

*Mysteria*1913 *Mysteria* 2/6: 191.**Nitecki, Marian**1927 Masoni i mariawityzm [Masons and Mariavitism]. *Gazeta Warszawska Poranna* (19.09.1927): 6.**Pasek, Zbigniew**1991 Geneza mariawityzmu i przyczyny jego podziału. *Studia Religioznawcze* 24: 41–61.**Podgórski, Ryszard**

1998 Religijność wiernych Starokatolickiego Kościoła Mariawitów. Kraków: Zakład Wydawniczy "Nomos".

**Prinke, T. Rafał**1986 Doktor Punar Bhava i polscy sataniści [Dr. Punar Bhava and Polish Satanists]. *Biuletyn Informacyjny Stowarzyszenia Radiestezyjnego w Bydgoszczy* 4: 37–42.2008 Przekaz mocy. Sukcesja apostołska w organizacjach inicjacyjnych. In: *Furor Divinus. Materiały z konferencji Lashtal Press, Gdańsk 2008*; pp. 73–88. Gdynia: Lashtal Press.**Prokopiuk, Jerzy**2001–2002 Rudolf Steiner a impuls wolnomularski. *Ars Regia* 15–16; 271–285.**Rudnicki, Konrad M. P.**2007 Masoneria a Mariawityzm [Masonry and Mariavitism]. *Praca nad sobą* 45: 12–23.2008 *Moja droga do religii*. Kraków: F. H. U. Elwit.**Rudolph, Kurt**

1995 Gnoza. Istota i historia późno antycznej formacji religijnej. Kraków: Nomos.

2005 Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

**Rumpel, Artur S.**1999 Mariawityzm. <<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,1999>> [06.12.2012]**Sawicki, Witold**

2005 Organizacje Tajne w walce z Kościołem. Krzeszowice: Dom Wydawniczy "Ostoja".

*Seks, Polityka i Okultyzm*1999 Seks, Polityka i Okultyzm. D. Misiuna's Interview With P. Pissier. *Wiedza Tajemna* 10/99: 51.*Sekta Satanistów*1930 Sekta Satanistów. *Gazeta Polska* (01.09.1930): 3.**Soro, Vincenzo**

1922 La Chiesa del Paracletto. Studisul gnosticismo. Todi: Atanòr.

**Tempczyk, Katarzyna**

2005 Czy święci mówią w Esperanto? Malbork: Towarzystwo Esperancki "Flamo".

**Terlikowski, Tomasz**

2005 Szaleńcy, szarlatani i święci. Warszawa: Wydawnictwo Qlco.

**Wotowski, Stanisław Antoni**

1928 Wielka księga cudów i Tajemnic. Czarna i Biała Magia. Warszawa: Wyd. Świt.

**Krise und Kritik**

Zwei Neuerscheinungen zur existenzialistischen Religionsethnologie Ernesto de Martinos

## Ein Rezensionenartikel

Ulrich van Loyen

**I**

Welche Ressourcen haben wir, wenn jeglicher kulturell vermittelter Sinn ausfällt? So könnte man die Grundfrage des 1908 in Neapel geborenen und 1965 in Rom gestorbenen Ethnologen, Kulturphilosophen und Religionshistorikers Ernesto de Martino umschreiben. Bereits während des Zweiten Weltkrieges stellte er *die Frage*, die in Deutschland zur "Stunde Null" herangezogen werden sollte, um in vielerlei Weise, also durchaus beredt, unbeantwortet zu bleiben – und die aktuell geblieben ist bis auf den heutigen Tag.

Der Umstand, dass Ernesto de Martino trotz randständiger Themen in einer randständigen Wissenschaftskultur bis heute zu Debatten anregt, muss mit jener Leidenschaft zusammenhängen, die in der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Zivilisation steckt, aber auch mit dem Versprechen, dass, hat man diese Bedingungen einmal aufgedeckt, Geschichte neu "gemacht" werden könne. Wobei, auch dies gehört zu den "de-martinianischen" Themen, das Auffinden dieser kulturellen Bedingungen eben keinesfalls vor dem Hintergrund einer Tabula rasa stattfindet, sondern einen je eigenen, kulturspezifischen Zugriff auf die, wenn man so möchte, transzendente Geschichte der eigenen Kultur markiert. In diesem Sinn ist es unmöglich, diese Transzendentalien einer rubrizierenden Ordnung einzuverleiben: am Anfang einer Zivilisation steht nichts Distinktes wie "Religion" oder "Recht" oder auch nur der "Krieg" als "Vater aller Dinge", am Anfang steht aber immerhin etwas Heroisches, nämlich die Fähigkeit, einen Unterschied zu machen zwischen sich und der Außenwelt, d. h. die Krise zu überwinden, die in der Vernichtung von Gegenwart und Gegenwärtigkeit besteht. "La crisi della presenza" nannte Ernesto de Martino ein heuristisches Konzept, das er vor allem als "Armchair Anthropologist" des zirkumpolaren Schamanismus entwickelte, bevor er es in der Nachkriegszeit anhand seiner Exkursionen in das Innere der italienischen Halbinsel operationalisierte (mit den drei größeren Studien: "Morte e pianto rituale", 1958; "Sud

e magia”, 1959; “La terra del rimorso”, 1961). In seinem bis heute aus völlig unverständlichen Gründen ins Deutsche unübersetzt gebliebenen Buch “Il mondo magico” (1948) beschreibt de Martino den Kampf um Gegenwart (Präsenz, *presenza*) als mythenschaffendes und magisches Verfahren, wobei das ringende Dasein die negierenden Kräfte identifiziert, indem es sich in sie verwandelt, und sie oftmals bis zur Erschöpfung ausagiert.<sup>1</sup> De Martino profitiert zweifellos von einem aus der deutschen Lebensphilosophie gewonnenen Motiv, es scheint mitunter als kehre die Existenzialontologie Martin Heideggers in italienischer Umschrift wieder (die *presenza* steht auf einer ähnlichen Ebene wie das “Dasein” in “Sein und Zeit”). Ebenso aber muss das Begehren, die christlich-katholische Ritualität (das Kreuzesopfer Christi, sein Abstieg zu den Toten) einerseits zu rechtfertigen, sie andererseits in einen globalen Kontext zu stellen und damit zu historisieren, ernst genommen werden. Und schließlich wird man bei der Lektüre de Martinos auch an Malinowski denken, der die Magie als eine Art imaginatives Probehandeln darstellte, das zur realen Überwindung von Widrigkeiten führt. Es war der Argonaut aus Krakau, der als erster erkannte, dass die Magie es zunächst mit spezifisch menschlichen Beziehungen zu tun habe, nicht mit “Natur”, sondern genau mit dem, wovon wir glauben, dass wir es auch beeinflussen können.<sup>2</sup> Spezifisch menschlich ist aber zuvörderst die Fundierung des eigenen “In-der-Welt-Seins”.

Für de Martino waren die Techniken der Präsenz magisch-rituelle Techniken, wobei er zwischen beiden Termini keinen Unterschied machte. Sie seien zwar Symbolisierungen, aber in der Regel keine schmerzlosen. Unter denen, die sie anzuwenden wissen, gibt es Meister, sogar Helden, im Sinne von Vorbildern, die Bestandteil einer mythischen Überlieferung werden können. Der Rekurs auf sie, die menschliche Geschichte allererst von der Nichtgeschichte distinguiert haben, verhilft dazu, die selbst erfahrene Negativität aufzuheben und durch den mythischen Horizont hindurch wieder Teil der menschlichen Geschichte werden zu können (so die

Dialektik der *destorificazione del negativo*). Hingabe an den mythischen Horizont (das, was “Religion” in der Regel bezeichnet) und Operationalisierung durch Imitation (Magie) hängen für de Martino zusammen.

Die bleibende Aktualität de Martinos besteht nun darin, dass Religion, Mythos, Magie vor dem Hintergrund einer unhintergehbaren, gleichwohl wandelbaren Vorstellung kollektiver und daraus abgeleiteter individueller Krisis und deren Überwindung gedeutet werden. Die *longue durée* des mittelmeerischen Ritualismus (von der griechisch-christlichen Totenklage, der de Martino seine ersten Feldstudien in den 1950er Jahre widmete, über den im letzten Jahrzehnt revitalisierten Komplex der salentinischen Tarantelbesessenheit, die die Brücke zu afromediterranen Besessenheitskulten schlagen soll) kann hier jenseits ihrer konfessionellen Eigentümlichkeiten zusammenschaut werden, ohne dass man sie funktionalistisch reduzieren müsste. Sie wird nicht zuletzt dank dieser Schriften neuerdings herangezogen, um das Selbstbewusstsein einer marginalisierten Region zu stärken, die die Fragen des globalen Südens exemplarisch verkörpern will.<sup>3</sup> Darüber hinaus gibt es auch einen kulturellen Mehrwert, dergestalt, dass de Martino eine Theorie der menschlichen Existenz als Not und solidarische Bewährung formulieren half, die insbesondere Literatur und Film inspirierte.<sup>4</sup> Aus anthropologischer Sicht aber wird man zuerst konzedieren, dass de Martinos Theorie der “Krise der Präsenz” und der Auflösung dieser Krise durch ihre rituelle Verstärkung, eine Theorie der Handlungsermächtigung (und der Handlungsdelegation) beinhaltet, in der Passivität und Aktivität weniger als Opponenten denn als verschränkte Optionen in Erscheinung treten, so wie in den von de Martino untersuchten Praktiken ritueller Besessenheit gerade die besessenen (passiven) Frauen an sozialem Prestige gewinnen.

1 Unverständlich vor allem, weil das Buch in Diskussion tritt mit zeitgenössischen deutschen Ansätzen, von P. Wilhelm Schmidt SVD bis Adolf Jensen. Eine vollständige englische Übersetzung gibt es ebenso wenig, aber seit 1999 die französische Edition in der Übersetzung von M. Baudoux.

2 Für die von ihm herausgegebene Anthologie “Magia e Civiltà” (1962b), nahm de Martino die entsprechenden Absätze aus der posthum publizierten Sammlung “Magic, Science, and Religion and Other Essays” (Malinowski 1948) auf, nachdem er ihn in seinem Erstlingswerk “Naturalismo e storicismo nell’etnologia” (1941) aufgrund seines Funktionalismus hart kritisiert hatte.

3 “Reenactment” und Folklorisierung von Krisen- und Trancephänomenen sind nicht nur in Süditalien ein rezentes Phänomen, vgl. übergreifend Nacci (2004).

4 Gianfranco Mingozzi, Kameramann u. a. von Federico Fellini, begann seine Arbeit als Dokumentarist der Feldforschungen de Martinos. Die visuellen Eindrücke, besonders der auf de Martinos Geheiß nachgestellten Ritualsequenzen, führten zu Versuchen, filmisch den “anderen Zustand” (R. Musil) zu explorieren, aber auch hervorzurufen. Im Film entstand eine Art italienischer Expressionismus als Kommentar zum in der Regel bekannteren *Neorealismo*; teilweise kam es aber auch zu Kooperationen (etwa in Cecilia Manginis Kurzfilm “Stendahl” (1959), der ein Klageritual durch Pier Paolo Pasolini kommentieren lässt). Zu nennen ist auch Luigi di Gianni, der großen Einfluss auf das Centro Sperimentale di Cinema ausübte.

## II

Im Folgenden gilt es zwei Bücher anzuzeigen, die in den letzten Jahren für ein nichtitalienisches Publikum die kulturelle Rolle und den theoretischen Gehalt der Arbeiten Ernesto de Martinos vor Augen geführt haben.<sup>5</sup> In Italien ist die Diskussion nach wie vor sehr rege, wird aber mit Ausnahme der Scuola di Napoli (vor allem der Grande Dame der italienischen Ethnologie, Clara Gallini) in erster Linie philologisch-philosophisch geführt, was u. a. an der gelegentlich absurd anmutenden Nobilitierung der Philosophie südlich der Alpen liegt. Im angelsächsischen Kontext haben hingegen George R. Saunders und Vincent Crapanzano wiederholt die Bedeutung der rituellen "Enthistorisierung des Negativen" für eine ökologisch und sozial bedrohte Gemeinschaft hervorgehoben (besonders zu erwähnen sind Saunders 1993, 1998). Und für die deutsche Ethnologie hat Thomas Hauschild durch de Martino inspirierte Analyse von "Macht und Magie in Italien" (2002) Liminalität als Machtquelle eigenen Rechts nachgewiesen, die die politische Instrumentalisierung menschlichen Lebens verhindert, da sie ihr Geschäft an den lebenszyklisch bedeutsamen Stationen ausübt, um allererst "den Menschen" herzustellen, der Gegenstand von Politik werden kann.

Gerade um den heuristischen Wert italienischer Realität zu unterstreichen, bietet sich ein Ansatz an, der Ernesto de Martino sowohl als Produkt seiner Zeit als auch als sie modifizierende Konzentration von Diskursen und Praktiken ernst nimmt. Giordana Charuty, Mittelmeerethnologin an der *École pratique des Hautes Études* in Marseille, hat dies 2009 mit ihrer Schrift über die "früheren Leben eines Anthropologen" getan. Herausgekommen ist dabei eine Doppelbiografie: eine Erklärung der Umstände, unter denen de Martino zu einem Intellektuellen der mediterranen Welt werden konnte, und eine Studie über dessen Wirkungen. Charuty führt ihren Protagonisten als "Lévi-Strauss italien" (8) ein, womit sie vor allem das Gewicht auf den öffentlichen Intellektuellen legt. Ihre Leitfrage lautet: Wie wird man während der Zeit des italienischen Faschismus ein moderner Ethnologe? (11) Dafür wertet sie die im römischen Archiv liegenden unveröffentlichten Dokumente aus oder befragt Vittoria di Palma, die zweite Gefährtin de Martinos (der sich in Italien formal von seiner ersten Frau nicht scheiden lassen konnte). Im Sinne einer intellektuellen Biografie in-

teressiert sie sich nicht allein für faktische Etappen und Markierungen, sondern beleuchtet diese vor dem Hintergrund der durch andere Personen inkorporierten möglichen Lebensläufe, arbeitet heraus, wo es sich um Entscheidungen de Martinos handelte und wo um Kontingenzen. In de Martino sieht sie eine "nouvelle figure de 'protagoniste', l'ethnologue autochtone" (16), einen umständehalber Eingeborenen, der zum Beobachter wird, um sich umso mehr als Eingeborenen zu begreifen. Diese Herangehensweise bietet sich nicht zuletzt deshalb an, weil de Martino an verschiedenen Stellen sein wissenschaftliches Projekt als autobiografisches herausgestellt hat. Vermutlich wäre es voreilig, dies allein der Lektüre von Antonio Gramscis unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg edierten "Gefängnisbriefen" (1947) zuzuschreiben, in denen der Typus des "organischen Intellektuellen" Profil gewinnt, aber immerhin heißt es in einem 1949 in der linkssozialistischen *Società* veröffentlichten Artikel (de Martino 1949: 421): "Erst später als Aktivist der Arbeiterklasse im italienischen Süden begriff ich, dass der Naturalismus [oder Funktionalismus, m. E.] der herkömmlichen Ethnologie aufs Engste mit dem Charakter der bürgerlichen Gesellschaft verbunden war, dass zwischen den Existenzbedingungen beispielsweise der Tagelöhner ... und der historiografischen Ermüdung ethnologischer Schriften ein organischer Zusammenhang bestand, und dass mein wissenschaftliches Interesse, die Primitiven kennenzulernen, gleichzeitig auftrat mit meinem praktischen Interesse, an ihrer wirklichen Befreiung mitzuarbeiten". "Wissenschaftliches" und "praktisches" Interesse erscheinen von Anfang an miteinander verschaltet, wobei die bewusste Aufnahme der Verknüpfung neben dem intellektuellen einen historischen Anspruch einlöst, über den sich de Martino erst als öffentlicher Linker klar geworden sein will. Charuty beachtet nicht genügend, dass dies topisch ist für die Darstellung der Südproblematik in der italienischen Literatur und Essayistik, das heißt zur Gewärtigung der Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigem gehört – dem Thema schlechthin seit der Vereinigung 1865. Besonders die Literatur der 1930er Jahre – also eine Literatur, die die autokratischen Modernisierungsanstrengungen Mussolinis zum realen Hintergrund hatte – artikulierte Gefühle der Scham und der Schuld gegenüber dem Süden als dem Primitiven, dem jeder Italiener irgendwie entstammte, weil er ihn nämlich "kolonialisiert" bzw. von seiner Kolonialisierung profitiert habe (vgl. Vittorini 1948). Der Süden erscheint in solchen Texten als weiblich, vor allem aber als Mutter, entsprechend ist das gesuchte Verhältnis zu ihm eines der Versöhnung mit den eigenen Herkünften, also mit

5 Charuty, Giordana: Ernesto de Martino. Les vies antérieures d'un anthropologue. Marseille: Parenthèses, 2009. 358 pp. ISBN 978-2-86364-156-9. – Ferrari, Fabrizio M: Ernesto de Martino on Religion. The Crisis and the Presence. Sheffield: Equinox, 2012. 148 pp. ISBN 978-1-84553-635-0.

sich selbst. Natürlich geht es dabei auch um kulturelle Inferiorität resp. Superiorität, und natürlich geht es ebenso darum, den marginalisiertesten Teil seiner Selbst ins Zentrum zu rücken und zum Eckstein zu erklären – ein Moment, das in den Umkreis jeder “Coming-of-Age”-Geschichte gehört, weil diese immer auch eine Geschichte der Selbstbehauptung und Rebellion gegen die Altvorderen ist, und so die Entdeckung des äußeren und inneren Südens während einer bestimmten biografischen Passage sinnfällig macht. Charuty, die den Hintergrund der “piccola borghesia” Neapels, der ihr Protagonist entstammte und die er hinter sich zu lassen suchte, indem er nicht den seit Generationen ausgeübten Ingenieursberuf ergriff, penibel rekonstruiert, verliert sich an dieser Stelle vielleicht ein wenig zu sehr im Individuellen. Sie kann aber unter Rekurs auf italienische Arbeiten (u. a. di Donato 1999 und Sasso 2002) darlegen, wie als eine Bedingung des “anthropologue autochtone” der “Linksfaschist” Ernesto de Martino während der 1930er Jahre zu gelten habe. Der Ausdruck ist mit Vorsicht zu gebrauchen und vor allem schwer transferierbar – ein anderer Religionsanthropologe, Mircea Eliade, gehörte sicher zu jenen, die den Gehalt eines reaktionären Regimes in einem Widerstandskern suchten, der sie in Gestalt der Eisernen Garde in die Idee der permanenten Weltrevolution verstrickte, d. h. in einen betont sinnlosen, weil zeichenhaften Kampf gegen die Säkularisierung. Dagegen besaß der italienische “Linksfaschismus” seine Inspiration im Risorgimento, das heißt, in einer antiklerikalen Bewegung, die die Universalisierung und autonome Fortentwicklung des einstmaligen Lokalen als ihren Referenzpunkt angab. Nichtsdestotrotz wohnten ihm religiöse Tendenzen inne: “Ich schwöre, dass ich ohne zu diskutieren alle Anordnungen des Duce ausführen und mit all meinen Kräften der faschistischen Revolution dienen werde, einschließlich meines Blutes”, hieß es in der paramilitärischen Jugendorganisation, der auch de Martino angehörte. Man wird nachdenken müssen, inwiefern hier nicht Gehalte spezifisch katholisch-christlicher Eschatologie verdrängt werden, wobei das, was mobilisiert werden soll – Jugend, Bewegung, Abenteuer – und das, um dessen willen mobilisiert wird – Opfer, Heil, Hierarchie – sehr verschiedenen Kategorien zuzuordnen ist. Furio Jesi hat in seinem Essay “Cultura di destra” (1979) eine esoterische und eine exoterische Strategie des Faschismus unterschieden, er hat von der “sinnlosen Aufgabe” als einer Art der Unterweisung gesprochen und dadurch angedeutet, dass die Aufhebung des faschistischen Bewusstseins in der Zurückweisung einer borniert-nationalistischen Rhetorik (“exoterischer” Faschismus) resp. in der

Annahme einer tatsächlichen Aufgabe (gegen den “esoterischen” oder “manichäischen” Faschismus) zum Tragen komme, das heißt vor allem in der Ablehnung des Opfers um seiner selbst willen. In diesem Sinn kann man schließen, dass nur ein “linkes” historisches Projekt die Anliegen dieses zu den Quellen gehenden italienischen Faschismus erfüllen konnte – ein gleichzeitig säkulares, d. h. antipapistisches und nichtchristliches, aber eben seine Verbindlichkeit nur in religiösen Termini kundgebendes Projekt, in dem die Rechte des Bestehenden (autochtonie) und die Notwendigkeit der Zukunft (Internationalisierung der Unterdrückten) vereint werden sollten. In de Martinos Notizen der 1930er und 40er Jahre begegnet man der Mischung aus Angst und Faszination, aus Internalisierung des Fremden und Ich-Ausweitung, die einerseits zur faschistischen Ermächtigungsrhetorik gehörten, sie aber andererseits leer aussehen lassen konnten: “[D]as Primitive, das Barbarische, das Wilde [waren] nicht lediglich um mich herum, sondern es geschah manchmal, dass ich angstvoll in mir archaische Stimmen vernahm ...: ein Chaos, das nach Ordnung und Licht verlangte” (de Martino 2007: 15). “Chaos” ist ein existenzialistisch-religiöser, “Ordnung” ein faschistischer, “Licht” ein aufklärerischer (Kampf-)Begriff. Sie zeigen die Uneindeutigkeit dessen an, was als Anderes im Inneren hervortritt, als fremder ungeklärter Anspruch, als ansprechende Fremdheit. Möglicherweise aber repräsentierte diese uneindeutige Innenwelt auch die unbeherrschbar gewordenen neapolitanischen Klassifikationssysteme, in denen es scharfe Grenzen zwischen dem Aufgeklärten und dem Popularen geben sollte, was indes die Produktion vermittelnder Glieder nur umso mehr steigerte.<sup>6</sup> Dass das Problem anthropologischer Klassifizierung sich als inneres vorbereitet resp. sich das anthropologische Thema (die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen), das zu den großen nationalen Themen der faschistischen Modernisierung zählte, im Inneren spiegelte, ist wenig erstaunlich. Wenn der neapolitanische “Linksfaschist” also glaubte, den Weg der Renaissance-Humanisten ein zweites Mal nachvollziehen und eine säkulare Revolution vollenden zu müssen, erscheint das nun weniger vermessen: “Ich habe Ihnen vermutlich schon mitgeteilt,” heißt es in einem Brief an den Religionshistoriker Adolfo Omodeo, “dass ich mich gerade mit der Magie befasse. ... Ihre historiografische Ausschließung wirft einen Schatten auf die ganze west-

6 Das Problem der in Neapel aufs Engste nebeneinander existierenden Ansprüche und Kosmologien, zwischen dem “dreaming by numbers” gewidmeten Lotterieständen und radikal laizistischen Aufklärern, beschäftigt de Martino noch in seinem Kapitel über die “Jettatura” in “Sud e magia” (1959).

liche Zivilisation, da diese unsere Zivilisation einen Sieg des Humanismus über das Zeitalter der Magie darstellt, und in dem Maß, wie das Bild dieser Magie sich in unserem Gedächtnis nicht erhebt, erstreckt sich ein Schatten auf die Bedeutung und die Art und Weise jenes Sieges“ (de Martino 2007: 87). Dass damit nicht zuletzt ein Sieg über sich selbst intendiert ist, zeigt das Thema der “Krise der Präsenz” in “Il mondo magico” (1948) – dem Buch, von dessen Entstehen de Martino hier berichtet – in dem es ja um nichts weniger geht als um die Größe der Menschen angesichts der Wirkmächtigkeit der Phantasmen. Giordana Charutys Studie geht den ganz konkreten Präfigurationen dieser Auseinandersetzung nach, akribisch und ohne Scheu vor Archivarbeit, ihr Buch bietet manchmal etwas zu viel an Feldtagebuch und etwas zu wenig an historisch-konzeptionellem Zugriff, bleibt aber sicher eines der wichtigsten zum Werdegang Ernesto de Martinos und seiner Generation.

### III

Ausgehend von dem Topos “The Crisis and the Presence” möchte der an der University of Chester lehrende Indologe und Religionswissenschaftler Fabrizio M. Ferrari seinen italienischen Landsmann als Denker des Religiösen ins Gespräch bringen. “Ernesto de Martino on Religion. The Crisis and the Presence” (2012) ist dezidiert für ein englischsprachiges Publikum der Cultural Studies verfasst, zumal für ein solches, das seinen Kanon schon verinnerlicht hat und Religion als zu dekonstruierenden Ausdruck des Sozialen, d. h. als Übungsaufgabe versteht. Darin besteht die Limitation und sogleich die Chance dieses Zugriffs: das erste, weil weder die von de Martino betriebenen Feldforschungen, geschweige denn die interdisziplinär erfolgte Aufzeichnung und Interpretation seines Materials, noch die Eigenständigkeit seiner Theoriebildung, die sich stattdessen stets vor geläufigeren Diskurszentren wie Michel Foucault oder Edward Said verantworten soll, in den Blick geraten, das andere aber, weil die Frage, was eigentlich “Religion” bezeichnet und was an ihr irreduzibel ist, zwangsläufig in den Mittelpunkt rückt.

Ferrari geht lehrbuchmäßig vor: Er beginnt mit einem Abschnitt zu “Life, Works, and Influences”, der neben einem guten Überblick zu de Martinos intellektueller Biografie und einem kurzen, aber treffenden Ausblick zu seiner Wirkungsgeschichte – gipfelnd in der Aussage: “de Martino succeeded in making his way into international academic circles, as well as among the people” (27) – auch einige

Ungenauigkeiten enthält (z. B. “the more de Martino learns in the field, the more he acknowledges the limits of ethnology” [20] – es ist m. E. genau umgekehrt). Das Wichtigste wird allerdings ausgesprochen: “In particular, de Martino – though acknowledging the notion of the sacred as an experience of the Other, as well an Otherized experience – rejects the metaphysical of the sacred perpetuated by Rudolf Otto” (25). Diese Einsicht ist zentral, weil sie auf den praxeologischen Aspekt abhebt und de Martino Religion als Ensemble von Kulturtechniken fokussieren lässt, die seit Jahrhunderten oder Jahrtausenden aus einem bestimmten Grund gepflegt werden und in unregelmäßigen Abständen nach neuen Deutungen verlangen.<sup>7</sup> Dass die “Krise der Präsenz” dabei geografische, ökologische und historische Umstände besitzt, die ihre ekstatisch-rituelle Ausagierung bis heute im mittelmeeerischen Raum verortet, mit seinen auch in der Hochkultur – Platon! – sanktionierten Modellen von Affektregulierung, wird allerdings bloß angedeutet. Auch der Tradierung dieser Praktiken, anhand deren man mit de Martino vortrefflich über das Verhältnis von Orthodoxie und Orthopraxie streiten kann, gilt Ferraris Interesse lediglich am Rande. Die folgenden Sektionen des Buches: “Ernesto de Martino’s Writings on Religion”, “From Militant Ethnology to Critical Ethnocentrism”, “Religion, Magic, and the Crisis of the Presence” sowie die beiden Schlusskapitel “Using de Martino to Interpret Religion. Applications and Limitations” und “Conclusion” – weisen vor allem auf de Martinos Sicht auf Religion als Grundlage einer jeden Kulturtheorie hin und setzen ihn damit dem Zugriff all jener Strömungen aus, die seine Einsicht in die “irreducible fragility of being” als Wahrheitszeichen christlicher Religiosität verstehen möchten (im Umkreis des “pensiero debole” in Italien wird er durchaus als “katholischer” Anthropologe gelesen). Allerdings unterstreicht Ferrari, gerade indem er auf den Einfluss von Gramscis Konzept einer “progressiven Folklore” hinweist, auch die Spannung innerhalb der Theorie seines Protagonisten. Denn es waren gerade die Erfahrun-

<sup>7</sup> Obgleich er dies anerkennt, schlägt Ferrari seinen Gegenstand doch immer wieder der Seite der Mythen-Essentialisten zu: “Like Eliade, de Martino falls prey to the ‘myth of the eternal return’ and suggests that, just as ritual is the repetition of a ‘text,’ religious and magical phenomena often display an underlying common psychological structure” (103). Diese Schlussfolgerung ist diskutabel, dennoch glaubt de Martino viel stärker an die Notwendigkeit ritueller Praktiken als an die Einholung eines Ursprungsmythos. Das verdeutlichen gerade die in “Furore-Simbolo-Valore” (1962a) enthaltenen Essays zum “Mangel” an Ritualen im modernen Europa, der sich in kollektiven selbstzerstörerischen Tendenzen artikuliere.

gen im Salento und in Lukanien (der heute offiziell “Basilikata” geheißenen Region im italienischen Süden), die de Martino veranlassten, in Folklore anstatt der herabgesunkenen, in improvisierte Zusammenhänge versetzten Form höherer Kultur eine Weise des kreativen Umgangs mit der Hegemonialmacht zu sehen, die die historische Verurteilung zur Passivität in Techniken der Handlungsermächtigung transformierte (46): In seinem kommerziell erfolgreichsten Buch “La terra del rimorso” (1961) demonstriert er anhand der Frauen und Männer, die zyklisch vom Unglück “gebissen” werden, sich dessen symbolische Gestalt zur eigenen machen und sie anschließend zu den Klängen von Violine, Tamburin und Akkordeon aus dem Leibe tanzen, nicht nur historisch die Magna Graecia als “Wahlheimat” musikalisch-kathartischer Praktiken, sondern eine *longue durée* der ekstatisch-dionysischen Kulte als Ausdruck und Bewältigungsstrategie sozialer Marginalisierung – vornehmlich der Sklaven und der Frauen. Diese Kulte gingen zwar Allianzen mit der offiziellen kirchlichen Macht ein – beispielsweise dort, wo sie sich wie im salentinischen Galatina mit Kulturen um den Heiligen Paulus als einem der heiligen Ärzte verbanden – ohne sich indes ruhigstellen zu lassen. Das Ausbalancieren und Normalisieren von Krisenzuständen, die nicht beseitigt, aber temporär suspendiert wurden (*ri-morso*: Wieder-Biss), verunsicherte ja die hegemoniale Macht mehr als die Ritualanhänger, denen sie vielmehr Ausdrucksmöglichkeiten verschafften und bei der Etablierung einer eigenen Ökonomie (von Prestige, ebenso von mit dem Ritual assoziierten materiellen Werten) nützlich war. Die Vitalität und Resistenz beruht auf der “Folklore”, auf dem nicht in einem hegemonialen Medium Fixierten. Laut Ferrari beharrt de Martino einerseits auf diesem emanzipatorischen Charakter von Folklore, betrachtet sie aber andererseits als Alibi andauernder Unterdrückung. Wobei, mit Hegel gesprochen, auch die Unterdrücker resp. die Anhänger und Nutznießer der hegemonialen Kultur unfrei sind, indem sie negativ auf ihre zivilisatorische Bedingung (verkörpert in den Techniken der Subalternen) bezogen bleiben. Genau diese Entgegensetzung hindert beide Seiten an der Befreiung ihres Bewusstseins und damit am geschichtlichen Prozedieren, da anders sie sich zum Zweck der Selbsterkenntnis gegenseitig historisieren müssten. So gelesen versetzt de Martino eine gramscianisch-marxistische Kritik in einen croceanisch-historistischen Rahmen, indem er einerseits die Berechtigung von religiösen und magischen Praktiken gegen ihre “aufgeklärten” Kritiker ins Feld führt und andererseits die Aufhebung jener Umstände fordert, die sie forcieren.

Man könnte nun leicht den “Ritualisten” gegen den “Aufklärer” de Martino ausspielen und den Widerspruch als autobiografische Fixierung deuten. Denn de Martino gedachte ja wirklich, indem er die Folklore studierte, sich vom Bürgertum zu emanzipieren, in das er als Kleinbürger nur aufgestiegen war – doch änderte dies nichts an “Emanzipation” als zutiefst bürgerlicher Kategorie. Und man könnte auch leicht diese Fakten aufführen: Der ehemalige Linksfaschist tritt nach dem Zweiten Weltkrieg erst in die sozialistische, dann in die kommunistische Partei ein, er wird eine Art politischer Kommissar in Apulien – und kehrt an die Universität zurück. Trotzdem ist seine persönliche Utopie eine soziale Utopie, und lässt sich das Widersprüchliche seines Werks eben doch als Stärke verstehen. Dieser Ansicht scheint auch Ferrari zuzuneigen, schon allein wegen de Martinos unbändiger Produktivität.

Noch ein Einwand, den er am Schluss vorbringt, verdient einen Kommentar. Indem de Martino Subalternitäts- und Hegemonialstrukturen als mitursächlich für die kontinuierliche Ausbildung religiöser und/oder magischer Folklore heranzieht, arbeite er wie die Autoren eines expliziten Post-Colonial-Turn (E. Said) an einem unifizierenden Bild des Westens oder der Hegemonie, resp. “he vigorously highlights the continuity between Greek/Roman culture and Christianity .... The analysis of the hegemony exercised by the power bloc on the unprivileged south is so defined as the reiteration of the corporate enterprise of church and state” (108). Doch ist dies gewissermaßen der Preis oder der Kollateralschaden, den de Martino in Kauf genommen hat, denn andererseits wird ihm während seiner mikrologischen Arbeiten bewusst, dass die Hegemonie nie viel mehr als eine regulative Idee der Beteiligten vorstellt. Im Salento, bei den Totenklagen der Frauen, deren Gesänge den Eingang in die Trance verstatten, ist auch für den Monsignore der Vatikan fern. (Daraus aber abzuleiten, dass Christus nur bis Eboli kam, wie Carlo Levi in seinem famosen Bericht von 1947, mit dem er der römisch-imperialen Autorität eine in den lebenszyklischen Praktiken verwurzelte Autochthonie entgegensetzen wollte, ist gleichfalls verfrüht.)

#### IV

Einige Zeit vor seinem Tod schrieb de Martino, dass zur Veränderung seiner selbst eine Veränderung der Umstände, der Welt notwendig sei, was wegen der Kürze des persönlichen Lebens und der Länge der Menschheitsgeschichte in praktische Aporien führe. Die Voraussetzung für Selbsterkenntnis ist demzu-

folge die Erkenntnis der Welt, und die Erkenntnis der Welt bleibt gebunden an die Bereitschaft, das Selbst verwundbar zu halten. Verwundbar ist das Selbst aber vor allem in jenen Momenten, in denen ihm die Erfahrung des Anderen nicht "gehört", also in der "fremden Fremderfahrung". Womöglich hat de Martino diesen letzten Schritt nicht gehen wollen – nicht in seinen Expeditionen, schon gar nicht in seinen Schriften – denn sein Anspruch, dass Begegnung und Erkenntnis Folgen zeitigen müsste, beschränkt den Gegenstand von vornherein. Trotzdem war er der furchtloseste italienische Forscher seiner Generation. Sein Bewusstsein, nun selbst "historistisch" gesprochen, gehörte in eine Phase, in der die Erkenntnis einer gemeinsamen und geteilten Welt mit den Fragen nach fremden Lebensformen unmittelbar solche nach dem richtigen Leben aufwarf, eine vorrelativistische Phase, die die Bedingungen von Relationalität ausbuchstabierte. Dazu gehört aber in erster Linie was irrelational, unbezüglich ist und bleibt, und was auf dem Weg der Geschichte innerweltlicher Verbesserungen stets ausfällt: der Tod und die Toten. Ferrari wagt angesichts des Oeuvres de Martinos eine These, die unbedingt vertieft gehört: dass nämlich dessen Arbeit auf der Frage aufbaue, was mit den Toten geschehe oder zu geschehen habe (1). Die Befassung mit Totenklagen und Geisterkulten beweise dies. In einem kurzen Text hat de Martino seine Antwort zusammengefasst (1978: 14): "Die Toten sind nicht tot. Ihre Bedürfnisse sind unsere Verpflichtungen geworden ...".<sup>8</sup> Sorge stiftet also den Zusammenhang der Menschen und Generationen, die "Sorge geht über den Fluss" (Blumenberg 1987). Aber wo geht sie hin? De Martino war nicht genug Marxist, um sie der Geschichte ein- und unterzuordnen, im Gegenteil ist sie es, die Geschichte macht – und sowohl der Auflösung des Realen in Diskurse als auch seiner Reifizierung widerspricht.

## Zitierte Literatur

### Blumenberg, Hans

1987 Sorge geht über den Fluß. Frankfurt: Suhrkamp. (Bibliothek Suhrkamp, 965)

### Charuty, Giordana

2009 Ernesto de Martino. Les vies antérieures d'un anthropologue. Marseille: Parenthèses. [It. Ausgabe 2010]

### De Martino, Ernesto

1941 Naturalismo e storicismo nell'etnologia. Bari: G. Laterza. (Biblioteca di cultura moderna, 356)

- 1948 Il mondo magico. Prologomeni a una storia del magismo. Torino: Einaudi.
- 1949 Intorno a una storia del mondo popolare subalterno. *Società* 3: 411–435.
- 1958 Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria. Torino: Einaudi.
- 1959 Sud e magia. Milano: G. Feltrinelli. (I fatti e le idee, 13)
- 1961 La terra del rimorso [Land der Gewissenspein]. Contributo a una storia religiosa del Sud. Milano: Il Saggiatore. (La cultura, 28)
- 1962a Furore–Simbolo–Valore. Milano: Il Saggiatore. (La cultura, 55)
- 1962b Magia e Civiltà. Milano: Garzanti.
- 1978 Fine del mondo. In: C. Barbati, G. Mingozzi, A. Rossi (ed.), Profondo Sud. Viaggio nei luoghi di Ernesto De Martino a vent'anni da Sud e magia. Con testi inediti di E. de Martino; pp. 13–14. Milano: Feltrinelli.
- 2007 Dal laboratorio del "Mondo magico". Carteggi 1940–43. (A cura di P. Angelini.) Lecce: Argo. (L'opera di Ernesto de Martino, 5)

### Di Donato, Riccardo

1999 I greci selvaggi. Antropologia storica di Ernesto de Martino. Roma: Manifestolibri.

### Ferrari, Fabrizio M.

2012 Ernesto de Martino on Religion. The Crisis and the Presence. Sheffield: Equinox.

### Gramsci, Antonio

1947 Lettere dal carcere [Gefängnisbriefe]. Torino: Einaudi. (Opere di Antonio Gramsci, 1)

### Hauschild, Thomas

2002 Macht und Magie in Italien. Über Frauenzauber, Kirche und Politik. Gifkendorf: Merlin Verlag. (Merlins Bibliothek der geheimen Wissenschaften und magischen Künste, 13)

### Jesi, Furio

1979 Cultura di destra [Kultur von rechts]. Milano: Garzanti.

### Levi, Carl

1947 Cristo si è fermato a Eboli [Christus kam nur bis Eboli]. Torino: Einaudi.

### Malinowski, Bronislaw

1948 Magic, Science, and Religion and Other Essays. Garden City: Doubleday.

### Nacci, Anna

2004 Neotarantismo. Pizzica, transe e riti dalle campagne alle metropolis. Viterbo: Nuovi equilibri.

### Saunders, George R.

1993 "Critical Ethnocentrism" and the Ethnology of Ernesto De Martino. *American Anthropologist* 95: 875–893.

1998 The Magic of the South. Popular Religion and Elite Catholicism in Italian Ethnology. In: J. Schneider (ed.), Italy's "Southern Question." Orientalism in One Country; pp. 177–202. Oxford: Berg.

### Sasso, Gennaro

2002 Ernesto De Martino fra religione e filosofia. Napoli: Bibliopolis.

### Vittorini, Elio

1948 Gespräch in Sizilien. Memmingen: Riemerschmidt. [Orig. "Conversazione in Sicilia". Milano 1945]

8 Für de Martino ist der Individualismus der Erlösungsreligionen eine Beraubung am sozialen Charakter des Menschseins.