

MARK-GEORG DEHRMANN

## »HÖRT IHR DEN REGEN?«

Hermann Brochs *Verzauberung* und die zeitgenössische Anthropologie

»Hört ihr den Regen? den guten Regen?« (S. 276) – so ruft Mutter Gisson an einem der Höhepunkte von Hermann Brochs Roman *Die Verzauberung*.<sup>1</sup> Der Regen, so meint Mutter Gisson irrtümlich, kann das bevorstehende Menschenopfer verhindern, zu dem der Verzauberer und Verführer Marius die Bewohner des Alpendorfes Kuppron aufgestachelt hat.

Auch in anderen großen Texten der Moderne wartet man auf den Regen. Schon in seinem Titel evoziert T. S. Eliots berühmtes Langgedicht *Waste Land* ein trocken und öde daliegenes Land, dem der Regen fehlt. Die imaginäre Landschaft evoziert fragmentarisch eine Krise der Moderne. Am Ende scheint auch hier der Regen schließlich zu kommen: »Then a damp gust / Bringing rain [...]« (VV. 393 f.)<sup>2</sup> Ob er auch Lösung und Erlösung bringt, mag hier offen bleiben angesichts der notorischen Rätselhaftigkeit des *Waste Land*. Worauf es ankommt, ist, dass Eliots Gedicht mit Brochs Roman die Obsession für den Regen teilt und ihn gleichfalls mit der konstatierten Krise der Gegenwart verknüpft. Eliot gibt in seinen »Notes« zum *Waste Land* auch an, aus welchem Kontext heraus der Regen bei ihm eine solche zentrale Stellung gewinnen kann: Er sei Teil einer Struktur von »certain references to vegetation ceremonies«,<sup>3</sup> die das Gedicht durchzögen.

Eine unmittelbare Verbindung von Brochs *Verzauberung* zu Eliots epochalem Gedicht von 1922 besteht dabei wohl nicht.<sup>4</sup> Dennoch bilden Regen und Menschenopfer den ersten Kulminationspunkt auch in der Handlung von Brochs

1 Im Folgenden wird die erste Fassung des Romans von 1935/36 zugrunde gelegt, nach der Ausgabe: Hermann Broch, *Die Verzauberung*. Kommentierte Werkausgabe, hg. von Paul Michael Lützel, Bd. 3, Frankfurt am Main 1980 (Nachweise erscheinen direkt im Text).

2 T. S. Eliot, *The Annotated Waste Land with Eliot's Contemporary Prose*, hg. von Lawrence Rainey, New Haven, London 2006, S. 69.

3 Ebd., S. 71.

4 Das *Waste Land* wurde recht bald nach seinem Erscheinen 1922 von Ernst Robert Curtius ins Deutsche übersetzt. Begleitet von einem Aufsatz, erschien es in der *Neuen Schweizer Rundschau* 20 (1927), H. 4, S. 348–361 (Aufsatz) und S. 362–377 (Übersetzung unter dem Titel *Das wüste Land*).

Roman, der 1935/36 in seiner ersten Fassung entstand.<sup>5</sup> Auch die *Verzauberung* ist durchzogen von weiteren »references to vegetation ceremonies«. Sie will dabei eine politische Analyse des deutschen Faschismus leisten,<sup>6</sup> indem sie soziologische mit mythologisch-religiösen Handlungsstrukturen und Figurenkonstellationen engführt. Diese Konstellation wurde von der Forschung wiederholt gedeutet. Nicht zuletzt Broch selbst hatte auf die mythologische Ebene hingewiesen; er plante eine Zeit lang, den Roman beziehungsweise die Trilogie, deren erster Teil der Roman über lange Zeit werden sollte, »Demeter« zu nennen.<sup>7</sup> In der Tat wirkt dieser Verweis wie ein Schlüssel für die Romanhandlung. In das Alpendorf der Gegenwart scheint Broch den Mythos der griechischen Demeter und ihrer Tochter Persephone beziehungsweise Kore verlegt zu haben. Die Forschung hat weitere mythologische Parallelen gefunden: Mutter Gisson als Demeter-Figur trage gleichzeitig Züge von Kybele oder der Großen Mutter; der Verführer Marius erscheine als Attis, aber auch als Dionysos.<sup>8</sup> Kaum eine Interpretation der *Verzauberung* kommt ohne Hinweise auf diese mythologische Schicht aus. Uneinigkeit aber besteht darüber, wie man die mythologische Dimension als Teil der Analyse einer Gegenwartskrise deuten kann. Die häufigste Antwort ist, Broch wolle einen neuen, einen »modernen Mythos schaffen«<sup>9</sup> oder betreibe eine »(Re-)mythologisierung«.<sup>10</sup>

5 Zum Vergleich der drei überlieferten Fassungen vgl. Lützelers *Textkritische und bibliographische Hinweise in der Kommentierten Werkausgabe*, S. 391–407; zur Entstehungsgeschichte vgl. darüber hinaus Manfred Durzak, Zur Entstehungsgeschichte und zu den verschiedenen Fassungen von Hermann Brochs Nachlassroman, in: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 86 (1967), S. 594–627.

6 Die unmittelbaren politischen Anspielungen diskutieren beispielsweise: Paul Michael Lützeler, Hermann Brochs *Verzauberung* im Kontext von Faschismuskritik und Exilroman, in: Broch heute, hg. von Joseph Strelka, Bern, München 1978, S. 51–75; Glenn Robert Sandberg, The Genealogy of the Massenführer. Hermann Broch's *Die Verzauberung* as a Religious Novel, Heidelberg 1997.

7 Vgl. Paul Michael Lützeler, Hermann Brochs Roman *Die Verzauberung* – Darstellung der Forschung, Kritik, Ergänzendes, in: Brochs *Verzauberung*, hg. vom dems., Frankfurt am Main 1983, S. 239–296, hier S. 242. Seit 1946 überträgt Broch diesen Gesamttitel auf den Roman; vgl. detaillierter ebd., S. 252 f.

8 Zu unterschiedlichen mythologischen Folien vgl. beispielsweise: Gundi Wachtler, Der Archetypus der Großen Mutter in Hermann Brochs Roman *Der Versucher*, in: Hermann Broch. Perspektiven der Forschung, hg. von Manfred Durzak, München 1972, S. 231–250; Michael Winkler, Die Struktur von Hermann Brochs *Verzauberung*. Anmerkungen zu einem erzähltechnischen Problem des Romans, in: Lützeler (Hg.), Brochs *Verzauberung*, S. 115–130; Sandberg, Genealogy, bes. S. 31–68. Vgl. auch den Überblick über ältere Positionen bei Lützeler, Darstellung der Forschung, S. 259–269.

9 So etwa Winkler, Struktur, S. 154.

10 So Richard Faber, Erbschaft jener Zeit. Zu Ernst Bloch und Hermann Broch, Würzburg 1989, S. 41.

Dass Broch sein Schreiben auf den Zerfall der Werte bezieht, den er in der Gegenwart konstatiert, ist wohl unbestritten. Als Dichter und als Intellektueller reagiert er auf die Krise, die er wahrnimmt und als deren symptomatischen – vielleicht notwendigen – Ausdruck er die Totalitarismen der Zeit versteht. Und er versucht – mit den Mitteln der Dichtung und des Denkens – diese Krise zu analysieren und zu ihrer Heilung beizutragen.

Greift man die Rede vom neuen Mythos auf, so gilt es aber, zu verstehen, was damit in Bezug auf die Struktur der *Verzauberung* gemeint sein kann. Hier stellen sich drei Fragen, die miteinander zusammenhängen. Erstens gälte es den ontologischen Status der mythischen Schicht innerhalb der Fiktion zu bestimmen. Stehen die Charaktere der in Brochs Gegenwart verlegten Handlung ›eigentlich‹ für mythologische Figuren, trägt die Handlung also Züge einer Allegorie, bei der zumindest manche Figuren durch ihre ›eigentlich gemeinten‹ mythologischen Vorbilder ersetzt werden könnten? Einige Interpreten legen ihren Deutungen in der Tat eine solche allegorische oder typologische Logik zugrunde, indem sie zu Schlüssen kommen wie dem, Mutter Gisson sei Demeter.<sup>11</sup> Hier schließt sich zweitens die Frage an, welchen ontologischen Status der Roman seiner Handlung damit über die Fiktion hinaus zuweisen könnte. Denn der Anspruch eines neuen Mythos würde doch gerade über die rein ästhetische Ebene hinaus zielen. Er müsste den Mythos als Gegenstand eines neuen Glaubens zu verankern trachten, also als etwas, das gerade nicht fiktional ist, sondern über seine fiktive Evokation hinaus beanspruchen würde, Relevanz für die Realität zu gewinnen. Deutete man die Charaktere als moderne Manifestationen antiken mythologischen Personals, trügen mithin im Bergdorf des Romans ›eigentlich‹ Demeter und Dionysos einen Kampf aus, dann gälte es zu fragen, welchen Anspruch der Roman damit verbinden könnte. Wenn Mutter Gisson ›eigentlich‹ Demeter ist – soll Brochs Leser dann beginnen, an Demeter zu ›glauben‹? Und was würde dies bedeuten? Die dritte Frage zielt auf die politische Dimension des Romans und die heuristische Funktion, die er dem Mythos zuschreibt. Denn offensichtlich soll der Roman einerseits ein ›religiöser‹ Roman<sup>12</sup> sein, der auf eine neue Wertsetzung zielt. Gleichzeitig aber

11 Winkler, Struktur, S. 125, spricht vom Verfahren der »Figurenerfüllung«, des »figuram implere«, und deutet damit Brochs Verfahren im Horizont typologischen Denkens. Thomas Koebner sieht in dem Roman das »Gleichnis eines mythischen, eines Urstreits«, das Broch durch »Anspielungen« und »Verweise[...]« gestaltet; ders., Mythos und ›Zeitgeist‹ in Hermann Brochs Roman *Die Verzauberung*. In: Lützel (Hg.), Brochs *Verzauberung*, S. 169–185, hier S. 172. Auch Sandberg, der die bislang umfangreichste Quellenuntersuchung vorgelegt hat, schließt sich dieser Suche nach »mythological counterpart[s]« (Genealogy, S. 8) an, auch wenn er außerdem nach historischen und politischen Vorbildern sucht.

12 Dies schließt an Brochs eigene Aussagen an, etwa aus dem Jahr 1933, wo er vom Plan eines »großen religiösen Buch[es]« schreibt; Brief Brochs an Daniel Brody, 17. Juli 1933, in: Her-

analysiert er, wie die Erosion von Werten zur Entstehung faschistischer, massenpsychologisch fataler Bewegungen führt. Hier müsste geklärt werden, inwiefern die mythische Dimension auch diesem Anliegen zugrundeliegen kann. Wie kann Broch beanspruchen, mithilfe des Mythos die politische Realität zu erklären?

Wie also ist die mythologische Schicht in Brochs Roman einzuschätzen? Handelt es sich um einen bloß privaten Mythos, die erratische Behauptung eines Dichters, der traditionelles Bildungsgut sichtet und es durch fiktionale Gestaltung neu zu beleben versucht? Das Beispiel T. S. Eliots lässt vermuten, dass dies nicht der Fall ist. Vielmehr greift Broch Strukturen auf, die der Zeit bereits vertraut sind, und zwar nicht nur als altes, anderen und fremden Zeiten angehöriges Bildungsgut, als das man antike Mythologeme wohl verstehen könnte. Die Aktualität, die Broch dem Demeter-Mythos beziehungsweise dem Vegetationskult bereits damit zuschreibt, dass er sie zu Instrumenten einer Analyse auch der politischen Aktualität macht – sie gründet in zeitgenössischen Diskursen, die Broch in die *Verzauberung* aufnimmt. Er kann für sein Romanprojekt Erkenntniskraft und – vielleicht – auch religiös-philosophische Verbindlichkeit erwarten, weil er Forschungen aufgreift, die etwa den Vegetationskult in einer Perspektive behandeln, aus der er Relevanz für die Gegenwart beansprucht. Broch erweist sich auch hier als Autor, der – wie Klaus Amann und Helmut Grote betonen – »in exakten historischen Einflüssen und Korrespondenzen zu fassen« ist.<sup>13</sup>

Der folgende Aufriss will daher wissenschaftsgeschichtlich vorgehen, um zu zeigen, wie Broch durch die Arbeit mit Ergebnissen und Thesen verschiedener Disziplinen die mythologische Schicht seines Romans konstruiert. Es kommt dabei einerseits darauf an, im Sinne der Quellenforschung beispielhaft nachzuweisen, welche Schriften Broch kannte und woraus er bestimmte Elemente entlehnt.<sup>14</sup> Ebenso wichtig aber wie der Nachweis von Quellen ist es, zu zeigen,

mann Broch u. Daniel Brody, Briefwechsel 1930–1951, hg. von Bertold Hack u. Marietta Kleiß, Frankfurt 1971, Sp. 276; vgl. Lützeler, Darstellung der Forschung, S. 240. Diesem Hinweis ist die Forschung intensiv gefolgt, so zielt etwa Sandberg, Genealogy, auf seine Ausdeutung.

13 Klaus Amann u. Helmut Grote: Vorwort, in: dies., Die »Wiener Bibliothek« Hermann Brochs. Kommentiertes Verzeichnis des rekonstruierten Bestandes, Wien, Köln 1990, S. IX–XXXI, hier S. X.

14 Viele Quellen trägt Lützeler, Darstellung der Forschung, zusammen. Ein Problem stellt dabei Brochs Bibliothek dar, die Klaus Amann und Helmut Grote rekonstruiert haben. Allerdings räumen sie ein, dass die Rekonstruktion gerade für die Jahre unverlässlich wird, in denen die Erstfassung der *Verzauberung* entstanden ist (vgl. Amann u. Grote, Bibliothek, S. XIX). Die »Handbibliothek« (ebd.), die Broch für die Arbeit an dem Roman mit sich führte, scheint zu größeren Teilen undokumentiert geblieben zu sein. Während Amann und Grote sie als »gewiss nicht sehr umfangreich[...]« einschätzen, verweist Manfred Durzak, Entstehungsgeschichte, S. 599, auf einen unpublizierten Brief von Brochs Sohn, der »einige 300 Bücher [...] (Kirchenväter, Religionsphilosophie)« erwähnt.

welche Funktion sich aus der Aufnahme solcher Diskurse für Brochs mythologische Vertiefung der *Verzauberung* ergibt. Denn damit, die benutzten Quellen zu identifizieren, ist noch nichts über den Status dieser Entlehnungen gesagt. Dies gilt erstens für die Frage des ontologischen oder heuristischen Werts. Quellenorientierte Studien zur *Verzauberung* behandeln Brochs mythologische Entlehnungen oft als ein gewissermaßen neutrales »Material«: Broch scheint es hier und da vorzufinden und aufzunehmen – damit aber scheint es zum Element einer privaten, ästhetisch begründeten Mythologie zu werden und seinen Bezug zu den ursprünglichen wissenschaftsgeschichtlichen Kontexten vollständig zu verlieren. Zweitens ist die Beurteilung nicht unwichtig, der Broch eine Quelle unterzieht. Denn er muss sich nicht affirmativ auf sie beziehen, sondern kann sie im Roman kritisch reflektieren.<sup>15</sup>

Brochs Roman – und dies wäre eine Grundthese dieses Beitrags – bezieht Stellung in einer im weitesten Sinne religionsgeschichtlichen und -philosophischen Debatte. Damit aber, dass er mythologisches Material aufnimmt und es gestaltet, schließt sich Broch auch an die Wahrheitsansprüche dieser Forschungen an. Die *Verzauberung* wäre dann nicht der Versuch, aus einer *bricolage* von Erlesenem einen neuen Mythos zu schaffen. Und die Pointe der mythologischen Schicht des Romans läge nicht darin, dass einzelne Figuren der Handlung mit dem Personal antiker Mythologie identifiziert werden können. Vielmehr geht es Broch gewissermaßen um die religionsgeschichtlichen Zustände, wenn man so will: um die Psychologie und Soziologie bestimmter religiöser Haltungen, die er in Form bestimmter Figuren konstruiert und analysiert. Broch extrahiert aus außerfiktionalen Diskursen ein Modell religionsgeschichtlicher Entwicklung, das u. a. auch auf den Demeter-Mythos rekurriert. Dieses Modell aber beansprucht – als fiktionale Bearbeitung zeitgenössischer Theorie – eine heuristische Funktion für die Virulenz seiner mythischen Strukturen auch in der Realität.

\*

»A number of figures and rituals described in the novel represent certain stages of European religious developments« – dieser These von Gisela Roethke würde ich mich anschließen,<sup>16</sup> wobei die konkrete Analyse von Roethke allerdings zur Identifikation dieser religionspsychologischen Entwicklungen kaum auf den

15 Vgl. beispielsweise die Bemerkungen zu Broch und Ludwig Klages am Ende dieses Beitrags.

16 Gisela Roethke, Non-Contemporaneity of the Contemporaneous. Broch's Novel *Die Verzauberung*, in: Hermann Broch, *Visionary in Exile*, hg. Paul Michael Lützeler, Rochester, NY 2003, S. 147–158, hier S. 147.

zeitgenössischen Diskurs zurückgeht.<sup>17</sup> Dieses Diskursfeld aber gilt es zu rekonstruieren.

Blicken wir noch einmal zurück zum *Waste Land*. Es bezieht sein Wissen über Vegetationskulte und Fruchtbarkeitsriten aus Arbeiten, die Eliot dem Feld der »anthropology«<sup>18</sup> zuordnet. Nicht zuletzt nennt er dabei James Frazers *The Golden Bough*.<sup>19</sup> Frazer interpretiert darin ein noch zu Augustus' Zeit praktiziertes Ritual, indem er dessen Elemente mit einer schier unüberschaubaren Fülle von Riten und Vorstellungen alter und moderner, »primitiver« Völker vergleicht. Gerade *The Golden Bough* aber, so schreibt Eliot, »has influenced our generation profoundly«.<sup>20</sup>

Eliot bezieht sich auf ein sozusagen interdisziplinäres Diskursfeld – der Einfachheit halber sei es im Folgenden mit ihm und der angelsächsischen Begriffstradition als »Anthropologie« bezeichnet. Aufgespannt wird es durch Arbeiten, die man der Völker- und Volkskunde, der klassischen und anderen Philologien, der Theologie beziehungsweise Religionswissenschaft, der Psychologie oder der Philosophie zuschreiben könnte.<sup>21</sup> Der Gegenstand dieses Feldes aber ist die Entwicklung der Menschheit, wie sie sich erschließen lasse an fremden, sogenannten »primitiven« Völkern, an älteren Überlieferungen und Riten europäischer Völker – nicht zuletzt denen der Antike –, an noch gegenwärtig in Europa praktizierten Riten, an den verschiedenen religiösen Überlieferungen. Von dieser Rekonstruktion »primitiver« Denkstrukturen, ihrer Mythen und Riten, ihres magi-

17 Das zentrale Stichwort beispielsweise, das Roethke für ihre Deutung zugrundelegt, ist die »Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen«, für die sie sich auf Ernst Blochs *Erbschaft dieser Zeit* (1935) bezieht (vgl. Roethke, *Non-Contemporaneity*, S. 151 f.; Blochs Essaysammlung wird zum ersten Mal von Faber, *Erbschaft*, mit Broch in Verbindung gebracht, allerdings in etwas anderer Perspektive). Diese Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen jedoch ist – bezeichnet als »*survival*« älterer ritueller und mythischer Elemente – ein Grundtheorem der religionsgeschichtlichen, volks- und völkerkundlichen Studien, die Broch herangezogen hat; siehe dazu weiter unten.

18 So Eliot, *Waste Land*, S. 71, in den »Notes« zum Gedicht.

19 Die Referenzausgabe ist die dritte Auflage: James G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion*, 12 Bde., London 1906–1915. Die erste Ausgabe erschien in 2 Bänden: *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion*, London 1890.

20 Eliot, *Waste Land*, S. 71.

21 Interdisziplinarität ist hier *cum grano salis* zu lesen, da nicht alle diese Fächer bereits disziplinär konstituiert waren. Eine von der deutschen Philologie unterschiedene Volkskunde beispielsweise bildet sich erst in diesen Jahren. Zur Einführung aus der Perspektive verschiedener Disziplinen vgl. etwa: Hermann Bausinger, *Volkskunde. Von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse*, Berlin, Darmstadt 1972; Renate Schlesier, *Kulte, Mythen und Gelehrte. Anthropologie der Antike seit 1800*, Frankfurt am Main 1994; Adam Kuper, *The Reinvention of Primitive Society. Transformations of a Myth*, London, New York 2005; Hans Peter Hahn, *Ethnologie. Eine Einführung*, Frankfurt am Main 2013.

schen und religiösen Horizontes aber erhofft man sich, auch die Entwicklung der sogenannten ›zivilisierten‹ Völker zu verstehen. Berichte von (gegenwärtigen) Riten ›primitiver‹ Völker werden zum Schlüssel für europäische Vergangenheit – nicht zuletzt die griechische und römische Antike – und auch die Gegenwart der ›zivilisierten‹ Völker, denn am Horizont steht die Vorstellung einer in Grundzügen einheitlichen Entwicklung der Menschheit, die sich über vergleichbare Muster vollziehe. ›Primitive‹ Völker wären genauso wie alte europäische Überlieferungen gewissermaßen Fossilien einer Entwicklung, die auch die ›zivilisierten‹ Völker der Gegenwart durchlaufen, damit aber auch in sich aufgenommen hätten. Ein besonderer Stellenwert kommt dabei der Entwicklung religiöser Vorstellungen zu. Die Attraktivität dieser im weitesten Sinne anthropologischen Forschungen für die deutsche Literatur und Kultur um 1900 haben etwa Fritz Kramer, Wolfgang Riedel und Hans Richard Brittnacher beschrieben.<sup>22</sup> In den folgenden Jahrzehnten tragen sie maßgeblich dazu bei, den sogenannten Primitivismus der Moderne auszuprägen.<sup>23</sup>

Dass Broch sich vor allem Anfang der 1930er Jahre mit Arbeiten aus diesem Bereich auseinandergesetzt hat, ist dabei durchaus bekannt. Die Verweise der Forschung auf mögliche oder tatsächliche Quellen für die *Verzauberung* beziehen sich genau auf solche Werke. Dazu gehören etwa Bachofens *Mutterrecht* (1861, <sup>2</sup>1897), Albrecht Dieterichs *Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion* (1905, <sup>3</sup>1925), Friedrich Heilers *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung* (1918, <sup>5</sup>1923); Ende 1935 las Broch den ersten Band von Otto Kerns *Religion der Griechen* (1926).<sup>24</sup> Erwähnt werden in der Forschung ebenfalls Erwin Rohdes *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* (1890, <sup>10</sup>1925),<sup>25</sup> Ludwig Klages' *Der Geist als Widersacher der Seele*

22 Fritz Kramer, *Zwischen Kunst und Wissenschaft. Zu Ethnologie und Exotismus der Jahrhundertwende*, in: *Ethnologie und Literatur*, hg. von Thomas Hauschild, Bremen 1995, S. 11–28; Wolfgang Riedel, *Homo natura. Literarische Anthropologie um 1900*, Berlin, New York 1996; ders., *Archäologie des Geistes. Theorien des wilden Denkens um 1900*, in: *Das schwierige neunzehnte Jahrhundert*. FS Eda Sagarra, hg. von Jürgen Barkhoff, Gilbert Carr u. Roger Paulin, Tübingen 2000, S. 467–485; ders., *Arara ist Bororo oder die metaphorische Synthesis*, in: *Anthropologie der Literatur. Poetogene Strukturen und ästhetisch-soziale Handlungsfelder*, hg. von Rüdiger Zymner u. Manfred Engel, Paderborn 2004, S. 220–241; Hans Richard Brittnacher, *Erschöpfung und Gewalt. Opferphantasien in der Literatur des Fin de siècle*, Köln u. a. 2001.

23 Vgl. dazu beispielsweise Erhard Schüttpelz, *Die Moderne im Spiegel des Primitiven. Weltliteratur und Ethnologie (1870–1960)*, München 2005; *Literarischer Primitivismus. Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte*, hg. von Nicola Gess, Berlin, New York 2013.

24 Otto Kern, *Die Religion der Griechen*, Bd. 1: *Von den Anfängen bis Hesiod*, Berlin 1926. Vgl. Lützelers Darstellung der Forschung, S. 264.

25 Vgl. etwa Sandberg, *Genealogy*, S. 31–68 pass.

(3 Bde., 1929–33),<sup>26</sup> kurz auch Frazers *Golden Bough*.<sup>27</sup> Nicht erwähnt, aber in Brochs Bibliothek nachweisbar sind beispielsweise Wilhelm Wundts *Elemente der Völkerpsychologie*,<sup>28</sup> Kurt Breysigs *Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer*,<sup>29</sup> Lucien Levy-Bruhls *L'Ame primitive*<sup>30</sup> und Julius Wellhausens *Prolegomena zur Geschichte Israels*.<sup>31</sup> Wahrscheinlich hat Broch noch darüber hinaus vieles gelesen, was mit dem Thema Religionsentwicklung zusammenhing.<sup>32</sup>

Das Erkenntnisinteresse dieses Diskursfeldes aber deckt sich recht genau mit Brochs Anliegen. Schon damit werden übernommene mythologische und rituelle Strukturen zu mehr als bloßen Adaptionen neutraler ›Stoffe‹. Vielmehr schreibt Broch seinen Roman in eine analoge Erkenntnis- und Wissensformation ein. Zu Recht verweist Gisela Roethke auf seinen Brief an Daniel Brody vom 19. Oktober 1934: In einer Zeit – so Broch –, die »nicht und schon längst nicht mehr zu ›glauben‹ und zu philosophieren, das heißt religiös zu denken vermag«, sei es notwendig, »die Entwicklung des Supranaturalen aus dem irrationalen Seelengrund beispielhaft an wirklichen Menschen vor Augen« zu führen.<sup>33</sup> Das Interesse an Demeter hätte demnach religionsgeschichtlichen Sinn; Demeter und die anderen mythischen und rituellen Elemente würden zu Momenten einer religionsgeschichtlichen Entwicklung. Und deren psychologischer Durchdringung gälte die *Verzauberung*. Folgt man einstweilen Brochs Briefstelle, so geht es nicht um die Gestaltung eines neuen Mythos, der gewissermaßen auf geglaubten Personen beruht, sondern vielmehr darum, wie aus den irrationalen seelischen Bedingungen des Menschen ein Glaube an das Supranaturale entstehen kann, und zwar im Sinne eines Verständnisses dieses Supranaturalen, das Glauben und Denken (»philosophieren«) verbindet. Zu verstehen, wie sich ein gleichsam geläuterter Monotheismus aus den primitiven ›Urformen‹ ursprünglichen

26 Vgl. Lützelers Darstellung der Forschung, S. 260 f.

27 Ebd., S. 261 f.

28 Wilhelm Wundt, *Elemente der Völkerpsychologie. Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit*, Leipzig 1912. Vgl. Amann u. Grote, Bibliothek, S. 278. Es handelt sich zum Teil um eine Synthese von Grundgedanken aus Wundts großangelegter Untersuchung: *Völkerpsychologie*, 10 Bde., Leipzig 1900–1920.

29 Kurt Breysig, *Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer*, Berlin 1905. Vgl. Amann u. Grote, Bibliothek, S. 29.

30 Lucien Levy-Bruhl, *L'Ame primitive*, Paris 1927. Vgl. Amann u. Grote, Bibliothek, S. 149.

31 Julius Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1895. Vgl. Amann u. Grote, Bibliothek, S. 272.

32 Vgl. den oben (Anm. 14) zitierten Brief von Hermann Friedrich Broch de Rothermann.

33 Brief Brochs an Daniel Brody, 19. Okt. 1934, in: dies., Briefwechsel, Sp. 584; vgl. Roethke, *Non-Contemporaneity*, S. 147 f.



Denkens entwickelt – genau dies ist auch eine der Hauptfragen, die das oben bezeichnete Diskursfeld durchzieht.

Brochs *Verzauberung* stünde damit neben dem – ja gleichzeitig begonnenen – Joseph-Projekt Thomas Manns, der sich ebenfalls intensiv in anthropologische und religionsgeschichtliche Literatur vertieft. Auch hier wird beschrieben, wie aus einem Untergrund ›primitiver‹ mythischer Denkmodelle von Fruchtbarkeitskulten, Menschenopfern und Stammesgottheiten ein Gottesglaube entsteht, der durch Individualität und Humanität geprägt ist. In dieser Hinsicht geht es den Romanen Brochs und Manns um dieselbe Sache. Broch liest die ersten Teile der Tetralogie sofort und mit großem Interesse. Was er darin kritisiert, ist nicht die Darstellung der religiösen Entwicklung, sondern die Ironie, die ihm dem Ernst und dem religiösen Bedürfnis der Gegenwart nicht angemessen erscheint.<sup>34</sup>

Thomas Mann steigt mit seinem Roman in die Urgeschichte jener Entwicklung ein. Er behandelt das Thema – wie Broch bemerkt – »historisch[...]«, in »Kostümhistorik«.<sup>35</sup> Brochs Roman dagegen nimmt die Gegenwart in den Blick. Die Religionsgeschichte erscheint bei ihm nicht historisch-genetisch, sondern aus der umgekehrten Perspektive. Die Gegenwart im Dorf Kuppron besteht aus Schichtungen und Sedimenten dieser frühen religiösen Entwicklung. Sie haben sich in den überkommenen Riten und im Glauben der Bewohner niedergeschlagen, wurden christlich überformt und damit transformiert. Gleichzeitig aber sieht man den christlichen Kulthandlungen die frühen Schichten noch deutlich an. Broch verleiht der religiösen Gegenwart des Dorfes den Charakter eines Palimpsestes. Während Manns ›geschichtlicher‹ Roman also erzählt, wie der Stamm Israel gewissermaßen aus urtümlichen mythischen Strukturen aufgestiegen ist, stellt Brochs Roman die Frage, wie eine Gesellschaft in solche Muster zurückfällt, die sie eigentlich überwunden hat, die jedoch als Sedimente in ihren Handlungen und ihrem neuen, christlichen Glauben nach wie vor präsent sind.

Diese Vorstellung, dass sich frühere Formen des Glaubens, des Mythos, des Denkens und der Religiosität in gegenwärtigen, transformierten Riten halten, ist nicht nur Gemeingut jenes Diskursfeldes um 1900, das Eliot ›anthropology‹ nannte. Sie bildet vielmehr einen wichtigen Grundstock der historischen Geisteswissenschaften, wie sie ab 1800 entstehen. Johann Jacob Bachofen beispielsweise formuliert sie im *Mutterrecht* 1861 mit folgenden Worten: »so wird die Sage in ihren Wandlungen der lebendige Ausdruck der Entwicklungsstufen des Volks, denen sie gleichen Schrittes zur Seite geht, und für den fähigen Beobach-

34 Broch hat sich 1933 und 1935 umgehend mit den ersten beiden Joseph-Romanen beschäftigt. Während in seiner Reflexion über die Möglichkeiten und Aufgaben des modernen Romans freilich Joyce die zentrale Rolle spielt, so tritt doch Manns Projekt oft genug daneben.

35 Brief Brochs an Daniel Brody, 19. Okt. 1934, in: dies., Briefwechsel, Sp. 585 u. Sp. 584.

ter das getreue Spiegelbild aller Perioden des Lebens.«<sup>36</sup> Die britische und amerikanische ›anthropology‹ hat diesen Gedanken aus der deutschen Philologie und Altertumswissenschaft übernommen. Edward Tylor prägte dafür 1871 den Begriff des »survival«.<sup>37</sup>

\*

Broch konstruiert das Dorf Kuppron also nach dem *state of the art* des wissenschaftlichen Diskurses. In den lokalen Riten und Mythen sind palimpsestartig unterschiedliche religiöse Entwicklungsstufen präsent. Vor allem finden sie Ausdruck in den beiden Prozessionen des 6. und 12. Kapitels. Der kundige Beobachter kann die religionsgeschichtliche Entwicklung des Dorfes aus den Gesängen und rituellen Handlungen rekonstruieren. Die Dorfbewohner selbst bewegen sich in ihnen, ohne sie analytisch zu durchdringen. Für sie handelt es sich zunächst um gewohnheitsmäßige Handlungen, die in ihrer christlich überformten Gestalt kaum mehr religiöse Bindungskraft besitzen. Gleichwohl verleihen diese Riten dem Jahr einen Rhythmus, sie versehen bestimmte Tage mit Abwechslung und einer vagen Festlichkeit. Der Steinsegen beispielsweise gibt nicht mehr Anlass zur inneren »Sammlung« oder »Versenkung« wie früher. Dennoch wird an diesem Tag die »Welt [...] ein wenig hübsch« (S. 90) – nicht mehr und nicht weniger. Die Bergkirchweih im Herbst dann bezeichnet der Erzähler als »Anhängsel« des Steinsegens. Sie ist das ältere, aber auch das noch stärker verblasste Fest. Hier veranstalte man gegenwärtig eigentlich nur noch eine Kirmes mit »ein paar Buschenschenken«, »Tanz im Freien« und »ein bißchen Mummenschanz« (S. 250).

Die Dorfbewohner begehen diese Feste zwar, aber deren Sinn ist ihnen eigentlich schon lange nicht mehr bewusst. Gleichwohl wird dieser Sinn in den Handlungen und Riten konserviert. Vor allem im Gespräch des Erzählers mit Mutter Gisson während des Steinsegens erschließt der Roman nach und nach die Tiefenschichten der Rituale. Der Arzt unternimmt mit Hilfe Mutter Gissons als kundiger Kommentatorin eine ›Bohrung‹ in die Zeitschichten, die sich sedimentiert haben. Der Leser wird so gewissermaßen zum Volkskundler beziehungsweise Ethnologen, der aus den *survivals* die religionsgeschichtliche Entwicklung rekonstruieren kann. Insbesondere an diesen Stellen der *Verzauberung* wird deutlich, dass Broch

36 Johann Jacob Bachofen, Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur, Stuttgart 1861, Bd. 1, S. VIII.

37 Vgl. Edward B. Tylor, Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom, 2 Bde., London 1871, Bd. 1, S. 63–65. Vgl. Riedel, Archäologie, S. 479–481.

nicht nur ›Material‹ aus diesen Disziplinen übernimmt, sondern gleichzeitig die religionsgeschichtlichen Hypothesen, mit deren Hilfe das Material gedeutet wird. Das wissenschaftliche Erkenntnisverfahren aber, die Analyse der Sedimente und Überschreibungen – sie erscheinen geradezu als Konstruktionsprinzip des Romans. Wenn Mutter Gisson etwa auf Fragen des Erzählers antwortet, indem sie ältere, frühere Fassungen des Prozessionsliedes singt, so erschließt sich damit ein früherer, eigentlicher Sinn, der später überschrieben und verändert worden ist. »Der Herr hat auf dem Berg geredet / Stern und Mond haben gewehet / Und die Gnade hat er gesäet« (S. 91) – so beginnt etwa eine Liedstrophe in einem frühen Stadium der Prozession. Hier ist die Rede von Jesus und – im christlichen Kontext – der Bergpredigt als Teil der Heilsbotschaft. Der Berg der Bergpredigt freilich verbindet sich lokal gleichzeitig mit dem Berg Kuppron. Die Gnade, die Christus gesät hat, meint auf der manifesten, christlichen Ebene des Liedes die Einlösung und Folge des christlichen Heilsgeschehens, das im Opfer des Sohnes für die Menschen und in der Auferstehung kulminiert. Gleichzeitig – denn dies ist die lokale Funktion des Steinsegens – bringt die Gnade auch mit sich, dass der Berg weiterhin Erz liefert. Mutter Gisson nun aber beginnt, ältere Verse zu singen, und macht damit eine tiefere Bedeutungsschicht sichtbar: »Und die Gnade hat er gesäet ...« und als ob es zum Text, aber zu einem richtigeren gehörte, setzte sie fort: »Bergmann im Berg, Kind im Leib, geborgen und geboren ... gelobt sei Sankt Pankraz auf dem Berge.« (S. 94) In diesem ›richtigeren‹, das heißt älteren Text wird der Berg mit dem schwangeren Mutterleib identifiziert; damit er fruchtbar bleibe, damit er weiter trage, muss der Berg befruchtet werden wie der weibliche Schoß. Die Gnade aber erscheint in dieser Schicht als sexueller Akt, als Befruchtung. Und tatsächlich verdeutlicht ein weiterer Kommentar Mutter Gissons, dass der zunächst kryptisch bleibende Verweis auf »Stern und Mond« im Prozessionslied auf die Nacht hindeutet und damit eigentlich auf eine »Hochzeitsnacht« (S. 93). Zentrum und Sinn des früheren Festes war die Befruchtung einer Jungfrau als Stellvertreterin des Berges, auf dessen Fruchtbarmachung der Ritus zielte. Und in der Tat konserviert auch die Choreographie des Steinsegens diese Empfängniszene. Die Bergbraut als Jungfrau, der Priester, der am Höhepunkt den Ring anderer Jungfrauen um sie herum durchstößt und ihren Blumenstrauß entgegennimmt, der dann von ihr die Steine erhält, um sie zu segnen (vgl. S. 104–109) – alles dies erscheint durch Mutter Gissons Kommentar als rituelle Darstellung von Geschlechtsakt und Geburt. Deren Sinn aber ist eigentlich ein magischer, denn die Befruchtung der Frau im Ritus zielt ursprünglich auf die Befruchtung des Berges durch sympathetische Magie, das heißt durch eine Analogiehandlung über Stellvertreter.

Der Steinsegen und sein Ritus umfassen jedoch ein weiteres Element, das noch stärker überschrieben ist als die geschlechtliche Ebene. Dem Christuslob

folgen Anrufungen von Heiligen »auf dem Berge«. Schon nach den ersten Kommentaren Mutter Gissons denkt der Arzt an den »heiligen Ritter«, der die Jungfrau »erlösen« soll (S. 94), an den Kämpfer gegen »Lindwurm«, »Riesen und Drachen« (S. 95). Dieses mythische Muster verleiht den folgenden Prozessionsversen einen beunruhigenden Sinn: »Niemand darf heran sich traue-en / An des Riesen feste Burg / Oder bring ihm ein Jungfraue-en / Daß er dir nichts Böses tu.« (S. 104). Noch hinter dem Geschlechtsakt steht offenbar die Opferung einer Jungfrau, um das böse Wesen im Berg zu begütigen. Die gleich darauf folgende Wiederaufnahme des oben schon zitierten Christuslobs liest sich nun noch einmal anders: »Der Herr hat auf dem Berg geredet / Stern und Mond haben gewehet / Und die Gnade hat er gesäet / Vor Tau und Tag / Emporgestiegen auf den Turm der Welt / Auf den Berg des Lebens hell / Gelobt sei Sankt Georg auf dem Berge.« (S. 104) In ihren *survivals* konserviert die Prozession ein Wissen von der Abschaffung des Menschenopfers. Die Jungfrau, die man dem bösen Wesen als Opfer dargeboten hat, wird durch den Ritter befreit, der Riese (oder Drache) besiegt. Die Jungfrau lebt, und fortan sorgt ihre leibliche Fruchtbarkeit für das Fortbestehen des Wohlergehens, nicht mehr die Besänftigung des bösen Wesens. In einer weiteren Entwicklungsstufe christlich überformt, nimmt dann Jesus Christus die Stelle des Ritters ein, der das Böse besiegt und das Menschenopfer durch die Gnade und das Selbstopfer überwindet. Rettung vor dem Bösen und Geschlechtsakt haben sich hier zum Akt der Gnade und des Glaubens sublimiert. Genauso hat die Bitte um Ertrag aus dem Berg, wo in der Gegenwart ja schon lange nicht mehr geschürft wird, einen vollständig spirituellen Sinn angenommen.

Zu einem historischen Prozess ausgefaltet, erweist sich die Prozession als intrikat konstruierte Verdichtung einer religionsgeschichtlichen Entwicklung. Sie führt vom Menschenopfer zu einer spiritualisierten Form des Glaubens, die aber ihre Vorstufen in sich aufgenommen und gleichsam durch Umdeutung überwunden hat. Die zugrundeliegenden Muster bleiben implizit sichtbar, sie setzen jedoch einen religionsgeschichtlich gebildeten Leser voraus, der die mythischen Schichten dieser Entwicklung ›lesen‹ kann. Das Wissen, das dafür notwendig ist, liefert der Roman nur andeutungsweise selbst – etwa in den Hinweisen Mutter Gissons und den erkenntnishaften Bemerkungen des Arztes. Aber die zeitgenössische religionsgeschichtliche Debatte liefert die Schlüssel zu den mythischen Ebenen.

Das zugrundeliegende mythische Grundmuster einer ursprünglichen Heldentat etwa, des Kampfes gegen einen Drachen, steht im Zentrum von Kurt Breysigs Untersuchung *Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer*, die sich in Brochs Bibliothek befand. Breysig vergleicht die Sagen und religiösen Vorstellungen verschiedener amerikanischer ›Urvölker‹ mit Überlieferungen aus Indien, dem germanischen Raum, der griechischen Antike und dem »semitisch-hamiti-

schen Völkerkreis«,<sup>38</sup> das heißt den Juden und schließlich dem Christentum. Er macht als gemeinsames Element – wie sein Titel schon anzeigt – ein einheitliches Grundmodell aus; demnach entstehe der Gottesgedanke völkerübergreifend aus der großen Tat eines Menschen und einem daraus hervorgegangenen Mythos vom »Heilbringer«. Ein prominenter Typus für diese Tat aber ist der Sieg eines Helden gegen eine Schlange, einen Drachen oder ein anderes Untier.<sup>39</sup> Aus diesem Heilbringer entwickle sich dann in der »Formenlehre des Glaubens«<sup>40</sup> nach und nach die Vorstellung von einem Gott, indem der zunächst »irdische« Held ins Geistige, Allmächtige übersetzt und ihm etwa auch die Schöpfung der Welt zugeschrieben werde.<sup>41</sup>

Wenn Broch die Drachenvorstellung an den Grund des Bergsegens stellt, so bedeutet dies nicht, dass er sich Breysigs Position – die in ihrer Zeit kontrovers ist<sup>42</sup> – insgesamt anschließt. Der Akzent seiner Konstruktion liegt vielmehr auf der Entwicklung des Sagenmotivs, die von einem rohen, mit dem Menschenopfer verbundenen rituell-religiösen Geschehen bis hin zu seiner Sublimierung in der christlichen Überformung reicht. Zudem lässt Broch, wie oben schon zitiert, seinen Erzähler feststellen, dass der Steinsegen jünger sei als die Kirchweih im Herbst. Der Steinsegen ist ein Bergmannsfest, die ältere Kirchweih dagegen bezieht sich deutlich auf den Ackerbau und damit auf eine ältere Kulturtätigkeit des Menschen. Beide Feste hängen freilich in dem Bergdorf eng miteinander zusammen: Die Kirchweih ist ein Vegetationsfest, aber damit auch eine Beschwörung des Berges; gleichzeitig versucht der Bergsegen zwar, den Berg gnädig zu stimmen, damit er Erz liefere – dies verhandelt der Ritus aber in Termini des Vegetationskults.

Die Verbindung beider Dimensionen – Berg und Acker – entspricht gewissermaßen dem Ort Kuppron, der durch beides beherrscht wird. Beides ist in den lokalen Mythen, Sagen und Riten des fiktiven Ortes untrennbar miteinander verbunden; und auch der Verzauberer Marius nimmt beide Dimensionen auf: Er verspricht die Trächtigkeit des Berges und führt den angeblich »natürlicheren« Handdrusch ein (vgl. etwa S. 74 f.). Bisläng hat sich keine anthropologische Lite-

38 Breysig, Heilbringer, S. [V].

39 Vgl. etwa ebd., S. 31.

40 Ebd., S. VI.

41 Vgl. ebd., S. 53.

42 Die am weitesten verbreitete Theorie geht davon aus, Religion sei aus dem Animismus entstanden, der Vorstellung also, die Dinge seien beseelt. Wilhelm Wundt beispielsweise deutet entsprechend die Heldensage – auch die des Drachenkampfes – als Produkt animistischer Ur-Vorstellungen; vgl. Wilhelm Wundt, *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*, Bd. 5: *Mythos und Religion*. Zweiter Teil, Leipzig 1914, S. 410.

ratur gefunden, die Broch bei der spezifischen Ausgestaltung einer solchen Verbindung von Bergmanns- und Ackerbauvorstellungen hätte helfen können. Aber umso zahlreicher sind die zeitgenössischen Schriften zum Vegetationskult.

\*

Mit Eifer interessiert sich die zeitgenössische anthropologische Forschung gerade für die Vegetationsriten. Sie betreffen früh entwickelte, fundamentale Kultur-tätigkeiten des Menschen – Anbau und Ernte von Nahrung – und werden daher als sehr alt angesehen. Frazer stellt sie ins Zentrum seines *Golden Bough*. Auch in Deutschland wird seine mehr als dreitausend Seiten umfassende Untersuchung in Fachkreisen allenthalben zitiert, und sei es auch nur, weil sie schier unerschöpfliches Material zu Riten und Mythen aller Völker zusammenträgt. Einer größeren Leserschaft wird sie wahrscheinlich erst zugänglich, als 1928 die Kurzfassung<sup>43</sup> ins Deutsche übersetzt wird.<sup>44</sup> In Brochs Bibliothek ist der *Golden Bough* nicht überliefert, aber dennoch ist es sehr wahrscheinlich, dass er ihn kannte.

Die Faszination Frazers liegt sicher darin, dass er von einem Ausgangspunkt in der klassischen Antike, vom Ritus des goldenen Zweiges am Diana-Heiligtum am Nemi-See, ein gewaltiges Panorama von Riten, Sitten und Mythen unterschiedlichster Völker aller Zeiten und Länder ausfaltet. Um zu erklären, was jener Ritus bedeutet, arbeitet Frazer ein Grundmodell heraus, das er in allen Kulturen, in den alten und ältesten Schichten ihrer Mythen und Riten, wiederfindet. Im Zentrum steht der Vegetationskult mit seinen jahreszeitlichen Festen im Frühling, das heißt vor dem Wachstum, und im Herbst, also nach der Ernte und vor dem Winter. Der grundlegende Sinn dieser Riten sei es, an neuralgischen Punkten des Jahres das Wachstum der Frucht und die Fruchtbarkeit sowohl des Feldes als auch der Menschen zu sichern.<sup>45</sup>

Am Grunde der Fruchtbarkeitsriten steht für Frazer aber ursprünglich das Menschenopfer. Im Frühling wie im Herbst identifiziert er bei unterschiedlichen Kulturen entweder wirkliche Menschenopfer oder aber Opferhandlungen und Riten, in denen sich noch Spuren dieses ursprünglichen Sinnes erhalten hätten. Zu Broch passend, ordnet er auch den Sagentypus des Drachenkampfes hier ein: Ein Drache oder eine Schlange hat das Land verwüstet oder hält das fruchtbar-

43 Die Originalausgabe: James G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion*, Abridged Edition, London 1922. Frazer wird im Folgenden zitiert nach der Neuauflage London 1932. Sie ist text- und seitenidentisch mit der Erstausgabe.

44 Sir James George Frazer, *Der goldene Zweig (The Golden Bough)*. Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker, Abgekürzte Ausgabe, übers. von Helen von Bauer, Leipzig 1928.

45 Vgl. Frazer, *Golden Bough*, etwa S. 325.

keitsspendende Wasser zurück, wenn ihm nicht jährlich eine Jungfrau geopfert wird – bis ein junger Held kommt, sie befreit und ihre Hand erhält.<sup>46</sup> Für Frazer ist auch dieser Sagentypus an die Fruchtbarkeit und das Menschenopfer gebunden. Er zeuge von »a real custom of sacrificing girls or women to be the wives of water spirits, who are very often conceived as great serpents or dragons.«<sup>47</sup> Frazer äußert sich an dieser Stelle in der gekürzten Fassung des *Golden Bough* nicht zu der Entwicklung, die zur Abschaffung des Menschenopfers geführt haben mag, er stellt auch kaum explizite Bezüge zum Christentum her. Aber beides wird in seinem entsprechenden Kapitel nahegelegt. Denn im unmittelbaren Kontext rekapituliert Frazer einerseits Frühlingsriten – und Menschenopfer – »primitiver« Völker, die er in sein Grundmodell eines Fruchtbarkeitsopfers einordnet; und er stellt ihnen eine Vielzahl lokaler Frühlingsfeste aus der europäischen Gegenwart zur Seite, aus Orten unter anderem in Preußen, der Schweiz, Böhmen, Schottland, England, Niedersachsen oder der Ukraine. In den zahlreichen lokalen Formen sieht er Variationen desselben Grundsinnns. Diese Riten erscheinen ihm mehr oder weniger christlich überformt, etwa indem sie am »St. George's day« stattfinden.<sup>48</sup> Das Menschenopfer stehe bei ihnen oft stark im Hintergrund, deutlicher dagegen erscheine der Geschlechtsverkehr, der durch imitative Magie zu einem Wachstum der Frucht führen solle. In der Ukraine etwa segne der Priester das sprießende Korn; danach wälzten sich entweder jungvermählte Paare oder aber der Priester selbst über das Feld.<sup>49</sup> In Frazers Deutung zeichnet sich ein Modell der Religionsentwicklung an, das sich mit demjenigen aus dem sechsten Kapitel der *Verzauberung* deckt: Eine Jungfrau wird geopfert, als Braut für den Drachen, der hier im Berg sitzt; der Drache wird durch einen Helden überwunden, der als Bräutigam gleichsam an seine Stelle tritt, so dass nun die Fruchtbarkeit dieses Menschenpaares auf die Fruchtbarkeit des Feldes beziehungsweise des Berges wirken soll; schließlich wird der Vorgang christlich überformt, sei es durch eine vollständige Sublimierung von Fruchtbarkeit, Sieg über das Böse und Gnade, sei es dadurch, dass der Priester die Befruchtung der Jungfrau real ausführt, wie es in der *Verzauberung* der alte Pfarrer Arlett einst zu tun pflegte (vgl. S. 107).

Die Konzeption des Menschenopfers macht Frazer über einzelne Anklänge hinaus zu einem wahrscheinlichen Bezugspunkt für Broch. Denn Frazers Position ist in Brochs Zeit durchaus eigen. Im Vordergrund bei ihm stehen nicht die möglichen Dankaspekte des Opfers, auch nicht die Sühne, durch die ein zürnendes

46 Ebd., S. 146.

47 Ebd.

48 Vgl. ebd., etwa S. 128 u. S. 137.

49 Vgl. ebd., S. 137.

Wesen versöhnt werden soll.<sup>50</sup> Alles dies sind für Frazer Aspekte, die sich mit dem Opfer verbinden können. Aber der ursprüngliche Sinn des Fruchtbarkeitsopfers liege darin, dass hier das Opfer zum Stellvertreter der Fruchtbarkeitsmächte beziehungsweise -götter werde. Dass damit der (Fruchtbarkeits-)Gott selbst getötet werden müsse, um die Fruchtbarkeit zu sichern – in diesem scheinbaren Paradox liegt gerade die Pointe von Frazers Konzeption. Denn der Tod des Gottes im Stellvertreter sichere seine Wiedergeburt im folgenden Jahr, analog zum Jahreszeitenzyklus, zum Prozess von Geburt, Leben, Sterben und Wiedergeburt der Natur: »the spirit has [...] grown old and weak and must therefore be renovated by being slain and brought to life in a younger and fresher form.«<sup>51</sup>

Diese Vorstellung des Opfers als einer Neu- und Wiedergeburt zur Aufrechterhaltung der Fruchtbarkeit aber ist es, die Broch in seiner *Verzauberung* insgesamt zugrundelegt. Im Opfer-Kapitel der *Verzauberung*, bei der Bergkirchweih, kommt sie voll zum Tragen. Nach und nach treten hier Irmgard und Marius in ihre Rollen ein, als Stellvertreter der Mutter Erde und der Vatergottheit, die zur Erneuerung der Fruchtbarkeit zusammentreten müssen. Irmgard, so Marius, sei die Tochter der »erntetragende[n] Mutter«, gesendet, damit sie sich dem »regenspendende[n] Vater« zum Opfer bringe, das durch seinen Sohn vollzogen werde – der Sohn freilich ist Marius. Wenn aber das Blut in die Erde komme, so könne damit auch »der Regen des Vaters wieder herabfließen und die Welt versöhnen, daß sie wieder fruchtbar werde« (S. 271). Dieses Opfer ist ein Geschlechtsverkehr, der hier allerdings als Vereinigung im Opfertod verstanden wird. Durch den Opfertod Irmgards als Repräsentantin der alten, unfruchtbaren Welt – eines »waste land«<sup>52</sup> – soll die Erde sich wieder verjüngen und fruchtbar werden. Der Tod der unfruchtbaren Erde – beziehungsweise ihrer Repräsentantin im magischen Ritual – ermöglicht ihre Regeneration. Es handelt sich um eine Wiedergeburt nach einem notwendigen Durchgang durch den Tod.

Die Opferszene bei Broch ist vielfach mit anderen Mythen und Vorstellungen überschrieben und verbunden. Marius' Vorstellung beispielsweise, dass die Mut-

50 Vgl. etwa die Systematisierungen der zeitgenössischen Opferdeutungen bei Wundt, *Elemente*, S. 427–438; Gerardus van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933, S. 327–337. Vgl. zu Opfer und Opfertheorie: Hubert Seiwert, [Art.] Opfer, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, hg. von Hubert Cancik u. a., Bd. 4, Stuttgart u. a. 1998, S. 268–284; John Milbank, *Stories of Sacrifice. From Wellhausen to Girard*, in: *Theory, Culture & Society* 12 (1995), S. 15–46. In Auseinandersetzung mit den älteren Positionen entwickelt eine moderne Theorie des Opfers: Walter Burkert, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin, New York 1997.

51 Frazer, *Golden Bough*, S. 300.

52 In einem der Lieder, die während des Rituals gesungen werden, heißt es: »Es standen alle Bäche still / und Frucht und Tiere starben viel« (S. 269).



terordnung durch eine Vaterordnung abgelöst werden müsse, kann nicht zuletzt als Auseinandersetzung mit Alfred Rosenberg gedeutet werden. Dessen *Mythus des 20. Jahrhunderts* propagiert – sich freimütig aus den anthropologischen Forschungen der Zeit bedienend –, dass der ›nordische‹, ›germanische‹ Mensch von jeher den männlichen Lichtgott angebetet, das chthonische Mutterprinzip aber als ›rassefremd‹ bekämpft habe.<sup>53</sup> Am Grunde aller dieser Elemente steht in der *Verzauberung* jedoch ein Fruchtbarkeitsopfer nach Frazers Modell. Die Bergkirchweih führt dabei einerseits den früheren Steinsegen fort, der ja bereits die entscheidenden mythischen und rituellen Elemente enthielt. Andererseits aber geschieht nun bei dem zweiten Fest etwas fatal Neues. Denn in dem ersten Ritual waren die früheren Stufen nur für die interpretierenden Beobachter sichtbar geworden, für den Erzähler und für den Leser. In der Bergkirchweih dagegen werden sie restituiert.

Hier brechen die alten, überschriebenen und transformierten Stufen von Ritus und Mythos wieder hervor. Die religiöse Entwicklung kehrt sich gleichsam um. Bedenkt man, dass die Bewohner von Kuppron – mit Ausnahme von Mutter Gisson – sich des alten Sinns ihrer Rituale gar nicht mehr bewusst waren, so mag diese Reaktualisierung zunächst merkwürdig erscheinen. Allerdings liegt das ›mythische Material‹ ja bereit, denn die gegenwärtigen Rituale konservieren schließlich noch die Sprach- und Handlungshülsen der alten. Außerdem reagieren sie auf dieselben Bedürfnisse wie jene. Die Sublimierung der Befruchtung zur Gnade beispielsweise setzt immer noch an dem Verlangen des Menschen an, sein Dasein durch die Hilfe und die Unterstützung göttlicher Mächte zu sichern, auch wenn sich die Formen spiritualisiert haben. Der ›Rückfall‹ des Ritus also aktualisiert eine alte Umgangsform mit menschlichen Bedürfnissen, die sich in ihrer Grundstruktur keineswegs verändert haben. Für Broch bleiben die Grundkoo-

53 Vgl. Alfred Rosenberg, *Der Mythus des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit* (zuerst 1930), 143.–146. Auflage, München 1939, S. 135: »Der indische Varuna, der griechische Uranus, Göttervater Zeus und der Himmelsgott Odin, Surya (der ›Strahlende‹) der Inder, Apollon-Helios und Ahura Mazda« seien Repräsentanten einer »Lichtreligion«, die »den verschiedenen chthonisch-matriarchalisch eingestellten Rassengruppen das Paternitätsprinzip entgegen[setzt]«. Rosenberg fabriziert aus dem gängigen religionsgeschichtlichen Thema des ›Siegs‹ eines männlichen Lichtgottes den Ausdruck eines ›ewigen Rassenkampfes‹. Gleichzeitig leitet er hieraus eine nationalsozialistische Geschlechterordnung ab. Die Frage, wie weit Broch auf Rosenberg eingeht und damit auch eine Variante nationalsozialistischer Mythos-Theorie kritisch in seinen ›religiösen‹ Roman einbezieht, verdient eine eingehendere Beschäftigung. Sie ist nicht einfach zu beantworten, weil Rosenberg beispielsweise keine Opfertheorie entwickelt, ja, das Opfer als Ausdruck fremder, degenerierter Rassen versteht. Für den Hinweis auf Rosenberg danke ich Wilfried Barner.

dinaten Tod und Fortpflanzung beziehungsweise Fruchtbarkeit immer gleich. Allerdings sind sie in der jüngeren Vergangenheit durch einen transformierten Glauben befriedigt worden. Funktioniert diese Befriedigung – etwa durch das Christentum – nicht mehr, so restituieren sich die alten, konservierten Formen des Umgangs mit dem akut bleibenden Bedürfnis.

Diese Annahme einer anthropologisch konstanten Bedürfnisstruktur, die durch veränderliche Riten und religiöse Vorstellungen befriedigt wird, liegt nicht nur Brochs *Verzauberung* zugrunde. Auch in dem zeitgenössischen Diskursfeld, auf das er zugreift, ist sie weit verbreitet.<sup>54</sup> Für Frazer sind die Ausgangspunkte »food and children«.<sup>55</sup> Auf sie richte sich die Sorge der primitiven Menschheit, da sie im Zyklus von Werden und Vergehen sozusagen als instabil wahrgenommen würden. Das Opfer versucht, mit dieser Sorge umzugehen. Im *Golden Bough* weist Frazer auch wiederholt auf die Möglichkeit eines ›Rückfalls‹ in alte magische und rituelle Verfahrensmuster und Vorstellungen hin. So reflektiert er etwa über den »solid layer of savagery beneath the surface of society«. Dieser bleibe »unaffected by the superficial changes of religion and culture« – »a standing menace to civilization«. »We seem«, so schreibt Frazer, »to move on a thin crust which may at any moment be rent by the subterranean forces slumbering below.«<sup>56</sup> Die Warnung bekommt besondere Dringlichkeit angesichts der zahlreichen Beispiele aus der europäischen Gegenwart im *Golden Bough*, wo kaum mehr verstandene Fruchtbarkeitsfeste dennoch deutlich die Erinnerung an Menschenopfer konservieren. Die *survivals* alter Riten wären demnach also keineswegs nur tote Überreste; sie könnten potentiell wieder ein neues Leben entfalten. Genau dies geschieht in der *Verzauberung*.

Der Roman stellt als Grundkonstanten menschlichen Lebens konsequent Tod und Zeugung ins Zentrum, auch wo es nicht unmittelbar um Feldernte oder ›Fruchtbarkeit‹ des Berges geht. Beide Themen durchziehen den Alltag im Dorf. Die Geschichte beispielsweise, die Suck im Wirtshaus erzählt, läuft auf beide zu: Die Lanze, mit der sein Vater den Welschen an der Brust gekitzelt habe, deutet der Wirt als Zeugungsglied (S. 54). Das anschließende Gespräch kreist konsequenterweise um »Kinderkriegen« und »Sterben«, die, wie der Berg-Mathias feststellt, das »nämliche« seien (S. 55). Die Sehnsucht des Baders nach Frühling (S. 66), Agathes Schwangerschaft (etwa S. 68–73), die Frage nach der richtigen Behandlung des geernteten Korns (etwa S. 74 f.) sind weitere Beispiele. Und

54 Vgl. Riedel, Archäologie, S. 481 f., der nicht zuletzt auf die Bezüge zur Psychoanalyse Freuds hinweist.

55 Vgl. Frazer, *Golden Bough*, S. 325.

56 Ebd., S. 56.

es ist kein Zufall, dass sich Marius in das Dorf einführt, indem er Keuschheit predigt.<sup>57</sup>

Als grundlegende Dimensionen des Daseins können Tod und Fruchtbarkeit alle anderen Bedürfnisse auf sich ziehen. Das Verlangen nach dem Gold wird von manchen Dorfbewohnern materialistisch interpretiert, Fruchtbarkeit also als wirtschaftliche Prosperität, als (märchenhafter) Reichtum verstanden. Dies ist etwa der Fall bei dem reichen, gierigen Bauern Lax, der – nach Mathias – »fressen, fressen, fressen« wolle (S. 163). Für Frau Baldan aus dem Postamt gilt dies in vermittelter Form: Sie verspricht sich vom Bergbau einen Aufschwung des Tourismus (S. 123). Für den Schlachter Sabest appelliert das Gold unmittelbar an dunkelste Triebe: Es verheißt ihm eine blutauschafte sexuelle Befriedigung, die gleichfalls aus den Grunddimensionen des Fruchtbarkeitskultes hervorgeht – »Und die Welt muss wieder nach Frau riechen ... dazu braucht sie Blut« (S. 139). Hier wird die Opferung Irmgards antizipiert, die Sabest später tier- und triebhaft ausführt (vgl. S. 278). Für andere hat das Gold eine mehr spirituelle Faszination, so etwa für den Schmied Ludwig, der bereits versonnen antizipiert, wie das Gold »lacht« und er es – die Verbindung des Goldes zum Fruchtbarkeitsmythos hervorhebend – auf die Waage legen kann, auf der eigentlich die »Bauern ihr Getreide« (S. 125) wiegen. Ihm scheint es nicht primär um den materiellen Tauschwert des Goldes zu gehen. Miland, Irmgards Vater, gibt der spirituellen Krise vollen Ausdruck. Er versteht das Gold als Zeichen für die »Wahrheit«, die in der »Seele« liege, nicht im Berg (S. 220). Dennoch hofft auch er auf eine Erlösung im Zeichen von Fruchtbarkeit und Opfer. Die Fruchtbarkeit der Felder – und die Opferung seiner Tochter, um sie zu stimulieren – verheißt ihm eine Auflösung seiner spirituellen »Einsamkeit« (S. 224). Er stellt den Vegetationskult, das »Erntewunder«, dezidiert gegen den kraftlos gewordenen Begriff eines unsichtbaren christlichen Gottes (vgl. S. 227).

\*

Tod und Fruchtbarkeit sind für den Roman offensichtlich Grunddimensionen des Daseins, die sich einerseits mit der notwendigen Zyklizität der Welt verbinden, andererseits mit Sorge beziehungsweise Angst, da der Mensch in ihnen steht, sie

57 Schon bevor Marius auftritt, entspinnt sich im Gasthaus eine Debatte über seine Forderung, man solle »keusch« (S. 18) leben. Darauf bringt er Peter und Agathe auseinander, obwohl sie ein Kind von Peter erwartet (vgl. die ersten Anzeichen auf S. 29). Für Frazer sind dabei im rituellen Kontext Geschlechtsverkehr und Keuschheit – also die »Aufsparung« des Geschlechtsakts – keine Gegensätze; beide sollen die Fruchtbarkeit der Natur manipulieren; vgl. Frazer, *Golden Bough*, S. 138.

aber nicht beherrschen kann. Riten und Glaube sind Wege, mit diesen Grunddimensionen des Daseins umzugehen. In der Gegenwart des Dorfes jedoch ist die etablierte, christliche Form dieses Umgangs kraftlos geworden. Angst und Sorge überwiegen. In diese Situation des Wertzerfalls nun kommt Marius.

Auch seine Rolle kann anhand der anthropologischen Forschungen der Zeit näher bestimmt werden. Die Broch-Forschung teilt sich hier in zwei Grundpositionen. Die eine bestimmt Marius vornehmlich politisch, insbesondere als Reflex auf Hitler. Das ist zweifelsohne der zentrale aktuelle Referenzrahmen von Brochs Roman. Diese Forschungsbeiträge aber insistieren darauf, dass Marius die Elemente, die zur Verzauberung und zum Opfer führen, erst in das Dorf einbringe<sup>58</sup> oder dass er im Dorf vorhandene religiöse Praktiken pervertiere.<sup>59</sup> Die mythischen und rituellen Elemente erscheinen als Marius' Strategie, dem Dorf aber eigentlich fremd. Angesichts der Prozessionsszenen im Roman und der anthropologischen Literatur, auf die Broch sich stützt, lässt sich diese Interpretation jedoch nicht halten. Die religiösen Formen und Riten, die in der *Verzauberung* aktualisiert werden, sind vielmehr schon im Dorf vorhanden; sie liegen als *survivals* unter einer Oberfläche der Zivilisation bereit.

Die andere Interpretationslinie konstatiert, dass Broch Marius nicht so sehr innerfiktional einen neuen Mythos einführen lasse, sondern ihn vielmehr selbst zum Teil eines Mythos mache, den der Roman auf der Ebene seiner Konstruktion entfalte. Hier ist der Mythos von Demeter gemeint; Marius stehe in dieser Figuration ebenfalls für eine mythologische Figur, etwa Dionysos. Der Mythos wäre also kein innerfiktionales strategisches Element eines Verführers, sondern er beschreibe vielmehr ein geschichts- und religionsphilosophisches Modell, dem in der fiktionalen Realität selbst der Status der Wahrheit zukäme. Diese Deutungen monieren, dass der Roman Marius damit einen geschichtsphilosophisch notwendigen Platz einräumen würde. Damit jedoch übe er eine wirkungslose Kritik am Faschismus, bewege diese sich doch in dem gleichen Bezugsraum, den der Faschismus selbst aktiviere: einem neuen Mythos.<sup>60</sup>

Auch dieser Interpretation lässt sich aus der Perspektive der zeitgenössischen anthropologischen Literatur widersprechen. Die Mythen des Dorfes erschei-

58 So etwa Sandberg, *Genealogy*, S. 46, der Marius die »neuen Riten« »introducing« und »supplanting« sieht. Die Erntereligion, so schreibt er später, sei »part of his [Marius'] program« (ebd., S. 85). Auch Gisela Roethke schreibt: »He uses whatever he can find in already existing local myths and twists it to his own purposes.« (Roethke, *Nob-Contemporaneity*, S. 155).

59 So etwa Helmut Koopmann, der von einer »blasphemische[n]«, »bösertige[n] Parodie christlicher Opfervorstellungen« spricht; ders., »Verrückte Erlösung«. Der Wahn von der neuen Gemeinschaft und der Glaube an die Unzerstörbarkeit des Ich in Brochs *Verzauberung*, in: Lützelers (Hg.), *Brochs Verzauberung*, S. 186–208, hier S. 198.

60 So etwa Faber, *Erbschaft*, S. 41; Koebner, *Mythos*, S. 171.

nen – angesichts der vielfältigen Verbindungen zur zeitgenössischen anthropologischen Literatur – weder als »fauler Zauber«<sup>61</sup> noch als Versuch Brochs, archaisch-magische Praktiken zu revitalisieren. Im Fruchtbarkeitskult mit dem barbarischen Menschenopfer als Kulminationspunkt restituiert sich, was nicht wenige Anthropologen als frühere, zivilisatorisch überdeckte Schicht magischen und religiösen Denkens in der europäischen ›Zivilisation‹ begreifen.

\*

Aber was kann der Roman Marius' Verzauberung dann entgegensetzen, wenn sie nicht als Verführung zu fremden Riten erscheint und sich zumal auf den grundsätzlich für jede Religion gebotenen Umgang mit der Sorge um fundamentale Existenzfaktoren bezieht?

Die Antwort liegt in Mutter Gisson und ihren Bezügen zum antiken Demeter-Kult. Dass sich in dieser Gegenfigur zu Marius nicht nur Züge Demeters, sondern unterschiedlicher Muttergottheiten vereinigen, scheint die Forschung öfter verwirrt zu haben. Die religionsgeschichtliche Debatte der Zeit jedoch ist sich einig über die Analogie, ja den transformativen Zusammenhang unterschiedlicher Muttergottheiten. Mutter Gisson ›steht‹ genauso wenig wie Marius für eine antike mythologische Gestalt. Nicht um eine bestimmte mythologische Figuration geht es dem Roman, sondern um die Bestimmung der religionsgeschichtlichen Funktion, die den Muttergottheiten zugeschrieben wurde. Nach Frazer, aber auch vielen anderen Forschern sind alle diese Muttergottheiten im Kern mit dem Fruchtbarkeitskult verbunden. Die Mutter – als Demeter, Große Mutter etc. – ›gehört‹ also selbstverständlich zum Referenzrahmen von Fruchtbarkeit und Tod, den Broch der Anthropologie seines Romans zugrundelegt.

Freilich sind die Muttergottheiten ursprünglich ebenfalls mit dem Opfer verbunden. Um den rituellen Sinn der Demeter-Figur zu ergründen, greift Frazer auf zahlreiche Beispiele aus dem modernen Europa – wie auch aus ›primitiven‹ Kulturen – zurück. Eine zentrale Rolle weist er hier dem Korngeist zu, der auch die Gestalt einer alten Frau,<sup>62</sup> einer Hexe<sup>63</sup> oder einer jungen Braut<sup>64</sup> annehmen könne. Dieser Korngeist werde im Herbst, nach der Ernte, ausgetrieben oder umgebracht, damit er im nächsten Jahr wieder für neues Wachstum sorgen

61 So Michael Winkler, *Struktur*, S. 127: Die »als altes Wissen und Altersweisheit propagierte Erfahrung der lebendigen Präsenz des in Sagengut und Brauchtum überlieferten Mythischen und Göttlichen erweist sich als nichts mehr denn fauler Zauber.«

62 Vgl. Frazer, *Golden Bough*, S. 399–424.

63 Vgl. ebd., etwa S. 403 f.

64 Vgl. ebd., etwa S. 406–409.

könne. Frazer weist dezidiert darauf hin, wie in Erntefesten Repräsentantinnen dieses Korngeistes geopfert würden – in der jüngeren Vergangenheit symbolisch, oft auch in vielfach überschriebener Form, ursprünglich (und bei ›primitiven‹ Kulturen) jedoch als wirkliche Menschenopfer.<sup>65</sup> Die europäischen Erntefeste basierten auf diesen »ancient modes of thought, and form parts of the same primitive heathendom, which was practised by our forefathers long before the dawn of history.«<sup>66</sup>

In diesen Erntefesten sieht Frazer *survivals* primitiver Fruchtbarkeitsriten, die auf einer weiblichen Figuration des Kornes und des Wachstums beruhten. Eine matriachale Ur-Ordnung, die vor dem Menschenopfer schützen würde, besteht für Frazer also nicht. Der urzeitliche keltische Opferstein, der in Brochs Roman die älteste historisch datierbare Schicht des Fruchtbarkeitsopfers repräsentiert, entspricht dem.

Gleichwohl hebt Frazer einen Ort besonders heraus, an dem sich das mit der Weiblichkeit verbundene Fruchtbarkeitsopfer in markanter Weise verändert und sublimiert habe. Dies seien die Demeter-Mysterien von Eleusis, wie sie von archaischer Zeit an über Jahrhunderte in der Nähe von Athen zelebriert worden sind.<sup>67</sup> Demeter und Persephone sind für Frazer Personifikationen der Kornmutter und ihrer Tochter, das heißt ihrer Neuerscheinung in verjüngter Form im kommenden Jahr. Beide Gestalten bildeten sich aus den ursprünglichen Fruchtbarkeitsriten, die im modernen Europa noch in *survivals* ihrer primitiven Urform nachlebten.<sup>68</sup> Sie seien »late products of religious growth«<sup>69</sup> und bildeten als solche die Zentren eines Mysterienkultes, der das Opfer hinter sich gelassen habe.

Frazer sieht also Demeter als Produkt einer fortgeschrittenen Religionsentwicklung, innerhalb derer sich die Vorstellung von einem weiblichen Fruchtbarkeitsgeist zu einer Gottheit individualisiert habe. Das primitive, magische Menschenopfer sublimiere sich zu einem Mysterienkult, die ursprünglichen Riten und Vorstellung würden vergeistigt. Mit anderen Worten: Im Demeter-Kult von Eleusis sei erstens das Menschenopfer ersetzt und überschrieben worden, zweitens werde hier die Sorge um Tod und Fruchtbarkeit in der spiritualisierten Form

65 Ebd., S. 410.

66 Ebd., S. 410 f.

67 Auch Wachtler, Archetypus, S. 245–248, hebt die mystisch-spirituelle Deutung der Eleusis-Mysterien hervor, allerdings versteht sie deren Funktion in Brochs Roman als eine »Rückbesinnung auf die eigenen Ursprünge, auf den Grund des menschlichen Bewußtseins« (ebd., S. 248), auf eine gütige Ur-Weiblichkeit.

68 Demeter und Persephone »grew out of the same simple beliefs and practices which still prevail among our modern peasantry.« Frazer, Golden Bough, S. 420.

69 Ebd.

eines Mysteriums verhandelt. Sie transformiere sich in die Hoffnung auf Tod und Auferstehung des Menschen.<sup>70</sup>

Frazer ist bei weitem nicht der einzige, der diese Deutung von Eleusis und Demeter vertritt. Wilhelm Wundt beispielsweise sieht in seinen *Elementen der Völkerpsychologie* die Vegetationsfeste ebenfalls als Ursprung der »Götterkulte«<sup>71</sup> und damit als Schritt von der Magie zur eigentlichen Religion. In ihnen vermischten sich verschiedenste Bestandteile älteren Totem- und Ahnenglaubens und auch primitiver »Himmelsmythologie«.<sup>72</sup> Die Vegetationsfeste vereinigten daher viele »Kultzwecke«<sup>73</sup> auf sich: Neben der »Sorge um das Gedeihen der Feldfrucht« auch die um die menschliche Fruchtbarkeit, die Männerweihe, den Ahnenkult, die Heilung der Kranken und manches andere.<sup>74</sup> Nebenbei bemerkt erfasst der sich restituierende Fruchtbarkeitsritus auch bei Broch alle diese Dimensionen: die Männerweihe wird in Wenzels militärischer Jugend vorgenommen,<sup>75</sup> den Ahnenkult bringt beispielsweise Miland ins Spiel,<sup>76</sup> die Heilung der Kranken wird – wenn nicht vom Arzt, dem Erzähler – von Mutter Gisson und auch von Marius betrieben.<sup>77</sup> Weil – so Wundt weiter – sich in den Vegetationskulten vieles vereinige, verwandelten sich gerade in ihnen die älteren, mit Wachstum und Vegetation verbundenen Dämonenvorstellungen in einen Götterglauben. Hier hoben sich die Glaubensvorstellungen »auf eine höhere Stufe«, »indem die Sorge um das seelische Heil des Menschen schließlich« die »materiellen Zwecke« jener älteren Kultelemente »zurückdrängte«.<sup>78</sup> Wundt verweist auf die Vegetationskulte der »Ägypter, Babylonier und vorderasiatischen Kulturen«,<sup>79</sup> also die Kulte um Attis und Osiris oder Tammuz und Adonis. Der prominenteste aber ist auch für ihn der Demeter-Kult von Eleusis.<sup>80</sup> Ein weiteres Beispiel für diese Deutung von Eleusis bietet Albrecht Dieterich, dessen Untersuchung *Mutter Erde* Broch ebenfalls kannte: In Eleusis steigere sich der »alte[...] Glauben von der Mutter Erde zur

70 Vgl. ebd., S. 398.

71 Wundt, *Elemente*, S. 415.

72 Ebd.

73 Ebd.

74 Vgl. ebd., S. 416.

75 Vgl. etwa den ersten Vers des Liedes, das Wenzels »Garde« singt: »Wir sind Männer, keine Knaben« (S. 164).

76 Vgl. Miland: »Nur wenn wir mit unseren Toten reden, überspringen wir Anfang und Ende. [...] Nur den Toten reichen wir wirklich die Hand.« (S. 224).

77 Zu Mutter Gisson vgl. S. 37; Marius heilt zwar nicht, aber er spürt Krankheit, vgl. S. 82.

78 Wundt, *Elemente*, S. 416.

79 Ebd.

80 Vgl. ebd., S. 417 f.

Mystik«, werde »bis an die Schwelle einer neuen Weltepoche« geführt,<sup>81</sup> namentlich des Christentums.

Brochs Mutter Gisson also, so wäre die Hypothese, repräsentiert diese Stufe der Religionsentwicklung, in der sich der ursprüngliche Fruchtbarkeitskult mit dem Menschenopfer sublimiert und vergeistigt hat.<sup>82</sup> Broch personifiziert mit ihr also kein Urprinzip des Glaubens, um in seinem Roman einen neuen paganen, archaischen Naturmythos zu propagieren. Mutter Gisson ist vielmehr – wie das Christentum – ein entscheidender Schritt über das Pagan-Archaische hinaus. Das Opfer und auch ihr Sterben drehen im Roman gleichsam die religionsgeschichtliche Entwicklung zurück.

Nicht zufällig vollzieht sich die Sterbeszene Mutter Gissons nach dem Modell einer Mysterienfeier – namentlich dem von Eleusis.<sup>83</sup> Nach einer reinigenden Lustration<sup>84</sup> wird der Arzt hier in die Einheit von Leben und Tod eingeführt. So wie den Mysten in Eleusis an einem – nicht überlieferten – Wunder die Aufhebung des Todes sinnfällig wurde, so erfährt hier der Arzt Wunderzeichen einer Zyklik von Tod und Wiedergeburt, in der das menschliche Leben und die menschliche Seele geborgen sind: Dies ist die Funktion von Mutter Gissons Erzählung, der Wiedererscheinung Irmgards und der schwangeren Agathe. Tod und Wiedergeburt sind nicht mehr an Werden und Vergehen der Fruchtbarkeit gebunden, sondern haben sich spiritualisiert. Diese Transformation ins Geistige inszeniert der Roman als höchste religiöse Erkenntnis, als Gegenstand einer mystischen Einsicht, die sich nur in paradoxen Wendungen bekunden lässt.

Mutter Gisson und Demeter stehen in der *Verzauberung* also nicht für einen religionsgeschichtlichen Rück-, sondern für einen entscheidenden Fortschritt. In der Spiritualisierung des Verhältnisses zu Leben und Tod ist vollzogen, was Broch in seinem oben bereits zitierten Brief an Daniel Brody vom 19. Oktober 1934 als die »Entwicklung des Supranaturalen aus dem irrationalen Seelengrund« bezeichnet.<sup>85</sup> Wenn er mit Mutter Gisson einen positiven »Mythos« einführen will, dann ist dessen Kern nicht ihre Gestalt oder die mythologische Figur, die man dahinter sehen kann. Er ist vielmehr gebunden an die mystische Erkenntnis, die

81 Albrecht Dieterich, *Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion*, Leipzig 31925, S. 70; siehe zu Dieterich auch Riedel, *Archäologie*, S. 481.

82 Dies widerspräche der Einordnung von Gisela Roethke, *Non-Contemporaneity*, S. 155; sie sieht in Mutter Gisson »a figure of archaic dimensions who represents a metaphysic of nature, a knowledge of cycles of birth, death, and rebirth«; als solche sei Mutter Gisson den Herausforderungen der Moderne nicht gewachsen.

83 Darauf weist Wachtler, *Archetypus*, S. 246 f., hin.

84 Vgl. ebd., S. 236. Zu zeitgenössischen Deutungen der Lustration, u. a. in Eleusis, vgl. Wundt, *Elemente*, S. 440–442; Dieterich, *Mutter Erde*, S. 56 f.

85 Brief Brochs an Daniel Brody, 19. Okt. 1934, in: dies., *Briefwechsel*, Sp. 584.



sie entwickelt, also gewissermaßen an ihre spirituelle ›Lehre‹. Es geht wohl nicht zu weit, bei ihr an Brochs ›rationale Mystik‹ zu denken.<sup>86</sup>

Marius' Verzauberung besteht nun darin, alle Tendenzen zur Spiritualisierung, die in dem Dorf vorhanden sind, rückgängig zu machen. Tod und Fruchtbarkeit bezieht er wieder wörtlich auf die gegenständliche Erde. Er restituiert damit das konkrete Verständnis dieser Grundphänomene des Daseins, wie es die primitiven Riten prägte, bevor sie durch Eleusis und das Christentum einen geistigen Sinn annahmen. Marius' Gespräch mit Wettchy macht dies deutlich. Denn Wettchy ist als Stadtmensch der dörflichen ›Erde‹ maximal entfremdet. Gleichzeitig ist damit sein Religionsverständnis immer schon zutiefst spiritualisiert. Und am Ende findet er Worte dafür, die Marius' neo-pagane Konkretisierung deutlich hervortreten lassen. Wettchy bringt seinen eigenen, legitimen Bezug zum »Unendlichen«, zum rational nicht fassbaren numinosen Grund des Seins zum Ausdruck. Als Städter liegt für ihn dieses Unendliche nicht in materiellen Erscheinungen der Welt, nicht in der Feldfrucht und auch nicht im Gold des Berges – sondern vielmehr in der »Seele«. Auf dieses Stichwort hin zeigt Marius auf Berg und Sonne, die er – neo-pagan und ›primitiv‹ – als Ziele seiner Magie ansieht: »Dort ... dort ist das Unendliche, dort, wo das Meer zum Himmel dringt, wo das Erz des Berges ausstrahlt, wo sich die Elemente vereinigen, keine Pflanze, kein Tier mehr wohnt, dort ist das Unendliche.« (S. 347) Wettchy jedoch besteht auf der Seele als dem Ort des Unendlichen: »Dort ja [...] aber ohne Seele ist auch dort nichts.« (S. 347).

Julia Mansour hat überzeugend auf diesen konkretisierenden Zug von Marius' Rede hingewiesen, indem sie ihn mit der Sterbeszene Mutter Gissons kontrastiert hat.<sup>87</sup> Dem Arzt vertieft sich hier die konkrete Anschauung der Landschaft zu einer visionären Erfahrung. Er sieht den See in der Höhe, die Schlange im Kristall, den Weltenbaum, der Himmel und Erde verbindet. Im gleichen Moment erkennt er, dass er hier im Äußeren ein »Echo der Seele« wahrnimmt, ein »Wahrheit« gewordenes »Gleichnis« (S. 358). Dieser Gleichnischarakter der realen Welt, der sich in der mystischen Schau ergibt und erst im »Tode« (ebd.) zur vollen Realität

86 Vgl. zu dieser für Broch in gewisser Weise zentralen Konzeption den Brief an Stefan Zweig vom 26. Feb. 1936, kurz nach Abschluss der ersten Fassung seines Romans: »Es muß endlich einmal wieder gesagt werden, daß das eigentlich Mystische im Rationalen liegt und nicht im Blut und nicht in dem sonstigen Gewabbere –, wie ja eben auch alle großen Mystiker strenge Rationalisten waren, die die Ratio als das empfanden, was sie ist, nämlich als die eigentlich göttliche Aufgabe.« Abgedruckt in: Lützelers (Hg.), Brochs *Verzauberung*, S. 53 f.

87 Vgl. Julia Mansour, »Auf dem goldenen Grund aller Finsternis«. Erkenntnis-, Handlungs- und Seinsgründe in Hermann Brochs *Die Verzauberung*, in: Monatshefte für deutschsprachige Literatur und Kultur 100 (2008), H. 1, S. 88–106, hier S. 100 f.

werden wird – er ist, folgt man Mansours Interpretation, sozusagen die höchste, normative Lehre, die sich aus der spiritualisierten Verehrung der fruchtbaren Erde ziehen lässt. Mutter Gisson fasst das in einen Lehrsatz: »Denn nur im Bilde deiner Irdischkeiten siehst du das Licht, zu dem du heimwärts strebst, und wäre nicht dein irdisch ruhig Schreiten, der Himmel wäre nicht, in dem du ruhend schwebst.« (S. 361).<sup>88</sup>

Der pagane Rückschritt besteht in einer Rückverwandlung dieses Verhältnisses: in einer Vergöttlichung irdischer Konkreta statt darin, im Irdischen selbst ein Echo, einen Abglanz der menschlichen Seele zu sehen und damit die menschliche Seele als Ursprung, Prinzip und Bürgin des Unendlichen zu erkennen. Mit diesem Rückschritt aber geht auch der Humanismus verloren, den die spiritualisierten Formen der Religion mit sich gebracht haben, indem sie die Seele des Menschen – und nicht die Dinge – zum Zielpunkt menschlicher Erkenntnis und menschlicher Sorge gemacht haben.

Entsprechend kann sich während der Bergkirchweih das Menschenopfer ereignen. Auch hier erodiert die humanistische, spirituelle Schicht; zum Vorschein kommt ein früheres, konkretes und magisches Verständnis des Opfers. Broch hat die Opferszene mit einer hochdosierten religionsgeschichtlichen Dramatik aufgeladen. Als Irmgard auf dem Opferstein liegt und Marius zur Tat bereitsteht, ruft es auch in der Seele des Erzählers »Tu's« (S. 274). Gleichzeitig »dämmert[...]« es ihm, dass nun eigentlich der Widder im Gebüsch erscheinen müsste, »das Opfer zu ersetzen.« (ebd.) Dieser Bezug auf das Opfer Abrahams ist kein Zufall. Denn die Ersetzung des Menschen durch das Opfertier wird für den Erzähler in diesem Moment zu einer Urszene der Humanisierung des Menschen und seines Gottesbildes. Hier, »entratend blutiger und blutender Mittlerschaft«, wird Abraham »des Heidnischen enthoben« (ebd.). Durch das Stellvertreteropfer des Tieres spiritualisieren sich die Opferhandlung und das Verhältnis des Menschen zu seinem Gott. Das Opfer wird zum Gleichnis, zum Bild, das als solches gleichwohl seine rituelle Funktion erfüllen kann. Gleichzeitig wandelt sich der Gott zu einem, der das Menschliche als Höchstes achtet, indem er das Menschenopfer ablehnt. Diese Gottesvorstellung wird in dem Opfer zugunsten des früheren, realen Menschenopfers rückgängig gemacht.

Bevor es soweit ist, erscheint statt des Widders Mutter Gisson. Sie vertritt hier grundsätzlich die höheren Religionsstufen, die das Menschenopfer ablehnen. Einerseits weist sie auf den Regen hin, der gerade zu fallen begonnen hat. In einem konkreten Verständnis des Fruchtbarkeitsopfers wäre dieser Regen das Ziel der Opferhandlung, und auch Marius will durch das Opfer ja den »Regen des Vaters« (S. 275) beschwören. Dieser Regen ist nun da, und Mutter Gisson fordert

88 Vgl. ebd., S. 100.

auf, ihn als ein spirituelles Zeichen für die Ablehnung des Menschenopfers und die Geborgenheit des Menschen in der Welt zu verstehen: »Lauschet dem Regen [...] atmet mit ihm das Wissen, das von der Erde aufsteigt, das sternengesättigte Wissen, öffnet ihm euer Herz und euer Antlitz.« (S. 276).

Gleichzeitig nimmt sie in der Szene auch die Position des Christentums ein, indem sie den Anwesenden ein zentrales Wort des Neuen Testaments zuruft: »Fürchte dich nicht« (S. 275). In Mutter Gissons Worten wird auch die christliche Deutung des Abrahamitischen Opfers aufgeboten: Die Opfervorstellung ist durch das Selbstopfer Gottes in der Person seines menschengewordenen Sohnes maximal humanisiert worden ist, weil mit ihm Gnade und Erlösung durch den Glauben in die Welt gekommen sind. Einmal mehr mag man angesichts dieser religionsgeschichtlich aufsteigenden Linie vom Menschenopfer über Abraham und Isaak zu Christus an Thomas Manns *Joseph*-Roman denken. Wie zentral wichtig sie für Broch ist, verdeutlicht der *Tod des Vergil*, der um eine ähnliche Transformation des Opferverständnisses durch Christus kreist. Und genau diese Humanisierung des Opfers, die auch in der Prozession des Steinsegens bereits ablesbar war, wird hier nun rückgängig gemacht. Christi- beziehungsweise der Engel-Wort gegen die Panik und die Sorge verfängt nicht – Marius prägt das Gegenwort: »Fürchtet euch« (S. 275), und das Opfer wird vollzogen.

\*

Die Entscheidung gegen das Opfer und für die Spiritualisierung der Sorge um die menschliche Existenz ist es auch, was Brochs *Verzauberung* radikal von einer Position wie der von Ludwig Klages unterscheidet. Dessen *Der Geist als Widersacher der Seele* wurde öfter als ›Quelle‹ für Broch angeführt.<sup>89</sup> Die zahlreichen motivischen Parallelen legen dies durchaus nahe – wobei Klages freilich ähnliche Quellen wie Broch verarbeitet. Ausgehend von Bachofen versucht er eine archaische Haltung zur Welt zu rekonstruieren, in der noch nicht der moderne ›Geist‹ herrschte, sondern die naturverbundene ›Seele‹. Auch bei ihm nehmen die Fruchtbarkeitsriten als zentrales Phantasma der klassischen Moderne eine wichtige Stellung ein. Die anthropologischen Schriften der Zeit liefern auch ihm ein reichhaltiges Material mit ihren Versuchen, ›Urformen‹ menschlicher Religiosität zu rekonstruieren. Und so kommt auch Klages auf das Fruchtbarkeitsopfer im Frühling zu sprechen. Er berichtet von der noch in der Neuzeit weitverbreiteten Sitte des »Todaustragens«: Die Frauen und Mädchen zerreißen eine Strohuppe und verstreuen sie anschließend auf den Feldern »zwecks Mehrung

89 Vgl. Lützeler, Darstellung der Forschung, S. 260 f.

der – Fruchtbarkeit«. <sup>90</sup> Mit Frazer deutet Klages: »Man tötete und opferte also, aber man *tötete* den *Tod*.« <sup>91</sup> Begeistert sieht Klages hier ein vormodernes Weltverhältnis, bei dem der Mensch die Unsterblichkeit noch nicht an seine Individualität, sein Ich und seine Person gebunden, sondern sich als Teil eines zyklischen Naturlaufs empfunden habe. Diesem Menschen gebe daher »die Vergänglichkeit jeder Lebenserscheinung die Bürgschaft der *Ewigkeit*, indem das Leben unablässiger Wandlung *in sich selber zurückkreist*.« <sup>92</sup> Mit der Forderung einer Restitution dieses Opferverständnisses schließt Klages seine Abhandlung: »Im Untergangschauer, der vom Opfer erlebt, von den Teilnehmern miterlebt wurde, *schmolz der Tod dahin* und stieg aus den Tiefen eines Sterbens, das völlig zum *Vergehen* geworden, das Bild des neu erstehenden Dämons.« <sup>93</sup> Dies sei der »Ursinn des Opfers« – so der Titel von Klages' letztem Kapitel –, und diesen »Ursinn« ruft Klages begeistert wieder herbei.

Broch teilt ohne Frage Grundkoordinaten dieser Opfertheorie. Klages und er schöpfen aus dem gleichen anthropologischen Diskurs mit seinen außerfiktionalen, wissenschaftlichen Wahrheitsansprüchen. Aber indem Broch Positionen aus diesem Diskurs aufnimmt, indem er versucht, aus ihnen Elemente zur Analyse totalitärer Politik zu gewinnen, wendet er sich gleichzeitig gegen die Konsequenz, die man aus ihnen ziehen kann: diesen »Ursinn«, diesen »Dämon« wiedererwecken zu wollen.

90 Ludwig Klages, *Sämtliche Werke*, hg. von Ernst Frauchiger u. a., Bd. 2: *Der Geist als Widersacher der Seele*. Fünftes Buch, Bonn 1966, S. 1410 f.

91 Ebd., S. 1411; Klages nennt Frazer am Beginn seines »Nachtrag[es] über den Ursinn des Opfers« emphatisch als Quelle für sein gesamtes Unterfangen (vgl. S. 1402). Zum »Todaustragen« (»Carrying out Death«) vgl. Frazer, *Golden Bough*, S. 307–316.

92 Klages, *Widersacher*, S. 1412.

93 Ebd., S. 1414.