



Grenzen religionswissenschaftlicher Mircea-Eliade-Rezeption

Denken an der Schnittstelle zwischen Religionsphilosophie und Religionswissenschaft

Reinhold Schwenzer



Electronic version

URL: <http://journals.openedition.org/zjr/651>
DOI: 10.4000/zjr.651
ISSN: 1862-5886

Publisher

Deutsche Vereinigung für Religionswissenschaft

Electronic reference

Reinhold Schwenzer, « Grenzen religionswissenschaftlicher Mircea-Eliade-Rezeption », *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* [Online], 11 | 2016, Online erschienen am: 30 Mai 2016, abgerufen am 30 April 2019. URL : <http://journals.openedition.org/zjr/651> ; DOI : 10.4000/zjr.651

This text was automatically generated on 30 avril 2019.



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitung 3.0 Deutschland Lizenz.

Grenzen religionswissenschaftlicher Mircea-Eliade-Rezeption

Denken an der Schnittstelle zwischen Religionsphilosophie und
Religionswissenschaft

Reinhold Schwenzer

Methode und System im Denken Mircea Eliades

- 1 Es ist bedauerlich, dass Mircea Eliade (1907-1986) weder ein Methodenbuch verfasst, noch ein System philosophisch systematisiert hat. Vielleicht hätten sich dann viele Wirrungen in der Eliade-Rezeption erübrigt. Ob es seitens Eliade eine diplomatische Geste gewesen ist, darauf zu verzichten, oder ob nicht bei genauem Lesen vielmehr offen liegt, was manch einer an systematischen Reflexionen bedauernd vermissen mag, sei zunächst dahingestellt. Dass es jedoch an systematischen Rekonstruktionen ›seines Systems‹ mangelt, ist, das macht ein Blick auf die Publikationen über Eliade der letzten 50 Jahre deutlich, offenbar. Einen ersten Schritt auf dem Weg, diesen Mangel zu beheben, ist Hannelore Müller mit ihrer Dissertation über die Anfänge Eliades universalistischer Religionsphilosophie gegangen (Müller 2004). In der Einleitung stellt sie fest, dass sie mit ihrer Arbeit *terra incognita* betritt. Die zentralen Kritikpunkte an Eliade – Normativität, Subjektivität und die Beurteilung spezifischer religiöser Phänomene ohne notwendige Kontextualisierung – sind jedoch ohne die Vergewisserung über die Methodologie, über die philosophischen Grundlagen, ja über das Paradigma von Eliades Forschung haltlos. Gerade der immer wieder geäußerte Vorwurf, Eliade würde spezifische religiöse Phänomene ihres geografischen und zeitlichen Kontextes berauben, läuft solange ins Leere, bis man sich einen gründlichen Einblick in das ›Methodenbuch‹ Eliades verschafft hat. Erst wenn vollständig klar ist, was genau Eliade tut, kann die Diskussion darüber beginnen, wie mit den Ergebnissen, die seine Analysen produzieren, umzugehen ist. Der vorliegende Beitrag versteht sich also als eine Rekonstruktion des Ansatzes von den Quellen her und versucht in diesem Sinne ein nachgereichtes ›Methodenbuch‹ zu skizzieren. Erst dann, wenn man Eliade auf dieser Ebene ernst nimmt, kann man sinnvolle

Kritik äußern. Es sei hier zu Anfang in Aussicht gestellt, dass der heute universitär praktizierten Religionswissenschaft eine Rekonstruktion eines solchen ›Methodenbuches‹ nicht nur Eliades konkrete Analysen, sondern darüber hinaus seinen gesamten Rationalitätsbegriff als unangemessen erscheinen lassen wird. Damit ist jedoch noch keine Empfehlung ausgesprochen, wie mit diesem Befund umgegangen werden sollte. Ob die Religionswissenschaft, um substantielle Aussagen zu treffen, einen anderen Rationalitätsbegriff zu Grunde legen sollte, ist nicht Gegenstand der folgenden Untersuchung. Wohl aber stellt der Artikel die religionswissenschaftlich interessierte Leserschaft vor eine zwingende Alternative. Wer die Ergebnisse von Eliades Analysen positiv wertet, muss auch die von Eliade vorgeschalteten metaphysischen Spekulationen akzeptieren, denn die Ergebnisse der Analysen Eliades sind nicht zu verteidigen, ohne sich affirmativ zu den metaphysischen Prämissen zu positionieren. Eliade als Religionswissenschaftler ohne metaphysische ›Überlastungen‹ zu rehabilitieren, ist ein aussichtsloses Unterfangen. Umgekehrt ist eine Kritik an eben diesen ›Überlastungen‹ aus religionswissenschaftlicher Perspektive dann haltlos, wenn man für die Religionswissenschaft den heute üblich gewordenen strengen Rationalitätsbegriff in Anschlag bringt, den Eliade immer als reduktionistisch zurückgewiesen hat. Man wird sich also entweder auf andere metaphysische Grundlagen der Religionswissenschaft einlassen oder Eliade den Religionsphilosophen überlassen müssen.

- 2 Es sei nur kurz an den kleinen Eklat auf dem Kongress der *International Association for the History of Religions* 1960 in Marburg erinnert, als Claas Bleeker in seinem Beitrag die These vertrat, man könne den Wert religiöser Phänomene nur erkennen, wenn man beachte, » that religion is ultimately a realisation of a transcendent truth« (Bleeker 1960, 227). Diese These könnte Eliade ohne weiteres unterschreiben. Wie sie bei ihm ausbuchstabiert wird, ist Gegenstand der folgenden Absätze. Dass man den von Bleeker vertretenen Standpunkt heute als theologisch und nicht als religionswissenschaftlich einordnen würde, ist offenbar. Wenn es stimmt, dass die zitierte These dem Standpunkt Eliades entspricht, dann scheint es fraglich, ob es legitim ist, Eliade als Religionswissenschaftler im heutigen Wortsinn zu rezipieren. Dieser Frage widmet sich der nun folgende Abschnitt. Dort werden grundsätzliche Fragen der Einordnung Eliades verhandelt, bevor in den darauf folgenden Abschnitten die metaphysischen Grundlagen der Religionsphilosophie Eliades diskutiert werden.

Eliade ein »Klassiker der Religionswissenschaft«?¹

- 3 Ulrich Berner beschreibt den Ansatz Mircea Eliades im Sammelband *Klassiker der Religionswissenschaft* als der »Religionsphilosophie und Theologie verwandt, insofern er ebenfalls eine Orientierungsfunktion übernimmt« (Berner 2010, 350). Allerdings vertritt er die Ansicht, dass Eliade nicht so weit gegangen wäre, »daß er konkrete Vorschläge zur religiösen Orientierung machen würde« (ebd.), und fügt hinzu: »die Religionswissenschaft kann die religiöse Kreativität eben nur anregen, nicht ersetzen« (ebd.). Dieses Sowohl-als-auch als Antwort auf die Frage, ob Eliade als Religionswissenschaftler oder als Religionsphilosoph rezipiert werden sollte, verweist einerseits auf eine gewisse Unschärfe, was den Begriff Religionswissenschaft anbelangt. Andererseits ist es eine offene Frage, ob Eliade überhaupt Interesse daran hatte, Religionswissenschaft im modernen Sinne des Wortes² zu betreiben, was in der Konsequenz notwendigerweise eine Aufweichung des Begriffes erfordern würde, weil Eliade ohne eine Modifikation des heute geläufigen

Begriffsverständnisses nicht in dieses Muster zu zwingen ist. Offenkundig ist, dass diese Einordnung Folgen für die gesamte Eliade-Interpretation nach sich zieht und Missverständnisse zur Folge hat. So nimmt sich etwa Jonathan Z. Smith die Legende der Tjilpa bzw. Eliades Interpretation derselben aus *Das Heilige und das Profane* (Eliade 1998) vor, um zu zeigen, dass diese von Eliade des zeitlichen und geografischen Kontextes beraubt und uminterpretiert wurde. Er kommt so zu dem Fazit, dass sie von Eliade lediglich dazu benutzt werde, um zu zeigen, dass sie Ausdruck einer archaischen Ontologie sei. Diese Methode Eliades kritisiert er dann als ahistorisch (vgl. Smith 1992, 2-9), ohne vorher die Frage zu stellen, ob Eliade den Anspruch empirisch-historischer Haltbarkeit überhaupt selbst an seine Analysen stellt. Diese Art von Kritik könnte man in der Tat abwenden, wenn man über eine genauere Kenntnis der Intention und der Methode Eliades verfügen würde.

- 4 Aus Sicht einer modernen Religionswissenschaft, die jedwedes normative Moment zu eliminieren sucht, muss das religionsphilosophische Wirken Eliades scharf kritisiert werden. So urteilt etwa Kurt Rudolph:

»Sie [gemeint ist die Religionswissenschaft, Anm. RS] wird durch Eliade literarisch aufgewertet, damit stärker publikumswirksam, [...] aber sie wird zugleich auch mit philosophischen, theologischen und religiösen Fragestellungen und Konzeptionen überlastet, aus denen sie sich erst mühsam befreit hatte« (Rudolph 1984, 70).

- 5 Hier wird Eliade aus der Perspektive der Religionswissenschaft kritisiert, die die religionsphilosophischen Elemente als Überlastung empirischer Wissenschaft betrachtet. Es ließen sich weitere Kritiker Eliades anführen,³ aber letztendlich beruht die Kritik immer auf dem hier einleitend erläuterten Problem der streitbaren Einordnung Eliades in die Kategorien Religionswissenschaft oder Religionsphilosophie. Im Folgenden soll gezeigt werden, dass für die Interpretation Eliades nur das Raster Religionsphilosophie in Frage kommt und all jene Kritik, die Eliade erst zu einem Religionswissenschaftler macht und ihn dann als solchen kritisiert, ins Leere laufen muss. Dies soll nicht implizieren, dass Eliade nicht auch Methoden angewandt hat, die (im heutigen Sinne des Wortes) genuin religionswissenschaftlich oder diesen verwandt sind.⁴ Hier wird lediglich argumentiert, dass der Ausgangspunkt seines Denkens philosophisch ist, und alle anderen religionswissenschaftlichen Methoden nachgeordnet sind. Der folgende Abschnitt soll zunächst am Beispiel des Eliade-Interpreten Douglas Allen vorführen, welche problematischen Konsequenzen sich ergeben, wenn man das Gegenteil annimmt.

Sackgassen einer fehlgeleiteten Eliade-Rezeption

- 6 Klar ist, dass die Ebenen bei Eliade vermischt sind. Aus der Perspektive der heutigen religionswissenschaftlichen Eliade-Rezeption scheint es jedoch so zu sein, dass Eliade in erster Linie Religionswissenschaftler ist und man den ›philosophischen Ballast‹ als sekundär beurteilen und sich zu den Ergebnissen gesondert, entweder bejahend oder verneinend, positionieren kann. Dass sein ganzheitlicher Ansatz aber erst dann verständlich wird, wenn man die Religionsphilosophie als den Ausgangspunkt seines Denkens akzeptiert, möchte ich in diesem Absatz aufzeigen. Die Frage, was dabei unter Religionswissenschaft zu verstehen ist oder sein soll, kann und soll kein Gegenstand dieser Untersuchung sein. Dies ist nicht zuletzt dem Umstand geschuldet, dass es sich hier um eine immer noch kontrovers diskutierte Frage handelt. Jenseits der Kontroverse lässt sich jedoch wenigstens in einem Punkt eine strikte Abgrenzung zur

Religionsphilosophie und Theologie formulieren, die konstitutiv zu sein scheint: »Religionsphilosophie (ebenso wie die Theologie) [ist] eine *normative* Wissenschaft, während Religionswissenschaft einen *empirischen* Standpunkt vertritt« (Figl 2003, 38). Es kann darüber gestritten werden, ob so etwas wie ein rein empirischer Standpunkt überhaupt möglich ist. Man kann etwa kulturphilosophisch latent vorhandene Eurozentrismen offenlegen oder neokolonialistische Motive in scheinbar empirischen kulturwissenschaftlichen Analysen sichtbar machen. Unabhängig davon bleibt die Religionswissenschaft zumindest ihrem Anspruch nach frei von jedweder Normativität. Dies markiert meines Erachtens den Hauptpunkt der Unterscheidung.

- 7 In seinem programmatischen Aufsatz »History of Religions and a New Humanism« (Eliade 1961), welcher der erste in einer von Eliade ins Leben gerufenen Zeitschrift mit dem Namen *History of Religions* ist, gibt Eliade Auskunft über sein Verständnis der von ihm dem Namen nach vertretenen Disziplin *History of Religions*, die zu jener Zeit, als Eliade Professor an der University of Chicago war, das Äquivalent zu dem gewesen ist, was an deutschen Universitäten unter dem Namen Religionswissenschaft gelehrt wurde (vgl. Eliade 1961, 1, Fußnote 1). Interpretieren, die das Selbstverständnis Eliades als Religionswissenschaftler herauszustellen versuchen, sollten es jedoch tunlichst vermeiden, den Beitrag als Beleg für diese Einordnung anzuführen, denn schon im Titel verrät Eliade, worum es ihm geht: Ziel der von ihm vorgestellten Disziplin ist ein neuer Humanismus, und dieser kann nicht anders als im Sinne einer normativen Kategorie interpretiert werden. Die knappe methodische Reflexion kulminiert an einer Stelle, an welcher Eliade sagt, dass es in jedem religiösen *Phänomen*, gleich jedem literarischen Werk, einen irreduziblen Kern gebe, eine verborgene Mitteilung, welche nicht empirisch zu fassen sei. »It is on the plane of philosophy that it is most likely to be grasped« (Eliade 1961, 5), lautet sein unmissverständliches Fazit, was die Frage der Methode anbelangt. Hätte Eliade diese These auf dem Marburger Kongress von 1960 vertreten, würde man sich an ihn heute in gleicher Weise wie an Bleeker erinnern, der Religion als Realisation einer transzendenten Wahrheit verstanden wissen wollte. Die Rede von religiösen Phänomenen ist dabei bei Eliade keinesfalls zufällig. Sie ist auch kein, wie Kurt Rudolph meint, Überbleibsel einer »idealistischen und phänomenologischen Wissenschaftssprache« (Rudolph 1984, 71, Fußnote 6), sondern philosophische Begrifflichkeit angereichert mit religionswissenschaftlicher, religionsgeschichtlicher Methode.⁵ Aus der Perspektive der modernen Religionswissenschaft muss dieser Begriff dem »historischen Charakter der Rw nicht angemessen« (ebd.) erscheinen, und aus dieser Perspektive nimmt Rudolph seine abschließende Bewertung vor, dass erst der normative Hintergrund die Analysen Eliades wirklich verständlich mache, und »daß strenggenommen die Rg als Illustration dieser vorgegeben Ontologie, Anthropologie und Soteriologie dient« (ebd., 69). Dennoch bleibt es eine unabweisliche Tatsache, dass Eliade seine Arbeit als religionswissenschaftliche Analyse bezeichnet: »Since Religionswissenschaft is not easily translatable into English, we are obliged to use »History of Religions« in the broadest sense of the term« (Eliade 1961, 1, Fußnote 1). Was Eliade mit *History of Religions* in diesem weitesten Verständnis meint, hat mit dem, was man heute unter dem Begriff Religionswissenschaft versteht, wenig gemein. Diese widersprüchlichen Aussagen führen vom Textbefund her zu einem interpretatorischen Patt. Soll man Eliade als Religionswissenschaftler verstehen, der aus seinen empirischen Untersuchungen metaphysische Schlüsse zieht oder umgekehrt als Religionsphilosophen, der seine metaphysischen Prämissen mit empirischen Daten illustriert? Um den Vorwurf

zu entkräften, es handle sich bei der hier aufgeworfenen Frage um nichts weiter als einen belanglosen Streit um Kategorien, Etiketten und Namen, soll kurz aufgezeigt werden, woran die erste der beiden Interpretationen scheitert, um dann für die zweite Variante zu optieren.

- 8 Douglas Allen nimmt in seinem Aufsatz »Eliade's Phenomenological Analysis of Religious Experience« (Allen 1972) eine Abgrenzung von theologischen Interpretationen Eliades vor, mit dem Verweis darauf, seine theologischen Interpreten würden Eliade nicht ernst genug nehmen (vgl. Allen 1972, 183). Daraufhin rekonstruiert er den methodischen Ansatz Eliades als ein induktives Verfahren, was zu einem methodisch kritischen Punkt führt:

»while investigating particular religious manifestations, [Eliade] arrives at [...] universal structures by means of highly subjective, uncritical generalization« (Allen 1972, 185).

- 9 Damit ist ein zweiter wichtiger Vorwurf gegen Eliade geäußert: Subjektivität. Den Ansatz Eliades so zu rekonstruieren, würde aber implizieren, dass Eliade, je nachdem, was die empirischen Daten bringen würden, auch eine alternative Konzeption des Religiösen vorschlagen könnte oder seine Position, wenn es das Datenmaterial verlangt, ggf. modifizieren müsste. Gleichzeitig muss Allen aber eingestehen, dass alle Aussagen über das Religiöse bei Eliade einen universalen Charakter haben oder, wie Allen es ausdrückt, sie haben »some synthetic a priori status« (ebd.). Um einen Ausweg aus dieser Aporie aufzuzeigen, unterstellt Allen, Eliade habe einen methodischen Kniff angewandt, welchen man in der philosophischen Phänomenologie »Wesensschau [sic!]« nennt (ebd.). Da Belegstellen für eine derartige Behauptung fehlen, rettet sich Allen mit dem Verweis darauf, dass weitere Ausführungen in dieser Sache den Rahmen seiner Untersuchung sprengen würden:

»To pursue this suggestion would take us far beyond the limits of this study and would entail elucidating many additional concepts both from Eliade's phenomenology of religion and from philosophical phenomenology« (ebd.).

- 10 Um einen Ausweg aus dieser Sackgasse der Interpretation ohne Ad-hoc-Hypothesen zu finden, scheint es für eine Interpretation, die der Intention Eliades gerecht wird, notwendig zu sein, diese von der anderen Seite her aufzurollen und Allens Vorwurf, Eliades theologische Interpreten würden den Religionswissenschaftler Eliade nicht ernst genug nehmen, in den Vorwurf, dass Allen den Religionsphilosophen Eliade nicht ernst genug nimmt, umzudrehen.

Die *Coincidentia oppositorum* als Kern der Religionsphilosophie Eliades?

- 11 Nachdem nun erstens gezeigt wurde, dass die Frage nach der Einordnung Eliades keineswegs abschließend geklärt wurde und eine konsistente Rekonstruktion der Grundlagen ein Desiderat der Eliade-Forschung ist, und dass es zweitens keine irrelevante Frage ist, ob man den Ansatz Eliades von der Religionswissenschaft oder der Religionsphilosophie her rekonstruieren sollte, soll das »Methodenbuch« Eliades nun von der Seite der Religionsphilosophie her aufgerollt werden. Dabei wird sich das Konzept der *coincidentia oppositorum*⁶ als zentral erweisen. Das ist insofern überraschend, als im Zusammenhang mit diesem Konzept meist antike Namen wie Heraklit oder Aristoteles fallen. Geht es um die neuplatonische Rezeption dieses Problems, dann werden allenfalls

Namen wie Pseudo-Dionysius-Areopagita, Meister Eckardt und vor allen Cusanus genannt.⁷ Im Zusammenhang mit der neuzeitlichen Rezeption hingegen stehen Namen wie Giordano Bruno oder Schelling. Mircea Eliade als Religionswissenschaftler wäre wohl einer der Letzten, den man in Verbindung mit einem derart metaphysischen Konzept bringen würde. Dennoch steht es, und das muss all jene in Erstaunen versetzen, die in Eliade bisher ausschließlich einen Religionswissenschaftler sahen, von Anfang an im Zentrum von Eliades Denken. Nach einigen Bemerkungen zur Entwicklung des universalistischen Ansatzes innerhalb des Denkens Eliades und zum Stand der dazu vorliegenden Forschung werde ich versuchen, dies mit entsprechenden Textstellen zu belegen.

- 12 Mit Bezug auf die religionsphilosophische Rezeption Eliades ist es interessant, dass Hannelore Müller, welche ihre Dissertation mit dem Titel *Der frühe Mircea Eliade. Sein rumänischer Hintergrund und die Anfänge seiner universalistischen Religionsphilosophie* (2004) dem jungen Eliade widmet, besonders das Wirken seines Lehrers Nae Ionescu als wesentlich für die Entwicklung eines spezifisch eliadschen religionsphilosophischen Konzeptes herausstellt. Dabei betont sie jedoch die Unterscheidung zwischen Eliade und Ionescu bezüglich ihrer Motivation zur Beurteilung religiöser Phänomene:

»Mircea Eliades Interesse an Religionen gründet nicht wie im Falle von Nae Ionescu in einer persönlichen Religiosität, [er weist] eine solche für sich zurück und spricht von einer in seinem kulturellen Schaffen verborgenen religiösen Attitüde« (Müller 2004, 1).

- 13 Diese verborgene Attitüde macht ihn, im Gegensatz zu seinen christlichen Kollegen, zu einem konfessionsneutralen, aber religiösen Beobachter und Analysten religiöser Riten. Das von Müller anschließend als Beleg angeführte Zitat, in dem Eliade über sein eigenes Schaffen reflektiert, zeigt eindeutig seine frühe Selbstverortung als Religionsphilosoph und seine persönliche Abgrenzung zur Religionswissenschaft:

»From the outset I want to make one thing clear: the stories of studies and researches which apparently could be considered ›scientific‹ I consider rather to be ›philosophical‹. This is because even when I was involved with the history of science, and was trying to comprehend the meaning of oriental alchemies and metalurgies what interested me primarily were the metaphysical valorizations present in those traditional techniques rather than their possible ›scientific discoveries‹. In the alchemical texts, for example, what interested me was what I believed to be peculiar to those soteriological techniques, not what might constitute the rudiments of a pre-chemistry. [...] on the contrary I consider them among the most useful for the new ecumenical humanism our century I called to articulate« (Mircea Eliade, Autobiografisches Fragment, 24. März 1953; zitiert nach Müller 2004, 112).

- 14 Da die Einordnung Eliades als Religionsphilosoph erstens umstritten und zweitens jung ist, sind systematische und vergleichende Betrachtungen seiner Religionsphilosophie rar. Eine Ausnahme in der deutschsprachigen Rezeption Eliades in Bezug auf Analyse und Einordnung stellt Christian Wachtmann dar, der in seiner vorgelegten Forschung mit dem Titel *Der Religionsbegriff bei Mircea Eliade* (Wachtmann 1996) eine ausführliche systematische Einordnung der theologischen Position Eliades vornimmt. Dabei dient ihm der Vergleich zur kerygmatischen Theologie Karl Barths als Markstein zur theologischen Einordnung der Position Eliades (vgl. ebd., 183-209), jedoch bleibt die Darlegung der metaphysischen und religionsphilosophischen Grundlagen der Position Eliades auch hier nur angedeutet, weil die vorgeschlagene Lesart eine theologische ist. Derjenige Interpret, der den Religionsphilosophen Eliade schließlich am umfangreichsten systematischen Interpretationen unterzogen hat, ist Carl Olson. Allerdings übersteigt die Interpretation Olsons nicht

selten das von Eliade Geschriebene. So heißt es bei Olson etwa bezüglich der Intention Eliades:

»When one finds the centre one is at the meeting point of the levels of the cosmos, one is near heaven, and one can move from one cosmic region to another. This is to live in absolute reality. It is now possible to acknowledge, free from the terror of history that life is meaningful« (Olson 1992, 166).

- 15 Eine derartig mutmaßende Interpretation ist leicht angreifbar. So richten Autoren wie Douglas Allen und andere den Vorwurf an Olson, dessen Interpretation sei »very speculative and risky« (Allen 1994, 333–351), und ergänzen, dass »Olson, like Ricketts, often pushes Eliade, where Eliade refused to go« (ebd.). Die Interpretation der Theologie Eliades als kosmisches Christentum öffnet dem Vorwurf der Remythisierung Tür und Tor. Im Jahr 1992, also zeitgleich mit Carl Olson, weist John Valk in seinem Aufsatz »The concept of the *Coincidentia Oppositorum* in the Thought of Mircea Eliade« (Valk 1992) als Erster auf die systematische Relevanz und zentrale Stellung der *coincidentia oppositorum* innerhalb von Eliades Konzeption von Religion hin. Für ihn ist dieses Konzept unabdingbar für die Interpretation des Verhältnisses von *heilig* und *profan* im Denken Eliades, denn
- »to understand Eliade more fully it is necessary to retain both sides of the paradox [hier ist explizit das Heilige und das Profane gemeint, Anm. RS]. Here the concept of the *coincidentia oppositorum* comes into play« (Valk 1992, 34).
- 16 Shafique Keshavjee, welcher das Problem der Koinzidenz als Einziger in einer umfangreichen Forschung als zentrales Konzept im Denken Eliades darstellt und in einen systematischen Zusammenhang bringt (1993), konstatiert: »Cet auteur et cette catégorie sont indissociables«⁸ (Keshavjee 1993, 290), und beleuchtet sowohl die historischen Vorbilder für dieses Motiv als auch die Rolle des Begriffs im Denken Eliades.
- 17 Nun werde ich dazu übergehen, die zentrale Bedeutung des Motivs für den Religionsbegriff Eliades herauszustellen und von den ideengeschichtlichen Vorbildern her zu rekonstruieren, zu interpretieren und mit Textstellen zu belegen.

Eliades ideengeschichtliche Vorbilder des *Coincidentia oppositorum*-Problems

- 18 Der Weg, mit Eliade als Denker umzugehen, kann, wie nun hinreichend gezeigt wurde, nicht in dem Versuch münden, sein Werk von philosophischem, theologischem und religiösem Ballast zu befreien. Vielmehr sollte man versuchen, den systematischen Mittelpunkt seines Denkens offenzulegen und den metaphysischen »Ballast« als Textbefund zu akzeptieren, um dann auf dieser Ebene anzufangen, Kritik zu üben.
- 19 Als Rezipient des Problems der *coincidentia oppositorum* sind für Eliade vor allem Cusanus und Heraklit zentral. Keshavjee bemerkt in *Mircea Eliade et la coïncidence des opposés* (Keshavjee 1991) über das Verhältnis Heraklit–Eliade, dass für Eliade Heraklit bereits eine Vorwegnahme des Cusanischen Gedankens sei:
- »Ailleurs, Mircea Eliade verra dans ce fragment non seulement l'expression philosophique d'un contenu mythique mais une anticipation de la *coincidentia oppositorum* de Nicolas de Cuse«⁹ (Keshavjee 1993, 234).
- 20 Die Auseinandersetzung Eliades mit dem Problem der *coincidentia oppositorum* beginnt früh.¹⁰ Er entdeckte Cusanus während einer Italienreise für sich und notierte rückblickend in seinem Tagebuch: »J'ai fait plusieurs voyages en Italie [...]. C'est là que j'ai découvert *De docta ignorantia*«¹¹ (L'Épreuve, 32, zitiert nach Keshavjee 1993, 244). Doch

auch nach seinem Indienaufenthalt beschäftigte ihn das Problem weiterhin intensiv: »En revanche, quand j'ai commencé mes cours en 1934 à Bucarest, j'ai consacré un séminaire à la *De docta ignorantia*«¹² (ebd.). Auch die Auseinandersetzung mit Heraklit erfolgte früh. Keshavjee berichtet in Hinblick auf dieses Kapitel in Eliades Biografie: »Dans sa jeunesse, Eliade avait voulu écrire un article consacré à Heraclite et l'orphisme«¹³ (Keshavjee 1993, 233). In späteren Betrachtungen sieht Eliade vor allem Heraklit als einen Verbündeten zur Verteidigung seiner Idee von Religionsphilosophie:

»Cette conception cyclique de la disparition et de la réapparition d'humanité s'est également conservée dans les cultures historiques [...]. Il est possible que cette doctrine de conflagration universelle périodique était partagée par Heraclite«¹⁴ (ebd.).

- 21 Heraklit taucht immer wieder in Reflexionen Eliades über gegenwärtige Ausdrücke des Mythischen auf. So beschreibt er etwa die indische Mythologie als Ausdruck heraklitischer *coincidentia oppositorum*:

»Le mythe découvre une région ontologique inaccessible à l'expérience logique superficielle. Le mythe de Varuna révèle la bi-unité divine, la coincidence des contraires, la totalisation des attributs au sein de la divinité. Le mythe exprime plastiquement et dramatiquement ce que la métaphysique et la théologie définissent dialectiquement. Heraclite sait que »Dieu est le jour et la nuit, l'hiver et l'été, la guerre et la paix, la satiété et la faim: toutes les oppositions sont en lui« [...]. Une formation analogue s'offre à nous dans ce texte indien«¹⁵ (ebd.).

- 22 Diese knappen biografischen und ideengeschichtlichen Bemerkungen beweisen zwar keineswegs, dass Eliade nicht empirisch induktiv, sondern metaphysisch spekulativ arbeitet, sind aber ein weiteres deutliches Indiz dafür, dass eine adäquate Eliade-Interpretation sich am Primat der Philosophie orientieren sollte. Denn wenn man, wie in diesem Abschnitt angedeutet, ausschließlich die Entwicklungen innerhalb des Werkes Eliades nachvollzieht, stehen metaphysische Spekulationen am Anfang seines Denkens, welche nun kurz umrissen werden sollen.

Eliades Religionsphilosophische Spekulationen um die *Coincidentia oppositorum*

- 23 Eine der Ursachen, warum Eliade selten in philosophischen Kategorien interpretiert wird, ist der Umstand, dass seine Ideen zur Religionsphilosophie in Auseinandersetzung mit dem religionswissenschaftlichen Diskurs seiner Zeit erfolgten und im Wesentlichen dieser Terminologie verhaftet bleiben. Im Folgenden soll interpretierend aufgezeigt werden, dass die von Eliade in Anschlag gebrachten Erkenntnisnormen philosophischer und religionsphilosophischer Natur sind. Die Ausführungen Eliades in *Das Heilige und das Profane* beginnen mit einer Auseinandersetzung bezüglich der Ideengeschichte seiner Vorstellung des Religiösen und stecken damit das Feld ab, in dem sich Eliade selbst verortet. Der erste Verweis gilt Rudolf Otto, der, so liest es sich für Eliade, auf die »Wesenszüge dieser erschreckenden und irrationalen Erfahrung« (Eliade 1998, 13) als Ursprung des Religiösen verwiesen und sie zum Zentrum seiner Religionskonzeption gemacht hat. Diese Erfahrungen mit dem Göttlichen, so rekapituliert Eliade weiter, »nennt Otto numinos (von lat. numen »Gott«), weil sie aus der Offenbarung eines Aspektes der göttlichen Macht hervorrühren« (ebd.). Dieses Göttliche bei Otto liest sich dann für Eliade wie folgt: »Das Numinose steht [bei Otto, Anm. RS] abseits von allem, es ist das »ganz andere«: nichts Menschliches und keine Erscheinung des Weltalls ist ihm vergleichbar« (ebd.). Diese Definition des G

öttlichen überschreitet Eliade¹⁶ bewusst und gibt als Ziel seines Wirkens an, »das Phänomen des Heiligen in seiner ganzen Vielfalt« (ebd.) zeigen zu wollen und nicht nur wie Otto eine »irrationale Seite« (Eliade 1998, 14). Das Heilige in seiner Vielfalt besitzt bei Eliade eine nicht gewertete Universalität, denn jeder Ritus hat den gleichen intrinsischen soteriologischen Wert, ohne jegliche Priorität, die Ziel jeder Übung im Ritus ist. Jede Betrachtung des Ausdrucks des Religiösen in seiner Verschiedenheit hat bei Eliade implizit immer eine metaphysische Dimension. Eliade betreibt Metaphysik und die philosophischen Spekulationen zur *coincidentia oppositorum* sind in den Ausführungen über das Heilige und das Profane stets präsent. Die Gegensätze heilig und profan sind Eliades Übersetzung für die Gegensätze, die er unter anderem im Werk des Cusaners vorgefunden und für sein eigenes Denken fruchtbar gemacht hatte.

- 24 Arena für das Heilige in seiner ganzen Vielfalt sind zwei unterschiedliche Zeitalter, »ein präkosmisches, unhistorisches und ein kosmogonisches oder historisches« (Eliade 1976, 91). Jedwede religiöse Ausdrucksform wird mit demselben Ziel der Erlösung vollzogen und ist insofern gleich, »denn der [bzw. jeder, Anm. RS] kosmogonische Mythos eröffnet die Heilsgeschichte, er ist ein historischer Mythos« (ebd.). Rudolph fragt im Anschluss an diese Konzeption von Religion, ob eine derartige Theologie zulässigerweise als Religionswissenschaft beschrieben werden darf: »Kann diese Sicht der Geschichte von der Rw begründet oder verantwortet werden?« (Rudolph 1984, 67). Die Antwort gibt er selbst: »Hier wird wiederum deutlich, daß Eliade bestimmte Wertvorstellungen in seine religionstheoretische Arbeit einfließen läßt, die im Grunde genommen dem voranstehenden Weltbild dient« (ebd.).
- 25 Treffender formuliert: Er lässt sie nicht einfließen, sondern, das darf als Resümee der letzten Abschnitte festgehalten werden, er macht sie zum Zentrum seines Denkens.

Die Anwendung des *Coincidentia oppositorum* Konzeptes

- 26 Im Folgenden soll nun aufgezeigt werden, dass Eliade in seinem Konzept vom *Heiligen* und *Profanen* das metaphysische Konzept der *coincidentia oppositorum* neu interpretiert und für seine Religionskonzeption illustrativ in Anschlag bringt. Das ist der wesentlichste Teil seines metaphysischen Konzepts, mit welchem er religionswissenschaftliche Gefilde im modernen Sinn des Wortes eindeutig überschreitet. In *Mephistopheles und der Androgyn* gibt Eliade in der Einleitung bekannt, dass er lediglich »eine gewisse Anzahl von Riten, Mythen und Theorien« (1999, 2) vorstellen wolle, »welche die Vereinigung der Gegensätze und das Mysterium der Ganzheit einschließt« (ebd.), und fügt hinzu, dass es eben dies gewesen sei, »was Nikolaus Cusanus als *coincidentia oppositorum* bezeichnet« (ebd.) habe, und dies sei wiederum die »am wenigsten unvollkommene Definition Gottes« (ebd.) für Cusanus gewesen. In einer unmittelbar darauf folgenden Fußnote finden sich ein Verweis auf Heraklit, der nach Auffassung Eliades diesen Gedanken bereits vorweggenommen habe, und der Verweis auf *De docta ignorantia* I, 19 und *De visione Dei* IX-X (vgl. Eliade 1999, 12, Fußnote 5). Eine systematischere Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen Gottesbegriffen des Heraklit und des Cusanus sucht man allerdings vergeblich. Stattdessen verweist Eliade noch auf Pseudo-Dionysios Areopagita, den er als »Inspirationsquelle des Cusaners« (ebd., 12) bezeichnet.¹⁷ Nach diesen ersten einleitenden Ausführungen, die eher den Charakter eines problemgeschichtlichen Abrisses haben als den einer systematischen Annäherung an das Thema durch eine kritische Diskussion der genannten Autoren, folgt eine Erörterung des Theoriestücks aus einer Perspektive, die

dieses »für den Religionswissenschaftler« (Eliade 1999, 15) fruchtbar machen soll. Das Motiv, das nun folgt, ist ein klassisches. Es wird die Unerkennbarkeit Gottes postuliert, die zu der Einsicht zwingt, dass »die Gottheit ihre [der Menschen, Anm. RS] rationalen Möglichkeiten des Verstehens übersteige, daß der Grund einzig und allein als Mysterium und Paradoxon zu erfassen ist, daß die göttliche Vollkommenheit nicht als eine Summe von Vorzügen vorzustellen ist« (Eliade 1999, 15). Aus dieser epistemologisch pessimistischen Prämisse ergibt sich dann eine Notwendigkeit, im Ritus Metaphern zu finden, um das auszudrücken, was nicht auszudrücken ist, weil es nicht zu erkennen ist:

»Mit anderen Worten, die Mythen, Riten und Theorien, denen die *coincidentia oppositorum* zugrunde liegt, lehren den Menschen, der beste Weg, Gott oder die letzte Wirklichkeit zu erfassen, bestehe darin, daß man, und sei es nur für wenige Augenblicke, darauf verzichtet, die Gottheit in den Begriffen der unmittelbaren Erfahrung zu denken und sich vorzustellen« (ebd., 16).

- 27 Hier sagt Eliade mit anderen Worten das, was in den Äußerungen Bleekers zum Eklat geführt hat: Religion ist letztlich die Realisierung einer transzendenten Wahrheit. Das, was dann folgt, ist weniger eine metaphysische Abhandlung als eine Gebrauchsanweisung zur Interpretation moderner und traditioneller Formen der religiösen Expression. An einem Beispiel verdeutlicht Eliade, was er meint, wenn er von der *coincidentia oppositorum* spricht: »Die Grundauffassung des iranischen Zervanismus, der zufolge sowohl Ohrmazd als auch Ahriman aus Zervan, dem Gott der unbegrenzten Zeit, hervorgegangen seien« (ebd., 17), ist für Eliade ein konkretes Beispiel dafür, was darunter zu verstehen ist, wenn zwei Gegensätze zusammenfallen. Anschließend wird dieses Schema anhand zahlreicher historischer Beispiele, wie etwa *Devas* und *Asuras* oder *Vritra* und *Varuna*, verdeutlicht. An anderer Stelle heißt es in einer Analyse zum Wesen des Mythos:

»Die Wiederholung bestimmter beispielhafter Handlungen läßt eine ursprüngliche Ontologie erkennen. Das rohe Produkt der Natur und nicht weniger der durch menschliche Hand bearbeitete Gegenstand erlangen Wirklichkeit und Identität nur in dem Maße, als dass sie einer transzendenten Wirklichkeit teilhaftig sind. Ein Akt enthält Sinn und Wirklichkeit ausschließlich in dem Maße, als er eine urtümliche Handlung wiederholt« (Eliade 1986, 17).

- 28 An dieser Stelle kann man sehr genau beobachten, wie Eliade arbeitet: Nicht etwa, wie Douglas Allen behauptet, empirisch induktiv,¹⁸ sondern metaphysisch deduktiv. Empirische Befunde werden als Belege für metaphysische Sachverhalte angeführt; keineswegs werden empirische Befunde zum Zwecke der Theoriebildung herangezogen, wie es legitimer Weise in der modernen Religionswissenschaft passiert.
- 29 Wenn Eliade wenig später auf Platon verweist, wird deutlich, was gemeint ist, wenn behauptet wird, dass etwas einer transzendenten Wirklichkeit teilhaftig wird, was er unter Ontologie versteht und welchen Begriff von Rationalität er seinem Denken zu Grunde legt, denn Platons Verdienst ist, gemäß Eliade, »sein Bemühen, diese Vision der archaischen Menschheit theoretisch zu rechtfertigen, und das mit den dialektischen Methoden, die seine Zeit ihm zur Verfügung stellte« (ebd., 48). Derart platonisch sind auch die Ausführungen Eliades zu den Archetypen:
- »Was uns gesichert erscheint, ist die Tendenz jeder ›historischen Form‹, sich so weit wie möglich ihrem Archetypus anzunähern, sogar dann, wenn sie auf einer zweitrangigen, unbedeutenden Ebene verwirklicht worden ist: und dieses Phänomen bewahrheitet sich überall in der Religionsgeschichte der Menschheit« (ebd., 134).
- 30 Es gibt für Eliade also zwei Formen des Seins, die ontologisch zu unterscheiden sind: die heilige und die profane, der universale Archetyp und der historisch bedingte

Abbildungsversuch, welcher den Zugang zur Erkenntnis des Ersten bieten kann. In dieser Unterscheidung liegt auch das Postulat der pessimistischen Epistemologie begründet: Weil sich das Göttliche nie ganz rein offenbart, kann es in seiner unreinen Offenbarung auch nur unrein erkannt werden. Wenn von der *coincidentia oppositorum* die Rede ist, ist also nicht gemeint, dass das Heilige und das Profane zusammenfallen, sondern dass Gegensätze wie etwa Maß und Maßlosigkeit in einem ewigen Zustand nicht mehr als dual oder polar zu charakterisieren sind. Die Ausführungen dazu sind deutlich:

»We find the exemplary opposition of sacred and profane in the numberless lists of binary antagonisms, together with the oppositions male – female, heaven – earth, etc. To look at it more closely, it is evident that when the sexual antagonism is expressed in a religious context, it is less a question of the opposition sacred profane than it is of the antagonism between two types of sacralities, one exclusive to men, the other proper to women« (Eliade, *The Quest. History and Meaning in Religion*, 133, zitiert nach Dudley 1977, 139).

- 31 Es geht also nicht um die Binarität zwischen dem Heiligen und dem Profanen,¹⁹ sondern um eine Binarität innerhalb des Heiligen. Es ist also eher von einer Hierophanie zu sprechen, in Form einer ewigen Entität, die unabhängig von ihrem Sein im Sinnlichen existent ist, aber im Sein erfahrbar wird und darin das Ziel religiöser Übung begründet. Religiöse Symbole sind demnach keine, wie Reschika meint, »unausrottbare[n] Konstanten des menschlichen Bewusstseins« (Reschika 1997, 56). Am deutlichsten und ohne vernebelnde Referenzen aus der Geschichte der Philosophie wird das, was Eliade unter archaischer Ontologie versteht, in *Das Heilige und das Profane* dargestellt, wo an einem Beispiel exemplifiziert wird, was das ontologisch Reale ist. Dort heißt es, dass einen heiligen Stein vom profanen Gesichtspunkt aus betrachtet nichts von einem herkömmlichen Stein unterscheidet, aber für denjenigen, dem sich der Stein als heilig offenbart, zeigt sich eine andere metaphysische Realität in eben diesem Stein. »Indem ein beliebiger Gegenstand das Heilige offenbart, wird er zu etwas anderem und hört doch nicht auf, er selbst zu sein« (Eliade 1998, 15). Es offenbart also Missverständnisse, wenn John Valk zusammenfassend über das Konzept der *coincidentia oppositorum* konstatiert:

»He [gemeint ist Eliade, Anm. RS] struggles heroically to demonstrate that the sacred is the ground of the natural, that it does not abolish the natural, and that it is not ontologically separate from the natural. This forms the basis of his worldview, and is demonstrated in his use of the concept of the *coincidentia oppositorum* as a means of explaining the paradoxical coming together of the sacred and profane« (Valk 1992, 40).

- 32 Der Zusammenfall der Gegensätze ist bei Eliade also nicht als holistisches Ganzes allen Seins zu verstehen, denn nichts anderes ist das Profane und das Heilige zusammengenommen, sondern als spezielle Charakteristik eines ewigen Gottes. Diese Konzeption steht am Anfang bzw. vor jedweder Interpretation des empirischen Materials bei Eliade und ist kein Fazit einer induktiv empirischen Verallgemeinerung mit offenem Resultat.

Metaphysische Anthropologie: der *homo religiosus*

- 33 Diese religionsphilosophische Metaphysik wird durch eine Anthropologie gestützt, die aus der Perspektive der physikalistisch orientierten Philosophie des 20. Jahrhunderts als unwissenschaftlich gelten muss. Doch Eliade verteidigt sie explizit gegen den aus seiner Sicht reduktionistischen Zeitgeist und setzt sie, genau wie seine metaphysischen Erörterungen zur *coincidentia oppositorum*, vor alle Erfahrung. Er nennt das »tiefe Unbefriedigtsein des Menschen in seiner gegenwärtigen Lage« (Eliade 1999, 107) in *Mephistopheles*

und der Androgyn eine *conditio humana*. Und er führt weiter aus, der Mensch fühle sich »zerissen und getrennt«. Es fällt ihm schwer, sich des Wesens dieser Trennung stets vollkommen bewusst zu werden, denn bisweilen fühlt er sich von »irgendwas« Mächtigem, von ihm gänzlich Verschiedenen getrennt« (ebd.). Hier wird einerseits eine Anlehnung an Otto deutlich, aber andererseits wird diese Anlehnung zugleich überschritten, wenn Eliade behauptet, dass diese Trennung das Resultat eines Falls mit einer konstitutiven anthropologischen und ontologischen Realität sei, denn diese Trennung habe sich »wie ein Riß gleichzeitig in seinem Inneren und in der Welt vollzogen« (ebd.). Der Mensch ist bei Eliade also aus dem einheitlichen Urzustand herausgefallen und befindet sich nun in einem posttraumatischen Zustand in Folge einer »für das Menschengeschlecht verhängnisvollen Katastrophe und einer ontologischen Veränderung im Gefüge der Welt« (ebd., 108), deren Überwindung dem *homo religiosus* von daher eingeschrieben sei. Diese Sehnsucht nach dem Ursprung findet ihren Ausdruck im religiösen Ritus und Symbol und wird etwa in *Das Heilige und das Profane* am Beispiel des Symbols des Berges als einer *axis mundi*, welche »die Erde mit dem Himmel verbindet« (Eliade 1998, 183), beschrieben, also als ein Ort, an dem die Sehnsucht nach Einheit befriedigt werden kann.

- 34 In einer für Eliade wesentlichen Unterscheidung lebt der Mensch in zwei Arten von Zeit, »deren wichtigere, die heilige Zeit, den paradoxen Aspekt einer zirkulären, umkehrbaren, wiedererreichbaren Zeit bietet und eine mythische ewige Gegenwart darstellt« (ebd., 64). Dem geschieht, so Eliade, auch kein Abbruch, wenn es zur Differenzierung des religiösen und modernen Menschen kommt, nur dass der profane Mensch den Trieb nach ontologischer Einheit nicht mehr befriedigen kann. So empfangen »der areligiöse Mensch der modernen Gesellschaften zwar immer noch Nahrung und Hilfe aus der Tätigkeit des Unbewussten, aber die eigentliche religiöse Welt vermag er nicht mehr zu sehen und zu erleben« (ebd., 183), und ihm ist die »transhumane Qualität der liturgischen Zeit unzugänglich«. Der profane Mensch bleibt also letztendlich doch ein religiöser, denn »bis zu welchem Grade ein Mensch, der sich für ein profanes Leben entschieden hat, die Welt auch entsakralisiert haben mag – es wird ihm nie gelingen, das religiöse Verhalten ganz abzulegen« (ebd., 24). Ausgehend von den anthropologischen Annahmen Eliades trifft Christian Wachtmann eine wesentliche Aussage über die Religion als Erlebnis des Heiligen. Er interpretiert:

»Religiosität [bei Eliade, Anm. RS] als für das Wesen des Menschen konstitutive und existentielle Bezogenheit und Beziehung des Menschen zur Struktur, Gestalt, Modalität und Natur des Heiligen. Religion als Umgang mit den letzten, übergeschichtlichen Werten und Wirklichkeiten, mit dem Sein als dem Realen schlechthin« (Wachtmann 1996, 174).

- 35 Diese Definition der Religion unterstreicht vor allem das »Konfessionslose« des Religionsbegriffs bei Eliade und weist auf die stark metaphysisch-anthropologische These hin, dass die Religiosität konstitutiv für den Menschen sei. Ein weiteres Charakteristikum, welches Wachtmann für das Verständnis von Religion bei Eliade festhält, ist die Idee Eliades von der Religion als »Manifestation und Erlebnis des Heiligen im Sinne einer Weltgründung« (ebd.) oder anders ausgedrückt: von »Religion als Orientierung von einem letzten Wert her« (ebd.). Diese beiden Punkte sind besonders vor dem Hintergrund der Unterscheidung zwischen modernem und religiösem Mensch zu verstehen, denn die Sinnentleertheit, die der moderne Mensch spüren kann, ist dem religiösen Menschen fern, und so kann die Religion ihrem Wesen nach als eine Antwort der Sinnfrage oder, wie Wachtmann es umschreibt, als »Orientierung vom letzten Wert her« verstanden werden.

- 36 Als Ergebnis dieses letzten Abschnittes kann festgehalten werden, dass Eliade erstens anthropologische Thesen zur Legitimation starker metaphysischer Thesen anführt und diese zweitens wiederum auf ein nicht-empirisches Verständnis vom Sosein des Menschen gestützt ist.

Fazit

- 37 Der eingangs geäußerte Verdacht eines vermeintlichen Fehlens eines ›Methodenbuches‹ bei Mircea Eliade konnte nicht bestätigt werden, denn bei sorgfältiger Analyse seiner Werke zeigt sich, dass all das, was angeblich durch die Hintertür wieder in die von der Theologie und Philosophie befreite Religionswissenschaft hineingeschmuggelt wurde, offen liegt. Auch das, was man ›System‹ nennen könnte, ist an den entscheidenden Stellen benannt. Was fehlt, ist lediglich eine zusammenhängende Abhandlung über all seine metaphysischen Prämissen und der gute Wille seiner Kritiker, diese einer umfassenden Rekonstruktion zu unterziehen.
- 38 Deutlich abzugrenzen ist der Religionsbegriff Eliades jedenfalls von jeder Form der funktionalistischen Interpretation religiöser Phänomene, die ohne Bezug auf eine, wie auch immer geartete, Form der Transzendenz auskommen, denn dieser Bezug ist gerade das wesentlichste Charakteristikum des Ansatzes von Eliade, welcher die erlebte Göttlichkeit als existent voraussetzt. Die Schwierigkeit, die eine allgemeine Bestimmung eines Religionsbegriffs mit sich bringt, wird von Eliade in einem ersten Schritt durch die Trennung von heilig und profan und die Definition von Religion als Umgang mit dem bzw. Erlebten des Heiligen umgangen. In einem zweiten Schritt versucht Eliade, die unterschiedlichen Formen der religiösen Gottesbegriffe zu schematisieren. Dazu nutzt er die Metaphorik der *coincidentia oppositorum*. Auch wenn die Festlegung der einzelnen religiösen Riten auf diese großzügige Definition Gottes mitunter etwas willkürlich wirken mag, ist sie trotzdem spendabel genug, um ein grundsätzliches Abstreiten und Widerlegen zu einer nahezu unüberwindlichen Hürde zu machen. Die dann doch im Allgemeinen bleibenden Auseinandersetzungen mit den historischen Vordenkern dieses Problems lassen viel Raum zur Überinterpretation, auf die hier verzichtet wurde. Jenseits von den Vereinnahmungen auf beiden Seiten, der religionswissenschaftlichen auf der einen und der religionsphilosophischen auf der anderen, ist ein Eliade zu entdecken, der durch ein breites Themenspektrum, die Überschreitung von Fachgrenzen und einen universalistischen Ansatz auch heute noch inspirierend ist.
- 39 Wie sollte man mit diesem Befund nun umgehen? Wenn man die hier vorgeschlagene Rekonstruktion der Methode Eliades akzeptiert und gleichzeitig dafür argumentiert, dass Eliade noch wesentlich etwas zum religionswissenschaftlichen Diskurs dieser Zeit beizutragen hat, findet man sich in einem unvermeidbaren Widerspruch mit der Diskursgemeinschaft des Faches. Aus der Perspektive der Geschichte der Religionswissenschaft bleibt Eliade aber dennoch eng mit der Entwicklung des Faches verbunden und es sollte nach wie vor zum Selbstverständnis eines Religionswissenschaftlers gehören, sich dieser Entwicklung bewusst zu sein. Für das Hinterfragen des der Religionswissenschaft zu Grunde gelegten Wissenschaftsbegriffs bleibt Eliade unverzichtbarer Referenzpunkt.
- 40 Darüber hinaus ist es allerdings wenig aussichtsreich zu versuchen, Eliade vom metaphysischen Ballast zu befreien und das, was den heutigen Ansprüchen an die

akademische Religionswissenschaft genügt, gleichsam als losgelöstes Extrakt für religionswissenschaftliche Forschung fruchtbar zu machen. Dieses bereinigte Extrakt könnte mit den Ergebnissen des gegenwärtigen fachwissenschaftlichen Diskurses nicht mithalten. Daher plädiere ich dafür, mit Eliade umzugehen, wie man es auch mit anderen Denkern, die an der Grenze der Disziplinen geforscht haben, macht. Nimmt man etwa die Dissertationsschrift des Philosophen Hans Jonas über die Gnosis, so wird man feststellen, dass dieser, ähnlich wie Eliade, immer versuchte, auf dem aktuellsten Stand der Forschung zu sein, dass er archäologische Studien und Funde rezipierte und Forscher aus anderen Fachbereichen aktiv konsultierte. Dennoch bleibt sein Anliegen ein anderes. Er möchte die existentialistische Philosophie seines Doktorvaters Martin Heidegger und andere philosophische Strömungen seiner Zeit für die Analyse eines religionsgeschichtlichen Untersuchungsgegenstandes, der Gnosis, fruchtbar machen und so zu einem tieferen und ganzheitlicherem Verständnis der Gnosis gelangen. Der Wert seiner Arbeit liegt heute nicht mehr in der Erweiterung des religionswissenschaftlichen Diskurses, sondern in seinem originellen Vorschlag zu einer umfassenderen Interpretation der Gnosis. Kann diese nicht mehr überzeugen, so muss sie als Ganze verworfen werden. Die religionswissenschaftliche Arbeit und die Analyse der Quellen bleiben davon gänzlich unberührt (vgl. Jonas 1988, 1-91), und so verhält es sich auch mit Eliade.

- 41 Sein Werk bietet einen Vorschlag zur, religionswissenschaftliches Terrain überschreitenden, ganzheitlichen Interpretation religionswissenschaftlicher Phänomene. Diese Überschreitung des ›Wissenschaftlichen‹ sollte man als solche akzeptieren und dann beurteilen, ob sich aus der Sicht eines, wie Eliade sagt, ›nicht-reduktionistischen‹ Standpunktes Erhellendes über das religionswissenschaftliche Phänomen sagen lässt. Ist dies nicht der Fall, dann kann man Eliade auf dieser Ebene angreifen und entweder ein anderes metaphysisches Konzept zur Beurteilung in Anschlag bringen oder dafür optieren, auf ein solches gänzlich zu verzichten.
- 42 Es ist nicht Gegenstand dieser Abhandlung gewesen, zu entscheiden, welcher Rationalitätsbegriff einer Religionswissenschaft zu Grunde gelegt werden sollte. Es ist aber deutlich geworden, dass der von Eliade zu Grunde gelegte Rationalitätsbegriff nicht dem der heute an Universitäten gelehrten Religionswissenschaft entspricht. Wer aber einen solchen in Anschlag bringt, um Eliade als Religionswissenschaftler zu kritisieren, tut ihm insofern unrecht, als er die Intention Eliades verfehlt. Mit diesem Ergebnis mag der Leser umgehen, wie er mag. Wer Eliade als Religionswissenschaftler rehabilitieren möchte, muss über die metaphysischen Grundlagen dieser Wissenschaft reflektieren. Wer ihn als Religionswissenschaftler kritisiert, muss akzeptieren, dass Religionswissenschaft für Eliade etwas ganz anderes bedeutet als für die meisten, die im universitären Kontext heute Religionswissenschaft betreiben. Akzeptiert man diesen Befund als Grundlage für die Kritik an Eliade, so ist die Kritik an ihm tatsächlich auf eine andere Ebene gehoben.

BIBLIOGRAPHY

- Allen, Douglas. 1972. »Mircea Eliade's Phenomenological Analysis of Religious Experience«. *The Journal of Religion* 52: 170–186.
- Allen, Douglas. 1994. »Recent defenders of Eliade. A critical evaluation«. *Religion* 24: 333–351.
- Berner, Ulrich. 2010. »Mircea Eliade. 1907–1986«. In *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. Hrsg. von Axel Michaels. 3. Aufl., 343–35. München: Beck Verlag.
- Bleeker, Claas J. 1960. »The Future Task of the History of Religions«. *Numen* 7 (2): 221–234.
- Dubuisson, Daniel. 2003. *The western construction of religion. Myths, knowledge, and ideology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Dudley, Guilford. 1977. *Religion on trial. Mircea Eliade & his critics*. Philadelphia: Temple University Press.
- Duerr, Hans-Peter. 1984. *Die Mitte der Welt. Aufsätze zu Mircea Eliade*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Eliade, Mircea. 1961. »History of Religions and a New Humanism«. In: *History of Religions* 1: 1–8.
- Eliade, Mircea. 1976. *Die Sehnsucht nach dem Ursprung. Von den Quellen der Humanität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Eliade, Mircea. 1986. *Ewige Bilder und Sinnbilder. Über die magisch-religiöse Symbolik*. Leipzig: Insel Verlag.
- Eliade, Mircea. 1998. *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Leipzig: Insel Verlag.
- Eliade, Mircea. 1999. *Mephistopheles und der Androgyn. Das Mysterium der Einheit*. Leipzig: Insel Verlag.
- Figl, Johann, Hrsg. 2003. *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gladigow, Burkhard. 2010. »Friedrich Schleiermacher. 1768–1834«. In *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. Hrsg. von Axel Michaels. 3. Aufl., 17–29. München: Beck Verlag.
- Jonas, Hans. 1998. *Gnosis und spätantiker Geist*. 3. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Keshavjee, Shafique. 1993. *Mircea Eliade et la coïncidence des opposés, ou, L'existence en duel*. Berne. Berlin: P. Lang Verlag.
- Michaels, Axel, Hrsg. 2010. *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. 3. Aufl. München: Beck Verlag.
- Müller, Hannelore. 2004. *Der frühe Mircea Eliade. Sein rumänischer Hintergrund und die Anfänge seiner universalistischen Religionsphilosophie*. Münster: LIT Verlag.
- Olson, Carl. 1992. *The Theology and Philosophy of Eliade. Seeking the Centre*. Basingstoke: Macmillan.

- Reschika, Richard. 1997. *Mircea Eliade zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Rudolph, Kurt. 1984. »Eliade und die Religionsgeschichte«. In *Die Mitte der Welt. Aufsätze zu Mircea Eliade*. Hrsg. von Hans-Peter Duerr, 49-79. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Saliba, John. 1976. *Homo religiosus in Mircea Eliade. An anthropological evaluation*. Leiden: Brill Academic Publishers.
- Valk, John. 1992. »The Concept of the *Coincidentia Oppositorum* in the Thought of Mircea Eliade«. *Religious Studies* 28: 31-41.
- Wachtmann, Christian. 1996. *Der Religionsbegriff bei Mircea Eliade*. Frankfurt am Main: Lang Verlag.
- Zedania Giga. 2005. »Nikolaus von Kues als Interpret der Schriften des Dionysius Pseudo-Areopagita«. Dissertation, Fakultät für Philosophie und Erziehungswissenschaft, Ruhr-Universität Bochum.

NOTES

1. Für diese Einordnung hat sich Axel Michaels entschieden, indem er in seine Portraitsammlung »Klassiker der Religionswissenschaft« ein Essay von Ulrich Berner über Eliade aufgenommen hat (vgl. Berner 2010, 343-357). Hannelore Müller weist diese Einordnung scharf zurück (vgl. Müller 2004, 112). Die Präsentation Eliades in diesem Zusammenhang scheint unabhängig von der Deutung Eliades insofern gerechtfertigt, als auch Autoren wie Friedrich Schleiermacher (vgl. Gladigow 2010) in diesem Zusammenhang vorgestellt werden, dem Sammelband also eine spendable Definition des Begriffes Religionswissenschaft zugrunde liegt.
2. Auf die verschiedenen Bedeutungen werde ich im Verlauf der Abhandlung zu sprechen kommen.
3. Stellvertretend seien hier Daniel Dubuisson 2003 und John Saliba 1976 genannt.
4. Dazu zählen unter anderem die Auswertung und der Bezug auf ethnolinguistische Studien (etwa des Linguisten Jaime de Angulo (vgl. Eliade 1957, 293), die Diskussion von Feldstudien und Berichten (etwa die des Polarforschers und Ethnologen Knud Rasmussen (vgl. ebd., 278) oder des Geographen und Ethnologen Franz Boas (vgl. ebd., 281). Auch finden sich bei Eliade immer wieder eigene linguistische Betrachtungen, die seine Thesen stützen sollen (vgl. etwa die Diskussion der Herkunft des Wortes »Schamane« in Eliade 1957, 457). Einem Schamanen ist Eliade selbst allerdings nie begegnet.
5. Vgl. Fußnote 3 dieses Artikels.
6. Dieser in der Philosophiegeschichte immer wieder auftauchende Terminus bezeichnet im weitesten Sinne ein Verhältnis von Einheit und Vielheit. Häufig trifft man ihn im Zusammenhang mit neuplatonischem Einheitsdenken an, wo die Einheit als übersinnlicher Weltgrund gedacht wird. In seiner Anwendung auf philosophische Probleme wie etwa die Ursachenlehre des Aristoteles oder auf religionsphilosophische Probleme wie etwa die Lehre von der Trinitas illustriert der Terminus oft metaphysische Sachverhalte.
7. Diese Autoren werden etwa in einer der umfangreichsten Untersuchungen des Konzeptes der *coincidentia oppositorum* der letzten Jahre von Giga Zedania diskutiert (vgl. Zedania 2005).
8. »Dieser Autor und diese Kategorie sind nicht voneinander zu trennen« (alle Übersetzungen in den Fußnoten sind, sofern nicht anders angegeben, eigene Übersetzungen).
9. »Hinzu kommt, dass Mircea Eliade in diesem Auszug nicht nur den philosophischen Ausdruck eines mythischen Inhalts, sondern eine Vorwegnahme der *coincidentia oppositorum* des Nikolaus von Kues sieht«.

10. Grundsätzlich sind biografische Notizen bei Eliade kritisch zu hinterfragen, da sie der intellektuellen Selbstinszenierung dienen.
11. »Ich habe mehrere Reisen nach Italien unternommen [...]. Dort entdeckte ich *De docta ignorantia*«.
12. »Dafür jedoch widmete ich der Schrift *De docta ignorantia* ein Seminar, als ich 1934 mit der Lehre in Bukarest begann«.
13. »In seiner Jugend hatte Eliade einen Heraklit und dem Orphismus gewidmeten Artikel schreiben wollen«.
14. »Dieser zyklische Begriff vom Verschwinden und dem Wiedererscheinen von Menschlichkeit hat sich gleichermaßen in den historischen Kulturen gehalten [...]. Es ist möglich, dass diese Doktrin der universellen, periodischen Umwälzungen von Heraklit geteilt wurde«.
15. »Der Mythos zeigt eine ontologische Region auf, welche der einfachen logischen Erfahrung unzugänglich ist. Der Varuna-Mythos deckt die göttliche Doppel-Einheit, die Gleichzeitigkeit der Gegensätze und die Totalisierung der Attribute innerhalb der Göttlichkeit auf. Der Mythos drückt anschaulich und dramatisch aus, was die Theologie und Metaphysik dialektisch bestimmen. Heraklit weiß: »Gott ist der Tag und die Nacht, Winter und Sommer, Krieg und Frieden, Sättigung und Hungersnot: er vereint alle Gegensätze« [...]. Ein hierzu analoges Gebilde eröffnet sich uns in diesem indischen Text«.
16. Letztendlich hält er das Vorgehen von Otto, trotz der wohlwollenden Zitation an dieser Stelle auch für eine Art Reduktionismus, den es zu bekämpfen gilt (vgl. dazu: Wachtmann 1996, 39-40).
17. Über das Verhältnis Cusanus-Pseudo-Dionysios vgl. Zedania 2005.
18. Vgl. die oben bereits zitierte Textstelle Allens: »while investigating particular religious manifestations, [Eliade] arrives at [...] universal structures by means of highly subjective, uncritical generalization« (Allen 1972, 185).
19. Man stelle sich vor, innerhalb des Gegensatzes männlich-weiblich einen Part des binären Gespanns als heilig und den anderen als profan identifizieren zu müssen.

ABSTRACTS

Mircea Eliade gilt bis heute als einer der wichtigsten Religionswissenschaftler des 20. Jahrhunderts. Dennoch ist er für sein Werk immer wieder scharf kritisiert worden. Vor allem religionsphilosophische, religiöse und metaphysische Elemente seines Denkens wurden als Ballast und als gänzlich unwissenschaftlich bewertet. Der vorliegende Artikel problematisiert zunächst die Einordnung Eliades als Religionswissenschaftler und stellt ihr eine alternative Einordnung als Religionsphilosoph entgegen. Damit werden die einschlägigsten Kritiken gegen Eliade, die ihn häufig erst zum Religionswissenschaftler machen und ihn dann als solchen kritisieren, entkräftet. Darauf aufbauend eröffnet der Artikel einen neuen ideengeschichtlichen und systematischen Zugang zum Denken Eliades und hebt damit die Kritik an Eliade auf eine fundiertere Ebene.

Mircea Eliade is presumed to be one of the most important representatives of religious studies in the 20th century even though his oeuvre has been criticized fiercely. Especially the religious, metaphysical and philosophical elements of his philosophy of religion came under suspicion of being unscientific. This article expounds the problems of classifying Eliade as a representative of religious studies and counterposes a classification of Eliade as a representative of philosophy of

religion. This new classification invalidates all critics attempting to portray Eliade as a representative of religious studies and criticize him as such afterwards. Thus, this article suggests a new paradigm on the work of Eliade from a systematic point of view involving the history of philosophical ideas.

INDEX

Keywords: Eliade (Mircea), History of Religions, Philosophy of Religion, Coincidentia
Oppositorum, History of the Study of Religion

Schlüsselwörter: Eliade (Mircea), Religionswissenschaft, Religionsphilosophie, Coincidentia
Oppositorum, Geschichte der Religionswissenschaft

AUTHOR

REINHOLD SCHWENZER

Reinhold Schwenzer studiert Philosophie an der Ruhr-Universität-Bochum.

Kontakt: reinhold.schwenzer@googlemail.de