

Burkhard Gladigow

Vom Naturgeheimnis zum Welträtsel

1 Interpretationsmodelle und das ‚Geheimnis‘ als Interpretationsmuster

Die Bedeutung von Geheimnis und Geheimhaltung ist seit Georg Simmels Arbeiten¹ entweder im Rahmen einer formalen Soziologie oder einer kommunikationstheoretischen Perspektive² behandelt worden. Geheimhaltung und Wissen über fremdes Wissen und eigenes Nicht-Wissen bedingen ebenso wie das Wissen über fremdes Nicht-Wissen und das eigene Geheimnis zunächst einmal personale Systeme.³ Die Inhalte dieses Wissens und des komplementär vorenthaltenen Wissens sind zwar grundsätzlich beliebig – aber nicht bedeutungslos: Es kann das Wissen über die eigene Herkunft und Geschichte, die Regeln des richtigen Hausbaus, die Größe des eigenen Besitzes⁴, das kultisch richtige Verhalten⁵ oder die Zukunft der eigenen Gruppe⁶ sein. Die Konsequenzen der Ungleichverteilung von Wissen und Nicht-Wissen reichen hier deutlich über die einer Ungleichverteilung von Wissen in ausdifferenzierten Gesellschaften hinaus: Das Geheimnis kann als ‚geschütztes Wissen‘ Identität, Bestand und Zukunft sichern – aber eben nur, wenn es geheim bleibt; eine illegitime ‚Öffentlichkeit‘ eröffnet fremde, gefährliche Zugriffe⁷ oder depotenziert das Geheimnis zur Bedeutungslosigkeit. Im folgenden soll nicht die Frage diskutiert werden, was ein Geheimnis seinem Wesen nach ist, sondern welche Klassen von Sachverhalten als Geheimnis bezeichnet werden und welche Strategien⁸ hinter

¹ G. Simmel (1908), *Das Geheimnis und die geheime Gesellschaft*, 256–304.

² Dies der Neuanatz von B. Sievers (1974), *Geheimnis und Geheimhaltung in sozialen Systemen*.

³ Zu den Bedingungen von Geheimhaltung in komplexen sozialen Systemen B. Sievers (1974), 50 ff.

⁴ Zu den Abschirmungsstrategien Klaus E. Müller (1987), *Das magische Universum der Identität*, 310 ff.

⁵ Dazu O. Perler, RAC 1 (1941), Sp. 667–676, s. v. Arkandisziplin.

⁶ Am Beispiel der Durchsetzung des kaiserlichen Wissensmonopols diskutiert von M. Th. Fögen (1993), *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*.

⁷ Zum Verhältnis von Geheimnamen und geheimer Schutzgottheit am Beispiels Roms A. Brelich (1949), *Die geheime Schutzgottheit von Rom*.

⁸ Zur „sozialen Produktivität des Geheimnisses“ im Anschluß an Simmel zuletzt B. Nedelmann (1995), „Geheimhaltung, Verheimlichung, Geheimnis – Einige soziologische Vorüberlegungen“, 1 ff.

einer Einordnung als Geheimnis stehen. In diesem Rahmen ist ‚Geheimnis‘ also ein Deutungs- und Interpretationsmuster im Rahmen eines Interpretationsmodells und in Konkurrenz zu anderen Strategien im Umgang mit Wissen – nicht ‚objektives‘ Urteil über eigenes Wissen oder fremdes Nichtwissen.

Als Interpretationsmodelle⁹ allgemein sollen Modellvorstellungen bezeichnet werden, die eine Selektion von Daten und ihre Verknüpfung nach plausiblen Schemata ermöglichen. Die Modellvorstellungen können sowohl von ‚Alltagserfahrungen‘ ausgehen¹⁰, etwa von Sozialbeziehungen in einer Familie, Planung und Bau eines Hauses, aber auch ‚Spiel‘, Rätsel und Rätsellösung, Geheimnis und Aufdeckung, wie – am anderen Ende des systematischen Spektrums – jeweils aktuelle Paradigmata von ‚Leit‘-Wissenschaften aufgreifen¹¹. Etwas als Geheimnis zu bezeichnen bedeutet dann vor allem, es in einen interpretatorischen Rahmen zu stellen, vom dem aus ‚neue‘ und tiefgreifend ‚andere‘ Deutungen erzeugt werden können. Mit dem Index ‚Geheimnis‘, gar „ein Geheimnis den meisten“, ist ein übergreifender Deutungsanspruch verknüpft, der beispielsweise auf Form, Geschichte oder „Gott als Geheimnis der Welt“ fokussiert sein kann.

2 Die Ungleichverteilung von Wissen: Geheimnis und Öffentlichkeiten

Ansprüche und Deutungsmuster von Geheimnis und Geheimhaltung folgen zunächst dem einfachen Schema einer Ungleichverteilung von Wissen und ziehen daraus strukturelle Konsequenzen¹²: Die Träger von zurückgehaltenem oder verborgenem Wissen reklamieren für sich nicht nur ein ‚Mehr‘ an Wissen, sondern zugleich, daß dieses Wissen in Konkurrenz zu anderem Wissen ein ‚besseres Wissen‘, ein Lebens- und Heilsgut ist. In komplexen Kulturen stehen Interpretationsmodelle grundsätzlich in einem Konkurrenzverhältnis zu anderen Modellen – ihre Plausibilität muß sich also gegenüber Alternativen, etwa der bloßen

⁹ Zu Deutungsmuster und Modellvorstellung B. Gladigow *HrwG* 3 (1993), 289–298, s. v. Interpretationsmodelle.

¹⁰ Zum ‚Aufbau der Erfahrungswelt und ihre[r] Ordnung unter Schemata‘ sowie den ‚Schemata der Erfahrung als Deutungsschemata‘ allgemein A. Schütz (1932), *Der stanbafte Aufbau der sozialen Welt*, 105–115; Fortführung bei I. Mörth (1986), *Lebenswelt und religiöse Sinnstiftung*.

¹¹ Zum Paradigma der ‚Elektrizität‘ E. Benz (1970), *Theologie der Elektrizität*, zum ‚Hologramm‘ K. Wilber (1986), *Das holographische Weltbild*.

¹² Allgemein hierzu S. N. Eisenstadt (1981), *Social Differentiation and Stratifikation: zur Perspektive von Orientierung und Wahl* B. Gladigow (1995), „Struktur der Öffentlichkeit und Bekenntnis in polytheistischen Religionen“, 17–35.

Hierarchisierung von Wissen oder seiner egalitären Verteilung, bewähren. Mit der Hierarchisierung von Wissens- oder Deutungsbereichen ist fast immer ein soteriologisches Muster verbunden; das höherrangige Wissen hat Konsequenzen für Welt und Leben. Wenn die ‚triviale‘ Fragetrias an den Fremden und Gast (Wer bist du, woher kommst du, wohin gehst du?) gnostisch reflexiv wird (Wer sind wir, woher kommen wir, wohin gehen wir?), ist ein Geheimnis und ein Schicksal supplementiert, das mit ‚einfachem Wissen‘ nicht mehr beantwortet werden kann.

Eine *Ungleichverteilung von Wissen*, die nicht nur der Ungleichverteilung, sondern vor allem der Verknappung von Waren folgen kann, ist zugleich Folge (oder ein Epiphänomen) unterschiedlicher Öffentlichkeiten. Das Herstellen unterschiedlicher Öffentlichkeiten scheint ein Charakteristikum komplexer Gesellschaften zu sein¹³, und die Transfermechanismen, die zwischen den Bereichen vermitteln (Luhmann spricht hier von Übergangs-Semantiken), sind wesentliche Indikatoren des kulturellen Wandels. In komplexen Gesellschaften kann nun unter besonderen Bedingungen eine „Zentrierung um ein Geheimnis“ in seiner symbolischen oder konkret konspirativen Variante ein aufklärerisches Freimaurertum oder dezidiert politische Geheimgesellschaften¹⁴ begründen. Diese Doppeldeutigkeit und Doppelfunktion von Geheimnis in der Gesellschaft des achtzehnten Jahrhunderts beschreibt Wolfgang Hardtwig zutreffend folgendermaßen: „Das Geheimnis als Chiffre für die Möglichkeit von Autonomie und Selbstbildung der Person ist in den programmatischen Texten des Illuminatenordens ebenso gegenwärtig, wie die Vorstellung vom planmäßigen, verdeckten, also geheimen Handeln in politischer Absicht. Umgekehrt setzt das Geheimnis als Chiffre für das lockende Unbekannte in der Erforschung der Natur die konkrete Absonderung der intellektuell Suchenden von den öffentlich sanktionierten Institutionen und Formen der Wissensaneignung voraus.“¹⁵

Das Augenmerk soll im folgenden zunächst auf der Frage liegen, in welcher Weise eine Erkenntnis der Natur, als Philosophie und Wissenschaft von der Natur vorgetragen, an diesen Ausdifferenzierungsprozessen, die unterschiedliche Öffentlichkeiten herstellen, teilhat und – zweitens – wie diese Disziplinen in Konkurrenz zu Religion oder ‚Theologie‘ das *Paradigma für Geheimnis und Rätsel* vorgeben. Für eine Besonderheit religiöser Kommunikation hatte bereits Niklas Luhmann notiert:

¹³ J. Habermas (1965), *Strukturwandel der Öffentlichkeit*; N. Luhmann (1980), *Gesellschaftsstruktur und Semantik*.

¹⁴ Dazu mit auch religionshistorisch hilfreichen Einordnungen W. Hardtwig (1989), „Eliteanspruch und Geheimnis in den Geheimgesellschaften des 18. Jahrhunderts“, 63–86.

¹⁵ W. Hardtwig (1989), 65.

„Sie wird als Kommunikation über empirisch nicht kontrollierbare Sachverhalte erleichtert und dann unter Restriktionen gesetzt, und ‚Geheimnis‘ ist diejenige Sinnform, die dies in einer relativ anspruchlosen Weise ermöglicht.“¹⁶ Mit unterschiedlichen metaphorischen Codierungen oder ikonographischen Schemata wird seit der Renaissance das Geheimnis von Natur und Welt umgestaltet von einem „willkürlichen, entlarvaren“ zu einem „selbstreferentiellen, kommunikativ unzerstörbaren Geheimnis“¹⁷, über das dann potentiell universaler Sinn generiert wird.

Geht man davon aus, daß in bestimmten kulturellen Situationen Partial-Deutungen von Wirklichkeit vor der Notwendigkeit stehen, ‚Übergangs-Semantiken‘ zu entwerfen, die sie als durchgängig anwendbare Muster qualifizieren, scheint eine Partialisierung von Religion¹⁸, Implikation eines Säkularisierungsprozesses, ‚Religion‘ vor die gleichen Aufgaben zu stellen. Auf diesem Wege können sich in unterschiedlichen kulturellen Sektoren zunächst ‚latente Parallel-Deutungen der Wirklichkeit‘ entwickeln, die später – bei entsprechender Resonanz – in auf Anhänger, Mitglieder, Gläubige beschränkte Heilszusagen umformuliert werden. Mit dem Konzept ‚latente Paralleledeutungen der Wirklichkeit‘ greife ich eine Bemerkung Simmels auf und wende sie auf die hier skizzierte Tendenz zu einer Pluralisierung der Sinnstrukturen an: Simmel hatte in Verbindung mit seiner hohen Wertung des Verbergens und absichtlichen Zurückhaltens darauf hingewiesen, daß „das Geheimnis sozusagen die Möglichkeit einer zweiten Welt neben der offenbaren“ biete, und „diese werde von jener auf das stärkste beeinflusst“¹⁹. Gegen die Etablierung gesellschaftlicher Teilbereiche (‚Öffentlichkeiten‘) mit ihrer je eigenen Rationalität und einem eigenen Kommunikationsmedium – Folge unterschiedlicher Differenzierungsprozesse – wird versucht, die internen Ansprüche des Sub-Systems ‚Religion‘ auch für die anderen Teilbereiche für verbindlich zu erklären – oder zumindest so zu agieren, als ob dies möglich wäre. Dieses Reaktionsschema ist sowohl aus rezenten Protestbewegungen wie aus der Reformation bekannt. Die Differenzen, die dieser Anspruch auf religiöse Systematisierung zwischen den stark ausdifferenzierten kulturellen Teilbereichen erzeugt, diese Differenzen scheinen mir kulturelle Rahmenbedingungen für Komplexitätsnegationen und ihre Handlungsfolgen²⁰ vorzugeben – und weit über ‚die Moderne‘ zurückzureichen.

¹⁶ N. Luhmann (1980), *Gesellschaftsstruktur und Semantik* 3, 273.

¹⁷ N. Luhmann (1980), *Gesellschaftsstruktur und Semantik* 3, 274.

¹⁸ Dazu B. Gladigow (1995), „Struktur der Öffentlichkeit und Bekenntnis in polytheistischen Religionen“, 22 ff.

¹⁹ G. Simmel (1908), *Soziologie*, 272.

²⁰ Dazu B. Gladigow (1994), „Rigoristische Haltungen und kulturelle Rahmenbedingungen“, 54–68.

3 Die Rätselhaftigkeit von Welt und das Paradoxon

Eine grundsätzliche Deutungsbedürftigkeit von ‚Welt‘ ist in der europäischen Tradition zum ersten Male von Heraklit von Ephesos annonciert worden²¹: Ohne ‚Deutung‘ durch einen kompetenten Spezialisten nehmen die Menschen, so Heraklit, die Welt grundsätzlich falsch, defizitär, konkret: durch unaufgelöste Paradoxien wahr. Die Menschen stehen in Heraklits Erkenntnistheorie, Psychologie und Kosmologie notwendigerweise ebenso hilflos und getäuscht vor der Welt wie schon Homer (und mit ihm die Menschen) vor dem berühmten Läuserätsel: Heraklit zitiert dieses „Homerische Läuserätsel“ („Alles was wir gesehen und gefangen haben, das lassen wir da; was wir aber weder gesehen haben, noch gefangen haben, das bringen wir mit“²²) als plakativen Beleg für sein Modell einer Welterkenntnis, die über ein Erkennen, Durchschauen, Lösen von Paradoxien konstituiert ist.

In Heraklits Philosophie wird zum ersten Male ein Interpretationsmodell vorgestellt und bis an die Grenzen des Möglichen ausgestaltet, das Paradoxien von einem Stilmittel zu einem Interpretationsmuster erhebt²³: Hippolytos faßt in der Refutatio IX 9 Heraklits Aussagen über ‚die Welt‘ so zusammen: „Heraklit nun sagt, das All sei geteilt – unteilbar, entstanden – unentstanden, sterblich – unsterblich, Logos – Ewigkeit, Vater – Sohn, Gott – Gerechtigkeit“ (dann folgt das fr.50 D.-K.). Hippolytos zitiert hier sicher kein einzelnes Fragment, sondern stellt gewissermaßen die Paradoxien in einer Liste zusammen, die ihm im Blick auf christliches Denken interessant zu sein scheinen. Es gibt eine weitere, ähnliche ‚Liste‘, nun wohl ein echtes Fragment (67 D.-K.), in dem Heraklit seinen Gottesbegriff wiedergibt: „Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden, Sattheit Hunger“ (bei Hippolytos, der auch dieses Fragment überliefert hat, folgt jetzt als Interpretament ‚alles Gegensätzliche, das ist der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ‘), dann folgt: „Er wandelt sich aber gerade wie das Feuer, das, wenn es mit Räucherwerk vermengt wird, nach dem Duft eines jeglichen heißt.“

Die Gegensätze konstituieren die Wirklichkeit, und ihre ‚Aufhebung‘ in einer ‚wahren Wirklichkeit‘ ist der eigentliche Gegenstand von Erkenntnis:

Verbindungen: Ganzes und Nichtganzes, Einträchtiges Zwieträchtiges, Einklang Zwioklang, und aus Allem Eins und aus Einem Alles. (10 D.-K.)

Wahre Erkenntnis und Erkenntnis des Wahren bedeuten dann, die $\acute{\alpha}\rho\mu\omicron\nu\eta\ \acute{\alpha}\varphi\alpha\nu\eta\varsigma$, die unsichtbare Harmonie, die stärker ist als die sicht-

²¹ Zur Verbindung der Herakliteschen Erkenntnistheorie mit Platons Höhlengleichnis immer noch wichtig H. Fränkel (1960), „Eine Heraklitische Denkform“, 253–283.

²² Fr. 56 D.-K.

²³ Dazu ausführlicher B. Gladigow (1992), „Das Paradox macht Sinn“, 195–208.

bare (fr.54 D.-K.), den λόγος oder die συνάψεις (fr.10 D.-K.) oder die ἀνταμοιβή („die Lösung“) zu erkennen, das heißt den Sinn der Paradoxien zu durchschauen, zu erfassen. Eine unsichtbare Größe für mächtiger zu halten als eine sichtbare ist ein flagranter Bruch mit den Konventionen einer shame-culture, die Präsenz und Sichtbarkeit prämiert. Der herakliteschen Interpretation von Welt entspricht die an göttlichen Fähigkeiten orientierte Erkenntnis der hinter den Oppositionspaaren liegenden Einheit²⁴, der ἁρμονίη oder des λόγος:

Vor Gott ist alles schön und gut und gerecht; die Menschen aber haben das eine als ungerecht, das andere als gerecht angenommen.

Den meisten oder allen Menschen spricht Heraklit in prophetischem Ton Weisheit und Erkenntnisfähigkeit ab: Sie verstehen den Logos nicht, ob sie ihn nun (akustisch) gehört haben, oder nicht (fr.1 D.-K.), in diesem Sinne sind sie „anwesend abwesend“ (fr.34), unverständlich wie Kinder oder Menschen, die barbarische Seelen haben, oder sich am Schmutz freuen (βορβόρω χαίρειν, fr. 13 D.-K.). Das ist in der griechischen Religionsgeschichte ein neuer Ton: Wissende und Unwissende werden nicht kasuistisch, soziologisch, funktional voneinander getrennt, sondern über die Differenz einer religiösen Grundeinsicht. Wahre oder falsche Einsicht hat eine richtige oder fehlerhafte Haltung der Welt gegenüber zur Folge.

Die menschliche Unfähigkeit, Paradoxe auf ihren Sinn (λόγος) hin zu durchschauen, führt in Heraklits Sicht notwendig zu Paradoxien im Verhalten der Menschen (die nun freilich keinen Sinn mehr ergeben):

Sie reinigen sich [von Blutschuld], indem sie sich mit neuem Blut besudeln, das ist so, erläutert Heraklit, als wenn jemand, der in Kot getreten ist, sich mit Kot zu reinigen versuchte. Für irrsinnig (μαινόμενος statt des μαινώμενος, reinigend) müßte er dem erscheinen, der ihn von den Menschen bei diesem Tun entdeckte.“ (fr.5 D.-K.)

Was Heraklit als paradoxes Verhalten geißelt, ist freilich ‚nur‘ die normale kultische Praxis seiner Zeit: Reinigungsriten, das Beten zu Kultbildern, Bestattungsrituale. Die grundsätzlichen Paradoxien menschlicher Existenz kleidet Heraklit in ein neues Deutungs- und Interpretationsschema, das zwei paradoxe Aussagen so miteinander verschränkt, daß sie einen klar erkennbaren Sinn ergeben. Als das ‚Denkschema der mittleren Proportionale‘ hat Hermann Fränkel es, von fr. 79 ausgehend, in das Zentrum der herakliteschen Lehre gerückt.²⁵

Der Ort, an dem im frühgriechischen Denken Paradoxien systematisch eingesetzt wurden, ist durch den Konflikt unterschiedlicher

²⁴ Hierzu zuletzt U. Hölscher (1991), „Heraklit über göttliche und menschliche Weisheit“, 73–80.

²⁵ H. Fränkel (1960), „Eine heraklitesche Denkform“.

Interpretationsebenen und Anspruchsebenen vorgegeben. Vorstufen dieser ‚systematischen Paradoxien‘ arbeiten mit scheinbaren Widersprüchen auf der gleichen Ebene: Das schon zitierte ‚Homerische Läuserätsel‘ ist nur paradox, wenn man die Lösung nicht kennt. Als γρίφος (das ‚Rätsel‘ als Netz, in dem sich der Unkundige fängt) oder ἀπορία (Ausweglosigkeit) bedarf es der ‚Lösung‘. Von der Lösung kann zwar Leben oder Tod abhängen (‚Halsrätsel‘)²⁶, trotzdem sind die Paradoxien des Rätsels grundsätzlich auflösbar, seine Aporien sind nur provoziert.

Wenn Aristoteles das Rätsel (ἀνίγμα) dadurch definiert, daß „Wirkliches ausgesagt wird, dessen Verknüpfung unmöglich ist“ (τὸ λέγοντα ὑπάρχοντα ἀδύνατα συνάψαι²⁷), geht diese Bestimmung an einem wichtigen Punkt über jene allgemein für das Paradoxon zitierte Definition Topik 104b24 hinaus. Das Neue bei Heraklit liegt somit nicht darin, daß „... Entgegengesetztes – als dasselbe gedeutet wird“²⁸, sondern daß die Gegensätze notwendige Paradoxien²⁹ bilden, in denen sich Physik, Theologie und Erkenntnistheorie zu einem neuen Deutungsmuster zusammenschließen. Bei Heraklit ist in aller Schärfe bereits vorgegeben, was in den folgenden zwei Jahrtausenden zwischen ‚Arkandisziplinen‘ und ‚Aufklärungen‘ immer umstritten war, nämlich die These, daß die Welt nicht unmittelbar (‚naiv sensualistisch‘) verständlich ist und, darüber hinausgehend, daß das Mißverständnis der Welt der Normalfall³⁰ ist. Alle Paradoxa Heraklits sollen eine verstellte Wirklichkeit plausibel machen, deren wahre Erkenntnis des weisen Deuters bedarf. Eine philosophische Professionalisierung von Weltdeutung wird hier systematisch eingefordert und gegen naive Empirie gestellt; Agenzien der Professionalisierung sind ‚Rätsel‘, ‚Geheimnis‘ auf der einen und eine durchschauende Vernunft auf der anderen Seite.

4 Die Frühgeschichte des Naturgeheimnisses

In den Kontext dieses Ansatzes gehört das berühmte Fragment φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ³¹, zur Natur gehört es, sich zu verbergen, locus clas-

²⁶ Zum Typ des Halsrätsels K. Ohlert (1912), *Rätsel und Rätselspiele* und J. Huizinga (1956), *Homo ludens*.

²⁷ Aristoteles Poetik 22, p. 1458 a 27.

²⁸ N. Luhmann (1977), *Funktion der Religion*, 129.

²⁹ T. Ramsey (1959), „Paradox in Religion I“, 196 f., führt als Untergruppen des *unavoidable paradox* jenes ein, das *logically inaccessible* ist, und jenes, das *logically explorabile* ist.

³⁰ Zur Verbindung dieser These mit Schleiermachers universaler Hermeneutik H.-G. Gadamer (1965), *Wahrheit und Methode*, 172 ff.

³¹ Fr. 123 D.-K. Zur modernen Rezeptionsgeschichte zuletzt R. Wisser (1992), „Natur liebt es sich zu verbergen“, 51–69.

sius für eine Geschichte des Naturgeheimnisses³², in dem nun auch von der ‚Objektseite‘ her eine grundsätzliche ‚Entzogenheit‘ postuliert wird. Das Fragment ist bei Philon von Alexandrien überliefert, der es vor allem dazu anführt, die allegorische Interpretation systematisch zu rechtfertigen. Unabhängig davon ist der Topos von der sich verbergenden Natur zum ersten Male wenige Jahre vor Philon bei Cicero in den *Academica*³³ und *De Finibus*³⁴ belegt, und zwar jeweils in bezug auf *res a natura ipsa involutas* oder *occultatas*, die unsere Vernunft aber grundsätzlich erkennen kann. In einem ähnlichen Kontext, bezogen auf die Umläufe von Planeten, findet sich bei Plinius dem Jüngeren³⁵ die Formulierung *secreta naturae*.

Eine auch für die Wirkungsgeschichte des Topos zentrale Stelle liefert schließlich Seneca in den *Naturales Quaestiones*³⁶, wo sowohl von den Geheimnissen der Natur als auch von ihrer sukzessiven Offenbarung die Rede ist: *Non semel quaedam sacra traduntur. Eleusis servat quod ostendat revisentibus; rerum natura sacra sua non semel tradit ...* „Gewisse Mysterien offenbaren sich nicht mit einem Mal: Eleusis hält für diejenigen, die wiederkommen, noch anderes zu schauen zurück; auch die Natur liefert ihre Geheimnisse nicht auf einmal aus.“ Und schließlich: „Wir halten uns für Eingeweihte, stehen aber doch nur in der Vorhalle des Tempels“ (*Initiatos nos credimus, in vestibulo eius haeremus*). Hier wird also der Vorgang der Naturerkenntnis mit der schrittweisen Einweihung in Eleusis verglichen; umgekehrt ist dann die Welt ein riesiges Eleusis, das auf eine sukzessive Offenbarung, Schau, ἐποπτεῖα hin angelegt ist. Diese Seneca-Stelle hat in Mittelalter und beginnender Neuzeit erheblich nachgewirkt³⁷: Sie gab durch Renaissance, Physiko-Theologie und frühe Neuzeit hindurch das Muster für Erkenntnisbemühen und Erkenntnisfortschritt gegenüber der Natur ab.

Neben dieser epistemologischen Tradition führt freilich auch eine ganz andere Tradition von Naturgeheimnis aus der Antike heraus und wirkt bis in die Alchimie hinein³⁸: Es ist die Vorstellung von den geheimen Keimkräften des Logos in der Natur. Augustin läßt ägyptische Magier Schlangen herstellen, indem sie aus dem verborgenen Schoße der Natur die darin verborgen gehaltenen Dinge (*quae secreto naturae sinu*

³² Die Geschichte des Naturgeheimnisses ist, mit der Antike einsetzend, dargestellt bei P. Hadot (1982), *Zur Idee der Naturgeheimnisse*; die moderne Geschichte ist vorzüglich aufgearbeitet bei D. K. Himrod (1987), „Secrecy in Modern Science“, 103–150.

³³ *Academica Posteriora* I 4, 15; 5, 19.

³⁴ *De finibus* V 19, 51; 21, 58.

³⁵ Plinius Secundus, *Nat. Hist.* II 15, 77.

³⁶ Seneca, *Naturales Quaestiones* VI 30, 5 ff.

³⁷ Dazu P. Hadot (1982), „Zur Idee der Naturgeheimnisse“, 13 ff.; zur Sache auch D. K. Himrod (1987), „Secrecy in Modern Science“.

³⁸ P. Hadot (1982), „Zur Idee der Naturgeheimnisse“, 14 ff.

*abdita continetur*³⁹) hervorgehen lassen. Ausgehendes Mittelalter und Renaissance haben dieses stoisch-neuplatonische Konzept übernommen: Die Samen der Dinge entwickeln sich *ex arcanis naturae*⁴⁰. Die Vorstellung ist schließlich die Basis der *Magia naturalis*: *Neque tantum tota magica est naturalis, sed tantum pars illa quae est de occultis naturae operibus*⁴¹. Eine – aus moderner Sicht – überraschende Verschränkung gibt es in der Beziehung von Naturwissenschaften zum Experiment: Francis Bacon⁴² ist hier der Exponent eines gegen antike Positionen gerichteten ‚Wissenschaftsprogramms‘: Die Geheimnisse der Natur (*occulta naturae*) kommen unter der Tortur der Experimente (*per vexationes artium*) eher zum Vorschein, als wenn sie ihren natürlichen Lauf nehmen. Andere Positionen, wie die von David Hume, lassen in einem Aufdecken der Geheimnisse der Natur ihren Geheimnischarakter erst recht aufleben: „*While Newton seemed to draw off the veil from some of the mysteries of nature, he showed at the same time the imperfections of this mechanical philosophy; and thereby restored her ultimate secrets to that obscurity in which they even did and ever will remain.*“⁴³

5 Die verschleierte Isis und die Erkenntnis der Natur

Die ephesische Artemis, jene bekannte und ikonographisch nicht sicher gedeutete Artemis Multimammia, ist spätestens seit der Renaissance zur Götterfigur geworden, die vor allem die Natur⁴⁴ darstellt. 1508 malt Raphael für die Stanza della Segnatura ein Fresko, bei dem die ‚Physik‘, die Naturlehre als Teil der Philosophie durch Artemis-Figuren dargestellt ist. Seit dem sechzehnten Jahrhundert erscheint dieser Typ der Artemis aber auch, gegen seine antike Ikonographie, mit dem Schleier, der unverkennbar der Schleier der Isis ist. Diese Verbindung geht bereits auf antike Übertragungen zurück⁴⁵, die das typische Attribut der

³⁹ Augustinus De trin. III 9, 16.

⁴⁰ Johannes Scotus Eriugena PL 122, 749 d 1.

⁴¹ P. Pomponazzi. Basel 1567, 2. Aufl., 105.

⁴² F. Bacon, *Novum Organum* I 98.

⁴³ D. Hume, *The History of England*, Philadelphia o. J., VI, 374 (zitiert bei D. K. Himrod (1987), 112). Die traditionelle Position vertritt im neunzehnten Jahrhundert Cuvier: „Der Beobachter hört der Natur zu, der Experimentenmacher unterzieht sie einem Verhör und zwingt sie, sich zu entschleiern“, s. H. Blumenberg (1960), *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, 34 f.

⁴⁴ Zur Ikonographie H. Thiersch (1935), *Artemis Ephesia*; W. Kemp (1973), *Natura*, und P. Hadot (1982), „Zur Idee der Naturgeheimnisse“, 4 ff. Zur Fortführung und Ausweitung Ch. Jamme (1988), *Aufklärung via Mythologie*, 35–58.

⁴⁵ Dazu R. Fleischer (1973), *Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien*; R. E. Witt (1971), *Isis in the Graeco-Roman World*; F. Solmsen (1979), *Isis among the Greeks and Romans*.

This illustration may not be produced for copyright reasons.

Isis mit Artemis, vorzugsweise der ephesischen, verbinden. Die zentrale Stelle für diesen Attributen-Transfer – das Problem Neith–Athena sei übergangen – ist Plutarch *De Iside* 354 C⁴⁶; Plutarch notiert dort: „Der in Sais befindliche Tempel der Athena, die sie für Isis halten, trägt folgende Aufschrift: Ich bin alles was war, was ist und was sein wird, und kein Sterblicher hat mein Gewand gelüpf.“ Diese Zeilen Plutarchs – mit den antiken Synkretismen als Hintergrund – werden für die Renaissance Vorgabe für ein festes ikonographisches Programm: Isis, die halb verschleierte und halb entschleierte, ist Motiv unzähliger Titel-Vignetten für naturphilosophische Bücher. Die Deutung des Schleiers selber wechselt durchaus noch. Einerseits bekommt der Schleier selbst eine

⁴⁶ Zur Geschichte der Deutungen jetzt Christine Harrauer (1994/95), „Ich bin, was da ist ...“, 337–355.

This illustration may not be produced for copyright reasons.

Bedeutung: Athanasius Kircher schreibt in seinem *Oedipus Aegyptiacus* von 1652, der Schleier stelle das geheimnisvolle Wirken der Natur dar⁴⁷; andererseits wird der Vorgang der Entschleierung mit der zunehmenden Erkenntnis der Natur in Gestalt der Isis in Verbindung gebracht. Der Schleier bleibt bis in das achtzehnte Jahrhundert hinein Topos der gegen ein Experimentieren polemisierenden Richtung von Naturforschern – Goethe ist ihr letzter großer Exponent.

6 Goethes Umdeutung von Schleier und Naturgeheimnis

Obwohl Goethe die entschleierte Isis mehrfach, in offizieller Funktion und dem Zeitgeist folgend, als Verkörperung der Natur angesehen hat, als das Naturgeheimnis hinter dem Schleier⁴⁸, scheint er doch in seinem

⁴⁷ A. Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, Bd. 1, Rom 1652, 191.

⁴⁸ Einen weiteren Kontext hat Francesca Rigotti (1993), „Schleier und Fluß – Metaphern des Vergessens“, 229–252 aufgearbeitet.

Innersten von einem anderen Konzept⁴⁹ überzeugt gewesen zu sein. In einer Fülle von Epigrammen spottet er über die Menschen, die hinter dem Schleier nach Naturgeheimnissen suchen:

Suche nicht verborgene Weihe!
Unterm Schleier laß das Starre!
Willst du leben, guter Narre,
sieh nur hinter dich ins Freie.

Der Vierzeiler findet sich unter der Überschrift „Genius die Brüste der Natur enthüllend“ sowohl im Gedichtzyklus „Kunst“ als auch in den Zahmen Xenien⁵⁰. Am frostigsten ist der Spott in einem gegen die ‚Experimentler‘, die nichts sehen können, gerichteten Verspaar aus den Zahmen Xenien⁵¹:

Isis zeigt sich ohne Schleier
Doch der Mensch, er hat den Star.

Hintergrund dieser vielfältigen Polemik, die auch Goethes Selbstverständnis als Naturwissenschaftler berührt, ist die „radikale Umformung“ des Begriffs ‚Naturgeheimnis‘, wie es Pierre Hadot ausgedrückt hat. Der entscheidende Unterschied zur allgemeinen Ansicht liegt in Goethes Verständnis der Naturgeheimnisse darin, daß die Natur sich nicht verbirgt, man sie also auch nicht ‚entschleiern‘ muß – sondern, daß sie sich durch die Schleier in sichtbare Formen kleidet, kurz, daß die Schleier die ‚Phänomene‘ sind, durch die sie erkannt werden kann.

Neben die bekannte Ablehnung des experimentierenden Zugriffs auf die Natur

Ins Innere der Natur / O Du Philister/
dringt kein erschaffener Geist⁵²

tritt also eine Ablehnung der alten Tradition, die das Wesentliche, das Geheimnis hinter dem Schleier sucht. Nicht nur Phänomen und Schleier gehen für Goethes Erkenntnistheorie zusammen, sondern auch Metamorphose und ‚Urphänomen‘. Schleier und Phänomen ‚offenbaren‘ sich dem kundigen Betrachter ebenso wie Schleier und Öffentlichkeit in paradoxer Weise aufeinander bezogen sind:

In tausend Formen magst Du dich verstecken
[...]
Du magst mit Zauberschleiern dich bedecken,
Allgegenwärt'ge, gleich erkenn' ich dich.⁵³

⁴⁹ Ich folge hier im wesentlichen P. Hadot (wie Anm. 30) 22 ff.

⁵⁰ WA I 4, S. 137; Zahme Xenien VI 1648, WA I 3, S. 354.

⁵¹ Zahme Xenien VI 1642 WA I 3, S. 354.

⁵² Sammlung Gott und Welt WA I 3, S. 105. Überschrift „Allerdings. Dem Physiker“.

⁵³ West-östlicher Diwan WA I 6, S. 197.

P. Hadot hat das treffend so zusammengefaßt⁵⁴: „Und in der Tat wird sie [sc. die Natur] von diesen Schleiern, das heißt von den Formen, in die sie sich verwandelt, nicht verdeckt, sondern sie enthüllt sich in ihnen dem, der sie zu beobachten weiß, in ihrer Gänze.“ Diese Verbindung von Schleier und Geheimnis ist schließlich der Hintergrund oder die erkenntnistheoretische Prämisse für die berühmte Formel vom „offenbaren Geheimnis“.

7 Die Welträtsel bei Du Bois-Reymond und Ernst Haeckel

Am Ende des neunzehnten Jahrhunderts, dessen erstes Drittel wir mit dem Naturbegriff des alten Goethe schon mehrfach berührt haben, steht mit den Welträtseln Haeckels eine scheinbar ganz andere Konzeption zur Diskussion. Im Jahre 1899 hat der Jenenser Zoologe und Morphologe Ernst Haeckel eine Schrift „Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie“ veröffentlicht, die zum zentralen Text der monistischen Religion werden sollte. Mit einer Gesamtauflage von mehr als vierhunderttausend Exemplaren und Übersetzungen in fünfundzwanzig Sprachen sind die Welträtsel der erste ‚Bestseller‘ in der deutschen Buchgeschichte. Die Resonanz verdankt das Buch wohl seinem in den Buchtitel hineingenommenen Aufklärungsanspruch, seiner Verbindung zum Deutschen Monistenbund als ‚Trägerschicht‘⁵⁵ und den Arbeiterbildungsvereinen als Rezeptionsraum. In den ‚Welträtseln‘ kulminiert die Auseinandersetzung des neunzehnten Jahrhunderts über die Vereinbarkeit von Wissenschaft und Religion⁵⁶, die Unvereinbarkeit von christlicher Dogmatik und Naturwissenschaften.⁵⁷

Der programmatische Titel ‚Welträtsel‘ nimmt Bezug auf die berühmte Rede von Emil Du Bois-Reymond in der Leibniz-Sitzung der Berliner Akademie der Wissenschaften von 1880⁵⁸ – in der Du Bois-Reymond sieben Welträtsel unterscheidet, deren Lösung den Wissenschaften noch nicht gelungen sei oder die überhaupt nicht lösbar seien. In dem

⁵⁴ P. Hadot (1982), 29.

⁵⁵ H. Hillermann (1970), *Der vereinsmäßige Zusammenschluß bürgerlich-weltanschaulicher Reformvernunft in der Monistenbewegung des 19. Jahrhunderts*.

⁵⁶ Programmatisch formuliert in dem ‚Glaubensbekenntnis eines Naturforschers‘ bei E. Haeckel (1919), *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft*.

⁵⁷ Zum Kontext der Kontroverse R. Kuschel (1979), *Antimaterialistische Medizin und ihr Verhältnis zur Religion im 19. Jahrhundert*; H. Schipperges (1976), *Weltbild und Wissenschaft und, für den Beginn des Jahrhunderts*, G. Kamphausen; Th. Schnelle (1979), *Die Romantik als naturwissenschaftliche Bewegung*.

⁵⁸ Zum Rahmen des Ignorabimus-Streites H. Lübhe (1981), „Wissenschaft und Weltanschauung. Ideenpolitische Fronten im Streit um Emil Du Bois-Reymond“, 129–148 und D. von Engelhardt (1981), „Du Bois-Reymond im Urteil der zeitgenössischen Philosophie“, 187–205.

1907 geschriebenen Nachwort zu den Welträtseln bezeichnet Haeckel den Monismus als die „einheitliche Weltanschauung der modernen Naturwissenschaft am Ende des neunzehnten Jahrhunderts“ und die neue Ausgabe der Welträtsel als „Glaubensbekenntnis der reinen Vernunft“.

Du Bois-Reymonds sieben Welträtsel von 1880⁵⁹ waren: 1. Das Wesen von Materie und Kraft, 2. der Ursprung der Bewegung, 3. die Entstehung des Lebens, 4. die (anscheinend absichtsvoll) zweckmäßige Einrichtung der Natur, 5. das Entstehen der einfachen Sinnesempfindungen, 6. das vernünftige Denken und der Ursprung der damit eng verbundenen Sprache, 7. die Frage nach der Willensfreiheit. Von diesen hatte Du Bois-Reymond drei für ganz transzendent und unlösbar gehalten (1, 2, 5), drei weitere für schwierig, aber lösbar (3, 4, 6), beim siebenten Rätsel, das Haeckel für das wichtigste hält, war er unentschieden. Von diesen sieben Welträtseln glaubt Haeckel nun die ersten sechs durch die monistische Lehre von der Substanz und durch die Entwicklungslehre gelöst zu haben, das siebente und letzte Welträtsel, die Willensfreiheit, gliedert er gänzlich aus dem Bereich wissenschaftlicher Erklärung aus, da es nicht existiere. Die Mittel zur Lösung der „großen Welträtsel“ sieht Haeckel allein in der wissenschaftlichen Erfahrung und in der darauf aufbauenden Schlußfolgerung. Die Schlußbetrachtung endet mit einem optimistischen Ausblick: „So dürfen wir uns denn der frohen Hoffnung hingeben, daß das zwanzigste Jahrhundert jene Gegensätze [sc. etwa von Theismus und Pantheismus, von Vitalismus und Mechanismus, Glauben und Wissen] immer mehr ausgleichen und durch die Ausbildung des reinen Monismus die ersehnte Einheit der Weltanschauung in weiten Kreisen verbreiten wird.“⁶⁰ Das neue Jahrhundert, „das monistische Jahrhundert“, ist für Haeckel durch die gelösten Rätsel charakterisiert; seine Erwartung, auch die offengebliebenen ließen sich lösen, läßt ihn ein „Glaubensbekenntnis der reinen Vernunft“ ablegen. Es hat – trotz der kontroversen Positionen – eine gewisse Logik, daß sich an Du Bois-Reymonds *Ignorabimus* und *Laboremus* und sein bildungspolitisches Programm⁶¹ mit den ‚gelösten‘ Welträtseln Haeckels eine naturwissenschaftliche ‚Aufklärung‘ angeschlossen, die selber religiöse Züge⁶² annahm.

⁵⁹ Den ‚Sieben Welträtseln‘ geht die Ignorabimus-Rede von 1872 voraus; E. Du Bois-Reymond, „Ueber die Grenzen des Naturerkennens“, in: Tagebl. der 45. Versammlung Deutscher Naturforscher und Ärzte (1872) 1872, 85–86 (Ref.), auch in: Reden Bd. 2, 441–473; zum Kontext D. von Engelhardt (1976), „Über die Grenzen des Naturerkennens‘ – eine naturwissenschaftliche Kontroverse im ausgehenden 19. Jahrhundert“, 9–25.

⁶⁰ E. Haeckel (1899). *Die Welträtsel*, 481.

⁶¹ Dazu D. von Engelhardt (1981), „Der Begriff der Bildung und Kultur bei Du Bois-Reymond“, 173–186.

⁶² Bereits 1877 hatte Haeckel eine „wahre, vernünftige Naturreligion“ in Umsetzung

8 „Metapher für Religionsgeschichte“: M. Eliade

An den Schluß meiner Ausführungen zum Thema ‚Rätsel und Geheimnis als Deutungsmuster‘ sei eine kurze Interpretation von Mircea Eliades Novelle „Adieu“ gestellt, die über die bisher diskutierten Muster hinaus ein neues von ‚verheimlichter Welt‘, entzogener Welt vorstellt. In der Novelle ‚Adieu‘, 1964 in Chicago geschrieben⁶³, laufen Reflexion und Bekenntnis einerseits und Geschichte und Wissenschaft⁶⁴ andererseits in einem komplizierten Muster zusammen, einem Muster, bei dem nun ein Vorhang, der Vorhang in einem Theater, die entscheidende Rolle spielt. Nicht Natur hinter einem Schleier gibt das Deutungsmuster vor, sondern ‚Welt‘ als Geschichte – hinter dem Theater-Vorhang.

Entworfen wird von Eliade zunächst eine fiktive Situation in einem Theater, vermeintlich kurz vor dem Beginn der Aufführung. Die Handlung beginnt – im Zuschauerraum – mit dem Auftritt eines Schauspielers, der vor den Vorhang tritt, dreimal ‚adieu‘ ruft, und mit einem „das war alles, was ich Ihnen zu sagen hatte“ wieder hinter dem Vorhang verschwindet. Vor das allmählich unruhig werdende Publikum tritt nun ein weiteres Mitglied des Ensembles und versucht zu erklären, warum das dreimalige Adieu ‚alles war‘, und warum der Vorhang nicht – und nicht mehr – aufgeht. Die Erklärung läuft zunächst sehr mühsam ab, bezieht sich auf die Trennung von Schauspielern und Zuschauern durch den Vorhang und deutet dann an, daß das Entscheidende der Trennung nicht das Davor oder Dahinter sei, sondern: *Entscheidend ist die Zeit* (S. 319). Das immer rebellischer werdende Publikum, das alle möglichen Bildungsassoziationen einbringt, merkt im Verlaufe der Diskussionen mit dem Schauspieler des Anfangs, daß ‚das Stück‘ auf der Bühne, *hinter dem heruntergelassenen Vorhang*, bereits läuft – ohne es sehen zu können. Inszeniert ist also eine Aufführung hinter dem geschlossenen Theater-Vorhang. Verständnisschwierigkeiten, Mißverständnisse und vollständiges Unverständnis charakterisieren die folgenden Dialoge zwischen Schauspielern und Publikum, der Zuschauer untereinander und des Spielleiters mit dem Publikum: „*Wir verstehen uns nicht mehr*“ (S. 319), „*Schlimmer noch, sie scheinen alles verkehrt auszulegen*“ (S. 323), „*In gewissem Sinne ist das Geheimnis undurchdringlich ...*“ (S. 328), „*Nein, nein, nein! ... Wir verstehen einander sogar ganz und gar nicht ...*“ (S. 332). Es kommt schließlich noch eine Schauspielerin heraus, die

des Darwinismus gefordert, E. Haeckel (1877), „Die heutige Entwicklungslehre im Verhältnis zur Gesamtwissenschaft“, 16 f.

⁶³ Zitiert wird nach M. Eliade (1980), *Bei den Zigeunerinnen*. Phantastische Geschichten, 316–341.

⁶⁴ Zu Eliades wissenschaftstheoretischer Einordnung und seiner Stellung in einer Religionsgeschichte der Neuzeit K. Rudolph (1984), „Eliade und die „Religionsgeschichte“, 49–78.

erläutert, daß der Autor des Theaterstücks ein Professor sei, ein Professor für Religionsgeschichte, und daß die gesamte Religionsgeschichte Thema des Stückes ist, „die Schweigemomente ... der Stillstand, in dessen Verlauf kein Gott mehr erfunden wird und keine neuen Gedanken mehr aufkommen, sondern alles sich nur wiederholt“ (S. 328). Es ist, so erläutert der Spielleiter, der „Terror der Geschichte“, einer der Gedanken, von denen der Professor besessen sei.

Das Stück ist, so wird erklärt, „eine Zusammenfassung und zugleich Erläuterung der gesamten Religionsgeschichte“. Das Stück läuft, nur von Pausen zwischen den Akten unterbrochen, während der Diskussionen für die ‚Zuschauer‘ unsichtbar hinter dem Vorhang ab. Das Interesse wendet sich in einer weiteren Diskussionsphase wieder dem Vorhang zu, der gewissermaßen die Geschichte zwischen Zuschauern und Schauspielern teilt. „Laßt den Vorhang aufgehen“ ist die laute Forderung aus dem Publikum, „wenigstens zur Hälfte“ (S. 334). Darauf die zunächst rätselhafte Antwort: „Das geht nicht, – weil es der historischen Wahrheit widerspricht“.

In der Diskussion mit dem Spielleiter wird dann für die Zuschauer deutlich, daß der heruntergelassene Vorhang *Zeitebenen* trennt und die Schauspieler anders als die Zuschauer „sich vom historischen Kontext“ freimachen können: „*Wir vermögen dies, weil wir als Schauspieler, am Mysterium teilhaben, weil wir in gedrängter Form die gesamte Religionsgeschichte nachvollziehen*“ (S. 335). Der Vorhang sei einerseits, so wird erläutert, bereits am Nachmittag gefallen, bevor die Zuschauer das Theater betreten konnten, andererseits etwa um 1880 oder 1882, als Nietzsche den Tod Gottes ausgerufen habe. Das dreimalige Adieu Gottes schließe für die westlichen Menschen die Religionsgeschichte ab, *daher* entspreche es der historischen Wahrheit, wenn das Theaterstück nur bei heruntergelassenem Vorhang ablaufen kann. Mit der dauerhaften Verhüllung durch den Vorhang (*velum*) ist auch eine weitere Offenbarung (*revelatio*) verlorengegangen oder unmöglich geworden.

Revelatio, Offenbarung, wird in Eliades spielerisch inszenierter (und ironisch wieder zurückgenommener) Novelle unmittelbar, der lateinischen (und griechischen) Wortbedeutung (Enthüllung, Wegnehmen des *velum*) folgend, konkret verstanden. Auf die nachdrückliche Forderung aus dem Publikum, das sich die Grundideen des Theaterstücks mühsam zu vergegenwärtigen sucht, „*Laßt den Vorhang aufgehen*“ erläutert der Spielleiter: „*Das geht nicht, weil es der historischen Wahrheit widerspricht. Für Sie, die Zuschauer, ging der Vorhang nieder, bevor Sie hierherkamen, er wurde heute gegen vier Uhr nachmittags heruntergelassen, weil dies der historischen Wahrheit entspricht. Sie leben im 20. Jahrhundert, genauer gesagt im Jahre 1964, und sind nicht imstande, sich in eine andere Welt zurückzusetzen. Wir vermögen dies, weil wir, als Schauspieler, am Mysterium teilhaben, weil wir in gedrängter Form die gesam-*

te Religionsgeschichte nachvollziehen.“ Die Schauspieler erheben in diesem Stück für sich den Anspruch, „sich vom historischen Kontext freimachen zu können“. Da zuvor der ‚Terror in der Geschichte‘ als eine Idee des Professors⁶⁵ zitiert ist, vermögen also die Schauspieler, sich diesem Terror zu entziehen, in die Situation hinein, ‚bevor der Vorhang fiel‘. Sie sind Schauspieler, die vor den Vorhang treten können – und zugleich an dem Mysterium hinter dem Vorhang teilhaben.

In mehrfacher Hinsicht versucht Eliade mit seinem wissenschaftlichen Werk das gleiche zu erfüllen, gewissermaßen in die Situation der Schauspieler einzutreten. Er will vor allem die „Wiederentdeckung des Heiligen“ ermöglichen, die zu einem Typ „einer kosmischen Religion führt, der nach dem Triumph des Christentums verschwunden war und nur unter den Bauern Europas weiterlebte“. Mit diesem akademischen Nativismus⁶⁶, dem Konzept einer Revitalisierung einer vorchristlichen, archaischen, kosmischen Religion, versucht Eliade in gewisser Weise das Wissen über die Geschichte in den Erlösungsprozeß hineinzubringen: Religionsgeschichte ist eine *saving discipline*⁶⁷, eine Erlösungslehre, zur Befreiung aus dem ‚Terror der Geschichte‘ bestimmt.

Die Szenerie in der Novelle ‚Adieu‘ scheint so etwas wie eine Reflexion dieser Absurdität, der Paradoxie von Situation und Methode, wiederzugeben: Die „gesamte Religionsgeschichte“ läuft hinter dem Vorhang, völlig unabhängig von den Zuschauern, ab. Lediglich die Schauspieler haben an dem „Mysterium“ teil, sie können vor den Vorhang treten, vielleicht vergleichbar mit Religionshistorikern, mit Sicherheit aber nur – nach seinem Selbstverständnis – mit Eliade selber. „Geschichte“ ist das verborgene Spiel hinter dem Vorhang: Diese „Theater-Metapher“ für Geschichte⁶⁸ ordnet die Geschichte, zumindest die gesamte Religionsgeschichte, dem durch einen „Theater-Vorhang“ Verborgenen und Verhüllten zu.

⁶⁵ Der „Schrecken der Geschichte“ ist Kapitel IV in Eliade (1966) *Kosmos und Geschichte*. Der Mythos der ewigen Wiederkehr, 114–133.

⁶⁶ Zu anderen Modellen eines akademischen Nativismus B. Gladigow (1994), „Europäische Nativismen und Bilder der Antike“, 421–434.

⁶⁷ M. Eliade, *Im Mittelpunkt*. Bruchstücke eines Tagebuchs, Wien 1977, S. 287: „Die Religionsgeschichte, wie ich sie für meinen Teil verstehe, ist eine ‚erlösende‘ Disziplin (*saving discipline*). Die Hermeneutik könnte die einzig zulässige Rechtfertigung der Geschichte werden.“ (2. März 1967). Zur „Selbstbefreiung“ als Funktion von Religionsgeschichte, in *Analogie zur Psychoanalyse*, a. a. O., 290.

⁶⁸ Dazu A. Demandt (1978), *Metaphern für Geschichte*, 332–425.

9 Zusammenfassung

Im Rahmen des hier behandelten historischen Spektrums hatte sich die These von einer „grundsätzlichen Deutungsbedürftigkeit von Welt“ in einer ersten Phase unter anderem zum Konzept des Naturgeheimnisses verdichtet. Das Deutungsmuster ‚Geheimnis‘ ist zugleich eine frühe Form, die Professionalisierungsansprüche von Deutungen zu reklamieren; Arkandisziplinen übernehmen später das Schema des geschützt tradierten Wissens. Mit einer daraus folgenden Hierarchisierung von Deutungsebenen haben sich in langen Phasen einer zunehmenden Professionalisierung die *unmittelbar* plausiblen Modelle von ‚Aufklärung‘ in der Tradition einer Lichtmetaphorik auseinanderzusetzen gehabt. Eine zu ‚Erleuchtung‘ und ‚Aufklärung‘ parallele Deutungstradition dramatisiert den gleichen Prozeß als Entschleiern und Ent-Rätseln, beides – neben anderem – Strategien zum plötzlichen Herstellen von Öffentlichkeit. Gegen Professionalisierungsmuster gesetzt, erscheinen sie häufig als mit einem hohen Risiko belastet: Halsrätsel und Tod im Anblick des entschleierten Bildes, aber auch der Tod für den, dessen Rätsel erraten wird, annonciieren jeweils kulturelle Thematisierungen von Konkurrenzsituationen. Eine Konkurrenz von Deutungsalternativen ist nicht nur kulturell prekär, sondern wird auch häufig, um der Beliebigkeit von Sinnzuschreibungen zu entgehen, fatal klassifiziert: Unter je anderen Bedingungen investieren Ödipus, Odin und Faust ‚Leben‘ für verborgenes Wissen. Vor diesem Hintergrund sind die Parallel-Szenerien der Eliadeschen Theaterinszenierung, der Theatervorhang trennt ‚Religionsgeschichte‘ und ‚Alltags-Welt‘, ein moderner Sonderfall im *entlasteten* Raum. Die Science-Fiction-Literatur hat diesen Interpretationsansatz längst gesehen und im Topos der ‚Parallel-Welten‘ ausführlich diskutiert: Parallel-Welten als Welten, die nebeneinander existieren, zeitlich und räumlich, und durch Wissenssysteme (oder Geheimnisse) *symmetrisch* voneinander getrennt sind.

Literatur

- Benz, E. (1971), *Theologie der Elektrizität*, Abh. Akad. Mainz, Geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse 1970, 12, Wiesbaden.
- Blumenberg, H. (1960), *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn.
- Bolle, K. W. (Hrsg) (1987), *Secrecy in Religions*, Leiden.
- Brelich, A. (1949), *Die geheime Schutzgottheit von Rom*, Zürich.
- Demandt, A. (1978), *Metaphern für Geschichte*, München.
- Du Bois-Reymond, E. (1872), „Ueber die Grenzen des Naturerkennens“, in:

- Tagebl. der 45. *Versammlung Deutscher Naturforscher und Ärzte* (1872) 1872, 85–86 (Ref.), auch in ders., *Reden*, Bd. 2, 441–473.
- Eisenstadt, S. N. (1971), *Social Differentiation and Stratification*, Glenview (Ill.).
- Eliade, M. (1966), *Kosmos und Geschichte*. Der Mythos der ewigen Wiederkehr, Hamburg.
- Eliade, M. (1977), *Im Mittelpunkt*. Bruchstücke eines Tagebuchs, Wien.
- Eliade, M. (1980), *Bei den Zigeunerinnen*. Phantastische Geschichten, Frankfurt.
- Engelhardt, D. von (1976), „Über die Grenzen des Naturerkennens‘ – eine naturwissenschaftliche Kontroverse im ausgehenden 19. Jahrhundert“, in: *Historia Artis Medicinae* 80, 1976, 9–25.
- Engelhardt, D. von (1981), „Du Bois-Reymond im Urteil der zeitgenössischen Philosophie, in: G. Mann (1981) 187–205.
- Engelhardt, D. von (1981), „Der Begriff der Bildung und Kultur bei Du Bois-Reymond“, in: G. Mann (1981) 173–186.
- Fleischer, R. (1973), *Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien*, Leiden.
- Fögen, M. Th. (1993), *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*, Frankfurt.
- Fränkel, H. (1960), „Eine heraklitische Denkform“, in: ders., *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München, 253–283.
- Gadamer, H.-G. (1965), *Wahrheit und Methode*, Tübingen ²1965.
- Gladigow, B. (1992), „Das Paradox macht Sinn‘. Sinnkonstitution über Paradoxien in der griechischen Antike“, in: P. Geyer, R. Hagenbüchle (Hrsg.), *Das Paradox*. Eine Herausforderung des abendländischen Denkens, Tübingen, 195–208.
- Gladigow, B. (1993), *HrwG* 3 (1993) 289–298, s. v. Interpretationsmodelle
- Gladigow, B. (1994), „Europäische Nativismen und Bilder der Antike“, in: H. Preißler, H. Seiwert (Hrsg.), *Gnostisforschung und Religionsgeschichte*. Festschrift Kurt Rudolph, Marburg, 421–434.
- Gladigow, B. (1994), „Rigoristische Haltungen und kulturelle Rahmenbedingungen“, in: G. Klosinski (Hrsg.), *Religion als Chance oder Risiko*, Bern, 54–68.
- Gladigow, B. (1995), „Struktur der Öffentlichkeit und Bekenntnis in polytheistischen Religionen“, in: H. G. Kippenberg, G. G. Stroumsa (Hrsg.) (1995) 17–35.
- Habermas, J. (1965), *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied und Berlin.
- Hadot, P. (1982), *Zur Idee der Naturgeheimnisse*. Beim Betrachten des Widmungsblattes in den Humboldtschen ‚Ideen zu einer Geographie der Pflanzen‘. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Geistes- und sozialwiss. Klasse 8. Mainz.
- Haeckel, E. (1877), „Die heutige Entwicklungslehre im Verhältnis zur Gesamtwissenschaft“. Vortrag in der ersten öffentlichen Sitzung der fünfzigsten *Versammlung Deutscher Naturforscher und Ärzte*, München 18. Sept. 1877, Stuttgart 1878.
- Haeckel, E., (1899), *Die Welträtsel*. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie, 11. Aufl. Stuttgart 1984 (mit einer Einleitung von Iring Fetscher).

- Haeckel, E. (1919), *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft*, Leipzig, 16. Auflage.
- Hardtwig, W. (1989), „Eliteanspruch und Geheimnis in den Geheimgesellschaften des 18. Jahrhunderts“, in: H. Reinalter (Hrsg.), *Aufklärung und Geheimgesellschaften*. Zur politischen Funktion und Struktur der Freimaurerlogen im 18. Jahrhundert, Ancien Régime. Aufklärung und Revolution 16, München, 63–86.
- Harrauer, Chr. (1994/95), „Ich bin, was da ist ...“ Die Göttin von Sais und ihre Deutung von Plutarch bis in die Goethezeit, *Sphairos*. Hans Schwabl gewidmet, *Wiener Studien* 107/8, 1994/95, 337–355.
- Hillermann, H. (1970), *Der vereinsmäßige Zusammenschluß bürgerlich-weltanschaulicher Reformvernunft in der Monistenbewegung des 19. Jahrhunderts*, Schriften zur Geschichte und Politischen Bildung 16, Kastellaun.
- Himrod, D. K. (1987), „Secrecy in Modern Science“, in: Kees W. Bolle (Hrsg.), *Secrecy in Religions*, Leiden, 103–150.
- Hölscher, U. (1991), „Heraklit über göttliche und menschliche Weisheit“, in: A. Assmann (Hrsg.), *Weisheit*. Archäologie der literarischen Kommunikation III, München, 73–80.
- Huizinga, J. (1956), *Homo ludens*. Vom Ursprung der Kultur im Spiel (1956), Hamburg 1981.
- Jamme, Ch. (1986), „Aufklärung via Mythologie“. Zum Zusammenhang von Naturbeherrschung und Naturfrömmigkeit um 1800, in: C. J. und G. Kurz (Hrsg.), *Idealismus und Aufklärung*, Stuttgart 1988, 35–58.
- Kamphausen, G., Schnelle, Th. (1979), *Die Romantik als naturwissenschaftliche Bewegung*, Report Wissenschaftsforschung 14, Bielefeld.
- Kemp, W. (1973), *Natura*. Ikonographische Studien zur Geschichte und Verbreitung einer Allegorie, Diss. Tübingen.
- Kippenberg, H. G., G. G. Stroumsa (1995) (Hrsg.), *Secrecy and Concealment*, Studies in the History of Religions. Numen Book Series LXV, 1995.
- Kuschel, R. (1979), *Antimaterialistische Medizin und ihr Verhältnis zur Religion im 19. Jahrhundert*, Diss. med. Kiel.
- Lübbe, H. (1981), „Wissenschaft und Weltanschauung“. Ideenpolitische Fronten im Streit um Emil Du Bois-Reymond, in: G. Mann (1981), 129–148.
- Luhmann, N. (1977), *Funktion der Religion*, Frankfurt.
- Luhmann, N. (1980), *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, 3 Bde. (1980), Frankfurt 1993
- Mann, G. (Hrsg.) (1981), *Naturwissen und Erkenntnis im 19. Jahrhundert: Emil Du Bois-Reymond*, Hildesheim.
- Mörth, I. (1986), *Lebenswelt und religiöse Sinnstiftung*
- Müller, K. E. (1987), *Das magische Universum der Identität*, Frankfurt.
- Nedelmann, B. (1995), „Geheimhaltung, Verheimlichung, Geheimnis – Einige soziologische Vorüberlegungen“, in: H. G. Kippenberg, G. G. Stroumsa (Hrsg.) (1995), 1–16.
- Ohlert, K. (1912), *Rätsel und Rätselspiele*, Berlin 2. A.
- Perler, O. (1941), *RAC* 1 (1941), Sp. 667–676, s. v. Arkandisziplin.

- Ramsey, T. (1959), *Paradox in Religion I*, The Aristotelian Society. Suppl. vol. XXXIII, London.
- Reinalter, H., (Hrsg) (1989), *Aufklärung und Geheimgesellschaften*. Zur politischen Funktion und Struktur der Freimaurerlogen im 18. Jahrhundert, Ancien Régime. Aufklärung und Revolution 16, München.
- Rigotti F. (1993), „Schleier und Fluß – Metaphern des Vergessens“, in: M. B. Buchholz (Hrsg.), *Metaphernanalyse*, Göttingen, 229–252.
- Rudolph, K. (1984), „Eliade und die ‚Religionsgeschichte‘“ in: H. P. Duerr (Hrsg.), *Die Mitte der Welt*. Aufsätze zur Mircea Eliade, Frankfurt, 49–78.
- Schipperges, H. (1976), *Weltbild und Wissenschaft*, Hildesheim.
- Schütz, A. (1932) *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (1932), Frankfurt 1974.
- Sievers, B. (1974), *Geheimnis und Geheimhaltung in sozialen Systemen*, Studien zur Sozialwissenschaft 23, Düsseldorf.
- Simmel, G. (1908), *Soziologie*. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Leipzig.
- Simmel, G. (1908), „Das Geheimnis und die geheime Gesellschaft“, in: ders., *Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (1908), Berlin 1968, 5. A., 256–304.
- Solmsen, F. (1979), *Isis among the Greeks and Romans*, Cambridge (Mass.).
- Thiersch, H. (1935), *Artemis Ephesia*. Eine Archäologische Untersuchung. Abh. der Ges. der Wissenschaften Göttingen. Phil.-hist. Kl. 3, Nr 12, Berlin.
- Wilber, K. (1986) (Hrsg.), *Das holographische Weltbild*, 2. Aufl.
- Wisser, R. (1992), „Natur liebt es sich zu verbergen“ (Heraklit). Natur und Naturverständnis als philosophisches Problem, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 44, 1992, 51–69.
- Witt, R. E. (1971), *Isis in the Graeco-Roman World*, London.