

James George Frazer's "Der goldene Zweig" aus pränatalpsychologischer Sicht

Ludwig Janus

Einleitung

Frazers monumentales Werk „Der goldene Zweig“ Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker“ (1928) ist eines der Grundlagenwerke der modernen Religionsethnologie, das auf einer umfassenden Sammlung der Berichte über magische und religiöse Rituale von den ersten Begegnungen mit den Stammeskulturen und den Traditionen verschiedener Gesellschaften beruht, wie sie im Rahmen der Entdecker- und Kolonialzeit in einer oft sehr authentischen Weise möglich waren. Frazer hat diese Berichte in verschiedene Themenbereiche geordnet, um auf diesem Hintergrund Rituale und Mythen der antiken Welt tiefer zu verstehen. Sein Versuch, die Evolution magischer und religiöser Vorstellungen und Rituale zu beschreiben war ein großer erster Schritt. Jedoch bestand das Problem, auch zu einem noch weiteren psychologischen Verstehen zu kommen, darin, das seinerzeit noch keine ausreichenden Möglichkeiten zu einem psychologischen Verständnis und einer entsprechenden Interpretation bestanden. Erste bedeutende Ansätze wurden in der frühen Psychoanalyse gemacht, insbesondere durch Freud in „Totem und Tabu“ (1912), die zwar den entwicklungspsychologischen Hintergrund eröffneten, aber der damaligen begrenzten Perspektive entsprechend nur bestimmte Aspekte, insbesondere solche der Vaterbeziehung, erfassen konnten, die durch eine sehr spekulative Triebpsychologie unzulässig verallgemeinert wurden. Auch C. G. Jungs Perspektive der Erfassung kollektivpsychologischer Inhalte, wie er sie in „Wandlungen und Symbole der Libido“ (1912) formuliert hatte, war durch die Eingrenzung des Interesses auf die archetypischen Muster begrenzt, wie ebenso durch den ungenügenden Kenntnisstand der damaligen Entwicklungspsychologie. Diese wissenschaftspolitische Situation führte zu einem Stillstand der weiteren Forschung, indem man sich in der Ethnologie einerseits auf eine weitgehend deskriptive Feldforschung beschränkte und zum anderen Frazers evolutionsbiologische und religionskritische Sicht überwiegend ideologisch bekrittelt und zu entwerten suchte. Dies gilt in ähnlicher Weise die konstruktiven Seiten der Verstehensansätze aus der frühen Psychoanalyse (Kroeber 1920).

Wie fremd Frazer selbst die Inhalte der von ihm gesammelten Berichte waren, drückt sich m.E. in der distanzierenden Ausdrucksweise aus, in der er, dem Geist seiner Zeit folgend, von den „Wilden“ und den „Primitiven“ spricht. Doch hat er aus der intensiven Beschäftigung mit den Berichten oft eine tiefe intuitive Einsicht in die Inhalte und Muster des frühen magischen Erlebens, insbesondere auch deren Wiederkehr in den mythischen und religiösen Vorstellungen der antiken Hochkulturen.

Im Vergleich zu den angedeuteten Ansätzen in der frühen Psychoanalyse hat sich nun erkenntnispolitisch durch die Pränatale Psychologie eine neue Perspektive zum Verständnis der Inhalte der von Frazer zusammengetragenen Berichte ergeben, insofern sich durch regressionstherapeutische Befunde unser entwicklungspsychologisches Wissen entscheidend um die Dimension des vorgeburtlichen und geburtlichen Erlebens erweitert hat (Verny 1981, Fedor-Freybergh 1987, 1989, Janus 2011, 2016, Emerson 2012, Evertz, Janus 2003, Janus, Evertz 2008, Evertz, Janus, Linder 2014, u.a.). Aus dieser Erweiterung unserer psychologischen Wahrnehmungsmöglichkeiten ergibt sich eine neue Verstehensebene für die Inhalte der von Frazer zusammengetragenen Berichte. Dies soll an einzelnen exemplarischen Beispielen erläutert werden.

Zuvor ist es jedoch noch nötig, einige Folgerungen aus dem Verstehen der Erlebnisbedeutung der Geburt (Rank 1924, Graber 1924, Janus 2011) darzustellen, die mit der sehr besonderen evolutionsbiologischen Stellung der menschlichen Geburt zusammenhängen, speziell der „physiologischen Frühgeburtlichkeit“.

Evolutionsbiologische Besonderheiten der menschlichen Geburt

Die Babys des Homo sapiens werden 9-15 Monate zu früh geboren (Portmann 1969). Sie sollten von der Evolution her als sogenannte „Nestflüchter“, als Krabbelkinder, geboren werden und werden jedoch stattdessen, um durch den engen Geburtskanal überhaupt geboren werden zu können, als sogenannte „sekundäre Nesthocker“, als hilflose Säuglinge, geboren, die ganz auf Schutz, Erwärmung, Getragenwerden usw. angewiesen sind. Ein Überleben mit diesen hilflosen Kindern war nur durch die Entwicklung einer größeren Familiarität der Menschen möglich (Trevathan 1987). Ein Hintergrund für die Verengung des Geburtskanals war der aufrechte Gang, der eine stabile Statik des Beckens erforderte. Die Hirnentwicklung hätte eigentlich eine Erweiterung des Geburtskanals erfordert. Der Kompromiss der Evolution war die Verkürzung der Schwangerschaft. Die psychologischen Implikationen dieser komplexen biologischen Vorgänge sind bisher noch kaum erforscht,

wenn auch durchaus die Bedeutung der „physiologischen Frühgeburtlichkeit“ anerkannt wird (Gould 1992).

Der Therapeut und Kulturwissenschaftler Horia Crisan (1999) hat in Bezug auf die psychologischen Implikationen der „physiologischen Frühgeburtlichkeit“ Pionierarbeit geleistet. Das menschliche Baby wird zwar körperlich geboren, befindet sich aber seelisch noch in einem fötalen Erlebnishorizont. Hierdurch kommt es zu einer, wie Crisan das nennt, „synästhetischen Vermengung“ innerer und äußerer Wahrnehmung. Er schreibt: „Das frühe Sehen vor der Vervollständigung des neokortikalen Körperschemas wird als wichtiger Faktor späterer Projektions- und Übertragungsphänomene interpretiert“ (Crisan 1999, S. 66). Man kann dies auch als eine Konfusion von Innen und Außen beschreiben, die im Laufe der kindlichen und jugendlichen Entwicklung allmählich relativiert und korrigiert wird, so dass schlussendlich mit 12-14 Jahren formal-operationales Denken möglich werden kann und ebenso ein Fühlen, das eindeutig zwischen einem Ich und einem Du differenzieren kann.

Diese Entwicklungsmöglichkeiten eines modernen Ichs sind jedoch erst das Ergebnis eines langen psychohistorischen Entwicklungsprozesses, an dessen Beginn eine magische Weltanschauung und später eine mythologisch-religiöse mit ihren Ritualen stehen. Und dies ist das Thema Frazers: in welcher Weise haben spätere mythologische Vorstellungen und Rituale in der magischen Weltanschauung ihre Wurzeln? Als Ausgangspunkt seines Ansatzes nimmt er den Kult der Diana an einem See beim Dorf Nemi in Norditalien, um dessen kulturgeschichtliche Wurzeln und Vorbedingungen zu erfassen, um daraus zu einem inneren Verständnis dieses sonst ganz unverständlich erscheinende Kultes zu kommen. Wegen dieser zentralen Bedeutung im Werk Frazers soll der Kult darum kurz dargestellt werden.

Der Kult um den „König der Wälder“ (S. 1 ff.)

Frazer macht hierzu folgende Angaben: „Im Altertum war diese Waldlandschaft (bei Nemi) der Schauplatz einer seltsamen, immer wiederkehrenden Tragödie. Am Nordufer des Sees, unterhalb der steil abfallenden Felsen, an denen das heutige Dorf Nemi kauert, lag der Hain und das Heiligtum der Diana Nemorensis oder der Diana des Waldes.der See liegt in einer kraterähnlichen Senkung am Berghang. In diesem heiligen Haine wuchs ein bedeutungsvoller Baum. In seiner Nähe konnte man zu jeder Stunde des Tages und auch wohl bis tief in die Nacht hinein eine düstere Gestalt umherstreifen sehen. Die Hand des Mannes umklammerte ein blankes Schwert und immer wieder hielt er vorsichtig Umschau, als erwarte er jeden Augenblick einen feindlichen Überfall. Er war ein Priester und Mörder

zugleich und der Mann, nach dem er ausschaute, sollte ihn über kurz oder lang ermorden, um die Priesterwürde an seiner Statt zu übernehmen. So wollte es die Ordnung des Heiligtums. Wer nach der Priesterwürde strebte, konnte sein Amt nur antreten, wenn er den derzeitigen Priester ermordete. Hatte er diese Tat vollbracht, so blieb er so lange im Amt, bis er selbst von einem Stärkeren oder Geschickteren getötet wurde. Mit dem Amte, das der Priester dieser gefahrvollen Sitte innehatte, war der Königstitel verbunden.... Zu der seltsamen Ordnung jenes Priestertums findet sich im klassischen Altertum keine Parallele, und sie lässt sich aus sich heraus auch nicht verstehen. Um die Erklärung zu finden, müssen wir weiter ausholen. Niemand wird leugnen, dass ein solcher Brauch an ein barbarisches Zeitalter gemahnt und, in die Kaiserzeit hineinragend, sich in augenscheinlicher Vereinsamung von der kultivierten italienischen Gesellschaft abhebt wie ein vorzeitlicher Fels, der mitten aus einem glatt geschorenen Rasen emporsteigt. Gerade das Rohe und Barbarische jenes Brauches lässt uns hoffen, eine Erklärung zu finden. Es ist der Zweck dieses Buches ..., eine leidlich wahrscheinliche Erklärung für das Priestertum von Nemi zu bieten“ (S. 1 f.).

Um dieses Ziel zu erreichen, durchforschte Frazer die seinerzeit verfügbaren Berichte von Sitten und Ritualen der Stammeskulturen, der frühen Hochkulturen, der Antike und auch von bäuerlichen Erntesitten, wie sein großer Anreger, der Volkskundler Wilhelm Mannhardt (1875, 1877) sie zusammengetragen hat, um die Vorläufer und Wurzeln der einzelnen Motive des Kultes von Nemi zu erfassen und auf diesem Hintergrund dann den Kult in seinen einzelnen Elementen verstehen zu können. Aus diesem Forschungsansatz wird eine Forschungsreise durch die archaischen Inhalte der menschlichen Kulturentwicklung, deren Wiedergabe über 1000 Seiten umfasst. Mein Anliegen ist es nun, die Inhalte, die Frazer in einem großartigen und doch geheimnisvoll bleibenden Tableau vor uns ausbreitet, in Verbindung mit dem Ansatz der Pränatalen Psychologie und der Psychohistorie einem vollständigeren Verstehen näher zu bringen. Zu diesem Zweck werde ich die Inhalte einzelner exemplarischer Kapitel zunächst durch Zitate vergegenwärtigen, um sie dann psychologisch zu interpretieren.

Erläuterungen zum Kapitel „Sympathische Magie“ (S. 15 ff.)

Frazer erläutert mit folgenden Worten die „Grundlagen der Magie“: „Wenn wir die Grundlagen der Ideen im Einzelnen untersuchen, auf welchen die Magie beruht, so sehen wir, dass diese sich in zwei Teile gliedern: einmal, dass Gleiches wieder Gleiches hervorbringt, oder dass eine Wirkung ihrer Ursache gleicht; und dann, dass Dinge die einmal in Beziehung zueinander gestanden haben, fortfahren, aus der Ferne aufeinander zu wirken, nachdem die

physische Berührung aufgegeben wurde. Der erste Grundsatz kann das Gesetz der Ähnlichkeit, der zweite das der Berührung oder der direkten Übertragung genannt werden. Aus dem ersten dieser Grundsätze schließt der Magier, dass er allein durch Nachahmung jede Wirkung hervorbringen kann, die er hervorbringen will; aus dem zweiten folgert er, dass alles, was er einem stofflichen Gegenstand zufügt, ebenso auf die Person wirkt, die einmal mit diesem Gegenstand in Berührung gestanden hat,...“ (S.15). Hierzu einige Beispiele: „Die bekannteste Anwendung des Satzes, dass Gleiches wieder Gleiches hervorbringt, ist vielleicht der Versuch, den viele Völker zu allen Zeiten gemacht haben, nämlich einen Feind zu verwunden, zu schädigen oder zu vernichten durch die Beschädigung oder Vernichtung eines Bildnisses von ihm, in dem Glauben, dass gerade so wie das Bild so auch der Mensch leidet, dass er sterben muss, wenn sein Bild vernichtet wird. Wenn zum Beispiel ein Ojebwe-Indianer irgend einem Menschen Böses zufügen will, so fertigt er ein kleines hölzernes Bild seines Feindes an. Er sticht dann mit einer Nadel in Kopf oder Herz des Bildes, oder schießt mit einem Pfeil hinein in dem Glauben, wo immer die Nadel hineinsticht oder der Pfeil hintrifft, würde ein Feind im gleichen Augenblick einen heftigen Schmerz an der entsprechenden Stelle seines Körpers empfinden. Wenn er indessen beabsichtigt, den Betreffenden ganz und gar zu töten, verbrennt oder vergräbt er die angefertigte Puppe unter Murmeln gewisser magischer Worte. So pflegt unter den Batakas von Sumatra eine kinderlose Frau, die Mutter werden möchte, sich das hölzerne Abbild eines Kindes zu machen, und dieses im Schoß zu halten, in dem Glauben, es werde zur Erfüllung ihres Wunsches führen“ (S. 18 ff.).

Aus pränatalpsychologischer Sicht stellt sich die Situation so dar, dass ein Erwachsener im Modus der Gefühle eines Babys im Nachklang fötaler Allmachtsgefühle seine feindlichen oder sehnsüchtigen Gefühle unmittelbar in die Wirklichkeit umsetzen möchte. Das Baby in seinem „extrauterinen Frühjahr“ kann noch nicht zwischen innen und außen, beziehungsweise zwischen seinen Gefühlen und der äußeren Realität unterscheiden, und dieses Erleben bestimmt das Erleben des magischen Menschen bis in das Erwachsenenalter. Dabei würde es bei einem erwachsenem Primaten selbstverständlich nicht zu einer solchen Konfusion kommen: ein aggressiver Affekt würde eben in einer auf die Umweltbedingungen abgestimmten Weise seine instinktiven Verhaltensmuster mobilisieren. Wegen der „physiologischen Frühgeburtlichkeit“ lebt der Homo sapiens letztlich lebenslang in zwei Welten, einer imaginär fötalen und einer realen. Aus dieser Spannung entsteht seine primäre Kreativität. Die magischen Verrichtungen schaffen einen eigenen imaginären Erlebens- und Handlungsraum. Das kontinuierliche Scheitern der magischen Bemühungen ist ein

elementarer Wurzelgrund für eine Aktivierung von Bewusstsein und Kräften eines intelligenten Verstehens. Und dabei verstehe ich die Möglichkeit von Bewusstsein und Verstehen im Sinne von Konrad Lorenz (1973) als ein auch bei manchen Tieren wie den Vögeln und insbesondere bei den anderen Primaten vorhandenes Potenzial einer Orientierungsreaktion unter solchen schwierigen Umweltbedingungen, für die es keine sofortige instinktiv vorgegebene Handlungsbereitschaft gibt. Durch die beim Homo sapiens durch die „physiologische Frühgeburtlichkeit“ gegebene Konfusion zwischen pränatalen und perinatalen Gefühlen und erwachsenen Gefühlen und Affekten kommt es gewissermaßen zu ständigen selbst produzierten Enttäuschungs- und Notsituationen, einfach deshalb, weil der von den fötalen Allmachtsgefühlen her erhoffte Erfolg der magischen Beeinflussung nicht eintritt. Dieser Verstehenshorizont fehlt bei Frazer. Deshalb kann er die magischen Handlungen nur als „falsch“ kategorisieren. Er erläutert dies mit folgenden Überlegungen: „Es ist kein Tabu, wenn man sagt: ‚Steck deine Hand nicht ins Feuer.‘ Das ist eine Regel des gesunden Menschenverstandes, weil die verbotene Handlung ein wirkliches, nicht ein eingebildetes Unglück nach sich zieht. Aber jene negativen Regeln, die wir Tabu nennen, sind genauso unnütz und wertlos wie jene positiven, die wir Zauberei nannten. Beides sind nur entgegengesetzte Seiten oder Pole eines großen, verhängnisvollen Irrtums, eine irrixe Auffassung von der Ideenassoziation. Der positive Pol jenes Irrtums ist Zauberei, der negative das Tabu. Wenn wir dem genannten falschen System den Namen Magie geben, und zwar theoretische als auch praktische Magie unterscheiden, so lässt sich das Tabu definieren als eine negative Seite der praktischen Magie“ (S. 28).

Dabei wird der psychologische Aspekt nicht gesehen, dass die magischen Beeinflussungen und Tabus den konstruktiven Aspekt haben, auf der Ebene eines nur tranceartigen Bewusstseins mit der Ohnmacht und der Hilflosigkeit der Realität gegenüber und den damit verbundenen Ängsten und Schrecken innerlich fertig zu werden. Die magischen Rituale und Taburegeln stellen in diesem Verständnis eine Art psychohygienisches Management von projizierten Affekten dar, die eben noch nicht innerlich verarbeitet werden können. Darüber hinaus verfehlt die Argumentation Frazers die oben entwickelte Perspektive für die kreativen Aspekte der magischen Verrichtungen, die gerade wegen des Scheiterns der magischen Beeinflussungen den Impuls hervorrufen, die Umwelt so zu verändern, dass der magische Wunsch doch in der Realität umgesetzt werden kann. Das ist die Wurzel der frühen Erfindungen wie etwa des Feuers, der Kleidung, des Windschutzes und der vielen kleinen technischen Werkzeuge, über die die Stammeskulturen zu Erleichterung des praktischen Lebens verfügen. Gerade diese praktischen Erfindungen mindern dann aber die Bedeutung

der, wie man sagen könnte, Alltagszauberei. Doch bleibt ein großer Rest wie die Unbilden des Wetters, die Nöte der Krankheiten und gesellschaftliche Misere. Für diese Probleme setzt man dann die magische Hoffnung auf gewissermaßen professionelle Zauberer und Magier. Zu deren Charakteristik trägt Frazer sehr interessante Beobachtungen bei, die ich wegen ihrer allgemeineren Bedeutung ausführlicher zitieren will: „Überall da, wo Zeremonien in dieser (magischen) Art zum allgemeinen Wohle beachtet werden, muss naturgemäß der Magier aufhören, ein reiner Privatpraktiker zu sein, und zu einem gewissen Grade ein öffentlicher Beamter werden. Das Aufkommen einer solchen Beamtenklasse ist von großer Bedeutung für die politische und auch für die religiöse Entwicklung der Gesellschaft. Wenn nämlich das Wohl des Stammes von der Beachtung dieser Riten abhängen soll, so erhebt sich der Magier zu einer sehr einflussreichen und geachteten Stellung. Der Beruf zieht also in seiner Reihe die fähigsten und ehrgeizigsten Männer des Stammes an, weil er ihnen Ehre, Reichtum und Macht in einem Maße verspricht, wie es kaum eine andere Laufbahn zu bieten vermag. Die schlauerer Köpfe werden sich bewusst, wie leicht es ist, ihren schwächeren Bruder zu täuschen und seinen Aberglauben zu ihrem eigenen Vorteil auszunutzen. Nicht dass der Zauberer immer ein Schurke und Betrüger wäre. Er ist oft genug aufrichtig überzeugt, dass er tatsächlich diese wunderbaren Kräfte besitze, welche die Leichtgläubigkeit seiner Kameraden ihm zuschreiben. Aber je klüger er ist, desto eher durchschaut er die Täuschungen, welche auf einen unbeholfenen Verstand Eindruck machen. So müssen die fähigsten Vertreter dieses Berufes dazu neigen, mehr oder weniger bewusste Betrüger zu sein. Und gerade diese Männer sind es häufig, die sich aufgrund ihrer größeren Begabung hinauf arbeiten und Ämter von höchster Würde und überragender Autorität für sich erobern. Der Fallen, welche den Pfad des berufsmäßigen Zauberers kreuzen, gibt es jedoch viele, und in der Regel wird nur ein ganz kühler Kopf und scharfer Verstand glücklich hindurch steuern. Denn man darf niemals außer Acht lassen, dass jede einzelne Behauptung und Forderung, welche der Magier als solcher aufstellt, falsch ist. Keine einzige kann ohne bewusste oder unbewusste Täuschung aufrecht erhalten werden. Indessen ist der Zauberer, welcher an seine eigenen überschwänglichen Behauptungen glaubt, in weit größerer Gefahr, und es besteht mehr Wahrscheinlichkeit, dass er seine Laufbahn aufgeben muss als der bewusste Betrüger. Das allgemeine Ergebnis ist also, das in dem geschilderten Stadium der sozialen Entwicklung die höchste Gewalt gewöhnlich Männern von schärfster Intelligenz und skrupellosem Charakter zufällt“ (S. 65 f.). Doch kommt Frazer trotzdem zu einem eher versöhnlichen Schluss: “Denn größeres Unheil ist höchstwahrscheinlich auf dieser Welt durch ehrliche Dummköpfe angerichtet worden als

durch kluge Schurken. Wenn ein solcher gerissener Spitzbube einmal das Ziel seines Strebens erreicht und keine ehrgeizigen Pläne mehr zu verfolgen hat, so wird er seine Talente, seine Erfahrungen, seine Fähigkeiten häufig in den Dienst der Allgemeinheit stellen. Viele, die am skrupellosesten in der Erlangung ihrer Macht gewesen sind, haben äußerst wohltätig durch deren Gebrauch gewirkt....“ (S.67). Das ist sicher ein wichtiger Hintergrund für den widersprüchlichen Charakter der Mächtigen und die ambivalente Einschätzung durch die Gesellschaft. Wurden die Magier und Schamanen im Rahmen der frühen Psychoanalyse oft als „hysterisch“ oder im Rahmen der Psychohistorie als „gestört“ charakterisiert, so ermöglichen die hier von Frazer aufgezeigten historischen Hintergründe eine vertiefte Diskussion, die jedoch den Rahmen dieser Darstellung überschreiten würde.

Erläuterungen zum Kapitel „Fleisch gewordene menschliche Götter“ (S. 131 ff.)

Hier ist es für ein Verständnis notwendig, Frazer wieder länger zu zitieren: „In einer Gesellschaft, in welcher der Mensch mehr oder weniger mit Kräften ausgestattet ist, die wir als übernatürlich bezeichnen würden, ist es klar, dass die Unterschiede zwischen den Göttern und Menschen einigermaßen verwischt, oder richtiger gesagt, noch kaum in die Erscheinung getreten sind. Die Auffassung, dass Götter als übermenschliche Wesen mit Kräften begabt sind, denen der Mensch keine ähnlichen, nach Grad und Umfang in ihrer Art vergleichbaren, zur Seite zu stellen vermag, hat sich langsam im Verlaufe der Geschichte entwickelt. Von primitiven Völkern werden die übernatürlichen Kräfte nicht als dem Menschen erheblich, wenn überhaupt, überlegen betrachtet, denn er kann sie durch Drohung und Zwängen seinem Willen unterwerfen“ (S. 132).

Aus pränatalpsychologischer Sicht stellt sich die hier geschilderte Mentalitätssituation in folgender Weise dar: die Menschen dieser Zeit lebten noch ganz in der Präsenz vorgeburtlicher Allmachtsgefühle und magischer Wirksamkeiten in einem allseits belebten Universum in der Projektion eigener seelischer Potenziale als magische Kräfte, Dämonen oder Götter. Dies ist jedoch gleichzeitig eine Situation, die die eigenen Verstandeskräfte mobilisiert, um Ohnmachts- und Kleinheitserfahrungen zu kompensieren. Als ein Sich-heraus-Entwickeln aus dem rein magischen Erleben werden darum Gebete und Opfer neben den magischen Ritualen bedeutsam, wie dies Frazer anschaulich beschreibt: „In dem Maße nun, wie ihm das Gefühl der Ähnlichkeit mit den Göttern schwindet, gibt er zugleich die Hoffnung auf, den Gang der Natur mittels seiner eigenen Hilfsquellen, d.h. mit Hilfe der Magie, zu lenken, und er sieht immer mehr zu den Göttern als den einzigen Bewahrern jener übernatürlichen Kräfte auf, die er einst mit ihnen zu teilen behauptete. Mit der

fortschreitenden Erkenntnis nehmen daher Gebete und Opfer die führende Stelle in dem religiösen Ritus ein, und die Magie, welche einst als gleichberechtigt galt, wird allmählich in den Hintergrund gedrängt und sie sinkt zur schwarzen Kunst herab“ (S. 133).

Wenn sich auch im Laufe der Zeit die Möglichkeiten des Einzelnen zu direkter magischer Einwirkung verringerten, so wurde jedoch in einer Art Gruppeninszenierung einzelnen Personen zugeschrieben, dass sie noch über diese magischen Potenziale verfügten. Diese wurden dann als Gottheiten verehrt, als „fleischgewordene menschliche Götter“. Hierzu einige Beispiele: „So seltsam uns daher der Gedanke eines in Menschengestalt fleischgewordenen Gottes erscheinen mag, so hat dieser doch nichts Erschreckendes für den primitiven Menschen, der in einem Menschengott oder einem Gottmenschen nur einen höheren Grad jener übernatürlichen Kräfte sieht, die er sich selber anmaßt. Auch zieht er keine sehr deutlichen Grenzen zwischen einem Gott und einem mächtigen Zauberer. Seine Götter sind häufig nichts weiter als unsichtbare Magier, die jenseits des Schleiers der Natur dieselben Zaubermittel und Beschwörungen ausführen, welche der menschliche Magier in einer sichtbaren und körperlichen Form unter seinen Gefährten vollführt. Und da die Götter sich gewöhnlich in Menschengestalt ihren Anhängern zeigen sollen, ist es für den Magier bei seinen angeblichen Wunderkräften leicht, den Ruf einer fleischgewordenen Gottheit zu erlangen. Solche fleischgewordenen Götter sind allgemein in der primitiven Gesellschaft. Die Menschwerdung kann vorübergehend oder dauernd sein. In ersterem Falle enthüllt sich die Fleischwerdung – gewöhnlich Eingebung oder Besessenheit genannt – in übernatürlichem Wissen eher als in übernatürlicher Kraft. Mit anderen Worten, sie offenbart sich für gewöhnlich in Form der Sehergabe und Prophetie eher als in Wundern. Wenn andererseits die Inkarnation nicht rein temporärer Natur ist, wenn der göttliche Geist sich im menschlichen Körper eine dauernde Stätte geschaffen hat, erwartet man von dem Gottmenschen gewöhnlich, dass er seinem Charakter Achtung verschafft durch das Wirken von Wundern. Wir müssen uns nur dabei vor Augen halten, dass Wunder von Menschen auf dieser Denkstufe nicht als Durchbrechungen des Naturgesetzes angesehen werden. Da der primitive Mensch das Bestehen eines Naturgesetzes nicht kennt, weiß er auch nichts von einer Durchbrechung derselben. Ein Wunder ist für ihn nichts weiter als eine ungewöhnlich auffallende Offenbarung einer allgemeinen Kraft. Die Gegenwart des Geistes äußert sich in krampfhaften Schauern und Erschütterungen des ganzen Körpers, in wilden Gebärden und aufgeregten Blicken, die alle nicht dem Manne selbst, sondern dem Geist zugeschrieben werden, der in ihn eingekehrt ist. In diesen anormalen Zuständen betrachtet man seine Äußerungen als die Stimme Gottes oder des Geistes, der in ihm wohnt und durch ihn redet.

So sprach zum Beispiel auf den Sandwich-Inseln der König, der den Gott verkörperte, die Antworten des Orakels aus einem Versteck in einem Flechtwerkrahmen heraus. ... (ein anderes Beispiel) Sobald der Gott in den Priester eingekehrt war, wurde dieser heftig erregt und arbeitete sich in das höchste Stadium augenscheinlicher Raserei hinein. Die Muskeln der Glieder schienen verkrampft, der Körper angeschwollen und der Ausdruck wurde grauenhaft, die Züge verzerrt und die Augen wild und weit aufgerissen. In diesem Stadium rollte er sich, oft mit Schaum vor dem Munde, auf der Erde umher, als quäle er sich unter dem Einfluss der Gottheit, von der er besessen war, und enthüllte in schrillen Rufen und oft unartikulierten Lauten den Willen des Gottes. Die anwesenden Priester, welche in die Mysterien eingeweiht waren, empfingen und berichteten dem Volke die Erklärungen, welche auf diese Weise empfangen worden waren“ (S. 133 ff.).

Es ist in diesen Beispielen deutlich, dass das früher mögliche magische Potential vom Erfahren und Bewirken magischer Kräfte im Sinne eines unvermittelten magischen Erlebens nun nur noch in einer inszenierten Weise in einer regressives Erleben aktivierenden Gruppe zugänglich ist. Dabei ermöglicht die Übertragung der Gruppe auf eine hervorgehobene Person dieser eine prä- und perinatale Regression und einen Tiefenkontakt zum vorgeburtlichen Selbst und damit in einer Art „participation mystique“ den Gruppenmitgliedern eine Einheitserfahrung, der sie auf Grund kultureller Evolution schon entwachsen sind. Man könnte auch sagen, die Aufgehobenheit in der Gruppe ermöglicht eine Aktivierung der vorsprachlichen Mutterebene, die dann in einer Gruppeninszenierung von einer Person in einem Eintauchen in allerfrüheste fötale und perinatale Gefühlszustände verwirklicht wird, für die die Gruppe dann die schützende Mutter darstellt. Es bestehen hier unmittelbare Bezüge zu den Beobachtungen in Regressionstherapien, nur mit dem Unterschied, dass in diesen der Klient die Tiefenerfahrung als Kontakt zu eigenen Ursprungserfahrungen realisiert, und zwar als Folge einer gewachsenen Ichstärke, über die wir als Ergebnis einer langen kulturellen Evolution verfügen (Janus 2013). In den Beispielen sind es gewissermaßen Botschaften von außen, gewissermaßen aus der projizierten pränatalen Ursprungswelt. Mit der Erforschung des Unbewussten machte Freud einen ersten Schritt zur inneren Wahrnehmung des Fortlebens kindlicher Gefühle in uns und Rank mit der Entdeckung des pränatalen Ursprungs unseres Erlebens den zweiten Schritt zu einem persönlichen Anschluss an unsere ursprüngliche Lebendigkeit. In diesem Ursprung wurzeln unser Wille, unsere Individualität und unsere Möglichkeit zur Selbstbestimmung.

Die archaische Struktur eines Tiefenselbstes, das im Rahmen einer Gruppe auf einen König oder Führer projiziert wird, findet sich in vielen gesellschaftlichen Strukturen, was jetzt nicht

weiter verfolgt werden soll. Mit dieser Struktur ist jedoch auch die Projektion traumatischer Elemente in Form von Opferungen als Ahndungen von Tabuverletzungen verbunden. Hierzu noch einige Beispiele von Frazer:

„Eine dieser Methoden (vorübergehende Inspiration hervorzurufen) besteht darin, dass man einem Opfer das frische Blut aussaugt. Im Tempel des Apollo Diradiotes zu Argos wurde einmal im Monat des Nachts ein Lamm geopfert. Eine Frau, welche ein Keuschheitsgelübde ablegen musste, kostete von dem Blut des Lammes. Nachdem sie hierdurch von dem Gott begeistert worden war, weissagte und prophezeite sie. Zu Ägira in Achaia trank die Priesterin der Erde das frische Blut eines Bullen, ehe sie in die Höhle hinab stieg, um zu prophezeien“ (S. 137). Hier sind die Aspekte einer Simulation der pränatalen Situation offenkundig.

Hier noch ein weiteres Beispiel zur Inszenierung der traumatischen Aspekte: “So gab es auf den Marquesa- oder Wahingtoninseln eine Klasse von Männern, die schon zu Lebzeiten vergöttert wurden. Sie sollten eine übernatürliche Macht über die Elemente besitzen. Sie könnten reiche Ernten spenden oder das Land mit Unfruchtbarkeit schlagen, und sie vermochten Krankheit und Tod über die Menschen zu verhängen. Menschenopfer wurden ihnen dargebracht, um ihren Zorn abzuwenden. Es gab ihrer nicht viele, höchstens ein bis zwei auf jeder Insel. Sie lebten in mystischer Zurückgezogenheit. Ihre Eigenschaften waren manchmal, nicht immer, erblich. Ein Missionar hat einen dieser menschlichen Götter nach eigener Beobachtung beschrieben. Der Gott war ein sehr alter Mann, der in einem großen Haus in einer Einfriedigung lebte. Im Hause befand sich eine Art Altar, auf den Balken des Hauses und den Bäumen hingen menschliche Skelette mit dem Kopf nach unten. Niemand betrat die Einfriedigung außer denjenigen, die sich dem Dienste des Gottes geweiht hatten. Nur an Tagen, an denen Menschenopfer dargebracht wurden, durften gewöhnliche Sterbliche das Gebiet betreten. Dieser menschliche Gott nahm mehr Opfer entgegen als alle anderen... Häufig saß er auf einer Art von Gerüst vor seinem Hause und rief nach zwei bis drei Menschenopfern auf einmal. Sie wurden ihm stets gebracht, denn der Schrecken, den er einflößte, war ungeheuer. Er wurde auf der ganzen Insel angebetet, und von allen Seiten wurden ihm Gaben gebracht“ (S. 139). Dies ist ein eindrückliches Beispiel dafür, wie eine Gesellschaft sich in einer archaischen Weise im Bann der Erfahrung einer traumatischen Diskontinuität und damit einer traumatischen Getrenntheit befindet, den sie in einer elementaren Weise inszeniert und zum Zentrum ihres sozialen Lebens macht. So befremdlich uns heute solche gesellschaftlichen Gestaltungen erscheinen mögen, so kennen wir jedoch aus regressionstherapeutischen Erfahrungen durchaus vergleichbare Strukturen in dem Sinne, dass die Gestaltung eines ganzen Lebens der Reinszenierung einer

traumatischen Geburtskonstellation mit einer elementaren Getrenntheit vom vorgeburtlichem und nachgeburtlichem Selbst folgt, mit all den Einschränkungen, Verzerrungen und der Opferung von realen Lebensmöglichkeiten, die damit verbunden sind. Eindrucksvoll sind die Beispiele solcher traumatischer Wiederholungen in der Lebensgestaltung, wenn wie bei geburtshilflichen Eingriffen die Charakteristik des Geburtstraumas genau bekannt ist (Emerson 2013, s. auch Janus 2015).

Erläuterungen zum Kapitel “Gefahren der Seele“ (S. 260 ff.)

Frazer formuliert seine Vorstellungen zum Seelenbegriff in den Stammeskulturen mit folgenden Überlegungen: „Wie der Wilde allgemein die Vorgänge der unbeseelten Natur dadurch erklärt, dass er lebende Wesen annimmt, die in oder hinter den Erscheinungen wirken, so erklärt er die Erscheinungen des Lebens selbst. Wenn ein Tier lebt und sich bewegt, so meint er, dies sei nur möglich, weil ein kleines Tier in ihm sei, das es bewege. Wenn ein Mensch lebt und sich bewegt, so geschieht das nur, weil er in sich einen kleinen Menschen oder ein Tier birgt, das ihn bewegt. Das Tier in dem Tiere, der Mensch in dem Menschen ist die Seele. Der Schlaf oder die Bewusstlosigkeit sind die zeitweilige, der Tod ist die dauernde Abwesenheit der Seele. Bedeutet also der Tod die dauernde Abwesenheit der Seele, so kann man sich entweder dagegen schützen, indem man die Seele daran hindert, den Körper zu verlassen, oder, wenn sie schon dahingegangen ist, ihre Rückkehr sicherzustellen sucht. Die Vorkehrungen, welche die Wilden treffen, um eines dieser beiden Ziele zu erreichen, nehmen die Form gewisser Verbote oder Tabus an. Sie sind nichts anderes als Regeln, die entweder die weitere Gegenwart oder die Rückkehr der Seele sicherstellen sollen“ (S. 260).

Besonders plastisch ist folgendes Beispiel, das zeigt, dass auch unsere christliche Vorstellung von der unsterblichen Seele in uns noch von dieser ursprünglichen Auffassung geprägt ist: „Ein europäischer Missionar hat zu ein paar Australnegern gesagt: ‘Ich bin nicht einer, wie ihr denkt, sondern zwei.’ Darauf fingen sie an zu lachen. ‘Ihr könnt lachen, soviel ihr wollt’, fuhr der Missionar fort, ‘ich sage euch, ich bin zwei in einem. Dieser große Körper, den ihr seht, ist der eine. Darin ist noch ein kleiner, der unsichtbar ist. Der große Körper stirbt und wird begraben, aber der kleine fliegt davon, wenn der große stirbt.’ Darauf antworteten einige von den Schwarzen: ‘Ja, wir sind auch zwei, wir haben auch einen kleinen Körper in der Brust.’ Auf die Frage, wohin der kleine Körper nach dem Tode gehe, meinten manche, er gehe hinter den Busch, andere, er gehe in das Meer und einige sagten, sie wüssten es nicht.

Die Hurons glaubten, die Seele habe einen Kopf und einen Körper, Arme und Beine, kurz, sie sei ein vollkommenes, kleines Modell des Menschen selbst“ (S. 261).

Aus pränatalpsychologischer Sicht sind hier folgende Einsichten hilfreich. Eine grundlegende emotionale Reaktion auf die evolutionsbiologisch bedingte „physiologische Frühgeburtlichkeit“ des Homo sapiens ist die emotionale Verleugnung der Geburt, die in diesem Fall darin besteht, sich selbst in der Konstellation der schwangeren Mutter mit einem kleinen Körper in sich zu erleben. Dies gibt dem Selbstgefühl eine Kohärenz, die aber immer wieder in prekärer Weise gefährdet ist, wenn das Verleugnungskonstrukt durch die Wirklichkeit gewissermaßen ausgehebelt wird, wie etwa durch die Zustände des Schlafes oder der Bewusstlosigkeit. Das erfordert dann im Besonderen magische Maßnahmen oder Tabus, wie sie von Frazer in extenso beschrieben werden. Hier nur ein Beispiel zum Thema „Abwesenheit und Zurückrufen der Seele“: „Es wird meistens angenommen, dass die Seele durch die natürlichen Öffnungen des Körpers, besonders durch Mund und Nasenlöcher, entweiche. Daher befestigt man auf Celebes zuweilen Fischhaken an Nase, Nabel und Füßen eines Kranken, damit seine Seele, falls Sie versuchen sollte, zu entschlüpfen, festgehakt und zurückgehalten werde.“ (S. 263).

Solche Rituale beleuchten lebhaft das durch die „physiologische Frühgeburtlichkeit“ bedingte Problem in der Konstitution des Homo sapiens, dass durch die zu frühe Geburt die Kontinuität und innere Kohärenz des Organismus in grundsätzlicher Weise gefährdet ist. Durch die geschilderte Verleugnung und die magischen Rituale und Tabus soll eben diese Gefährdung kompensiert werden. Darum werden die magischen Maßnahmen auch von Frazer ganz richtig als „Lebenswächter“ bezeichnet. Sie sollen eben den Bezug zu sich selbst und zur eigenen Vitalität, der durch die zu frühe Geburt und damit verbundene traumatische Belastungen gefährdet ist, aufrechterhalten. Man könnte es auch so verallgemeinern: der durch die zu frühe Geburt bedingte „mismatch“ zwischen Mensch und Welt wird durch Kultur kompensiert. Man könnte Heideggers Diktum von „Grundriss des Seins“ als ahnungshafte Formulierung dieser Grundproblematik verstehen.

Hier noch ein Beispiel, dass man mit traumatischen Bedingungen in Zusammenhang bringen kann: „Häufig wird die Entziehung der Seele eines Menschen Dämonen zugeschrieben. So werden von den Chinesen Krämpfe und Wahnsinn für gewöhnlich auf die Tätigkeit gewisser schadenfroher Geister zurückgeführt, die es lieben, den Menschen die Seelen aus dem Körper zu ziehen“ (S. 271). Hier könnte man im modernen Verständnis vermuten, dass traumatische Bedingungen den Verlust eines lebendigen Lebensgefühls durch Abspaltungen von

überfordernden Erfahrungen (Dämonen) und Aktivierungen von frühen Zusammenbrüchen des Erlebens verursacht haben.

Erläuterungen zum Kapitel „Die Seele als Schatten und als Widerschein“ (S. 277 ff.)

Die Fragilität des frühen Selbstgefühls, die eben Folge des Kontinuitätsbruches durch die zu frühe Geburt ist, wird durch die vielen Gefährdungen anschaulich: „Häufig betrachtet der Wilde seinen Schatten als seine Seele oder jedenfalls als wichtigen Teil seiner selbst, und als solcher ist er für ihn notwendigerweise eine Quelle der Gefahren. Wird der Schatten nämlich zertreten, geschlagen oder erstochen, so empfindet er die Verletzung, als wäre sie seiner eigenen Person zugefügt worden. Wird die Seele aber gar völlig von ihm getrennt, was er für möglich hält, wird er sterben. Auf der Insel Wetar gibt es Zauberer, die einen Menschen erkranken lassen können, indem sie seinen Schatten mit einem Speiß stechen oder mit einem Schwert darauf herum hacken“ (S.277). Dieses Beispiel illustriert den von Freud schon früh beschriebenen projektiven Charakter des frühen Erlebens, in dem innere seelische Verhältnisse in der Außenwelt wahrgenommen werden. Hier geht es um die Projektion des vorgeburtlichen Selbstanteils, der einerseits zu einem gehört, wobei aber der Bezug eben durch den Kontinuitätsbruch bei der zu frühen Geburt labil ist, was gewissermaßen im Bezug zum Schatten intensiv wahrgenommen wird. Deshalb können dann magische Schädigungen so vital wirksam sein.

Das gleiche gilt für das Spiegelbild: „Wie manche Völker glauben, die Seele eines Menschen lebe in seinem Schatten, so bilden sich andere oder auch dieselben ein, sie stecke in seinem Spiegelbild im Wasser oder in einem Spiegel. So betrachten die Adamenesen nicht ihre Schatten, sondern ihre Spiegelbilder... als ihre Seelen.... . Jetzt können wir verstehen, warum es ein Grundsatz sowohl im alten Indien als auch im alten Griechenland war, sein Bild im Wasser nicht anzusehen, und warum die Griechen es als einen Vorboten des Todes ansahen, wenn ein Mensch träumte, er sehe sich so widergespiegelt. Sie fürchteten, der Wassergeist werde den Menschen oder seine Seele unter das Wasser ziehen und ihn selbst ohne Seele umkommen lassen. Dies ist wahrscheinlich der Ursprung der klassischen Erzählung von dem schönen Narzissus, der dahinsiechte und starb, weil er sein Spiegelbild im Wasser gesehen hatte“ (S. 281 f).

Erläuterungen zum Kapitel „Frauen, die während der Menstruation und im Kindbett tabu sind“ (304 ff.)

„Wie die Kleider, welche ein heiliger Häuptling berührt hat, jeden töten, der sie berührt, so steht es auch mit Gegenständen, die von einer menstruierenden Frau berührt worden sind. Ein Australneger, der entdeckte, dass seine Frau während ihrer Periode auf seiner Decke gelegen hatte, tötete sie und starb selbst vor Angst innerhalb von 14 Tagen. Darum ist es australischen Frauen auch bei Todesstrafe zu dieser Zeit verboten, irgendetwas zu berühren, das Männer gebrauchen, ja selbst einen Weg zu gehen, den ein Mann benutzt. Auch im Kindbett sind sie isoliert, und alle von ihnen während ihrer Zurückgezogenheit gebrauchten Gefäße werden verbrannt. ... Bei den Déné und den meisten anderen amerikanischen Stämmen gab es kaum ein anderes Wesen, das so gefürchtet war wie eine menstruierende Frau. Soweit sich Anzeichen dieses Zustandes bei einem jungen Mädchen bemerkbar machten, wurde sie sorgfältig von einer männlichen Gesellschaft entfernt“ (304 f.). Diese Beispiele zeigen, wie leicht das fragile tranceartige Bewusstsein bei vom magischen Erleben bestimmten Menschen, die sich real in einer ohnmächtigen Situation einer übermächtigen Natur gegenüber befanden, erschütterbar war und besonders geburtstraumatisch bedingte Ängste das Erleben und Verhalten bestimmen konnten. Die Berechtigung für die Behauptung dieses Zusammenhangs lässt sich aus regressionstherapeutischen und neurosenpsychologischen Beobachtungen ableiten, die belegen, dass geburtstraumatische Erfahrungen irrational erscheinende Ängste, speziell auch vor dem weiblichen Genitale bei Männern, und sexuelle Funktionsstörungen sowie Beziehungsstörungen zur Folge haben können.

Die Beispiele von den auf die Menstruation und auf das Kindbett bezogenen Ängsten und magischen Verhaltensweisen machen auch anschaulich, dass die magischen Vermeidungen und Tabus Mittel der Gefühlsregulation auf Bewusstseinsstufe des magischen Erlebens sind. Auf der Ebene des modernen Erlebens und der Notwendigkeit einer inneren Gefühlsregulation haben sie ihre Entsprechungen in den von der Psychoanalyse entdeckten Abwehrmechanismen wie Verdrängung, Vermeidung und überichbedingte Selbstbestrafung. Das ist der Verinnerlichungsprozesses, der eine wesentliche Linie im psychohistorischen Entwicklungsprozess der Identitätsstruktur ist, wie es schon Adorno und Horkheimer (1988) betont haben.

Erläuterungen zum Kapitel „Das Töten des göttlichen Königs“ (S. 386 ff.)

Es gibt vielfältige Berichte darüber, dass in den frühen Kulturen die Könige entweder dann, wenn sie Zeichen der Schwäche oder des Alters zeigten, oder nach dem Ablauf bestimmter Perioden rituell getötet wurden. Frazer erläutert dies mit folgenden Worten: „Primitive Völkerschaften glauben nun, ..., dass ihre und selbst der Welt Sicherheit mit dem Leben eines

dieser Gottmenschen oder menschlichen Verkörperungen der Gottheit in Zusammenhang stehen. Daher geben sie naturgemäß aufs sorgfältigste auf sein Leben acht, schon aus Rücksicht für ihr eigenes. Aber keine noch so große Sorge und Vorsicht wird den Menschen davor bewahren, dass er alt und schwach wird und schließlich stirbt. Die Gefahr ist eine sehr schwerwiegende. Wenn der Lauf der Natur von dem Leben des Menschengottes abhängt, welche Katastrophen können nicht aus der allmählichen Abnahme seiner Kräfte und deren endgültigem Erlöschen mit dem Tode entstehen? Es gibt nur einen Weg, diese Gefahren abzuwenden. Der Menschengott muss getötet werden, sobald bei ihm Anzeichen auftreten, dass seine Kräfte zu schwinden beginnen, und seine Seele muss auf einen starken Nachfolger übertragen werden, bevor sie noch durch den drohenden Verfall ernstlich geschädigt wurde“ (S. 387 f.).

Es scheint mir sinnvoll, vor der Darstellung der Beispiele solcher Königstötungen die pränatale und perinatale Perspektive zu erläutern, damit man dann deren Valenz an den Beispielen prüfen kann: in gleicher Weise, wie das Wohlergehen der ganzen Gesellschaft von dem König abhängt, ist das Wohlergehen des Individuums von dem lebendigen Kontakt zu seiner Urvitalität oder seinem pränatalen Selbst abhängig. Insofern im animistischen Erleben die Welt ein lebendiger Organismus, eine Art Mutterleib ist, wird dieses fötale Erleben in der gesellschaftlichen Inszenierung des vitalen Wechselbezugs zwischen König und Gesellschaft und Gesellschaft und König abgebildet. Eine Dimension davon ist, dass die Mutter-Kind-Einheit nur lebendig ist, wenn das Kind vital lebendig ist. Wenn das Kind stirbt, stirbt gewissermaßen auch die Mutter als Mutter. In diesem Sinne ist der König die Projektion des pränatalen Vitalselbestes, das in umfassender und mütterlicher Weise von der Gesellschaft versorgt und geschützt wird, wie dies auch im indischen Guru-System der Fall ist (Crisan 2014). In einer weiteren Dimension geht es in diesen rituellen Tötungen auch um die Inszenierung des „fötalen Dramas“ der Geburt (deMause 2000), bei dem das „Sterben“ der fötalen Existenz ein bedeutsames Element ist. Dies wird in der Tötung des Königs einerseits wiederholt, aber andererseits auch ungeschehen gemacht, indem das in der Seele des Königs inkarnierte fötale Selbst durch die Tötung auf den stärkeren Nachfolger rituell und mystisch übertragen werden kann, um die Illusion einer fötalsymbolischen Sicherheit in der Welt aufrechtzuerhalten.

Diese Hintergrunddynamik mögen die folgenden Beispiele von Frazer erläutern: „Die mystischen Feuer- und Wasserkönige Kambodschas dürfen nicht eines natürlichen Todes sterben. Wenn daher einer von ihnen krank ist, und die Ältesten der Ansicht sind, dass er sich nicht wieder erholen wird, geben sie ihm den Todesstoß. Wie wir sagen, glaubten die

Bewohner des Kongogebietes, wenn ihr Oberpriester, der Chitomé, eines natürlichen Todes stürbe, müsste die Welt untergehen und die Welt sofort vernichtet werden. Wurde er also krank und schien dem Tode nahe, so betrat der Mann, welcher zu seinem Nachfolger bestimmt war, des Oberpriesters Haus, bewaffnet mit einem Strick oder einer Keule, und erwürgte ihn oder schlug ihn zu Tode. Gebräuche dieser Art scheinen in diesem Teile Afrikas (Äthiopien) bis in die Neuzeit hinein geherrscht zu haben. Bei einigen Stämmen von Fazoql hatte der König täglich unter einem bestimmten Baum Recht zu sprechen. War er durch Krankheit oder aus einem anderen Grunde drei Tage lang verhindert, seinen Pflichten nachzukommen, so wurde er an dem Baume in einer Schlinge aufgehängt, an der zwei Rasiermesser in der Weise angebracht waren, dass sie, sobald die Schlinge zugezogen war, dem König den Hals abschnitten“ (S. 368 f.).

Es gibt auch andere Formen der Königstötung, bei denen der König nach einer gewissen Anzahl von Jahren getötet wird oder sich umbringen muss: „Es war eine alte Sitte, dass der Samorin nur zwölf Jahre und nicht länger regierte. Starb er vor dieser Zeit, so ersparte ihm dies die qualvolle Zeremonie, dass er sich selbst auf einem eigens zu diesem Zweck errichteten Gerüst die Kehle durchschneiden musste. Zunächst gab er seinem gesamten Adel, der sehr zahlreich war, ein Fest. Dann begrüßte er die Gäste und betrat das Gerüst, wo er sich fein säuberlich angesichts der Versammlung die Kehle durchschnitt“ (S. 402). Ein solcher Bericht klingt aus heutiger Bewusstseinslage unglaubwürdig. Er gewinnt aber an Plausibilität, wenn man sich vergegenwärtigt, dass eine so unmittelbare Präsenz pränataler Ängste und ihrer Abwehr in der projektierten Tötung des Königs in einer tranceartigen Bewusstseinslage ihre Entsprechung hat. In ähnlichem Zusammenhang hat C. G. Jung im Anschluss an Pierre Janet auch von einem „abaissement du niveau mental“ gesprochen. Man könnte es auch so ausdrücken, dass das erwachsene Bewusstsein in diesen Kulturen zeitweise von ganz frühkindlichem Erleben sehr unmittelbar bestimmt wird. Das lässt archaische Verhaltensweisen in Gruppenichregression zu, wie wir sie auch aus den früheren Witwenverbrennungen in Indien kennen, die aber von einem modernen Icherleben her ganz uneinfühlbar sind.

Ein eindrucksvolles Beispiel dafür, wie der magische Zwang zu den Ritualen einer solchen Königstötung durch die Weiterentwicklung der Mentalität in der Antike aufgehoben wurde, wird von Frazer mit folgenden Worten geschildert: „Die äthiopischen Könige von Meroe wurden als Götter verehrt. Aber jedes Mal, wenn es den Priestern gefiel, sandten sie einen Boten zu dem König mit dem Befehl zu sterben und führten ein göttliches Orakel als Beweisgrund dafür an. Diesem Befehle folgten die Könige stets bis zur Regierung des Ergamenes,

eines Zeitgenossen des Ptolomäus II, des Königs von Ägypten. Ergamenes hatte eine griechische Erziehung genossen, die ihn von dem Aberglauben seiner Landsleute befreit hatte, und so wagte er es, den Befehlen der Priester zu trotzen, betrat den goldenen Tempel mit einer Schar Soldaten und ließ die Priester über das Schwert springen“ (S. 389).

Erläuterungen zum Kapitel „Die Opferung des Königssohnes“ (S. 422 ff.)

Hierzu schreibt Frazer einleitend: „Sollte der König als Gott oder Halbgott sterben, so musste der Stellvertreter, der für ihn zu sterben hatte, wenigstens für diese Gelegenheit mit den göttlichen Attributen des Königs ausgestattet werden. Niemand konnte den König indessen so gut vertreten in seiner göttlichen Eigenschaft, wie sein eigener Sohn, von dem man annehmen konnte, dass er die göttliche Eingebung seines Vaters teilte. Niemand konnte daher so geeignet sein, für den König zu sterben und durch ihn für das gesamte Volk. ... Wir haben gesehen, dass nach der Überlieferung Aun oder On, der König von Schweden, dem Odin neun seiner Söhne zu Upsala opferte, damit sein eigenes Leben verschont werde. Nachdem er seinen zweiten Sohn geopfert hatte, bekam er vom Gotte die Antwort, er solle am Leben bleiben, wenn er ihm alle neun Jahre einen seiner Söhne zum Opfer bringe. Als er seinen siebten Sohn geopfert hatte, lebte er noch immer, war aber so schwach, dass er nicht gehen konnte, sondern in einem Stuhle getragen werden musste. Da opferte er seinen achten Sohn und lebte noch neun Jahre, war aber bettlägerig. Hierauf opferte er einen neunten Sohn und lebte weitere neun Jahre, aber so, dass er aus einem Horn trank wie ein entwöhntes Kind. Schließlich wollte er seinen einzigen überlebenden Sohn dem Odin opfern, aber die Schweden wollten es nicht zulassen. So starb er und wurde in einem Hügel in Upsala beerdigt. ... Im alten Griechenland scheint es ein königliches Haus gegeben zu haben, das sehr alt war und dessen älteste Söhne stets anstelle ihrer königlichen Väter geopfert wurden. Viele Angehörige der Familie waren, wie Xerxes (bei seinem Marsch durch diese Gegend) erfuhr, in die Fremde entflohen, um diesem Schicksal zu entgehen; aber einige wären lange nachher zurückgekehrt und von den Wachen beim Betreten des Rathauses gefasst, als Opfer bekränzt, im Triumphzug durch die Stadt geführt und geopfert worden. Bei den Semiten Westasiens gab der König in Zeiten nationaler Gefahr zuweilen seinen eigenen Sohn als Opfer für das Volk hin. So sagt Philo von Byblus in seinem Werk über die Juden: ‚Es war ein alter Brauch, dass der Herrscher einer Stadt oder eines Volkes in einer Zeit großer Gefahr seinen geliebten Sohn hingab, damit er für das ganze Volk als Lösegeld sterben sollte, das man den rächenden Dämonen anbot. Und die geopfert Kinder wurden mit mystischem Ritus getötet.‘ So kleidete Cronos, den die Phönizier Israel nennen, da er König des Landes

war und einen einzigen Sohn ... hatte, diesen in königliche Gewänder und opferte ihn auf einem Altar während eines Krieges, als das Land in großer Gefahr war.' Als der König von Moab von den Israeliten belagert und schwer bedrängt wurde, nahm er seinen ältesten Sohn, der an seiner Stadt hätte regieren sollen, und brachte ihn als Brandopfer auf der Mauer dar“ (S. 423 ff.).

Ich habe diese Beispiele zur Opferung der Söhne relativ ausführlich zitiert, weil sie meines Erachtens grundsätzliche Bedeutung auch für das Verständnis der Dynamik bestimmter Aspekte von Kriegen haben. Auch hier werden, wie man sagen könnte, von den Vätern, um ihre gewohnte Identität zu sichern und notwendige Veränderungen zu vermeiden, Millionen von Söhnen geopfert. Besonders deutlich scheinen mir diese Zusammenhänge in der Dynamik des Ersten Weltkrieges zu sein, wo die noch quasi mittelalterlichen Herrscher im Krieg Millionen von jungen Männern opferten, um ihre überholte Identität und Lebensform um jeden Preis zu bewahren. Dies macht anschaulich, wie auf dem Hintergrund einer noch mittelalterlich und archaisch geprägten Identität jede wirkliche Veränderung der gesellschaftlichen Strukturen wie eine Art Tod erlebt und gefürchtet wird, den dann stellvertretend die Söhne erleiden sollen. Der amerikanische Psychohistoriker Lloyd deMause (2005) hat diese Zusammenhänge in extenso dargestellt. Seine luziden Ausführungen wurden bisher kaum rezipiert, was für mich den Hintergrund hat, dass wir alle immer noch zum Teil in diesen alten archaisch geprägten Strukturen befangen sind und es immer noch common sense ist, auf die Soldaten, die das Vaterland verteidigen und für es sterben, stolz zu sein, und gleichzeitig in einer Dissoziation dasselbe Geschehen schrecklich finden. Das „abaissement du niveau mental“, das hierin zum Ausdruck kommt, ist eben nicht nur ein Charakteristikum „primitiver“ Kulturen, sondern beherrscht auch heute noch in beträchtlichem Ausmaß das gesellschaftliche Bewusstsein. Da war es ein großer Fortschritt, dass Freud auf die entwicklungspsychologischen Wurzeln solcher kollektiver Überzeugungssysteme hingewiesen hat. Weil er aber die ganze Dynamik auf den Vaterkonflikt bezog, konnte seine Theorie vom Urvatermord nicht ganz zu Unrecht als „just a story“ abgetan werden. Das erscheint mir aus heutiger Sicht mehr als Vorwand, um so jegliches Bemühen um ein psychologisches Verstehen zu desavouieren. Was heute insbesondere die Psychohistorie betrifft.

Wenn also der König der Gesellschaft auf einer tranceartigen Ebene der vorsprachlichen Gefühle eine Art Garant einer primären beziehungsweise pränatalen Sicherheit ist, dann ist ja nachvollziehbar, dass jede Veränderung gewissermaßen die Schrecken der Geburt aktiviert und das Ende der Welt signalisiert, und zwar deshalb, weil die reale Welt gefühlsmäßig wie

eine schützende Mutterleibswelt wahrgenommen wird. Darin kommt die tiefe Problematik menschlicher Gefühle zum Ausdruck, dass unsere vorsprachliche Gefühlswelt nur mangelhaft und unzureichend mit den späteren auf der Sprachebene erworbenen Gefühlen in eine verständige Abstimmung bringen können. Die vorsprachlichen Gefühle werden deshalb vom sprachbezogenen Ich als eine Art Realität erlebt, die nicht reflektiert werden kann. Das hat die fatale Folge, dass die archaische Mentalität, die noch ganz von den frühen und frühesten vorsprachlichen Gefühlen bestimmt ist, noch bis weit in die modernen Zeiten hinein mitgeschleppt wird. Erst das Projekt der Aufklärung mit dem Impuls, gesellschaftliche Verhältnisse und die eigene Gefühlswelt zu reflektieren, arbeitet hier an einer Veränderung (Janus 2014). Dabei ist eine Reflexion auch der aus der vorgeburtlichen Lebenszeit und der Geburtserfahrung stammenden Gefühle eine besondere Herausforderung. Sie bietet auch die Chance, Veränderungen nicht mehr als eine Art tödliche Bedrohung zu erleben und sie als Totenkampf zu gestalten, wie dies in den bisherigen Opferungen und Kriegen erfolgte (Wasdell 1993), sondern sie aus dem kreativem Potenzial von uns Menschen heraus als Chance zu immer neuen und balancierteren Gestaltungen und Umgestaltungen der Welt und der eigenen Identität zu nutzen.

Erläuterungen zum Kapitel „Das Töten des Baumgeistes“ (S. 431 ff.)

Frazer leitet dieses Kapitel mit folgenden Worten ein: „Die Frage bleibt noch offen, inwiefern die Sitte der Ermordung des göttlichen Königs oder Priesters das besondere Thema unserer Untersuchung (die Erklärung des Ritus von Nemi) näher beleuchtet. In einem früheren Kapitel dieses Werkes haben wir die Annahme begründet gefunden, dass der König der Wälder von Nemi als Verkörperung des Baumgeistes oder des Vegetationsgeistes angesehen wurde, und dass er als solcher in der Auffassung seiner Anhänger wohl mit der magischen Kraft begabt war, die Bäume Frucht tragen, das Getreide wachsen zu lassen und so weiter. Wir haben jedoch gesehen, dass gerade die Bedeutung, die man dem Leben des Menschengottes beilegte, seinen gewaltsamen Tod als einziges Mittel erforderlich machte, um es vor dem unvermeidlichen Verfall des Alters zu bewahren. Dieselbe Überlegung kommt für den König der Wälder in Frage. Auch er musste getötet werden, damit der göttliche Geist, der in ihm verkörpert war, unverletzt auf seinen Nachfolger übergehe“ (S. 431 f.).

Frazer vermutet, dass die Möglichkeit, so lange zu regieren, bis ein Stärkerer auftaucht, die Milderung der alten Regelung einer Regierung über einen sehr begrenzten Zeitraum war, für die er einige Beispiele gibt. Er erläutert dann an verschiedenen Volksbräuchen, wie diese alte Vorstellung bis heute fortlebt. Es sind insbesondere Darstellungen des Baumgeistes in

mit Blättern und Blüten bekränzten Frühlingsgöttern, in Bayern des so genannten „Pfungstls“, die hier nicht im Einzelnen aufgeführt werden sollen. Zusammenfassend schreibt Frazer: „Verkörpern diese Persönlichkeiten indessen, wie sie es sicherlich tun, den Geist des Wachstums im Frühling, so erhebt sich die Frage: Warum werden sie getötet? Welchen Sinn hat es, den Geist des Wachstums überhaupt und noch dazu im Frühling zu erschlagen?“ (S. 437).

Der entscheidende Gesichtspunkt dabei ist, dass es nicht um eine Vernichtung geht, sondern um einen Tod, der erst eine Auferstehung und Erneuerung möglich macht: „Die Tötung des Gottes, d.h. seiner menschlichen Verkörperung, ist daher lediglich ein notwendiger Schritt zu seiner Wiederbelebung oder Auferstehung in einer besseren Gestalt. Weit entfernt, eine Ausrottung des göttlichen Geistes zu sein, müssen wir vielmehr darin den Beginn einer reineren und stärkeren Verkörperung desselben sehen. Ist diese Erklärung der Sitte des Tötens göttlicher Könige und Priester stichhaltig, so ist sie noch besser anwendbar auf die Gewohnheit der alljährlichen Ermordung des Vertreters des Baum- oder Wachstumsgeistes im Frühjahr. Der Verfall des Pflanzenlebens im Winter wird nämlich von primitiven Menschen gern als Abnahme der Kräfte des Wachstumsgeistes gedeutet. Der Geist ist, so meint man, alt und schwach geworden und muss daher erneuert werden, indem man ihn tötet und in jüngerer und frischerer Form wieder zum Leben erweckt. So wird die Tötung des Vertreters des Baumgeistes im Frühling als ein Mittel angesehen, das Wachstum der Vegetation zu fördern. Das Töten des Baumgeistes wird nämlich stets stillschweigend, so müssen wir annehmen, zuweilen jedoch auch ausdrücklich mit seiner Wiederbelebung oder Auferstehung in einer neuen und kraftvolleren Form in Verbindung gebracht. So wird bei dem sächsischen und thüringischen Brauch der wilde Mann, nachdem er erschossen wurde, wieder von dem Arzt ins Leben zurückgerufen...“ (S. 438).

Diese Beispiele und Überlegungen mögen ausreichen, um die Plausibilität der pränatal-psychologischen Verstehensperspektive nachvollziehen zu können. In deren Verständnis gehen die Rituale darauf zurück, dass die noch im magischen Erlebnishorizont lebenden Menschen das äußere Geschehen der Jahreszeiten mit der sterbenden Natur und ihrer Wiederbelebung im Frühling im Spiegel ihrer pränatalen und perinatalen Gefühle, man könnte auch sagen, ihrer Stammhirngefühle wahrnehmen. Eine Eigenart dieser Gefühle ist die, dass sie nicht reflektiert werden können, sondern wie eine Realität erlebt werden, und dass die Wirklichkeit im Spiegel dieser Realität gesehen wird. Die Inszenierungen von Tod und Auferstehung sind dann rituelle Wiederholungen perinataler Urerfahrung und stellen gewissermaßen ein Verständnis der Naturvorgänge auf Stammhirnniveau dar. So obskur

diese Rituale erscheinen, so ermöglichen sie doch, gestaltend in Naturvorgänge einzugreifen, was den anderen Primaten so nicht möglich ist. Je mehr jedoch die wirklichen Vorgänge bei den Jahreszeiten und beim Wachstum der Pflanzen verstanden wurden, desto mehr relativierte sich die Notwendigkeit zur Minderung von Angst und Schrecken aus den traumatischen Aspekten der Diskontinuitätserfahrung der Geburt. Wie der Pränatalpsychologe Terence Dowling (Mitteilung in seinen Seminaren) und die psychotraumatologisch erfahrene Psychoanalytikerin Renate Hochauf (2014) unabhängig voneinander entdeckt haben, besteht ein Element einer traumatisch belasteten Geburtserfahrung darin, dass es zu einem Zusammenbruch des Erlebens oder einer passageren Bewusstlosigkeit kommt, aus der das Kind nach dem Überleben der traumatischen Belastung wieder auftaucht, gewissermaßen vom Tod wieder ins Leben kommt. Das ist die Nahtoderfahrung, die in diesen Inszenierungen von Tod und Auferstehung rituell gestaltet ist. So irrational diese Inszenierungen sind, bergen sie doch das Potenzial, ein Naturgeschehen auf eine quasi symbolische Ebene zu heben, die aber noch als eine Realität erlebt wird. Darum die konkretistische Gestaltung durch reale Tötung und Opferung.

Erläuterungen zu den Kapiteln zu den Jahreszeitenriten und der Opferung der „Korngötter“ Adonis, Tammuz u.a. und der Fruchtbarkeitsgöttinnen Ishtar, Demeter, Isis u.a. (S. 472 -628)

Die Inhalte dieser Kapitel lassen sich kürzer zusammenfassen, weil sie den Grundgedanken des vorigen Kapitels an vielen Beispielen weiter erläutern. Einleitend schreibt Frazer: „Das Schauspiel der großen Veränderungen, wie sie alljährlich über die Erde hingehen, hat die Gemüter der Menschen zu allen Zeiten mächtig erschüttert und zum Nachdenken über die Ursachen so ungeheurer und wunderbarer Wandlungen angetrieben. Die Neugier ist nicht rein uneigennützig gewesen, denn selbst der Wilde muss sich bewusst werden, wie eng sein eigenes Leben mit dem der Natur verknüpft ist, wie die gleichen Vorgänge, die den Bach zufrieren lassen und die Erde ihrer Vegetation entkleiden, ihn mit Untergang bedrohen. In einem gewissen Stadium der Entwicklung scheinen die Menschen sich eingebildet zu haben, dass die Mittel zur Abwendung des drohenden Unheils in ihren eigenen Händen läge und dass sie den Flug der Jahreszeiten durch magische Kunst beschleunigen oder aufhalten könnten. Infolgedessen hielten sie Zeremonien ab und sprachen Zauberformeln, um den Regen niederströmen, die Sonne scheinen, die Tiere sich vermehren und die Früchte der Erde wachsen zu lassen. Im Laufe der Zeit überzeugte die langsam fortschreitende Erkenntnis, die

so viele Illusionen zerstört hat, wenigstens den nachdenklicheren Teil der Menschheit davon, dass der Wechsel von Sommer und Winter, Frühling und Herbst nicht nur das Ergebnis ihrer eigenen magischen Übungen war, sondern dass irgendein tieferer Grund, irgendeine stärkere Kraft hinter dem beweglichen Schauspiel der Natur am Werke war. Sie stellten sich nunmehr das Wachsen und den Verfall der Vegetation als Geburt und Tod lebender Wesen und als Wirkungen der zu- und abnehmenden Kraft von Göttern und Göttinnen vor, die geboren werden und sterben, freien und Kinder zeugen, ganz nach dem Vorbild des menschlichen Lebens. So wurde die alte magische Theorie durch eine religiöse verdrängt oder richtiger ergänzt. Obgleich die Menschen nämlich jetzt den jährlichen Kreislauf der Veränderungen in erster Linie entsprechenden Veränderungen an ihren Gottheiten zuschrieben, so glaubten sie doch immer noch, sie könnten den Gott, der das Lebensprinzip war, durch gewisse magische Riten in seinem Kampf gegen das feindliche Prinzip des Todes unterstützen. Sie meinten, seine abnehmenden Kräfte wiederherzustellen, ja ihn vom Tode auferwecken zu können. Die Zeremonien, welche sie zu diesem Zwecke vollführten, waren im wesentlichen eine dramatische Darstellung des natürlichen Vorganges, den sie zu fördern wünschten, denn es gehört zu den bekannten Lehrsätzen der Magie, dass man jede gewünschte Wirkung hervorrufen kann, wenn man sie nur nachahmt. Und da man jetzt das Schwanken von Wachstum und Verfall, Neugestaltung und Auflösung durch Vermählung, Tod und Wiedergeburt oder Wiederbelebung der Götter erklärte, so bewegten sich die religiösen oder vielmehr magischen Dramen in bedeutendem Maße in diesen Gedankengängen“ (S. 472 f.).

Das ist also die Hintergrundstruktur der Riten und Mythen der sterbenden und wieder auferstehenden Geliebten der großen Mütter von Adonis bis Osiris. Die Merkwürdigkeit dieser Riten um diese von Frazer überzeugend als „Korngötter“ identifizierten Göttergestalten relativiert sich vielleicht etwas, wenn wir der Anregung Frazers folgen und uns vergegenwärtigen, dass das Überleben der damaligen Großgesellschaften in einer existenziellen Weise von der Landwirtschaft abhing. Die landwirtschaftlichen Erträge basierten aber auf einem sehr begrenzten Erfahrungswissen, weitgehend ohne jedes wirkliche Verstehen pflanzlicher Wachstumsbedingungen. Dazu kam, dass das Erntergebnis aus der Sicht der anonymen Großgruppen in den Städten nicht unmittelbar im Erfahrungshorizont lag, sondern schicksalhaft als Überfluss oder Hungersnot über die Gesellschaft hereinbrach. Diese existenzielle Abhängigkeit von unvorhersehbaren Einflüssen kann die Tiefe des regressiven Erlebens erklären, wie sie in den Zeremonien und Opferungen zum Ausdruck kommt. Zum Teil wurden sogar die einzelnen Wachstumsphasen mit Opferungen von Kindern in magischer Weise begleitet.

Aus pränatalpsychologischer Sicht wird gewissermaßen das Wachstum des Fötus im Mutterleib und seiner Stirb-und-Werde-Erfahrung bei der Geburt in den Riten des Sterbens und Wiederbelebens inszeniert, um den Wechselfällen der Jahreszeiten und des Wachsens des Korns einen seelischen Sinn zu geben und dadurch eine innere Kohärenz zu wahren.

Vielleicht noch ein Gedanke zu den rituellen Entmannungen der Priester der Großen Göttinnen bei deren Kulturen und Festen, die vielfältig belegt sind: die Umstellung von der Aktivität und Zielstrebigkeit des Jagens auf die passiven Qualitäten des Säens und Wartenden und Erntenden Bauern bedeuteten für die damaligen Männer eine elementare Umstrukturierung ihrer Mentalität und gewissermaßen eine „Amputation“ ihrer instinktiven Verhaltensdispositionen, die in den Riten der sterbenden Geliebten der großen Göttin einen Ausdruck fanden. Die Qualitäten landwirtschaftlichen Handelns mit dem Säen, dem Warten, dem Reifenlassen und Ernten liegen der weiblichen Grunderfahrung von Schwangerschaft, Geburt und einer Sammlertätigkeit viel mehr. Das mag ein Hintergrund für die größere Kohärenz der Gestalten der großen Göttinnen sein, während die Männer in den Sterberiten der Geliebten der Göttinnen einen Identitätstod sterben mussten, um bei der neuen Aufgabe als Bauern für die Ernährung in einer neuen Weise verantwortlich zu sein.

Erläuterungen zum Unterkapitel „Menschenopfer für die Ernte“ (S. 628 ff.)

Um die Dramatik der existenziellen Abhängigkeit der frühen Ackerbaukulturen zu verdeutlichen, möchte ich noch Beispiele zu den Menschenopfern im Zusammenhang mit Aussaat und Ernte zitieren: „Die Indianer von Guayanil in Ecuador opferten früher Menschenblut und die Herzen von Menschen, wenn sie die Felder bestellten. Die Bevölkerung von Cannar opferte früher Hunderte von Kindern alljährlich bei der Ernte. Die Könige von Quito und die Incas von Peru pflegten solche barbarischen Sitten und eine lange Zeit hindurch waren die Spanier nicht imstande, die blutige Zeremonie zu unterdrücken. Bei einem mexikanischen Erntefest, als die ersten Früchte der Jahreszeit der Sonne geopfert wurden, stellte man einen Verbrecher zwischen zwei riesige Steine, die einander gegenüber im Gleichgewicht gehalten waren, und durch die er getötet wurde, als sie zusammenfielen. Seine Überreste wurden begraben, und ein Tanz folgte hierauf. Die Zeremonie trug den Namen „das Zusammentreffen der Steine“. Wir sahen, dass die alten Bewohner Mexikos Menschen opferten und dass das Alter der Opfer mit dem Alter des Korns übereinstimmte. Sie opferten neugeborene Kinder, wenn gesät wurde, ältere Kinder, wenn die Saat aufgegangen war, und so fort, bis sie völlig ausgereift war, worauf sie alte Männer opferten. Fraglos sollte die Übereinstimmung zwischen dem Alter der Opfer und dem Alter des

Getreides die Wirksamkeit des Opfers noch erhöhen“ (S. 629 f.) Der große Volkskundler Wilhelm Mannhardt (1875, 1877), von dem Frazer wesentliche Impulse bezog, hatte in Bezug auf in der Struktur vergleichbare grausame Riten im bäuerlichen Europa in seinem Fragebogen schon festgestellt, dass diese Erntesitten dank des „erfreulichen Fortschritts der rationellen Landwirtschaft immer mehr verschwänden.“

Die für uns kaum nachvollziehbare Grausamkeit dieser Riten spiegelt die tranceartige Mentalität der frühen Gesellschaften, die noch sehr wenig zwischen inneren Gefühlen und äußeren Gegebenheiten differenzieren konnten (Obrist 1982). Das war auch ein wesentlicher Grund für den uneinfühlsamen und grausamen Umgang mit den Kindern, an denen sich die Erwachsenen in ihren Gefühlen eben wegen dieser geringen Differenzierung zwischen Ich und Welt auslebten. Der schon erwähnte Psychohistoriker Lloyd deMause (2000) hat den Stil im Umgang mit Kindern, der mit Kinderopfern einherging, als „infantiziden Modus“ des Umgangs mit Kindern bezeichnet. Wenn uns diese Berichte auch kaum glaublich erscheinen, sollten wir uns bescheiden daran erinnern, welch ungeheuerliche Grausamkeiten in den für uns gewohnten Kriegsinszenierungen liegen, die durchgeführt werden, weil wir nicht glauben, dass wir in anderer Weise unseren Sicherheitsbedürfnissen gerecht werden könnten. Dabei sind wir aber in keiner Weise in der Lage, den irrationalen Charakter dieser Inszenierungen wahrzunehmen, geschweige denn ihn zu reflektieren. Das würde es erlauben einzusehen, dass auch hier früheste vorsprachliche Nahtodsituationen ausgelebt werden, wie dies deMause (2005) immer wieder eindringlich beschrieben hat, insbesondere in seiner Arbeit „Restaging fetal traumas in wars and social violence“ (deMause 1996). Verständlicher wird dies, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass wegen der „physiologischen Frühgeburtlichkeit“ Menschen die Welt oder ihre Gesellschaft unbewusst bzw. von ihren Stammhirngefühlen her als nährenden Mutterleib erleben, der ihre existenzielle Versorgung und ihren Schutz sichert. Bei einer Gefährdung dieser Versorgung und dieses Schutzes konstituiert sich deshalb eine Geburtsdramatik mit den entsprechenden Überlebensängsten und ihren kurzschlussartigen Reaktionen (Wasdell 1993). In den berichteten Opferungen werden diese Todesängste an den Anderen ausgelebt, in den obigen Beispielen an Kindern, in den Beispielen der Kriege in unserer Zeit an jungen Männern. Die Einsicht in diese Zusammenhänge unseres Erlebens, die ein psychologisches Verständnis der von Frazer zusammengetragenen Berichte ermöglicht, ist eine Chance dafür, gleichartige gesellschaftliche Handlungsstrukturen in unserer Zeit besser zu verstehen beziehungsweise sie erst einmal überhaupt anzuerkennen. In den universitären Kulturwissenschaften ist dies meines Wissens nicht der Fall, weil psychologisches Verstehen dem medizinisch-

therapeutischen Bereich zugeordnet erscheint. Das verstellt den Blick insbesondere für den Sachverhalt einer Besonderheit unseres Gefühlslebens, dass nämlich frühe vorsprachliche Gefühle und Erfahrungen dem symbolischen Erleben des Sprach-Ichs wie eine Realität erscheinen, sodass nur auf einer Handlungsebene reagiert werden kann. Der neurobiologische Hintergrund für diesen Sachverhalt besteht darin, dass sich unser Gehirn nach der „Tri-Una-Brain-Theory“ von McLean (1990) aus evolutionsbiologischen Gründen aus drei Schichten aufbaut, wobei das Stammhirn dem Froschhirn entspricht, das Mittelhirn dem Säugetierhirn und das Großhirn spezifisch für die Primaten und für den *Homo sapiens* ist. Das Problem besteht in einer nur zum Teil gelungenen Abstimmung und Koordination zwischen den Schichten, insbesondere zwischen dem Stammhirn und Mittelhirn auf der einen Seite und dem Großhirn auf der anderen Seite. Deren unzureichendes Zusammenspiel ist nach dieser Theorie der Hintergrund für manches scheinbar irrationale Verhalten des Menschen, das dann in dissoziierter Weise von den Impulsen des Stammhirns und Mittelhirns bestimmt werden kann. Deshalb sprach Arthur Köstler (1993) vom Menschen als einem „Irrläufer der Evolution“.

Wie nah uns die oben geschilderte archaische Ebene auch heute noch ist, zeigt die Tatsache, dass unsere seriösen Fernsehsender offenbar der Meinung sind, ihren Zuschauern mindestens 3-5 solcher Inszenierungen perinataler Nahtodzustände in Form von Krimis für deren seelisches Gleichgewicht liefern zu müssen, um ihnen zu ermöglichen, ihre Resonanzen auf der Stammhirnebene auf die Enttäuschungen des Alltags projektiv abreagieren zu können. Wenn diese Sicht zu kritisch erscheinen sollte, dann möchte ich das Beispiel der Krimiautorin Tess Gerritsen (Auflagenhöhe 46 Millionen) anführen, die von sich sagt, dass sie in ihren Krimis die Erschütterung durch den von einem geliebten Onkel verübten Mord verarbeitet: „Als ich 19 Jahre alt war, wurde er festgenommen, weil er seine Schwägerin Janet geprügelt, gefoltert und in der Toilette ertränkt hat. Niemand in der Familie sagte gegen ihn aus. Doch die Spurenlage war eindeutig..... Ein paar Stunden nach der Tat war er mit Keksen bei uns vorbeigekommen, so fröhlich wie immer“ (Versendaal 2016, S. 69). Das Grundthema ihrer Bücher sei ihre Faszination der Fähigkeit des Menschen zum Bösen. Dass aus diesem Ereignis die lebenslange Obsession, „sachkundig ausgeweidete Leichen und Verwesungsprozesse zu beschreiben“ werden kann, ist nach vielen Befunden aus der Pränatalen Psychologie (Janus 2013, Evertz, Janus, Linder 2014) nur zu verstehen, wenn man annimmt, dass Frau Gerritsen eine solche „mörderische“ Erfahrung auch in der vorsprachlichen Zeit vor oder während ihrer Geburt erlebt hat, deren Dynamik die primäre Quelle ihrer Obsession ist. Auf dem Hintergrund dieser Primärerfahrung, so die Vermutung

konnte die spätere Erfahrung nicht persönlich verarbeitet werden, sondern wurde in den Krimis gewissermaßen an die Leser weitergereicht. Dass Dirk van Versendaal die ganze Thematik in seinem Artikel unter dem Titel „Ein schöner Mord, ein guter Mord“ süffisant verharmlosend behandelt, zeigt, wie unbewusst die angedeutete Tiefendynamik im zeitgenössischen Bewusstsein ist.

Dass diese Dinge so wenig reflektiert werden, zeigt eben, wie wichtig es ist, für diese existenzielle Ebene unseres archaischen Erlebens Verstehensmöglichkeiten zu entwickeln. Hierbei können eben die Berichte Frazers in ihrer menschlichen Unmittelbarkeit sehr hilfreich sein. Nur ein solches vertieftes Verstehen wird es uns ermöglichen, auch das für uns so merkwürdige Ausleben von existenziellen Verzweiflungen in Attentaten und Selbstmordattentaten in den arabischen Gesellschaften mit ihren fragilen Strukturen zu verstehen, die ihren Bürgern eben nicht mehr die versprochene Sicherheit eines primären Heims geben können. Wie nah uns das archaische Erleben ist, wird besonders deutlich am Umgang mit „Sündenböcken“. Darum seien hierzu auch Beispiele angeführt.

Erläuterungen zum Kapitel „Menschliche Sündenböcke im Altertum“ (S. 839 ff.)

Die Vertreibung des Unheils durch das Vertreiben oder Töten eines Sündenbocks ist ein in allen Kulturen und menschlichen Gesellschaften übliches Verhalten. Es ist auch in unserer Kultur mit Ketzerverbrennungen, Hexenverbrennungen, Kreuzzügen, Religionskriegen, Judenverfolgungen, sozialen Ausgrenzungen, Bürgerkriegen, Klassenkämpfen und so weiter so selbstverständlich, dass es eigentlich wundert, wie letztlich wenig diese Verhaltensweisen reflektiert werden. Im günstigen Falle werden sie bedauert oder auch bereut, aber wirklich reflektiert werden sie kaum. Die oft sehr intellektuelle Diskussion bewegt sich meist an der Oberfläche der Folgen dieser Verhaltensweisen. Darum können vielleicht die Beispiele aus der Antike, die uns gleichzeitig vertraut und doch auch zeitlich fern sind, für eine Reflexion hilfreich sein.

Zunächst ein Beispiel aus dem alten Rom: „Alljährlich am 14. März wurde ein in Felle gekleideter Mann in einer Prozession durch die Straßen Roms geführt, mit langen, weißen Ruten geschlagen und aus der Stadt getrieben.“ (S 839). Dann Beispiele aus dem alten Griechenland: „Jedes Mal wenn Maraseille, eine der glänzendsten und geschäftigsten griechischen Kolonien, durch eine Seuche heimgesucht wurde, pflegte sich ein Mann aus den unteren Klassen als Sündenbock anzubieten. Ein ganzes Jahr lang wurde er auf öffentliche Kosten erhalten, indem er mit auserlesener und reiner Nahrung gespeist wurde. Nach Ablauf des Jahres wurde er in heilige Gewänder gekleidet, mit heiligen Zweigen bedeckt und durch

die ganze Stadt geführt, während man betete, alles Unheil des Volkes möchte über sein Haupt kommen. Hierauf wurde er zur Stadt hinausgeworfen oder von dem Volke außerhalb der Mauern gesteinigt. Die Athener unterhielten regelmäßig eine Reihe von entarteten und unnützen Wesen auf öffentliche Kosten. Wenn dann irgendein Unheil, wie zum Beispiel eine Seuche, Trockenheit oder Hungersnot, die Stadt heimsuchte, opferten sie zwei dieser Ausgestoßenen als Sündenböcke. Einer der beiden wurde für die Männer geopfert und der andere für die Frauen. Der erstere trug um den Hals eine Schnur von schwarzen, der letztere eine solche von weißen Feigen. Manchmal war das für die Frauen dargebrachte Opfer eine Frau. Sie wurde in der Stadt herumgeführt und dann geopfert, anscheinend dadurch, dass sie außerhalb der Stadt gesteinigt wurde. Die Stadt Abdera in Griechenland wurde einmal im Jahr allgemein vom Übel gereinigt, und einer der Bürger, der für diesen Zweck geweiht war, wurde als Sündenbock oder stellvertretendes Opfer für das Leben aller anderen zu Tode gesteinigt“ (840 f.).

Letztlich unterstreichen diese auf uns merkwürdig kindlich-naiv wirkenden Sitten die trotz der hochkulturellen Standards der antiken Gesellschaften gleichzeitig noch vorhandene Bereitschaft zu einem magischen und projektiven Erleben, auf dessen Kindhaftigkeit insbesondere der Soziologe Georg Oesterdieckhoff (2012, 2013) hingewiesen hat. Diese Sitten spiegeln ebenfalls den traumatisierenden Umgang mit Kindern in der damaligen Zeit, wie ihn deMause (1976) beschrieben hat. Die traumatischen Belastungen werden auf der Ebene der Erwachsenen in den genannten Riten um die Sündenböcke, aber natürlich auch im brutalen Umgang mit Sklaven und den grausamen Tierhetzen und Gladiatorenkämpfen bei den sogenannten Zirkusspielen in den römischen Arenen reinszeniert. Die Zusammenhänge zwischen Gewalt gegen Kinder und Todesstrafen in Gesellschaften sind ja heute auch empirisch nachgewiesen (Pfeiffer 2015). Dabei ist ein spezieller Zusammenhang wichtig: es ist ja das Kind, das die Geburt auslöst; bei traumatischen Bedingungen kann das dann wie ein Verhängnis wirken, das man selbst ausgelöst hat, für das man schuldig ist. Dieser Zusammenhang wird auf einer projektiven Ebene auch im Paradiesmythos hergestellt. Dieser Aspekt der Geburtserfahrung ist eine Wurzel von Schuldgefühlen, die in der vernichtenden Austreibung des Sündenbock wiederholt wird.

Einen historischen Blick auf die existenziellen Unsicherheiten und Verzweiflungen bei den frühesten Ackerbaukulturen, die sich auf eine Technik eingelassen hatten, die sie nicht beherrschten und die sie zwang, in anonymen Gruppen zu leben, worauf sie mit ihrer Jäger-Sammler-Mentalität nicht vorbereitet waren (Schaik, Michel 2016), ermöglichen die Berichte

der spanischen Eroberer von den Opferriten der Azteken. Wegen der Authentizität der Berichte seien sie etwas ausführlicher zitiert.

Erläuterungen zum Kapitel „Das Töten des Gottes in Mexiko“ (S. 853 ff.)

„Von keinem Volke scheint die Sitte, einen menschlichen Stellvertreter eines Gottes zu opfern, so allgemein ausgeübt worden zu sein, wie bei den Azteken des alten Mexikos. Mit dem Ritual dieser bemerkenswerten Opfer sind wir wohl bekannt, denn es ist von den Spaniern, die Mexiko im 16. Jahrhundert eroberten, ausführlich geschildert worden. Ihre Neugier wurde naturgemäß durch die Entdeckung erregt, dass es in dieser fernen Gegend eine barbarische und grausame Religion gab, die jedoch viele Parallelen zu Dogma und Ritual ihrer eigenen Kirche bot. 'Sie nahmen einen Gefangenen,' schreibt der Jesuit Acosta, 'den sie für geeignet hielten, und bevor sie ihn ihren Götzen opferten, gaben sie ihm den Namen des Götzen, dem er geopfert werden sollte, kleideten ihn in dieselben Gewänder und denselben Schmuck wie ihren Götzen, und sagten, er vertrete den Götzen. Und solange diese Stellvertretung dauerte, was bei manchen Festen ein Jahr, bei anderen sechs Monate oder weniger war, verehrten und beteten sie ihn in derselben Weise an wie ihre wirklichen Götzen. ... Er durfte alles tun, was er wollte, nur war er stets von 10-12 Mann begleitet, falls er fliehen sollte. ... War das Fest herangekommen und er dick geworden, dann töteten sie ihn, schnitten ihn auf und verzehrten ihn, indem sie ihn zu einem feierlichen Opfer machten.'“ (S. 853 f.).

Die elementare Grausamkeit der beschriebenen Rituale hängt, wie schon angedeutet, mit der existenziellen Unsicherheit in den frühen Ackerbaukulturen und der noch tranceartigen Mentalität mit geringer Außen-innen-Differenzierung zusammen, die ihnen in der Auseinandersetzung mit den Spaniern zum Verhängnis wurde. Dieser trancehaft-verträumte Charakter wurde schon von Columbus (1492, S. 120) realisiert, wenn er in seinem Bordbuch äußerte: „Denn es ist sicher, dass 20 meiner Leute die Insel, die größer und dichter besiedelt als Portugal ist, in wenigen Tagen erobern könnten.“ Cortez konnte Vergleichbares ja dann später auch bei der Eroberung des Aztekenreichs realisieren (Gebser 1949, S. 11). Die entwickeltere Technik und soziale Organisation in Europa stand eben in Wechselwirkung zur Entwicklung einer rationaleren Mentalität und Handlungsfähigkeit, über die die Spanier verfügten, wenn sie auch immer noch sehr mittelalterlich geprägt war.

In unserem Zusammenhang ist der Aspekt wichtig, dass die geschilderten Opferungen ebenfalls als Inszenierungen der traumatischen Aspekte der Geburt verstanden werden können, die durch die elementaren Unsicherheiten der Lebensverhältnisse gewissermaßen

ständig aktiviert waren und darum auch in den kontinuierlichen Opferinszenierungen ausgelebt werden mussten, gewissermaßen als psychohygienische Maßnahme zum Erhalt des gesellschaftlichen Gleichgewichts.

Erläuterungen zum Kapitel „Das Verbrennen menschlicher Wesen im Feuer“ (S. 944 ff.)

Frazer hatte im vorangehenden Kapitel zahlreiche Beispiele von Festen geschildert, die mit dem Anzünden von Feuern verbunden sind, wie die bekannten Osterfeuer oder die Johannisfeuer zur Mittsommerwende. Zur Erklärung führt er zwei Vermutungen an: „Zum einen könnte es um eine Beschwörung der Sonne gehen, zum anderen um eine Läuterung“ (933 f.). Dieses Kapitel nun handelt im Anschluss daran von dem Sonderfall, dass „menschliche Figuren“ im Feuer verbrannt werden, wozu er verschiedene Beispiele gibt und dabei die Frage formuliert: „Welche Bedeutung hat das Verbrennen von Nachbildungen im Feuer bei Feuerfesten? Da die Feuer häufig zu dem Zwecke angezündet werden sollen, die Hexe zu verbrennen, und da das darin verbrannte Bildnis manchmal die „Hexe“ heißt, wären wir naturgemäß geneigt, anzunehmen, dass alle Nachbildungen, die bei diesen Gelegenheiten in den Flammen verzehrt werden, Hexen oder Zauberei darstellen, und dass die Sitte, sie zu verbrennen, lediglich ein Ersatz dafür ist, die bösen Männer und Frauen selbst zu verbrennen, da nach dem Grundsatz der Magie die Hexe in Wahrheit selbst vernichtet wird, indem man ihr Bild zerstört“ (S. 944).

Aus pränatalpsychologischer Sicht ergeben sich dazu folgende Beobachtungen und Überlegungen: der französische Vorkämpfer für eine natürliche Geburt und für den einfühlsamen Umgang mit dem Neugeborenen Frederic Leboyer hat die Überzeugung geäußert, dass der Übergang vom feuchten vorgeburtlichen Milieu zum trockenen nach der Geburt mit brennenden Gefühlen an der Haut verbunden ist und hierdurch die Feuersymbolik im Zusammenhang mit der Geburt steht. Da die Wahrnehmung am Lebensanfang multimodal ist, d.h. Erregungen in einem Sinnesgebiet auch andere Sinnesbereiche aktivieren können, ist es vorstellbar, dass das „brennende“ Hautgefühl auch zu entsprechenden Aktivierungen von Wahrnehmungen von Lichterscheinungen auf der Ebene des Sehens führt, die dann der Hintergrund für die Faszination des Feuers sind. Eine andere Vermutung für Lichtreize bei der Geburt stammt von der englischen Hebamme Dorothy (Gas: „Nachdem das Kind unmittelbar nach der Geburt bei Druck auf die Augäpfel Schmerz empfindet – es schreit nämlich sofort, wenn man dieselben berührt –, muss man annehmen, dass es vor der Geburt der gleichen Empfindung fähig ist . . . Die Nase wird an dem Steißbein der Mutter

flachgedrückt und dadurch manchmal verletzt. Die Augenhöhlen werden gegen die starken Muskelwände der Scheide gepresst, wenn diese genötigt sind, sich zu dehnen, um die den Kopf des Babys bei der Geburt durchzulassen. Bei erstmaligem Gebären dauert dieses Ausdehnen viele Stunden, während der Druck auf das Gesicht unvermindert anhält“ (Garley 1924, S. 136ff.). Sie äußert dann auch die Vermutung, dass die visionäre Lichterscheinung von Paulus auf der Brücke vor Damaskus in einer solchen Grenzerfahrung bei seiner Geburt seinen Ursprung haben könnte.

Jedenfalls sind ja das Aushalten von Feuererscheinungen wie der Waberlohe, das Feuerlaufen, Durch-Flammen-Laufen und so weiter allgemeine Transformationssymbole. Dann würden die oben genannten Erklärungen, das Feuer bedeute einen Lichtzauber oder einen Läuterungszauber, ihren Platz als Elemente in der kollektiven geburtssymbolischen Transformationssymbolik finden. Solche Feuer- und Lichterscheinungen wurden auch im Zusammenhang mit der Aktivierung von Geburtsgefühlen in der LSD-Forschung beschrieben (Grof 1983). Doch kann man auf dem Hintergrund der wenigen Beobachtungen nur von wahrscheinlichen Zusammenhängen sprechen.

Noch eine Bemerkung zur Auffassung, dass die Feuer eine magische Läuterung bewirken sollten, also alles Schädliche und Giftige beseitigen sollten. Das könnte den Aspekt der Geburt betreffen, der mit einer Vergiftungserfahrung durch Sauerstoffmangel und Kohlendioxidüberflutung in Verbindung steht. Diese Vergiftungserfahrung ist nicht selten der Inhalt von psychotischem Erleben und ebenso von kollektiven politischen Fantasien, wie sie deMause (1996, 2005) vielfältig beschrieben hat. Das Verbrennen der Puppen der Hexen oder auch der realen Hexen wäre dann ein externalisierendes Ausleben eigener destruktiver Geburtsaspekte am Anderen. Zu solchem regressiven Ausleben früherer Erfahrungen kann es besonders in Gruppen kommen, insofern die Gruppe eine Ichregression fördert, so dass das Bewusstsein wieder von frühen vorsprachlichen Erfahrungen bestimmt werden kann (deMause 2005).

Erläuterungen zum Kapitel „Der goldene Zweig“ (S. 1018 ff.)

Frazer hat sich in den Kapiteln davor ausführlich mit den Mythen um den Götterliebhaber Balder beschäftigt, der scheinbar unverwundbar war, aber dann doch durch den Wurf mit einer Mistel getötet wurde. Zusammenfassend schreibt er: “Die Auffassung, dass Balders Leben sich in der Mistel befand, steht demnach völlig im Einklang mit der Denkweise des Primitiven. Es mag freilich wie ein Widerspruch klingen, dass zwar sein Leben in der Mistel steckte, er aber trotzdem durch einen Hieb mit dieser Pflanze getötet wurde. Wenn man nun

aber annimmt, dass das Leben eines Menschen in einem besonderen Gegenstand verkörpert ist, mit dessen Bestehen sein eigenes Dasein untrennbar verknüpft ist und dessen Zerstörung seine eigene Vernichtung zur Folge hat, dann lässt sich der fragliche Gegenstand sowohl als sein Leben als auch seinen Tod betrachten Die Tatsache, dass die Pflanzen nicht aus dem Boden, sondern aus dem Stamme und den Zweigen des Baumes heraus- wachsen, könnte den Gedanken noch bestätigen. Der Primitive könnte denken, der Geist der Eiche habe, wie er selbst, sich bemüht, sein Leben an einem sicheren Ort aufzubewahren und es zu diesem Zwecke in die Mitte gesetzt, die in gewissem Sinne weder auf der Erde noch im Himmel lebt und demnach wohl außer Gefahr sein dürfte. In einem früheren Kapitel sahen wir, dass der Primitive das Leben seiner menschlichen Gottheiten möglichst zu erhalten sucht, indem er sie zwischen Himmel und Erde schweben lässt, weil sie dort am wenigsten den Gefahren ausgesetzt erscheinen, die das Leben des Menschen auf der Erde umgeben“ (S.1022). Und nun kommt Frazer zu seinem entscheidenden Schluss für das Verständnis des Rituals von Nemi: „Nun sind Gründe beigebracht worden für die Annahme, dass der Priester des Hains von Nemi, der König der Wälder, den Baum verkörperte, auf dem der goldene Zweig wuchs. Wenn dieser Baum die Eiche war, muss daher der König des Waldes eine Verkörperung des Geistes der Eiche gewesen sein. Es ist demnach nicht schwer zu verstehen, weshalb der goldene Zweig abgebrochen werden musste, ehe der König des Waldes getötet werden konnte“ (S. 1029).

In pränatalpsychologischer Sicht ist der entscheidende Aspekt der, dass im Zentrum die unauflösliche Symbiose zwischen der Eiche und Mistel steht, wie sich auch das Kind vor der Geburt in einer unauflöselichen Verbindung mit seiner Mutter befindet. Die Auflösung dieser Symbiose wird durch das Abbrechen der Mistel symbolisiert und dies ist der Bruch, der zu dem geburtssymbolischen Kampf mit dem Tod des bisherigen Königs und dessen Weiterleben in dem neuen König führt, so wie die Geburt das Ende der vorgeburtlichen Existenz bedeutet und zugleich den Beginn einer neuen nachgeburtlichen Existenz. Dieses Motiv ist der Hintergrund dieses Rituals, wie es ebenso der Hintergrund für alle archaischen Vorläufer von sterbenden und wieder auferstehenden Göttern ist, wie sie Frazer zusammengetragen und dargestellt hat. Immer geht es um das Wunder des Fortlebens durch den Existenzwechsel hindurch, wie ihn die Geburt darstellt. Was beim Tier ein biologischer Prozess ist, wird beim Homo sapiens durch die evolutionsbedingten bedingten traumatischen Belastungen bei der Geburt, die „physiologische Frühgeburtlichkeit“ und das damit verbundene Diskontinuitätstrama gewissermaßen zum seelischen Ereignis.

Dabei ist interessant, dass Frazer bei seiner Interpretation einen wichtigen Aspekt nicht hervorhebt, und zwar den, dass im Kult von Nemi die frühere Opferung oder Selbstopferung des Königs oder Priesters durch einen Kampf ersetzt ist. Dies kann man als Ausdruck einer historischen Ich-Stärkung verstehen, als ein Aufbäumen gegen die einfach vollzogene Opferung. Doch trägt die Art der rituellen Einbindung des Kampfes immer noch den Charakter des Opfers.

Zusammenfassende Bemerkungen

Es ergeben sich hier verschiedene Gesichtspunkte, die nacheinander benannt werden sollen:

Das Rätselhafte und Fremdartige des Kultes von Nemi wird verständlich, wenn man seine Wurzeln in magischen Fruchtbarkeitskulten erschließt.

Durch den Nachweis der Kontinuität der Motive von den Ritualen auf der magischen Ebene zu den Ritualen auf der mythologisch-religiösen Ebene wird die Evolution der Mentalitätsstrukturen erfasst, und zwar auf einer sehr frühen Ebene.

Da die Strukturen der magischen Beeinflussungen auf der Ebene der magischen Mentalität und der Opferungen auf der Ebene der frühreligiösen Mentalität so überaus plastisch sind, können sie auch in Aspekten unserer heutigen Mentalität erkannt werden.

Die Fülle der Berichte über die magischen Rituale lässt diese in schlüssiger Weise als Mittel der Gefühlsregulation bei einem projektiven Erleben verstehen. Weil die archaischen stammhirnbezogenen frühen Gefühle in der Projektion auf die Außenwelt wahrgenommen werden, kann auch dort durch magische Vermeidungen und externalisierende Inszenierungen von eigenen traumatischen frühen Erfahrungen eine urtümliche Verarbeitung von Gefühlen erfolgen.

Durch diese Beobachtungen und Schlussbildungen können auch wesentliche Elemente des historischen Prozesses zugänglich werden: die Projektion inneren Erlebens ermöglichte einen imaginären Handlungsraum, der aber vor allem der Wahrung der inneren Kohärenz und damit einer gewissen Ich-Entwicklung förderlich war. In Bezug auf die Außenwelt bedeutete das beständige Scheitern der magischen Beeinflussungen eine stete Herausforderung, die Welt so zu verändern, dass sie den projizierten Gefühlen und Wünschen entsprechen solle, kurz gesagt, die Welt zu einem Ersatz für die zu früh verlorene primäre Heimat zu machen. Diese Konstellation ist die Quelle für die kontinuierliche Dynamik der kulturellen Evolution.

In der Darstellung Frazers werden wichtige Aspekte des ersten Schrittes dieser Evolution, die Entwicklung vom magischen Welterleben zum religiös-mythischen Welterleben erfasst.

War das magische Welterleben durch das Erleben des Säuglings in seinem „extrauterinen Frühjahr“ bestimmt, wo er wegen seiner existenziellen Hilflosigkeit noch keine realen Handlungsmöglichkeiten hatte, sondern nur über die Möglichkeiten magischer Wünsche, Hoffnungen und Befürchtungen verfügte, so stand dem zwei- bis dreijährigen Kind schon die Ebene persönlicher Gefühlsbeziehungen und Beziehungsbeeinflussungen zur Verfügung, wobei die Eltern noch ganz in einer projektiven Weise mit magischen Kräften begabt sind. All dies spiegelt sich in der religiösen Weltanschauung wider, wo es darum geht, ein höheres Wesen durch Gebete zu beeinflussen und eventuell durch Opferungen gnädig zu stimmen, wie sie von Frazer anschaulich beschrieben werden.

Die irrational-magische Seite des religiösen Erlebens, das zwar der Wahrung einer inneren Kohärenz und damit auch einer gewachsenen Handlungsfähigkeit förderlich war, hatte jedoch auch wegen seines Scheiterns in der Bewältigung der Wirklichkeit die Folge einer Aktivierung der Potenziale, die Umwelt genau zu beobachten und damit eine Reflexion der Wirklichkeit zu ermöglichen, wie sie sich in den technischen und sozialen Neuerungen im Laufe der Geschichte kontinuierlich entwickelte und schließlich nach der Aufklärung zum wissenschaftlichen Weltbild führte. Das setzte eine weitgehende Differenzierung zwischen innen und außen, zwischen den eigenen Gefühlen und der äußeren Wirklichkeit voraus. Das wiederum ist der Motor für die Entwicklung einer inneren Befindlichkeiten und Beziehungen reflektierenden Literatur und schlussendlich der modernen Tiefenpsychologien.

Frazer hat in seinem Werk mit der Schilderung des magischen und mythisch-religiösen Welterlebens gewissermaßen das gleiche Unbewusste im historischen Prozess erfasst und beschrieben, also die Widerspiegelungen frühestkindlichen und frühkindlichen Erlebens im Prozess der kollektivseelischen Entwicklung, welches Freud als das individuelle Unbewusste in der gleichen Zeit auf der Ebene der frühen kindlichen Entwicklung erfasst hatte, das jedoch in der frühkindlichen Amnesie verborgen war. Diese Amnesie war jedoch eigentlich eine Unfähigkeit, von der Ebene des späteren Sprachichs her die Wirklichkeit der frühen vorsprachlichen Gefühle unmittelbar zu erfassen.

Die frühe Psychoanalyse konnte diese entwicklungspsychologischen Bezüge, wie anfangs angedeutet, im Ansatz herstellen, doch nur im Rahmen der Wahrnehmungsmöglichkeiten der einzelnen Forscher. Dadurch kam es zu einer Dissoziation des Forschungsfeldes, wobei die Repräsentanten Freud (Vaterbezug), Jung (kollektivpsychologische Aspekte), Adler (soziale und traumatische Aspekte), Rank (geburtliche, vorgeburtliche und kollektivpsychologische Aspekte) und wenige andere waren. Die persönlichen Wahrnehmungsmöglichkeiten waren durch Abwehraspekte begrenzt, die die Diskussionsmöglichkeiten blockierten. Die Lösung

bestand, wie in alten magischen Zeiten, in Vermeidungen, Tabus und Projektion. Diese Dissoziationen des Forschungsfeldes beginnen sich in den letzten Jahrzehnten zu relativieren, insbesondere durch die Integrationsbemühungen im Bereich der Pränatalen Psychologie und der Psychohistorie. Dies ermöglicht die hier vorgelegte psychologische Erfassung der Inhalte von Frazers Berichten. Dadurch werden auch Inhalte von zeitbezogenen gesellschaftlichen Prozessen zugänglich, etwa der Kriege des letzten Jahrhunderts.

Die Kriege des 20. Jahrhunderts werden üblicherweise als die größten Menschheitskatastrophen und Verbrechen der Menschheitsgeschichte angesehen, was sie natürlich nicht waren (Pinker 2011). Mit solchen Aussagen nicht Einsichten formuliert, sondern Gefühle des Schreckens externalisierend bearbeitet. Möglicherweise bieten ja die erschreckenden Vorgänge in der frühen Menschheitsentwicklung, weil sie so weit entfernt sind, eine Folie für eine Reflexion auch dieser zeitgenössischen Ereignisse. Der wesentliche Gesichtspunkt dabei ist, dass sich in den letzten 100 Jahren im mittleren und östlichen Europa eine Transformation von den noch durch archaisch-mittelalterliche Strukturen eines Gottesgnadentums geprägten Kaiserreichen hin zu modernen pluralistischen Gesellschaften vollzog. Diese alten gesellschaftlichen Strukturen stellten aber nicht nur eine äußere Ordnung dar, sondern spiegelten die korrespondierenden hörigen Identitätsstrukturen großer Teile der Bevölkerung, weshalb nach dem Fall der Kaiserreiche nach dem Ersten Weltkriegs die noch vorhandenen autoritären Identitätsstrukturen die dynamische Kraft zur Etablierung der ihnen entsprechenden autoritären Diktaturen bildeten. Diese Autoritätsstrukturen waren das Resultat eines von Gewalt und Uneinfühlsamkeit geprägten Umgang mit den Kindern, besonders im mittleren und östlichen Europa, aber auch in den westlichen Demokratien, wie es umfassend und unbestreitbar durch die psychohistorische Forschung belegt ist. Auf diesem kollektivpsychologischen Hintergrund konnte es zu den gleichen infernalischen Inszenierungen prä- und perinataler Nahtod- und Vernichtungserfahrungen kommen, wie sie auch der Hintergrund für die von Frazer beschriebenen Schreckensinszenierungen in der frühen Menschheitsentwicklung waren. Ich muss es hier aus Platzgründen bei diesen allgemeinen Feststellungen belassen. Die Einzelheiten finden sich in der psychohistorischen Literatur (deMause 2000, 2005), Janus 1909, Jahrbücher der psychohistorischen Forschung, u.a.).

Ein anderer schwieriger Aspekt ist, dass der Gedanke einer psychokulturellen Evolution, der durch Frazers Buch so überzeugend belegt wird, in den Kulturwissenschaften kaum einen Platz gefunden hat. Das Diktum ist „different but equal“, um sich in einer Position der korrekten Indifferenz zu halten und um nicht unzulässiger Verallgemeinerungen geziehen zu

werden. Man beschränkt sich auf die Beschreibung. Das entspricht der Struktur der Biologie vor Darwin. Dadurch kann aber das enorme Erkenntnispotential und die Herausforderung des Evolutionsgedankens nicht genutzt werden. Im konkreten Falle ginge es eben darum, Erklärungsansätze für die Dynamik der kulturellen Entwicklung zu finden. Aus der psychologischen Erschließung der Berichte Frazers ergäben sich dazu etwa folgende Überlegungen: die „physiologische Frühgeburtlichkeit“ hat die Folge, dass die Menschen eine biologisch bedingte Instabilität in ihrer Umweltpassung durch die Projektion frühestkindlicher und frühkindlicher Gefühle kompensieren müssen. Das Scheitern dieser Kompensation aktiviert die Notwendigkeit von Bewusstsein als bereitliegender Orientierungsreaktion (Lorenz 1973) und der Reflexion der Wirklichkeitsbedingungen. Dies wiederum führt zu generationsübergreifenden Lernprozessen, die durch die Entwicklung der Sprache und später der Schrift enorm gesteigert werden. Dadurch schaffen sich die Menschen immer wieder neue Umwelten, auf die sie wiederum sich selbst verändernd einstellen müssen, weil sie Fähigkeiten entwickeln müssen, mit diesen Veränderungen umzugehen. Es ergibt sich also eine kreative Wechselwirkung zwischen technischer und wirtschaftlicher Entwicklung auf der einen Seite und ichstruktureller Entwicklung auf der anderen Seite. So könnte man sich vorstellen, dass auf der Ebene der Stammeskulturen die Illusion magischer Beeinflussungen und Verbundenheiten in einem gemeinsamen Totem als Kompensation der realen Ohnmacht angesichts einer übermächtigen Natur ausreichen, um eine seelische und soziale Balance zu ermöglichen. Im Gefolge der neolithischen Revolution waren die Menschen damit konfrontiert, in anonymen und komplexen Großgruppen zusammen leben zu müssen. Hier scheinen die Projektion kleinkindlicher Gefühle von elterlicher Fürsorge und Schutz und entsprechende differenzierte Regeln geeignet, eine Möglichkeit sozialen Zusammenhalt zu finden. Auch hier wieder war das Scheitern dieser illusionären Projektion ein steter Impuls, die Wirklichkeit der Natur, aber auch die der gesellschaftlichen Bedingungen zu beobachten und sie in ihrer Eigenart zu reflektieren, um sie den eigenen Bedürfnissen nach einer Welt, die Nahrung und Sicherheit bietet, umzugestalten. Damit rückten die rationalen Potentiale immer mehr in den Vordergrund, um dann in der Aufklärung eine leitende Funktion als Forderung nach vernunftgeleitetem Handeln zu gewinnen, ein Prozess, in dem wir immer noch stehen. Er verlangt von uns eine Flexibilität und Fähigkeit, mit Veränderungen umzugehen, die nicht nur die Vertrautheit mit den eigenen Motivationen und ihren Kindheitsprägungen erfordert, sondern auch eine Erweiterung der Selbstwahrnehmung in die vorsprachliche Zeit bis hin zur Geburt und in die vorgeburtliche Situation, um das heute durch die von uns geschaffene komplexe Welt geforderte Ausmaß an

genuiner Selbstbestimmung und authentischer Handlungsfähigkeit zu erreichen. Ich halte die Kritik, die eine solche evolutionär orientierte Sichtweise als überholt und obsolet beurteilt, nicht für stichhaltig. Nach meinem Eindruck verlor man sich in der Ethnologie in der Feldforschung in die Sammlung von Einzelheiten. Aber gerade in dieser Situation scheint es mir auch sinnvoll, die große Perspektive zu suchen, wie sie Frazer erarbeitet und dargestellt hat. Durch die psychologische Erschließung, wie sie hier versucht wurde, gewinnt sie ein neues Gewicht. Dies kann gerade ermöglichen, auch die psychologische Dimension der Befunde der Feldforschung im Rahmen einer interdisziplinären Zusammenarbeit zugänglich zu machen.

Literatur

- Adorno T W, Horkheimer M (1988) Die Dialektik der Aufklärung. Fischer, Frankfurt.
- Columbus C (1492) Das Bordbuch. Herausgegeben von Robert Grün. Erdmann, Tübingen 1970.
- Crisan H (1999) Das geistige Echo des präverbalen Daseins. Eine entwicklungspsychologische Skizze. Int. J. of Prenatal and Perinatal Psychology and Medicine 11 (1), 65-105.
- Crisan H (2015) Die intrauterine Beziehungsmatrix: Das indische Paradigma unbewusster Organisationsschemata gesellschaftlicher Strukturen: In: Janus L (Hg.) Die emotionale Dimension der Aufklärung. Mattes, Heidelberg.
- DeMause L (1996) Restaging fetal traumas in wars and social violence. In Int J of Prenatal and Perinatal Psychology and Medicine 8, 171–212.
- DeMause L (2000) Was ist Psychohistorie? Psychosozial, Gießen.
- DeMause L (2005) Das emotionale Leben der Nationen. Drava, Klagenfurt.
- Terence Dowling () und die psychotraumatologisch erfahrene Psychoanalytikerin
- Emerson W (2012) Die Behandlung von Geburtstraumata bei Säuglingen und Kindern. Mattes, Heidelberg.
- Emerson W (2013) Die Folgen Geburtshilflicher Eingriffe. In: Die pränatale Dimension in der Psychotherapie. Mattes, Heidelberg.
- Evertz, K., Janus, L. (Hg.) (2009): Kunstanalyse. Heidelberg (Mat
- Evertz K, Janus L, Linder R (Hg.) (2014) Lehrbuch der Pränatalen Psychologie. Mattes, Heidelberg.
- Fedor-Freybergh P (Hg.) (1987) Die Begegnung mit dem Ungeborenen. Mattes, Heidelberg. (

- Fedor-Freybergh P, Vogel V (Eds.) (1989) *Encounter with the Unborn*. Parthenon, Casterton Hall, Carnforth.
- Frazer G J (1928) 'Der goldene Zweig' *Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker*. Rowohlt, Einbek bei Hamburg 1989.
- Freud S (1912) *Totem und Tabu*. GW IX.
- Garley D (1924) *Über den Schock des Geborenwerdens*. In: *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* X: 136-60 .
- Gebser J (1949) *Ursprung und Gegenwart*. Bd. 1. Europäische Verlagsanstalt, Stuttgart.
- Gould, S (1992) *Human babies as embryos*. In: Gould S: *Ever Since Darwin*. Norton, New York.
- Graber G H (1924) *Die Ambivalenz des Kindes*. Ges. Werke Bd. 1. (Bezug: Axel Bischoff, Friedhofweg 8, 69118 Heidelberg).
- Grof S (1983) *Topographie des Unbewussten*. Klett-Cotta, Stuttgart.
- Hochauf R (2007) *Frühes Trauma und Strukturdefizit*. Asanger, Kröning.
- Hochauf R (2014) *Der Zugang analytischer Psychotherapie zu frühen Traumatisierungen*. In: Evertz K, Janus L, Linder R (2014) *Lehrbuch der Pränatalen Psychologie*. Mattes, Heidelberg.
- Janus L (2009) *Die Geschichte der Menschheit als psychologischer Entwicklungsprozess*. Mattes, Heidelberg.
- Janus L (2011) *Wie die Seele entsteht*. Mattes, Heidelberg.
- Janus L (2013) (Hg.) *Die Psychologie der Mentalitätsentwicklung*. LIT, Münster.
- Janus L (2014) (Hg.) *Die emotionale Dimension der Aufklärung*. Mattes, Heidelberg.
- Janus L (2015) *Geburt*. Psychosozia, Gießen.
- Janus L (2016f): *Die prä- und perinatale Zeit des Lebens (-9 Monate bis 0 Monate/Geburt)*. In: Poscheschnik, G., Traxi, B. (Hg.) *Handbuch Psychoanalytische Entwicklungswissenschaft*. Gießen (Psychosozial), 241-262.
- Janus L, Evertz K (2008) *Kunst als kulturelles Bewusstsein vorgeburtlicher und geburtlicher Erfahrungen*. Mattes, Heidelberg.
- Jung C G (1912) *Wandlungen und Symbole der Libido*. dtv, München 1997.
- Köstler A (1993) *Der Mensch – Irrläufer der Evolution*. Frischer, Frankfurt.
- Kroeber A (1920) *Totem and Taboo: An Ethnologic Psychoanalysis*. *American Anthropologist* 22: 48-55.
- Lorenz K (1973) *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte des menschlichen Erkennens*. Piper, München.

- Mannhardt (1875, 1877) Wald- und Feldkulte. Olms, Hildesheim 2002.
- MacLean P (1990) The Triune Brain in Evolution: Role in Paleocerebral Functions. Plenum Press, New York, London.
- Obrist W (1982) Die Mutation des Bewusstseins. Lang, Frankfurt.
- Oesterdiekhoff G (2013a) Die Entwicklung der Menschheit von der Kindheitsphase zur Erwachsenenreife. Springer, Heidelberg.
- Oesterdiekhoff G (2013b) Psycho- und Soziogenese der Menschheit – Strukturgenetische Soziologie als Grundlagentheorie der Humanwissenschaften. In: Janus L (Hg.) Die
- Pinker (2011) Gewalt. Eine neue Geschichte der Menschheit Fischer, Frankfurt.
- Psychologie der Mentalitätsentwicklung. LIT, Münster. S. 25-51.
- Pfeiffer C (2015) The Abolition of the Parental Right to Corporal Punishment in Sweden, Germany and other European Countries. A Model for the United States and other. Forschungsbericht 128, Kriminologisches Forschungsinstitut Niedersachsen, Hannover.
- Portmann, A. (1969): Fragmente zu einer Lehre vom Menschen. (Huber, Basel 1969).
- Rank O (1924) Das Trauma der Geburt. Psychosozial, Gießen 1998.
- Schaik C von, Michel K (2016) Das Tagebuch der Menschheit. Was die Bibel von unserer Evolution verrät. Rowohlt, Einbek bei Hamburg.
- Trevathan W R (1987) Human birth. Aldine de Gruyter, New York.
- Verny T (1981) Das Seelenleben des Ungeborenen. München.
- Versendaal D (2016) Ein guter Mord ein schöner Mord. Stern Nr. 2: 68-71
- Wasdell D (1993) Die pränatalen und perinatalen Wurzeln von Religion und Krieg. Download von www.Ludwig-Janus.de.

Anschrift des Verfassers:

Jahnstr. 46, 69221 Dossenheim.

Tel. 06221 801650, E-Mail: janus.ludwig@gmail.com.