

Ulrich Berner

MIRCEA ELIADE
(1907–1986)

Unter den Religionswissenschaftlern des 20. Jahrhunderts hat Mircea Eliade eine Sonderstellung. Diese Behauptung könnte allein schon durch den Hinweis darauf begründet werden, daß er ein Doppelwerk geschaffen hat: ein wissenschaftliches und ein literarisches Werk. Von einer Sonderstellung Eliades kann aber auch im Hinblick auf die Debatte gesprochen werden, die er ausgelöst hat: sein Werk hat ebenso scharfe Kritik wie engagierte Verteidigung hervorgerufen. Eine weitere Besonderheit liegt darin, daß auch seine politische Vergangenheit zum Gegenstand der Debatte geworden ist. Wie immer Eliades Beitrag zur Religionswissenschaft bewertet wird – sein Werk bietet jedenfalls die besten Ansatzpunkte, Grundprobleme des Faches zu erörtern: die kulturelle Funktion der Religionswissenschaft sowie ihre Abgrenzung zu benachbarten Fächern, vor allem zur Theologie und Religionsphilosophie.¹

I. Leben

Mircea Eliade wurde am 9. 3. 1907 in Bukarest geboren. Dort begann er 1925 ein Studium der Philosophie, das er 1928 mit einer Arbeit über die Philosophie der italienischen Renaissance abschloß. Von 1928 bis 1931 hielt er sich in Indien auf, zunächst in Calcutta, wo er bei Surendranath Dasgupta indische Philosophie studierte, später in einem Ashram in Rishikesh, wo er sich unter Anleitung von Swami Shivananda mit der Praxis des Yoga beschäftigte. Das wissenschaftliche Ergebnis seines Indien-Aufenthaltes war eine Arbeit über den indischen Yoga, die er nach seiner Rückkehr in Bukarest als Dissertation vorlegte. Der Roman *Maitreyi*, der 1933 erschien und der sich ebenfalls auf seinen Indien-Aufenthalt bezieht, ist das bekannteste Beispiel seiner literarischen Tätigkeit in dieser Zeit. Eliade selbst hat später festgestellt, daß die indische Tradition ihn besonders stark geprägt habe, daß sie es ihm u. a. auch ermöglicht habe, seine eigene, östlich-orthodoxe Tradition des Christentums zu entdecken.²

Von 1934 bis 1938 war Eliade an der Universität Bukarest tätig, als Assistent des Philosophen N. Ionescu. In diesen Jahren ist er nicht nur als Wissenschaftler, sondern auch und gerade als Literat und Publizist hervorgetreten. In diese Zeit fällt auch sein Engagement für eine rechtsgerichtete politische Bewegung, die unter dem Namen «Legion des Erzengels Michael» oder auch als «Eiserne Garde» bekannt ist – zumindest im Rahmen

Mircea Eliade (1907–1986)



seiner publizistischen Tätigkeit soll er diese Bewegung unterstützt haben.³ Nachdem er 1938 einige Zeit in Rumänien interniert gewesen war, wurde er 1940 an die rumänische Botschaft in London entsandt. Von 1941 bis 1945 war er an der rumänischen Botschaft in Lissabon tätig. Das wichtigste Ergebnis seiner wissenschaftlichen Arbeit in dieser Zeit ist eine Abhandlung über die Ballade von Meister Manole, ein Motiv aus der rumänischen Folklore, einem seiner Arbeits- und Interessengebiete. Die Erzählung *Fräulein Christine*, die ebenfalls ein Motiv aus der rumänischen Folklore aufgreift, ist ein Beispiel aus dem literarischen Werk, das in dieser Zeit entstanden ist.⁴ Diese Erzählung kann der «phantastischen Literatur» zugeordnet werden, was auch für viele andere Werke Eliades gilt, wie z. B. *Nächte in Serampore* (1940), wiederum eine literarische Verarbeitung des Indien-Aufenthaltes.

1945 ließ Eliade sich in Paris nieder, wo die Werke entstanden, die ihn als Religionswissenschaftler bekannt gemacht haben: *Traité de l'histoire des religions* – deutsch als *Die Religionen und das Heilige* bekannt – und *Le Mythe de l'éternel retour* – deutsch besser bekannt als *Kosmos und Geschichte*.

1957 wurde Eliade als Nachfolger von Joachim Wach nach Chicago berufen, wo er während der folgenden Jahrzehnte an der Divinity School «Religionswissenschaft» (History of Religions) lehrte. Aus dieser letzten Phase seines Schaffens sind vor allem drei große Projekte zu erwähnen: die Zeitschrift *History of Religions*, die er 1961 begründete, die *Geschichte der religiösen Ideen* (3 Bände, seit 1976) und die *Encyclopedia of Religion* (16 Bände, 1987), für die Eliade als Herausgeber verantwortlich zeichnete. Der erste Band seiner Zeitschrift enthielt einen programmatischen Aufsatz, in dem Eliade unter dem Titel «History of Religions and a New Humanism» aus seiner Sicht Aufgabe und Methode der Religionswissenschaft definierte. Eliade starb am 22. 4. 1986 in Chicago.

II. Werk

Die *Geschichte der religiösen Ideen* läßt Eliades universalgeschichtliches Interesse erkennen – aber auch dieses monumentale historische Werk konnte nicht die weit verbreitete Meinung korrigieren, daß Eliade kein Historiker sei, sondern ein Vertreter der Religionsphänomenologie oder der vergleichenden Religionswissenschaft. Eine solche Einordnung erscheint allerdings plausibel, wenn einige Titel seiner früheren Werke betrachtet werden, wie z. B. *Mythen, Träume und Mysterien* oder *Das Heilige und das Profane*. Eliades Forschungsinteressen waren tatsächlich ungewöhnlich breit: er hat nicht nur dem indischen Yoga und der südosteuropäischen Folklore größere Abhandlungen gewidmet, sondern z. B. auch dem Schamanismus und den Religionen Australiens. Das Werk

Eliades stellt sich also schon dann als ungewöhnlich umfangreich und komplex dar, wenn nur seine religionswissenschaftlichen Abhandlungen berücksichtigt und seine literarischen Werke – sowie seine autobiographischen Schriften – aus der Betrachtung ausgeschlossen werden.

Die Frage stellt sich, ob und in welcher Weise die beiden Teile des Werkes miteinander zusammenhängen. Viele religionsgeschichtliche Motive, mit denen Eliade sich in seinen wissenschaftlichen Abhandlungen beschäftigt hat, kommen auch in seinen Romanen vor, wie z. B. der Mythos von Persephone in der Erzählung «Die drei Grazien». Auch das zentrale Thema seines wissenschaftlichen Werkes, die Unterscheidung des Heiligen und des Profanen, ist in seinem literarischen Werk zu erkennen – z. B. in der Erzählung «Auf der Mantuleasa-Straße», in der zwei Mythologien einander gegenübergestellt werden: die «Mythologie der Folklore» und die «Mythologie der modernen Welt, der Technokratie». Die Verbindung wissenschaftlicher und literarischer Stilelemente zeigt sich sogar in seiner *Geschichte der religiösen Ideen*: in dem Kapitel 30 «Die Götterdämmerung», das den Untergang des antiken Heidentums und den Sieg des Christentums zum Gegenstand hat, wird unter der Überschrift «Der Autobus, der in Eleusis hält» eine Episode einbezogen, die sich 1940 ereignet haben soll und die in der Athener Presse diskutiert worden war – Eliade zufolge die «bewegendste Episode der christlichen Mythologie der Demeter». Es gibt also einen engen Zusammenhang zwischen den verschiedenen Teilen seines Werkes, und es liegt auf der Hand, daß eine solche Verbindung zwischen Wissenschaft und Kunst ebenso scharfe Kritik wie begeisterte Zustimmung hervorrufen kann.

Im Vorwort zu *Kosmos und Geschichte* hat Eliade das Thema benannt, um das es in seinen Forschungen geht: es ist das Selbst- und Weltverständnis des Menschen der archaischen Gemeinschaften. Zu den archaischen Gemeinschaften rechnet Eliade «sowohl die Welt, die man gewöhnlich die «primitive» nennt, als auch die alten Kulturen Asiens, Europas und Amerikas». Das Selbstverständnis des archaischen Menschen ist Eliade zufolge durch die Vorstellung der Wiederholung geprägt: «In den Einzelheiten seines bewußten Verhaltens kennt der «Primitive», der archaische Mensch, keine Handlung, die nicht von einem andern gesetzt und vorgelebt worden wäre, von einem andern, der kein Mensch gewesen ist.»⁸

Das Handeln ist demnach an mythischen Vorbildern ausgerichtet – so werden z. B. Tempel und Städte nach himmlischen Urbildern gebaut, und in den Opfern, die den Bestand der Bauten sichern sollen, wird der kosmogonische Akt wiederholt, die Erschaffung der Welt.⁹ Eliade will aber nicht nur das Verhalten des archaischen Menschen beschreiben, sondern auch und gerade die archaische Metaphysik oder Ontologie, die diesem Verhalten zugrundeliegt. Er rekonstruiert eine ontologische Vorstellung, die eine «Platonische Struktur» hat: «... ein Gegenstand oder eine Handlung werden wirklich nur in dem Maße, wie sie einen Archetyp nachahmen

oder wiederholen. So wird die Wirklichkeit ausschließlich durch Wiederholung oder Teilhabe erworben; ...»¹⁰

Wenn das Handeln an mythischen Vorbildern ausgerichtet ist, dann bedeutet das Eliade zufolge auch, daß die profane Zeit aufgehoben und der Mensch in die mythische Zeit versetzt werden kann.¹¹ Dies geschieht im Ritual, wie z. B. in den Riten zum Jahreswechsel, in denen die Zeit periodisch aufgehoben wird. In diesem «Willen zur Entwertung der Zeit» erkennt Eliade eine geschichtsfeindliche Haltung des archaischen Menschen.¹² Die Leistung dieser archaischen Ontologie sieht er darin, daß sie dem Leiden einen übergeschichtlichen Sinn und damit dem Menschen die Möglichkeit gibt, den Schrecken der Geschichte zu ertragen.¹³

Der wichtigste Unterschied zwischen dem archaischen und dem modernen Menschen liegt Eliade zufolge in der Einstellung zur Geschichte: im Gegensatz zum archaischen Menschen will der moderne Mensch sich gerade als Schöpfer der Geschichte sehen und ist stolz auf seine Freiheit, Geschichte zu machen.¹⁴ Diese Einstellung des modernen Menschen ist durch die jüdisch-christliche Tradition geprägt. Denn es sind die alttestamentlichen Propheten, die der Geschichte einen Wert verleihen haben – sie erscheint nicht mehr als ein Zyklus, sondern als eine Folge von einzelnen Ereignissen, die durch den Willen Gottes bestimmt sind.¹⁵ Auch diese neue religiöse Sicht der Welt läßt noch eine geschichtsfeindliche Haltung erkennen, insofern als die Geschichte letztlich doch aufgehoben werden soll: nicht periodisch, sondern eschatologisch – in der messianischen Endzeit.¹⁶

Der Eindruck liegt nahe, daß es Eliade nur darum geht, zwei verschiedene Existenzweisen gegenüberzustellen – die religiöse des archaischen Menschen und die areligiöse des modernen Menschen: »... der homo religiosus glaubt immer an die Existenz einer absoluten Realität, an die Existenz des Heiligen, das diese unsere Welt transzendiert, sich aber in dieser Welt offenbart und sie dadurch heiligt und real macht. ... Der moderne areligiöse Mensch nimmt eine neue existentielle Situation auf sich: er betrachtet sich nur als Subjekt und Agens der Geschichte, und er verweigert sich dem Transzendenten.«¹⁷

Tatsächlich hat Eliade diese Gegenüberstellung anhand vieler Beispiele durchgeführt, besonders deutlich in dem Buch *Das Heilige und das Profane*. Besondere Aufmerksamkeit hat er dabei den Vorstellungen von Raum und Zeit gewidmet: im Gegensatz zum modernen Menschen erlebt der archaische Mensch Raum und Zeit nicht als homogen – er kennt einen heiligen Raum, der sich vom profanen Raum unterscheidet, und eine heilige Zeit, die sich von der profanen Zeit unterscheidet.¹⁸ Es sind also die «Hierophanten», die Erscheinungen des Heiligen in der Welt, die der moderne Mensch im Gegensatz zum archaischen Menschen nicht mehr wahrnehmen kann.

Im Zusammenhang solcher Gegenüberstellungen weist Eliade aber gelegentlich darauf hin, «daß auch der offenkundig areligiöse Mensch im

Grunde seines Wesens ein religiös orientiertes Verhalten bewahrt».¹⁹ Er erkennt dieses Verhalten nicht nur im Kontext moderner Ideologien, wie z. B. des Marxismus und Faschismus, sondern auch in scheinbar ganz profanen Handlungen des modernen Menschen, wie z. B. in der Lektüre: «Ob man die Zeit mit einem Kriminalroman «totschlägt», oder ob man sich in eine fremde zeitliche Welt, welche irgendein Roman darstellt, versetzt – immer reißt die Lektüre den Modernen aus seiner Dauer und fügt ihn anderen Rhythmen ein, läßt ihn andere Geschichte leben.»²⁰

Eliade rechnet es auch zu den Aufgaben der Religionswissenschaft, kulturelle Zeitströmungen zu betrachten und die darin verborgenen religiösen Motive zu entdecken. So erkennt er z. B. in der Popularität der Theorien Teilhards die Sehnsucht des modernen Menschen nach einer Sakralisierung der Natur.²¹

Die Folgerung scheint nahezu liegen, daß Eliade die Welt des modernen areligiösen Menschen nur als defizitär beschreiben will – eben als eine entsakralisierte Welt – und daß er die Rückkehr zur archaischen Religiosität als eine Rettung empfehlen will. Eliade hat sich aber selbst gegen eine solche Folgerung gewandt und deutlich zu machen versucht, daß es ihm darum geht, die Kreativität des modernen Menschen anzuregen.²² Diese Intention gehört zu seinem methodischen Ansatz, der kurz als «kreative Hermeneutik» beschrieben werden kann.²³

Eliade bezeichnet sich selbst als Religionshistoriker. Abgesehen von seinem Spätwerk hat er sich allerdings vorwiegend für die religiösen Phänomene an sich interessiert – losgelöst von ihrer Geschichte, als Hierophanien betrachtet. Dieses Interesse hat er selbst als ein methodisches Prinzip formuliert: «Bevor man die Geschichte irgendeines Sachverhaltes behandelt, hat man erst diesen Sachverhalt richtig zu begreifen: an und für sich.»²⁴

Eliade verweist in diesem Zusammenhang auf Gerardus van der Leeuw, der «übereaus Wertvolles für die Religionsphänomenologie» geleistet habe. Ganz im Stil der Phänomenologie stellt er denn auch Beispiele aus verschiedenen historischen und geographischen Bereichen nebeneinander, wenn er z. B. die «Symbolik des «Zentrums»» darstellt: er verweist u. a. auf die altorientalischen Zivilisationen, das Judentum, das vedische Indien, die germanische Mythologie, den zentral- und nordasiatischen Schamanismus.²⁵ Im Unterschied zu van der Leeuw hat Eliade aber keine «Phänomenologie der Religion» geschrieben. Dies könnte gerade darin begründet sein, daß er doch wieder zu stark an der Geschichte im weitesten Sinne interessiert ist. So interessiert er sich z. B. nicht nur für das Phänomen der Initiation im frühen Christentum, sondern auch für die «möglichen historischen Beziehungen zwischen dem Christentum und den Mysterienreligionen».²⁶ Außerdem hat er in einigen Fällen ein größeres Interesse am historischen Kontext der Phänomene gezeigt, vor allem in den Arbeiten zur Religion seiner südeuropäischen Heimat.

Letztlich geht es ihm aber immer um die «tieferen» Bedeutung der religiösen Phänomene, die sich – wie er meint – am besten durch den Vergleich erschließt. Auf diese Weise will er das spezifisch Religiöse in den Blick bringen, das allzu leicht übersehen wird, wenn der Forscher sich auf historische, philologische oder soziologische Fragen konzentriert. Eliade erklärt zwar immer wieder, daß solche Fragen beim Studium der Religionen berücksichtigt werden müssen; er besteht aber darauf, daß die Religionswissenschaft darüber hinausgehen und sich auf das spezifisch Religiöse konzentrieren müsse, das in den anderen Wissenschaften nicht erfaßt wird. Die Religionswissenschaft soll auf den Ergebnissen dieser Wissenschaften aufbauen und eine Integration oder Synthese bieten. Eliade weiß, daß es Hemmungen gegenüber solchen Versuchen gibt, und er ist bereit, sich der Kritik auszusetzen. Er hält es eben für unbedingt notwendig, ein religiöses Phänomen «in seiner eigenen Modalität» zu erfassen und «unter religiösen Maßstäben» zu betrachten: «Ein solches Phänomen mittels der Physiologie, der Psychologie, der Soziologie, der Wirtschaftswissenschaft, der Sprachwissenschaft, der Kunst usw. einzukreisen, heißt, es leugnen. Heißt, sich gerade das entkommen zu lassen, was an ihm einzigartig und unzurückführbar ist – nennen wir es den sakralen Charakter.»²⁷

In dem Bestreben, sich auf diese wesentliche Aufgabe der Religionswissenschaft zu konzentrieren, verzichtet Eliade meistens darauf, den historischen Kontext der Phänomene und historische Prozesse überhaupt genauer zu betrachten. Dieser Verzicht ist also letztlich in der antireduktionistischen Tendenz seines Ansatzes begründet, in der Sorge, daß eine rein historische Betrachtungsweise die eigentliche, übergeschichtliche Bedeutung der religiösen Phänomene verloren gehen läßt.

Eliade orientiert sich auch an den Methoden der Literaturwissenschaft: Er meint, dort sei es selbstverständlich, daß über die Erforschung des historischen Kontextes hinaus die Aufmerksamkeit letztlich auf den Sinn des Kunstwerkes, die kreative Leistung des Künstlers, gerichtet ist. Unter dem Gesichtspunkt der Kreativität vergleicht Eliade literarische und religiöse Phänomene – er denkt dabei aber nicht nur an die großen religiösen Traditionen, sondern auch und gerade an die sogenannten primitiven Religionen. Er ist der Meinung, es sei nicht ausreichend, die sogenannten Primitiven als normale Menschen zu betrachten – es sei vielmehr notwendig, ihre Kreativität, die sich eben auf dem Gebiet des Religiösen darstellt, wahrzunehmen und zu würdigen. So steht er denn nicht an, mythische Konzeptionen aus den sogenannten primitiven Kulturen mit den größten Werken der europäischen Literaturgeschichte zu vergleichen: «Kurzum, ein religiöses Phänomen wie der primitive Messianismus muß genauso studiert werden wie die göttliche Komödie, ...».²⁸

Dieser Vergleich religiöser und literarischer Phänomene ist wichtig, wenn es darum geht, Eliades methodischen Ansatz gegen Religionsphilo-

sophie und Theologie abzugrenzen. Wenn Eliade von den Erscheinungsweise des Heiligen spricht, dann scheint ja der Schluß nahezuliegen, daß er über den empirischen Bereich hinausgeht und nicht nur über menschliche Vorstellungen, sondern auch über das Heilige selbst Aussagen machen will. Die Orientierung an der Literaturwissenschaft läßt aber erkennen, daß er in erster Linie die Kreativität des menschlichen Geistes zu erfassen sucht, die bei der Konzentration auf den historischen Kontext übersehen oder zumindest unterschätzt werden kann.

Eliade will die Kreativität des menschlichen Geistes aber nicht nur entdecken, sondern auch anregen. Sein kreativ-hermeneutischer Ansatz ist besonders deutlich erkennbar in einer Studie über «Religiöse Symbolik und Aufwertung der Angst». Eliade unternimmt es hier, «die Angst der modernen Welt vom Standpunkt der Religionsgeschichte aus zu untersuchen und in deren Sicht einzuordnen».²⁹ Er denkt dabei an den modernen religiösen Menschen, der die Todesangst als eine Angst vor dem Nichts kennt. Diese existentielle Situation wird aus archaisch-religiöser Perspektive betrachtet, zunächst aus der Sicht des sogenannten Primitiven, der die Todesangst mit dem Erlebnis der Initiation in Verbindung bringen würde: «Ohne rituelle Agonie, Tötung und Auferstehung ist keine Einweihung möglich. Aus der Perspektive der primitiven Religionen beurteilt, ist die Angst der modernen Welt nichts anderes als ein Anzeichen bevorstehenden Todes, aber eines notwendigen und heilsamen Todes, da ihm ja eine Auferstehung auf dem Fuße folgt, da er ja den Zutritt zu einer neuen Seinsweise der Reife und der Verantwortlichkeit eröffnet.»³⁰

Dann wird diese existentielle Situation aus der Sicht des indischen Philosophen betrachtet, der die Todesangst mit der Erkenntnis der Maya in Verbindung bringen würde: «Der Inder versteht unsere Furcht und unsere Angst sehr wohl, denn es handelt sich letztlich um die Entdeckung unseres eigenen Todes. Aber welcher Tod ist das? so wird sich der Inder fragen. Es ist der Tod unseres Nicht-ich, unserer eingebildeten Individualität, das heißt unserer eigenen maya – und nicht des Seins, an dem wir teilhaben, unseres atman, der ja gerade deshalb unsterblich ist, weil er nicht bedingt, nicht der Zeit unterworfen ist.»³¹

Eliade will also zeigen, daß der Mensch der archaischen Kulturen die Todesangst als einen notwendigen Übergang erkannt und überwunden hat, und er will dem modernen Menschen damit die Anregung geben, sich in seiner existentiellen Situation neu zu orientieren und in der scheinbar ausgewegenen Situation einen Ausweg zu suchen: «In keiner anderen Kultur außerhalb der unseren kann man inmitten eines Übergangsritus stehenbleiben und sich in einer offensichtlich ausgewegenen Situation einrichten. Denn der Ausweg besteht gerade darin, den Übergangsritus zu beenden und die Krise durch Erlangen einer höheren Stufe zu lösen, indem man sich einer neuen Seinsweise bewußt wird.»³²

Eliades Ansatz ist der Religionsphilosophie und Theologie verwandt, insofern als er ebenfalls eine Orientierungsfunktion übernimmt. Allerdings geht Eliade nicht so weit, daß er konkrete Vorschläge zur religiösen Orientierung machen würde – die Religionswissenschaft kann die religiöse Kreativität eben nur anregen, nicht ersetzen.

Sein literarisches Werk kann als Fortsetzung dieses kreativ-hermeneutischen Ansatzes gesehen werden, insofern als es dem modernen Menschen ebenfalls die Möglichkeit bietet, existentielle Situationen des archaisch-religiösen Menschen kennenzulernen. Eine solche Begegnung kann den Menschen verändern. Das ist letztlich das Ziel, das Eliade in seiner Arbeit als Religionshistoriker verfolgt. In seinem literarischen Werk kommt er diesem Ziel vielleicht noch einen Schritt näher, da er als Künstler die Freiheit hat, religionsgeschichtliche Motive direkt auf existentielle Situationen des modernen Menschen zu übertragen. So hat Eliade z. B. in der Erzählung «Die Brücke» – der Titel ist bereits eine Anknüpfung an seine Forschungen zur religiösen Symbolik – mehrere Motive aus der Religionsgeschichte dazu verwendet, scheinbar ausweglose Situationen zu deuten und die Möglichkeit anzudeuten, auf einer anderen Ebene einen Ausweg zu finden. Er hat dabei an verschiedene Traditionen archaischer Religiosität angeknüpft, indem er z. B. vom Tod des Adonis, von der *coincidentia oppositorum* und von der Erkenntnis des Atman spricht.³³ Im literarischen Werk Eliades zeigt sich also besonders deutlich die Tendenz, religiöse Phänomene aus ihrem historischen Kontext zu lösen und unter der Fragestellung zu betrachten, welche Möglichkeiten menschlichen In-der-Welt-Seins sich in ihnen offenbaren.

III. Wirkung

Die Nachwirkung Eliades zeigt sich nicht nur darin, daß er Schüler gefunden hat, die seinen Ansatz weiterführen und verteidigen. Auch die besondere Schärfe der Kritik, die immer noch gegen Eliades Werk vorgetragen wird, läßt indirekt auf die Stärke seiner Nachwirkung schließen. Im Jahr 1990 ist die Debatte über ein methodisches Grundproblem der Religionswissenschaft – die Frage des Reduktionismus – weitgehend als eine Debatte für oder gegen Eliade geführt worden, und auch im Jahr 1996 begegnet sein Name im Zentrum einer aktuellen methodologischen Debatte.³⁴ Es gehört schließlich auch zur Nachwirkung Eliades, daß er der Religionswissenschaft zu größerer Popularität verholfen hat. Dies wird auch von Kritikern bemerkt.³⁵

Die Wirkung Eliades geht über den engeren Bereich der Religionswissenschaft hinaus und in benachbarte Disziplinen hinein – in die Theologie und Philosophie. In den 60er Jahren hatte zunächst Thomas J. Altizer, der als ein Vertreter der sogenannten «Gott-ist-tot-Theologie» bekannt gewor-

den ist, die Aufmerksamkeit auf Eliade gelenkt. Er versprach sich von der Auseinandersetzung mit Eliade eine Erneuerung der Theologie.³⁶ Paul Tillich hat während seiner Tätigkeit in Chicago mehrere Seminare gemeinsam mit Eliade veranstaltet. Rückblickend auf die zweijährige Zusammenarbeit hat er 1964 festgestellt, «jede einzelne christliche Lehre und jeder einzelne christliche Ritus» habe für ihn «eine neue, tiefere Bedeutung gewonnen».³⁷ Der Philosoph Kurt Hübner hat sich mit dem Mythos als einer verdrängten Form der Welt- und Wirklichkeitsdeutung beschäftigt, und er hat sich in seiner Deutung des mythischen Denkens auch und gerade an Eliade orientiert.³⁸

Im Hinblick auf die Eliade-Kritik sind verschiedene Richtungen und Ebenen zu unterscheiden: die Kritik kann sich gegen seine Theorie oder gegen seinen methodischen Ansatz richten, und sie kann prinzipielle oder nur spezielle Geltung beanspruchen.

John A. Saliba hat die Theorie Eliades aus der Sicht der Anthropologie kritisiert: er glaubt, im Werk Eliades die Fehler Lévy-Bruhls wiederzuerkennen, und er hat die Auffassung vertreten, in seiner Beschreibung des archaischen religiösen Menschen entferne Eliade sich weit von der Realität, soweit diese ethnographisch belegt sei.³⁹ Kurt Rudolph hat die Theorie Eliades aus der Sicht der Religionsgeschichte kritisiert: er meint, einen «homo religiosus, der völlig in der kosmischen Sakralität aufgeht, um «Geschichte» und «Zeit aufzuheben», habe es nie gegeben und werde es nie geben.⁴⁰ Nimian Smart hält es für eine wichtige Aufgabe der Religionswissenschaft, moderne Weltbilder zu analysieren, und er glaubt, in dieser Hinsicht bei Eliade eine Schwäche zu erkennen: Eliades Position sei «bei all ihrer Fruchtbarkeit vielleicht doch zu negativ, zu nostalgisch, um als Erklärung der modernen Entwicklungen in der Welt zu dienen».⁴¹

Prinzipielle Kritik am methodischen Ansatz Eliades ist – mit besonderer Schärfe – von seiten der Anthropologie vorgebracht worden. Edmund Leach hat schon im Titel einer Rezension sein negatives Urteil angedeutet: «Sermons by a Man on a Ladder» – er sieht Eliade in der Rolle eines religiösen Menschen, der größere Ähnlichkeit mit einem Propheten oder Schamanen hat als mit einem Wissenschaftler.⁴² Ebenso hat K. Rudolph den methodischen Ansatz Eliades kritisiert, obwohl er – im Unterschied zu Leach – Eliade als einen gelehrten und faszinierenden Autor würdigt. Er glaubt, daß Eliade den Menschen in die archaisch-religiöse Welt zurückführen will, und er sieht die Gefahr, daß die Religionswissenschaft ihre historisch-philologische Basis verliert, wenn sie eine solche Aufgabe erfüllen soll.⁴³ Robert D. Baird hat Eliades Phänomenologie der Symbolik untersucht und ist zu dem Ergebnis gekommen, diese Art von Religionswissenschaft sei ebenso normativ wie die Theologie – Eliades Ansatz setze eine Ontologie voraus, die weder historisch abgeleitet noch deskriptiv verifizierbar sei.⁴⁴ Auch Nimian Smart hat die Einseitigkeit des methodischen

Ansatzes kritisiert: eine Tendenz Eliades, anthropologische, soziologische und ökonomische Perspektiven zu ignorieren.⁴⁵

Auf der Seite der Verteidiger Eliades hat sich Mac Linscott Ricketts besonders stark engagiert. Einer seiner Artikel läßt schon im Titel die apologetische Intention erkennen: *In Defence of Eliade*. Er setzt sich hier zunächst mit der irritierenden Tatsache auseinander, daß Eliades Deutung der sogenannten primitiven Religion von vielen Anthropologen gar nicht zur Kenntnis genommen worden ist – eine Tatsache, die die Grenzen seiner Nachwirkung aufzuzeigen scheint. Dann setzt er sich mit der Kritik auseinander, die von E. Leach vorgebracht worden war. Er widerspricht der Auffassung, daß Eliade in seiner Definition des Heiligen als des Realen eine theologische Aussage mache.⁴⁶

Guilford Dudley hat die Auffassung vertreten, es sei nicht möglich – aber auch gar nicht nötig –, Eliade gegen den Vorwurf zu verteidigen, er arbeite nicht historisch. Es müsse vielmehr gleich zugegeben werden, daß Eliade kein Historiker im gewöhnlichen Sinne sei.⁴⁷ Er hat sogar den überraschenden Vorschlag gemacht, Eliade als einen «Anti-Historiker» zu bezeichnen und gerade darin die Stärke dieses Ansatzes zu erkennen. Douglas Allen hat sich ebenfalls gegen die empiristische Kritik gewandt, also gegen die Auffassung, Eliades Ansatz sei subjektiv, normativ und theologisch. Es handele sich bei dieser phänomenologischen Methode nicht um ein gewöhnliches empirisch-induktives Verfahren. Eine intuitive Erkenntnis der universalen religiösen Strukturen sei aber nicht eine willkürliche Deutung der religiösen Tatsachen.⁴⁸ Auch Carl Olson hat sich gegen die Tendenz gewandt, den Ansatz Eliades auf der Grundlage eines empiristischen Wissenschaftsverständnisses, das sich an den Naturwissenschaften orientiert, zu kritisieren. Der Untertitel seiner Monographie – *In Search for the Centre* – läßt außerdem den Vorsatz erkennen, das Werk in seiner ganzen Komplexität zu betrachten und auch die religiöse Biographie Eliades zu berücksichtigen.⁴⁹ Ivan Strensky, ein Kritiker Eliades, hat ebenfalls den biographischen und historischen Kontext in die Betrachtung einbezogen. In diesem Zusammenhang wird dann auch wieder die politische Vergangenheit Eliades thematisiert.⁵⁰

Der Blick auf die Eliade-Debatte zeigt, daß in diesem Fall nicht nur die Gültigkeit einer Theorie umstritten ist, sondern die Wissenschaftlichkeit des methodischen Ansatzes überhaupt. Die Tatsache, daß Eliade trotz der scharfen methodischen Kritik immer wieder Verteidiger gefunden hat – darunter auch einige Philosophen –, läßt darauf schließen, daß es von wissenschaftstheoretischen Grundsatzentscheidungen abhängt, ob sein Ansatz als ganzer anerkannt oder abgelehnt wird. Neben einer solchen Grundsatzdebatte gibt es aber auch die Möglichkeit, den Ansatz Eliades differenziert zu betrachten und die verschiedenen Aspekte jeweils zum Gegenstand einer Einzeldebatte zu machen: die Darstellung und Deutung der religiösen Phänomene, die Begründung der Hypothesen, die Abgrenzung

zur Theologie und Philosophie sowie die Wahrnehmung der kulturellen Funktion der Religionswissenschaft. Im Hinblick auf seine Deutung religiöser Phänomene wäre wiederum zwischen Intention und Verifikation zu differenzieren. Die Intention seiner Deutung – die antireduktionistische Tendenz – erscheint vertretbar, solange nicht andere, religions- oder ideologiekritische Fragestellungen dadurch ausgeschlossen werden. Gerade im Hinblick auf diese Tendenz erscheint es aber notwendig, in jedem einzelnen Fall wieder neu zu untersuchen, ob und wie weit Eliades Deutungen religiöser Phänomene verifiziert werden können.⁵¹ Eine Verifikation – bzw. eine Falsifikation – ist allerdings nur dann möglich, wenn seine Aussagen über das Heilige nicht als ontologische, sondern als anthropologische Aussagen aufgefaßt werden, also als Deutung der religiösen Ideen, die es in der Geschichte der Menschheit gegeben hat.