

Wolfgang Ernst

Gehirn und Zauberspruch

Archaische und mittelalterliche
psychoperformative Heilspruchtexte
und ihre natürlichen Wirkkomponenten

Eine interdisziplinäre Studie



A Eine kurze Forschungsgeschichte zu Entstehung, Anwendung und Wirkung des Heilspruchs und der Heilriten: Die Konstrukte des Unbegreiflichen

A1 Der Magiebegriff in Theorie und Praxis

Die bisherigen Versuche, Entstehung, Praxis und Folgen der Anwendung psychoperformierender Sprüche zu erklären, stehen für Laien und einen Teil der Wissenschaftler auf dem ungewissen Boden eines Allerweltsbegriffes: Noch immer gilt ‚Magie‘ als schlagkräftige Antwort auf alle betreffenden Fragen.

Aber was war und was ist Magie? Der Begriff gehörte und gehört zu den am schwierigsten definierbaren Begriffen. Jedem, der sich auf den Versuch einließ, ihn zu klären und zu fassen, drohte ein Gespenst. Es drohte mit Verschlingen, Blitzschlag oder Wasserflut, einen ewigen Zauberlehrling zu fesseln, niederzustrecken oder zu ersäufen.

Denn ‚Magie‘ ist vielfältig und wandelbar in ihren Phänomenen wie Proteus und kaum schlagbar regenerationspotent wie die Hydra. So sammelte ein Doktorand der Neuzeit allein zum Phänomen „böser Blick“ bis zu seinem Tode 18 Millionen Belege und vererbte sein Vermögen dem Doktorvater; allein die Sammlung blieb verschwunden.²⁸ Andere Sammler waren unter Beherrschung ihrer anankastischen Persönlichkeitsanteile oft bis zum Versuch gekommen, Ordnungsprinzipien in all dem zu schaffen, was jeweils als Magie oder magieverdächtig verstanden wurde.

Mit Beginn des Buchdrucks erschienen die Werke von Agrippa von Nettesheim und Johannes Trithemius. In den folgenden Jahrhunderten begegnen Sammlungen und Lexika, die ihrerseits wiederum Sammlung und Deutungen veranlaßten, wie sie Will-Erich Peuckert 1936 und 1967 mit Pansophie und Galabalia anhäufte. Zu Ende des 18. Jahrhunderts hatte Johann Samuel Halle die ‚Fortgesetzte Magie oder die Zauberkräfte der Natur‘ vorgelegt und am Beginn des 19. Jahrhunderts Georg Conrad Horst seine ‚Zauberbibliothek‘. Immer wieder neue Auflagen teilweise obskurer Verleger für ein spezielles Marktsegment erzielten unter anderen die Mosis-, Albertus Magnus-, Glorez- und Staricius-Bücher. Das ‚Handbuch des deutschen Aberglaubens‘ (1927–1942) war eine Teamleistung der germanistisch-volkskundlichen Zunft.

28 Hauschild, Thomas: Der böse Blick, Berlin 1982², S. 3.

,Magie‘ geht mehr oder weniger obskure Bündnisse, ja Legierungen und Konfundierungen mit Forschungsgegenständen vieler Disziplinen der hohen Wissenschaften ein, mit Sprache, Bild und Verhalten, mit Gebet und Therapie und Machtanspruch, mit Traum, Phantasie und Weltanschauung, woraus ganz verschiedene Aspekte von Magie resultieren, ganz zu schweigen von allen Gelegenheiten des Alltagslebens, bei denen der Begriff poetisch bis polemisch eingespannt wird. „Die Bemühung um eine allgemeingültige Definition (scheint) ins Unerreichbare gerückt zu sein.“²⁹

Beispiel für diese Versammlung unvergleichbarer Zuordnungen zu Magie findet sich bei Daniel Lawrence O’Keefe 1982 (*Stolen Lightning. A social theory of Magic*, New York 1982); er subsummiert medizinische, schwarze, weiße, zeremoniale, religiöse Magie, Okkultismus, Paranormales, magische Kulte und Sektenwesen.³⁰ Beispiele für eine instrumentelle Ausweitung des Begriffes oder – schwer zu trennen – von Legierungen liefern auch Soziologen: ,Magie‘ wird als Vorläuferin von Technik in die Nähe affektiver Besetzung, Faszination am Automatismus und damit in die Nähe von Zweckmäßigkeitdefinition alter Prägung gerückt und als Zwangshandlung menschlicher Mängelwesen, so Arnold Gehlen (1904–1976). Sie betrachten ,Magie‘ als Konsumobjekt unserer Zeit im Strom der irrationalen Fluten aus Medien und entdecken ihre dauerhafte Janusköpfigkeit gebunden an einen Macht-Ohnmacht-Komplex. „Das Magische ist eine Form der Beziehung des Individuums zur Außenwelt, bei der Angst und (oder) der Wunsch, die äußere Welt unter Kontrolle zu bringen, das viel feinere Verlangen nach Erklärung und Rationalisierung überwiegt.“³¹ Selbst Erklärungen blieben noch an Zwecke gebunden. – Aber ähnlich jenem ewigen Doktoranden droht dem Janusgreif eben dieser mit seiner List, Vor- und Rückblick in einem zu wagen. Und so erliegt der Soziologe seiner rück-und-vor-sichtsvollen Ehrlichkeit, indem er einräumt, daß seine eigene Arbeit [gegen einen sich ausweitenden Gesellschaftsbegriff] polemische Bedeutung gewinnen könne.³² Eine Parallele zur modernen Welt findet auch Claude Lévi-Strauss, wenn er eine Ähnlichkeit von mythischem Denken und politischer Ideologie feststellt.³³ – Heute seien magische Praktiken nicht Beeinflussungsversuche höherer Mächte, sondern „individuelle Abwehrmechanismen.“³⁴

Mit diesen ihren Proteus-, Hydra- und Hetären-Eigenschaften haben die schillernden Phänomene der Magie über die ihrer Bändigung dienenden Sammlungen und Kategorisierungen hinaus viele Theoretiker gefunden, nicht zuletzt weil ihre subversiv bedrohlichen Kräfte nicht nur immer wieder empfunden, sondern auch weil sie genutzt werden konnten. Und dies ebenso für zentrale Fragen nach

29 Angst, Beatrice E.: *Magische Praktiken des Menschen unserer Zeit*, Bern u. a. 1972, S. 16.

30 Zit. nach Petzoldt, Leander, *Magie und Religion*, in: Dinzelbacher/ Bauer (Hg.): *Volksreligion*, S. 483.

31 Mongardini, Carlo, Über die soziologische Bedeutung des magischen Denkens, in: Zingerle/Mongardini, *Magie und Moderne*, S. 14.

32 Ebd., S. 55.

33 Lévi-Strauss, Claude: *Strukturelle Anthropologie*, I, Paris 1958, (dt.) Frankfurt/M. 1981², S. 230.

34 Angst, Beatrice E.: *Magische Praktiken*, S. 131,135.

menschlichen Erkenntnismöglichkeiten, -abwegen und -chancen. Und weil sie heute in eine Epoche fallen, die die Annahme einer absoluten, objektiven Wahrheit aufgegeben hat und die Realität und Irrealität einer rein subjektiven Instanz unterstellt.

A1.1 Historische und historisierende Rezeptionen und Deutungen von Magie und ihr Fortbestand in die Gegenwart

Im 6. Jahrhundert vor Christus kamen die Begriffe ‚magus‘ und ‚magein‘ zusammen mit dem Wissen um den Kult der persischen Priesterkaste der Magi oder Magoi in die griechische Sprache. ‚Magh‘ als indoeuropäisches Suffix bedeutet Fähig-Sein und Kraft-Haben und soll etymologisch mit ‚Macht‘ zusammenhängen. Für antike Autoren verband sich mit den Magoi die Vorstellung von übersinnlichen Fertigkeiten und verborgenen Kräften, von Wissen um Astrologie (Matthaeus 2,1) und um Heilriten. Wie unterschiedlich und schwankend allerdings heutige rückblickende Sichtweisen sind, zeigt eine Übersicht über einige religionshistorische Standartwerke.³⁵ Mit dem frühen Christentum behielten ‚Magier‘ und ‚Magie‘ ihren schon zuvor suspekten Klang und wurden nicht nur mit Heidentum, sondern auch mit Dämonischem gleichgesetzt. Die Lehren des Augustinus (354–430) und des Isidor von Sevilla (ca. 560–636) blieben bindend. Im karolingischen Zeitalter gewann die Abgrenzung der Religion von Magie zunehmend auch politische Bedeutung im Rahmen der Missionierung und Kultivierung der Völker Europas.

Im 12. Jahrhundert zeigen sich im westlichen Europa wieder erste Anzeichen einer Differenzierung im Verständnis des Begriffes, nachdem zuvor die ‚Künste‘ Geomantie, Hydromantie, Aeromantie, Pyromantie bis hin zum Sprechen von Beschwörungen über Kranke offiziell oftmals als Teufelswerk galten. Scholastische Wissenschaften der Universitäten unterscheiden im Bildungssystem neben den sieben freien Künsten und den unfreien mechanischen Künsten eine bedeutende, im Verborgenen existierende Gruppe der verbotenen Künste, die Artes illicitae, nämlich Magie und Mantik.³⁶ Albertus Magnus (ca. 1200–1249) eröffnet in seinem naturkundlichen Werk den Blick auf eine nichtdämonische natürliche Magie (*magia naturalis*, schon der Begriff gab einen ganz neuen Denkanstoß), wie sie von den Geheimnissen um Naturgesetze ausgeht. Sie, die *Magia naturalis*, wird der *Magia diabolica* entgegengesetzt und erfährt in den folgenden Jahrhunderten hohe Beachtung und Wertschätzung, besonders bei Giovanni

35 Bamert, Martin: *Magia – Maga – Makha*, Zwischenprüfungsarbeit Leipzig WS 06/07.

36 Weddige, Hilkert: *Einführung in die Mediävistik*, München 1992², S. 53.

Baptista della Porta (1535–1615). Eine erste Übersicht über verschiedene Formen vermittelte Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486–1535), der sich wie die meisten weitgehend des sozial separierenden abhebenden Charakters seiner Wissenschaft bedient. Für ihn besteht im Menschen eine schöpferische imaginative Kraft und ein Lebensgeist, der Wunderbares schafft. Und es verrät sich der Nettesheimer, der diese eine Kraft der Magie als apollinische Begeisterung beschreibt: „Ich habe diese Wissenschaft so vorgetragen, daß den Klugen und Verständigen nichts davon verborgen bleiben soll. Den Schlechten und Ungläubigen dagegen soll der Zugang zu diesen Geheimnissen verschlossen bleiben.“³⁷

Aber der Haupttrend, Magie in ihren vielfältigen Facetten stets als Gegensatz und Gegenspieler von Religion oder Hochreligion möglichst sauber zu trennen, ja zu definieren, beherrscht mit Zähigkeit viele literarische Niederschläge bis in die Neuzeit. So wurde etwa die Dämonologie des Konvertiten und Päpstlichen Geheimkämmerers Egon von Petersdorff (1892–1963) noch 1995, also nachkonziliar in dritter Auflage verlegt, während der Wiener Mediävist Helmut Birkhan (geb. 1938) in einer Nachgeburt alter Magiesammlungen frei heraus bekennt: „Aberglaube und Magie kann man in unserem Kulturkontext einfach dadurch bestimmen, daß sie im Widerspruch zur aktuellen christlichen Lehre, aber auch zum Erkenntnisstand der (Natur-) Wissenschaft und zur menschlichen Vernunft stehen.“³⁸

Da waren andere aufmerksamere Zeitgenossen schon weiter. Die alte Aufteilung Religion/ Magie war als ‚künstliches Problem‘³⁹ erkannt worden. Die drei Unterscheidungsschablonen Bitte/Zwang, Demut/Zweckdenken, Personalisierung Gott/ Satan waren überwunden. Einige haben in Magie die Reaktion auf mangelhaftes empirisches Wissen, auf menschliche Begrenztheit sehen wollen, also eine Ersatzfunktion. Zuletzt war eine sozialpsychologische Sichtweise diskutiert worden. So hält der Germanist und Volkskundler/Ethnologe Leander Petzoldt (geb. 1934) mit dem Historiker und Religionspsychologen Karl Beth⁴⁰ (1872–1959), die Wunschvorstellung, die ‚einfache und unverhüllte Objektivierung des Wunsches‘ als ‚anthropologische Grundkomponente‘ für wesentlich und interdisziplinär konsensfähig.⁴¹ Kein geringerer als Elias Canetti hat ziemlich freimütig und treffsicher in diese Kerbe geschlagen: „Zuwenig Zaubersprüche gelesen. Gestern nacht nahm mich ein altes Zauberbuch der Inder, der

37 Agrippa von Nettesheim: Der Geheimen Philosophie drittes Buch, S. 379.

38 Birkhan, Helmut: Magie im Mittelalter, München 2010, S. 11.

39 Pettersson, Olof (1957), dt. Übersetzung in: Petzoldt, L.: Magie und Religion, S. 386.

40 Herausgeber einer Zeitschrift für Religionspsychologie von 1927–1938, u. a. mit dem Thema Psychologie des Unglaubens.

41 Petzoldt, L.: Magie und Religion, in: Dinzelbacher/Bauer (Hg.) wie oben, S. 473.

Atharvaveda, gefangen. Es stehen unheimliche Dinge darin. Nirgends sind die Wünsche des Menschen unverhohlener ausgedrückt. Es ist eine ganz elementare Welt, und wer etwas Wirkliches über die Menschen erfahren will, muß zu den Mythen die Zaubersprüche, die nackt sind, dazunehmen.“⁴² Wir werden bei der Diskussion neurobiologischer Ergebnisse der Erwartungs- und Aufmerksamkeitsforschung (Kap. B1) sehen, wie sich diese anthropologische Theorie bestätigt hat.

Zu vermuten ist, daß die Vernachlässigung der seit 100 Jahren mit den britischen und französischen Ethnologen vorgedrungenen wissenschaftlichen Magieforschungen bei manchen Mediävisten mit der Gewichtung aufsehenerregender Dämonologie seit dem ‚Hexenhammer‘ zusammenhing. Die Konkretisierung der ursprünglichen theoretischen Dämonologie der Gelehrten und ihre juristische Instrumentalisierung beim Versuch der Bearbeitung der Krisenbewältigung im europäischen Spätmittelalter wurde weithin zum Hauptthema. Mindestens seit der Zeit der Aufklärung waren auch die mittelalterlichen Heilspruchtexte nur noch bei Volksheilern und in Volksbüchern in meist korrumptierten Formen verbreitet, während die von der Kirche allein noch bewahrten Exorzismen als Relikte der Dämonenvertreibung Aufmerksamkeit erregten.

Die Ärzte des europäischen Mittelalters standen der Magie kaum anders gegenüber als die Gesellschaft; nach vielen schriftlichen Zeugnissen konnte gegenüber den Theologen meist wenig eigenständige Haltung zu Magie und Dämonen gefunden werden. Magie war auch ein Begriff der Polemik. Am Dämonenglauben wurde bis in die Neuzeit festgehalten, wenn auch viele zu einer gemäßigten Magia naturalis neigten wie Paracelsus, der den Teufelsglauben bezweifelte und die ‚Natur‘ als Fundament seines alchemistischen Systems darstellte. Paracelsus hat allerdings überschwenglich die hohe Bedeutung der Imaginationskraft als „Sonne im Menschen“, als kosmische Kraft beschrieben: der „ganz himel ist nichts als imaginatio“⁴³ und damit neue Impulse gegeben. Und wenn die dämonenzwingenden Kräfte auch als abzulehnen erkannt wurden, so waren damit meist die Kräfte der konkurrierenden Exorzisten und Zauberer gemeint. Selten sind aus dem Hochmittelalter Warnungen vor denjenigen naturwissenschaftlich orientierten Ärzten notiert, die dämonische Besessenheit leugneten.⁴⁴

42 Canetti, Elias: Nachträge aus Hampstead. Aufzeichnungen 1957–1959, München 1994, S. 17.

43 Godet, Alain: „Nun was ist die Imagination anderst als ein Sonn im Menschen“, Zürich 1982, S. 35f.

44 Vgl. Beispiel bei Franz, Adolph: Benediktionen, II, S. 520.

A1.2 Moderne Magie-Theorien⁴⁵

A1.2.1 Rationalistische Erklärungen der Magie

Promotoren einer erstmals rationalistischen Erklärung von Magie waren die Briten Edward B. **Tylor** (1832–1917) und James G. **Frazer** (1854–1941). Ihr Zeitalter stand unter dem Eindruck der englischen Aufklärung, besonders aber der biologischen Evolutionslehre Charles Darwins (1809–1882) und der Begegnung mit fremden Völkern während der Victorianischen Epoche des Kolonialismus. Zunächst entwarfen Tylor und Frazer ein evolutionistisches fortschreitendes Stufenkonzept zur menschlichen Denkweise aus Magie über Religion zur Wissenschaft und stießen damit teilweise auf Widerstand. Nicht so sehr die weltzeitliche Abfolge, doch aber diese Dreiteilung, schon von Hippocrates angelegt (Die heilige Krankheit), blieb manchem Wissenschaftler bis heute maßgebend, obwohl stets die Gefahr von Werturteilen inhärent ist. Besonders ihre Analyse des magischen Denkens erwies sich als richtungweisend: Tylor ersetzte Kausalität und Effizienz der magischen Aktion durch ‚similarity‘ und ‚contagion‘; Magie wird als vorwissenschaftlich gedeutet, aber von Okkultismus unterschieden. Frazer entwickelte das Gesetz der ‚sympathischen Magie‘: Der Glaube an die Aktionskraft von Dingen in magischen Riten ist danach das unbeabsichtigte Resultat von Ideenassoziationen, also einer menschlichen mentalen Struktur, womit „magische Prozeduren als spezifische kognitive Prinzipien“⁴⁶ vorgestellt werden können.

Der französische Soziologe Emile **Durkheim** (1858–1917) hat in Reaktion auf Tylor und Frazer mehr die kollektiven Elemente in den Ethnien hervorgehoben. Man begann nun, die Erfahrungen des engen Gemeinschaftslebens und seiner Ereignisse als wesentliches Movens für kulturelle Strukturen mit ‚magischen‘ Erscheinungen zu erfassen. Während also ein Schamane mit den Zeichnungen auf seiner Bekleidung die Buschsorten repräsentiert, die eine Raupe in ihren Stadien durchmacht und dann das Fliegen des Schmetterlings darstellt, sitzen alle Mitglieder im Halbkreis und haben Blickkontakt mit ihm, der diese Wandlungen vollzieht. Dies ist für Durkheim ein kommunikatives Geschehen, das nicht durch die sympathetische Imitation, sondern nur durch die Gemeinschaftserfahrung effektiv werden kann. „In Durkheim’s work individual errors of thinking were replaced with social modes of association“⁴⁷, womit für uns Später zugleich ein Seitenblick auf Morenos Psychodrama gewagt werden könnte.

45 Einteilung in Anlehnung an Sørensen, Jesper: A cognitive Theory of Magic, Aarhus 2000/01.

46 Ebd., S. 11.

47 Glucklich, Ariel: The end of magic, N. Y. u. a. 1997, S. 40f.

Aufbauend auf diesen Forschungen steht für Bronislaw **Malinowski** (1884–1942) die Frage nach der Bedeutung der Instrumente der magischen Aktion und ihrer Unmittelbarkeit im Vordergrund, womit situativer Kontext und kultureller Rahmen bedeutsam werden. Er war Sozialanthropologe und verbrachte viele Jahre bei Eingeborenen auf den Trobriandinseln. Als erster hat er eine allgemein übersichtliche auf psychische, ökologische, sozialreligiöse und ökonomische Faktoren setzende Forschung vorgelegt. Insbesondere „betont er die pragmatischen Effekte von Sprache und antizipiert damit die spätere performative Wende der Sprechakttheorie“⁴⁸ von John L. Austin (*How to do things with Words*, postum Oxford 1962) und John R. Searle. Er behauptet eine der Magie eigene „sacred language“ gegen die gewöhnliche Sprache und den Einfluß dieser SonderSprache des Spruchtextes auf die Motivation der Teilnehmer und den Effekt der Prozedur. „Damit ist nun Magie weder falsche Wissenschaft noch primitive Mentalität.“⁴⁹

In Reaktion auf Tylor und Frazer hatte es auch Stimmen gegeben, die zwischen Religion und Magie lediglich instrumentelle Differenzen sahen und die betont die Ähnlichkeit der intellektuellen Prozesse bei Wissenschaft, Religion und Magie heraustellten; deren Suche nach erklärender Theorie wird als Versuch beschrieben, einem chaotischen Weltall Ordnung aufzudrängen (Robin **Horton** 1970).

A1.2.2 Emotionalistische Erklärungen der Magie

Gefühle als Ursprung magischer Aktion und Funktionsbedingung heranzuziehen legt den Schwerpunkt auf individuelle psychische Phänomene. Für Robert R. **Marett** (1866–1943), der im Schatten von Frazer stand, hat Magie ihren Ursprung in emotionalen „outbursts“ wie Liebe, Angst und Hass, die sich nicht auf ein Objekt, sondern auf Mana oder Gott als Projektionen beziehen. Die Funktion der Magie wird als elementare Katharsis zur Spannungsabfuhr beschrieben, wie dies auch von anderen Magieforschern (s. u. Lévi-Strauss) geäußert wurde. Dabei soll aus einem „naiv belief“ ein „make belief“ werden. Marett nähert sich der Theorie der abreagierenden Redekur Breuers und der Psychoanalyse Freuds, der ihn seinerseits in Zusammenhang mit seinen Animismusthesen heranzieht.

Diesem individualpsychologischen Ansatz stand mit dem „Gesetz der Teilhabe“ von Lucien **Lévy-Bruhl** (1857–1939) eine mehr soziale Theorie gegenüber, wie sie sich schon bei Emile Durkheim ankündigte. Fremden Kulturen wird ein

48 Sørensen, ebd., S. 19.

49 Ebd., S. 20.

prälogisches eigenes Denken zuerkannt, eine Art Netzwerk kollektiver Konnektion. Am Beispiel sozialer Unternehmungen wie der Jagd der Eingeborenen stellt Lévy-Bruhl fest: „Jagd ist eine essentielle magische Operation und von ihr hängt alles ab, nicht vom Zielen und von der Kraft des Jägers, sondern von der mystischen Kraft, die das Tier in ihre Gewalt nimmt.“

Die weltweiten Befundaufnahmen werden jeweils als kollektive Repräsentationen der sozialen Gruppe beschrieben. Die kollektive Aktion unterstehe festen mystischen Beziehungen. Vor der Jagd finden gemeinsame Maskentänze, Gesänge mit Beschwörungen der Jagdgeister statt. Fastenbräuche, Lanzenwurfsprüche, Haarabschneiden der Frauen während der Jagd, Opfer zur Zähmung der Jagdgeister nach der Jagd, alles in ‚operativer‘ magischer Strategie.⁵⁰

Nach diesem Gesetz der Teilhabe würde magisches Denken in die Nähe des Traumes rücken und würden Wesenheiten, Phänomene, Gegenstände, alles gleichzeitig selbst und anders sein. Man versteht dann Seelenwanderung, Multi-präsenz und Diffusion von Raum und Zeit, Belebtem und Unbelebtem. Dieses Gesetz, auch als ‚participation mystique‘ benannt ‚fand in der wissenschaftlichen Diskussion weite Beachtung, führte es doch bereits in die Richtung des von C.G. Jung untersuchten ‚kollektiven Unbewußten‘.“⁵¹ Später hat Lévy-Bruhl seine Thesen neu formuliert und auch den modernen Gesellschaften mystisch-prälogische Mentalität zuerkannt. Diese Ideen sind in letzter Zeit aufgegriffen worden, insbesondere durch den Soziologen Günter Dux in seiner historisch-genetischen Kulturtheorie und durch Jean Piaget. Zuletzt hat der Psychologe Steve Stewart-Williams⁵² eine partiell ‚in certain circumstances‘ [!] gültige evolutionär geprägte Hypothese entworfen, die angeborene Ideen als ‚content and principles‘ zu naturalistischen Quellen metaphysischen Wissens macht. Diese Einschränkung auf eine *situationsgebundene* Betrachtung der Zauberspruch-Theorie wird uns bei der neurobiologischen Einschätzung begleiten.

Ebenfalls mit diesbezüglich emotionalen Kausalattributionen hatte Sigmund Freud (1856–1939) die Magie auf einen narzistischen Glauben an die Omnipotenz des Denkens zurückgeführt und mit dem Denken und Verhalten zwangsneurotischer und wahnkranker Patienten verglichen. Magische Praktiken funktionieren als Angst-Stress- und Schuld-Linderung.⁵³ Beeinflußt von Taylor und Frazer im evolutionistischen Ansatz schreibt Freud: „Im animistischen primitiven Stadium schreibt der Mensch sich selbst die Allmacht zu; im religiösen hat er sie den Göttern abgetreten ...“ – „Die Geister und Dämonen sind ... nichts als die

50 Lévy-Bruhl, Lucien: *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris 1928, S. 262–275.

51 Petzoldt, Leander (Hg.): *Magie und Religion*, Darmstadt 1978, Einleitung S. XV.

52 Stewart-Williams, S., *Innate ideas as a naturalistic source*, *Biology and Philosophy* 20 (2005), S. 791–814.

53 Freud, Sigmund: *Totem und Tabu*, Frankfurt/M. und Hamburg 1964, S. 98ff.

Projektionen seiner Gefühlsregungen; er macht seine Affektbesetzungen zu Personen, bevölkert mit ihnen die Welt, und findet nun seine inneren seelischen Vorgänge außer seiner wieder, ganz ähnlich wie der geistreiche Paranoiker Schreber⁵⁴ In der Gegenposition zu Freud beharrt Malinowski auf einer ‚account of emotions‘, auf menschlicher pragmatischer Insuffizienz, die sich eine Ersatzaktivität schafft, eben die Magie.⁵⁵ Mit Sørensen muß auf die zu unterscheidenden Ursprünge von Magie und Zwangsnurose, die Freud klarend heranzog, hingewiesen werden. Im hier vorgelegten neurobiologischen Ansatz wird sich zeigen, daß bei Benennung von Geistern immer die Bedeutung metaphorischer, meist anthropomorpher und theriomorpher Verarbeitungen bei Kranken, Helfern und Gesellschaft zu bedenken ist.

A1.2.3 Die strukturalistische Erklärung der Magie durch Claude Lévi-Strauss

Einen wesentlichen Beitrag zum inter- und multidisziplinären Verständnis der universalen Zusammenhänge nach den von ihm und anderen vor Ort erhobenen völkerkundlichen Befunden lieferte der Ethnologe und Anthropologe Claude **Lévi-Strauss** (1908–2009). Seine Sichtweise bildet nach Wolfgang Schmidbauer⁵⁶ die vierte der großen narzistischen Kränkungen, nach denjenigen durch Kopernikus, Darwin und Freud: Sie beraubt uns des Dünkels, daß Schriftkulturen die besseren seien. Man kann in Bezug auf die uns hier interessierenden Fragen etwa folgende Schwerpunkte und Ergebnisse der Forschung von Lévi-Strauss überblicken:

A1.2.3.a Ethnologie: Wildes und rationales Denken

Die sorgfältige Analyse der Verwandschaftsverhältnisse und der Systematiken und Klassifikationen im Alltagsleben der Eingeborenen führten ihn zur Beschreibung einer unserer Wissenschaft formal vergleichbaren, nicht unterlegenen Strukturierung auch im Leben und in den Gesellschaften fremder Völker.

„Die Eigenart des mythischen Denkens besteht, wie die der Bastelei (bricolage) auf praktischem Gebiet darin, strukturierte Gesamtheiten zu erarbeiten ... durch Verwendung der Überreste von Ereignissen: „odds and ends“ würde das Englische sagen, Abfälle und Bruchstücke, fossile Zeugen der Geschichte des Individuums oder der Gesellschaft. In gewissem Sinne ist also das Verhältnis zwischen Diachronie und Synchronie umgekehrt: das mythische Denken

54 Ebd., S. 104.

55 zit nach Sørensen, Cognitive theory, S. 28.

56 Schmidbauer, Wolfgang: Vom Umgang mit der Seele, München 1998, S. 238.