar ihm nach. Magister Martinus ist allein. Lange betrachtet er die rote Arafeder, die er zum Abschied erhalten hat. Die Hand in seiner Tasche umkrampft noch sein Geschenk, das Zauberblatt. Es lehrt die Mengekreise ziehen und trägt einen hoch und weit. Es sagt einem, woher man kommt und wohin man geht. Es



macht stark, aber traurig, wenn man es zu lange behält. Es ist Zeit für ihn. Aber war es nicht zu früh für den Jungen?

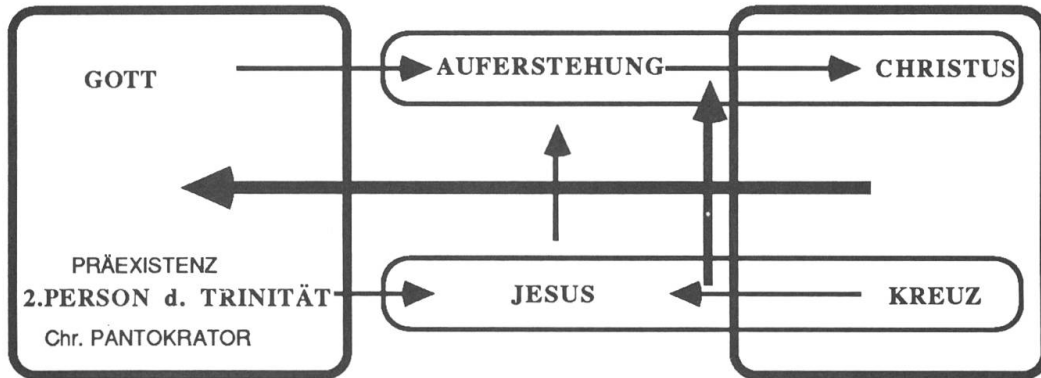
Er entfaltet das Blatt und blickt noch einmal hinein. Zurück an der Kette der Zeugen, hinein in den Reigen der erlösten Erlöser. Die Verfehlung der Landnahme verhält sich zum Landrecht der Einwohner wie eine Verfehlung der Einwohner sich zur Erwählung und Landverheissung Israels verhalten würde. Denn immer wieder, Vater für Vater, Tausch für Tausch, Sohn für Sohn: Der «Fehler», Jakob zu sein, verhält sich zum Segensrecht Esaus wie Esaus Verfehlung zu Isaaks Liebe für Jakob. Generation für Generation. Die Sünde des Paulus verhält sich zur Gerechtigkeit Israels wie die Sünde Israels zur Gnade Gottes. Denn die Unreinheit der Heiden verhält sich zum Heil für Israel wie Israels Verfehlung sich zur Liebe Gottes verhält, die offenbar wird. Und so immer weiter. Gerechtigkeit offenbart sich als Liebe, das ist gemeint. Aber die Gewalt der Israelis trifft auch auf das Palästina der Palästinenser wie die Gewalt der Palästinenser den Erwählungsgedanken Israels trägt, als «mythische Lösung». Das kommt dabei heraus.

Magister Martinus blickt ins Zentrum.



Unter dem pneumatologischen Aspekt verhält er sich dort in seiner erlösungsbedürftigen Existenz zum Evangelium, das die Gemeinde verkündet, wie die Gemeinde, die seine Existenzbedingungen teilt: von dieser Welt ist, sich zur Tatsache verhält, dass Gott sich in Christus als des Magister Martinus ganz andere Möglichkeit offenbart. Magister Martinus schaut umher. Er ist hier ganz vom soteriologischen Aspekt eingeschlossen. Er sieht sich im Jahreskreis der grossen Feste, die ihm in seiner Gemeinde den Sinn dieses die Existenz umhüllenden Aspekts repräsentieren.

Ein neuer Blick erhellt diesen soteriologische Rahmen.



In ihm verhält sich Jesus am Kreuz zur Auferstehung Christi wie der gekreuzigte Gottessohn zum dreieinigen Gott, der sich als die ganz andere Wirklichkeit Jesu offenbart.

Magister Martinus schliesst die Augen. Er will über den Rand nicht mehr hinausblicken, und er will die Welt wieder mit anderen Augen sehen. Er blickt auf die leuchtende Arafeder und denkt an die blutenden Kadaver der Gürteltiere auf der Transamazonica. Ja, es ist Zeit. Die Kayapó müssen stark und er darf wieder fröhlich werden. Magister Martinus betet um eine handvoll warmes Licht in jeder Indianer-Weihnacht. Dann steigt er hinauf und legt das Zauberblatt ins Aranest.

