

## Definition des religiösen Phänomens und der Religion'

Um die primitivste und einfachste Religion herauszufinden, müssen wir zuerst definieren, was wir unter Religion verstehen sollen. Ohne diese Definition würden wir uns der Gefahr aussetzen, entweder ein System von Ideen und Praktiken Religion zu nennen, das nichts Religiöses hat, oder religiöse Fakten beiseite lassen, ohne deren wahre Natur erkannt zu haben. Daß diese Gefahr nicht eingebildet ist und daß es sich nicht um eine methodologische Spielerei handelt, beweist die Tatsache, daß ein Gelehrter (Frazer), dem die vergleichende Religionswissenschaft viel verdankt, den tiefen religiösen Charakter der Glaubensüberzeugungen und Riten, die wir weiter unten untersuchen werden und in denen wir den Urkeim des religiösen Lebens der Menschheit sehen, nicht erkannt hat, weil er das nicht bedacht hatte. Hier handelt es sich um einen Vorgriff, der zuerst behandelt werden muß. Natürlich können wir damit nicht jetzt schon das tiefste und wirklich erklärende Wesen der Religion erreichen; dies wird erst am Ende der Untersuchung möglich sein. Notwendig und möglich aber ist, eine Anzahl von leicht feststellbaren und äußeren Zeichen aufzuzeigen, die es erlauben, überall dort die religiösen Phänomene zu erkennen, wo man ihnen begegnet, und die verhindern, daß man sie mit anderen verwechselt. Mit dieser ersten Betrachtung wollen wir beginnen.

Um zu Ergebnissen zu kommen, muß man sich von jedem Vorurteil befreien. Die Menschen mußten sich einen Begriff von der Religion machen, ehe es der Religionswissenschaft gelang, me-

<sup>1</sup> Wir haben schon einmal in einem Aufsatz, der in der *Année sociologique* (T. III, S. 1 ff.) erschienen ist, das religiöse Phänomen zu definieren versucht. Die Definition, die wir damals gegeben haben, unterscheidet sich von der, die wir heute vorschlagen. Wir werden am Ende dieses Kapitels (S. 75 Anm. 68) die Gründe darlegen, die uns zu dieser Änderung veranlaßt haben, die im übrigen keinen wesentlichen Wechsel in der Auffassung der Fakten beinhaltet.

thodische Vergleiche anzustellen. Die Lebensnotwendigkeiten zwingen uns, ganz gleich, ob wir Gläubige oder Ungläubige sind, diese Dinge, in deren Mitte wir leben, die wir ständig beurteilen müssen und die wir in unser Verhalten einbeziehen, uns irgendetwas vorzustellen. Da aber diese ersten Vorstellungen ohne Methode, zufällig und wahllos entstanden sind, darf man sie nicht gelten lassen und muß sie streng aus der folgenden Untersuchung ausschalten. Die Elemente der Definition, die wir brauchen, dürfen nicht aus unseren Vorurteilen, Leidenschaften oder Gewohnheiten gezogen werden, sondern nur aus der Wirklichkeit.

Schauen wir also diese Wirklichkeit an. Wir müssen jeden Religionsbegriff im allgemeinen ablehnen und die Religionen in ihrer konkreten Wirklichkeit betrachten und versuchen, das herauszulesen, was sie vielleicht gemeinsam haben, denn die Religion kann nur in bezug auf die Züge definiert werden, die überall da zu finden sind, wo es Religion gibt. Wir berücksichtigen also in diesem Vergleich alle Religionssysteme, die uns bekannt sind, gegenwärtige und vergangene, die primitivsten und die einfachsten, die neuesten und die ausgearbeitetsten; denn wir haben kein Recht und kein logisches Mittel, die einen auszuschließen und die anderen beizubehalten. Wer in der Religion nur eine natürliche Äußerung der menschlichen Tätigkeit sieht, dem sind alle Religionen ohne Ausnahme lehrreich; denn alle drücken den Menschen auf ihre Weise aus und können uns also helfen, diesen Teil unserer Natur besser zu begreifen. Im übrigen haben wir gesehen, wie wenig hilfreich es ist, die Religion unter der Form zu studieren, die sie bei den zivilisiertesten Völkern hat.<sup>2</sup>

Um sich aber von der Vorstellung zu befreien, die uns durch ihr Gewicht daran hindern können, die Dinge so zu sehen, wie sie sind, müssen wir, ehe wir die Fragen selbst angehen, einige der gebräuchlichsten Definitionen untersuchen, in denen diese Vorurteile Gestalt gewonnen haben.

<sup>2</sup> Siehe weiter oben S. 19. Wir wollen nicht weiter auf die Notwendigkeit dieser vorhergegangenen Definitionen hinweisen, auch nicht auf die Methoden, um dahin zu gelangen. Man kann sie in den *Règles de la méthode sociologique*, S. 43 ff. verfolgen. (Siehe Emile Durkheim, *Regeln der soziologischen Methode*, Soz. Texte, Bd. 3, Neuwied 1970). Siehe auch *Le suicide*, S. 1 ff. (*Der Selbstmord*, Soz. Texte, Bd. 32, Neuwied 1973).

I

Als eine Eigenschaft, die allgemein als Charakteristikum des Religiösen gilt, wird das Übernatürliche angesehen. Darunter versteht man alles, was unser Verständnis übersteigt. Das Übernatürliche ist die Welt des Mysteriösen, des Unerkennbaren, des Unverständlichen. Demnach wäre die Religion eine Art Spekulation über alles, was die Wissenschaft oder das klare Denken nicht erfassen kann. »Obwohl die Religionen sich durch ihre Dogmen unterscheiden«, sagte Spencer, »stimmen sie doch stillschweigend darin überein, daß die Welt mit allem, was sie enthält und umgibt, ein Geheimnis ist, das nach einer Erklärung verlangt.« Spencer läßt sie im wesentlichen bestehen »aus dem Glauben an die Allgegenwart von irgend etwas, das den Verstand übersteigt.«<sup>3</sup> Max Müller sah ebenfalls in jeder Religion »ein Bemühen, das Unbegreifliche zu begreifen, das Unausdrückliche auszudrücken, eine Sehnsucht nach dem Unendlichen.«<sup>4</sup>

Sicher hat das Gefühl des Mysteriums eine beachtliche Rolle in bestimmten Religionen gespielt, besonders im Christentum. Trotzdem muß gesagt werden, daß die Bedeutung dieser Rolle in den verschiedenen Epochen der christlichen Geschichte sehr stark geschwankt hat. Es gab Perioden, wo dieser Begriff in den Hintergrund getreten ist. Für die Menschen des 17. Jahrhunderts zum Beispiel hatte das Dogma nichts, was die Vernunft gestört hätte. Der Glaube söhnte sich mühelos mit der Wissenschaft und der Philosophie aus, und Denker, die wie Pascal lebhaft fühlten, was an den Dingen zutiefst dunkel ist, harmonisierten so wenig mit ihrer Epoche, daß ihre Zeitgenossen sie nicht verstanden haben.<sup>5</sup> Es wäre also übereilt, aus einem Begriff, der solchen Schwankungen unterworfen ist, das wesentliche Element der christlichen Religion zu machen.

Sicher ist auf alle Fälle, daß er erst sehr spät in der Geschichte der

<sup>3</sup> Spencer, *Premiers principes*, frz. Ü-g, S. 38/9 (Paris, F. Alcan).

<sup>4</sup> Max Müller, *Introduction à la science des religions*, S. 17. Cf. *Origine et développement de la religion*, S. 21 (rückübersetzt).

<sup>5</sup> Die gleiche Haltung finden wir ebenfalls in der scholastischen Epoche, wie es die Formel beweist, mit der man die Philosophie dieser Periode definierte: *Fides quaerens intellectum*.



Religionen auftaucht. Er ist nicht nur den sogenannten primitiven Völkern unbekannt, sondern auch allen, die nicht einen gewissen Grad von intellektueller Kultur erreicht haben. Wenn wir sehen, wie sie unbedeutenden Gegenständen außerordentliche Tugenden zusprechen, das Universum mit seltsamen Prinzipien bevölkern, die aus den widersprüchlichsten Elementen bestehen und mit einer schwer vorstellbaren Allgegenwärtigkeit bekleidet sind, dann schreiben wir diesen Begriffen nur zu leicht mysteriöse Eigenschaften zu. Es scheint uns, als ob sich die Menschen solchen, für unseren Verstand verwirrenden Ideen nur aus Ohnmacht beugten, weil sie keine vernünftigeren finden konnten. In Wirklichkeit erscheinen diese Erklärungen, die uns überraschen, dem Primitive als die einfachsten der Welt. Er sieht darin keine Art *ultima ratio*, vor der sich die Intelligenz schließlich beugt, sondern die naheliegendste Art und Weise, sich das vorzustellen und zu verstehen, was er rund um sich beobachtet. Es befremdet ihn nicht, daß man mit der Stimme oder mit der Geste den Elementen befiehlt, den Lauf der Sterne aufhalten oder beschleunigen, den Regen fallen oder aufhören lassen kann usw. Die Riten, die er gebraucht, um die Fruchtbarkeit des Bodens oder der Tiere zu sichern, von denen er sich nährt, sind in seinen Augen nicht irrationaler als in unseren Augen die technischen Verfahren, die er sich die Agronomen für dieselben Zwecke bedienen. Die Mächte, die der Primitive durch diese verschiedenen Mittel ins Spiel bringt, scheinen ihm nichts spezifisch Mysteriöses an sich zu haben. Zweifellos sind es Kräfte, die sich von denen unterscheiden, an die der moderne Gelehrte denkt und deren Gebrauch er uns lehrt. Sie verhalten sich anders und lassen sich nicht durch dieselben Verfahren lenken. Aber wer daran glaubt, für den sind sie nicht unverständlicher als etwa die Schwerkraft oder die Elektrizität für den Physiker heute. Im übrigen werden wir weiterhin sehen, daß der Begriff der natürlichen Kräfte höchst wahrscheinlich vom Begriff der religiösen Kräfte abgeleitet wurde. Es kann also zwischen beiden nicht den Abgrund geben, der das Rationale vom Irrationalen trennt. Aber weil die religiösen Kräfte oft unter der Form von geistigen Wesenheiten, von bewußten Willensäußerungen gedacht werden, beweisen sie keineswegs ihre Irrationalität. Der Vernunft widerstrebt es nicht, *a priori*

ri zuzugeben, daß die sogenannten unlebten Körper so wie die menschlichen Körper von Intelligenzen bewegt werden, obwohl sich die heutige Wissenschaft nur schwer zu dieser Hypothese bequemt. Als Leibniz den Vorschlag machte, die äußere Welt als eine einzige Gesellschaft von Geistern anzusehen, zwischen denen es nur geistige Beziehungen gebe und geben konnte, glaubte er, rational zu handeln, und er sah in diesem universalen Animismus nichts, was die Vernunft hätte verletzen können.

Im übrigen ist der Begriff vom Übernatürlichen erst jüngsten Ursprungs: er setzt nämlich den entgegengesetzten Begriff voraus, dessen Negation er ist, und dieser hat nichts Primitives an sich. Damit man von bestimmten Fakten sagen kann, sie wären übernatürlich, müßte man vorher das Gefühl haben, daß es eine natürliche Ordnung der Dinge gibt, d. h. daß die Phänomene des Universums untereinander durch notwendige Beziehungen, die man Gesetze nennt, verbunden sind. Hat man dieses Prinzip aufgestellt, so mußte alles, was gegen diese Gesetze verstieß, notwendigerweise als außerhalb der Natur erscheinen und folglich als außerhalb der Vernunft. Denn was in diesem Sinn natürlich ist, ist auch rational, und diese notwendigen Beziehungen drücken nur die Art aus, wie die Dinge logisch verkettet sind. Aber dieser Begriff des universalen Determinismus ist neuesten Ursprungs. Selbst die größten antiken Denker waren sich seiner nicht voll bewußt. Er ist eine Errungenschaft der positiven Wissenschaften; er ist das Postulat, auf dem sie ruhen, und das sie durch ihren Fortschritt bewiesen haben. Solange dieser Begriff fehlte oder nicht deutlich definiert war, waren die größten Wunder der völlig verständlich. Solange man nicht wußte, wie sehr die Ordnung der Dinge unveränderlich und unbeugsam ist, solange man darin das Werk von zufälligen Mächten sah, mußte es ganz natürlich erscheinen, daß diese oder jene Mächte sie willkürlich veränderten. Darum waren die wunderbaren Eingriffe, die die alten Völker ihren Göttern zuschrieben, keine Wunder im heutigen Sinn des Wortes. Für sie waren es schöne, seltene oder schaurige Schauspiele, Gegenstand der Überraschung und des Entzückens (*thaumata, mirabilia, miracula*); sie sahen darin keinen Ausflug in eine mysteriöse Welt, in die die Vernunft nicht eindringen kann.

Begriff's Gerechtigkeit  
Übernatürlich

Mit Universalen Determinismus  
= mehr Best.

Mensch  
Tatsache

Diese Haltung können wir um so besser begreifen, als sie noch nicht ganz aus unserer Mitte verschwunden ist. Wenn das Prinzip des Determinismus heute in der Physik und in den Naturwissenschaften fest verankert ist, so ist es erst ein Jahrhundert, daß er in die Sozialwissenschaften eingeführt worden ist; seine Autorität wird dort noch immer bestritten. Nur wenige sind fest davon überzeugt, daß die Gesellschaften notwendigen Gesetzen unterworfen sind und einen Bereich der Natur darstellen. Daraus folgt, daß man dort wirkliche Wunder für möglich hält. So gibt man zum Beispiel zu, daß der Gesetzgeber willentlich eine Institution aus dem Nichts erschaffen und ein soziales System in ein anderes verwandeln könne, so wie die Gläubigen so vieler Religionen zugeben, daß der göttliche Wille die Welt aus dem Nichts erschaffen oder die Dinge willkürlich verwandeln kann. Den sozialen Fakten gegenüber benehmen wir uns noch wie Primitive. Wenn so viele Zeitgenossen in soziologischen Belangen noch immer in diesen veralteten Begriffen denken, so nicht darum, weil ihnen das Leben der Gesellschaften dunkel oder geheimnisvoll erscheint; im Gegenteil: Wenn sie sich so leicht mit diesen Erklärungen begnügen, wenn sie derart in diesen Illusionen verharren, die die Erfahrung ständig Lügen straft, so darum, weil ihnen die sozialen Fakten als das einfachste auf der Welt erscheinen. Sie sehen darin nichts tatsächlich Dunkles; sie haben noch nicht die Notwendigkeit erkannt, daß die mühsamen Verfahren der Naturwissenschaften nötig sind, um nach und nach diese Schattierungen zu hellen. Dieselbe geistige Haltung besteht vor vielen religiösen Überzeugungen, die uns durch ihren Simplismus überraschen. Die Wissenschaft und nicht die Religion hat die Menschen gelehrt, daß die Dinge komplex und deshalb sehr schwer zu begreifen sind.

Aber, sagt Jevons<sup>6</sup>, der menschliche Geist braucht keine eigentlich wissenschaftliche Kultur, um festzustellen, daß es unter den Fakten bestimmte Formen und eine beständige Folgeordnung gibt, und um andererseits zu beobachten, daß die Ordnung oft gestört ist. Es kommt eben vor, daß sich plötzlich die Sonne verdunkelt, daß der Regen zu seiner Zeit ausfällt, daß der Mond

6 Jevons, *Introduction to the History of Religion*, S. 15 ff.

nach seinem periodischen Verschwinden verspätet auftaucht usw. Weil diese Ereignisse ungewöhnlich sind, schreibt man ihnen außerordentliche und außergewöhnliche Gründe zu, d. h. außer-natürliche. Unter dieser Form wäre der Begriff des Übernatürlichen mit Beginn der Geschichte entstanden und von diesem Augenblick an hätte das religiöse Denken seinen eigentlichen Gegenstand gefunden.

Dagegen steht, daß das Übernatürliche keineswegs mit dem Unvorhergesehenen zusammenfällt. Das Neue gehört zur Natur genauso wie sein Gegenteil. Wenn wir feststellen, daß die Phänomene einander im Allgemeinen in einer bestimmten Ordnung folgen, so stellen wir ebenso fest, daß diese Ordnung immer nur annähernd gilt, daß sie sich nie von einem Mal zum anderen ganz gleich und alle möglichen Ausnahmen hat. Mit nur einiger Erfahrung haben wir uns daran gewöhnt, daß unsere Erwartungen oft enttäuscht werden und diese Enttäuschungen kehren zu oft wieder, als daß sie uns außergewöhnlich vorkämen. Eine gewisse Zufälligkeit ist eine Größe der Erfahrung, genauso wie eine gewisse Gleichförmigkeit. Es besteht also kein Grund, einen dieser Umstände auf völlig andere Gründe und Kräfte zu beziehen als den anderen. Um auf die Idee des Übernatürlichen zu kommen, genügt es also nicht, daß wir Zeugen unerwarteter Ereignisse werden; sie müssen auch als unmöglich aufgefaßt werden, d. h. als unvereinbar mit einer Ordnung, die uns zu Recht oder Unrecht als der Natur der Dinge eigen erscheint. Diesen Begriff einer notwendigen Ordnung haben die positiven Wissenschaften nach und nach ausgebaut und folglich kann der entgegengesetzte Begriff ihnen nicht vorausgegangen sein. Wie sich die Menschen diese Neuheiten und diese Zufälligkeiten der Erfahrung auch vorgestellt haben, es gibt nichts in diesen Vorstellungen, das dazu dienen könnte, die Religion zu charakterisieren. Denn die religiösen Begriffe haben vor allem die Aufgabe, nicht zu erklären und auszudrücken, was in den Dingen Ausnahme und anormal ist, sondern im Gegenteil, was an ihnen beständig und regelmäßig ist. Ganz allgemein gesagt: Die Götter dienen viel weniger dazu, über die Mißbildungen, über die Seltsamkeiten, die Anomalien Rechenschaft zu geben, als vielmehr über den gewöhnlichen Gang des Universums, die Bewegung der Gestirne, den Rhyth-

Umkehrpunkt = Gott  
der Religion

ALTER = So Ne-chilane  
ne-gelungse Welt!

Denkmal  
Sankt Peter  
10.10.1910



mus der Jahreszeiten, das jährliche Aufblühen der Pflanzenwelt usw. Es stimmt also nicht, daß der Begriff des Religiösen mit den Begriffen des Außerordentlichen und des Unvorhergesehenen zusammenfallen – Jevons antwortet, daß diese Auffassung der religiösen Kräfte nicht primitiv ist. Man hätte damit begonnen, sie sich zuerst einzubilden, um sich über die Regellosigkeiten und die Zufälle Rechenschaft zu geben, und erst dann hätte man sie benützt, um die Gleichförmigkeiten der Natur zu erklären.<sup>7</sup> Aber es bleibt unerklärlich, was die Menschen hätte veranlassen können, ihnen hintereinander so deutlich entgegengesetzte Funktionen zuzubilligen. Im übrigen ist die Hypothese, nach der die heiligen Wesen zuerst in der negativen Rolle der Störenfriede auftreten, durchaus willkürlich. Wir werden in der Tat sehen, daß sie, von den einfachsten bekannten Religionen an, zur Aufgabe hatten, den normalen Lauf des Lebens auf positive Weise zu erhalten.<sup>8</sup>

Die Idee des Mysteriums ist also nicht primitiven Ursprungs; sie ist dem Menschen nicht gegeben; er hat sie eigenhändig geschaffen, genauso wie die entgegengesetzte Idee. Darum hat sie nur in einer kleinen Anzahl von fortgeschrittenen Religionen einen Platz gefunden. Man kann aus ihr nicht das Charakteristikum der religiösen Phänomene machen, ohne aus der Definition die Mehrzahl der Fakten, die definiert werden müssen, auszuschließen.

## II

Eine andere Idee, mit der man oft versucht hat, die Religion zu definieren, ist die Idee der Göttlichkeit. »Die Religion ist die Bestimmung des menschlichen Lebens durch das Gefühl eines Bandes, das den menschlichen Geist mit dem geheimnisvollen Geist vereint, dessen Herrschaft über die Welt und über ihn selbst er anerkennt und mit dem er sich vereint fühlen möchte.«<sup>9</sup> Wenn

<sup>7</sup> Jevons, S. 23.

<sup>8</sup> Siehe weiter unten, 3. Buch, 2. Kapitel.

<sup>9</sup> Réville, *Prologomènes à l'histoire des religions*, S. 34.

man den Begriff der Göttlichkeit in einem engen und genauen Sinn verwendet, dann läßt die Definition eine Menge offenkundig religiöser Fakten unbeachtet. Die Seelen der Toten, die Geister aller Art und jeden Ranges, mit denen die religiöse Einbildung so vieler verschiedener Völker die Natur bevölkert hat, waren immer der Gegenstand von Riten und manchmal sogar von regelrechten Kulte. Trotzdem sind sie nicht Götter im eigentlichen Sinn des Wortes. Damit sie von der Definition erfaßt werden können, genügt es, anstelle des Wortes Gott das umfassendere von geistigen Wesen zu setzen. Das hat Tylor getan: »Wenn man systematisch die Religionen der niedrigeren Rassen studieren will, muß man zuerst das, was man unter Religion versteht, definieren und präzisieren. Versteht man darunter den Glauben an eine oberste Gottheit, ... dann sind eine Anzahl von Stämmen aus der religiösen Welt ausgeschlossen. Aber diese zu enge Definition hat den Nachteil, die Religion mit einigen ihrer besondern Entwicklungen zu identifizieren ... Es scheint besser zu sein, wenn man als Minimaldefinition der Religion den Glauben an geistige Wesen aufstellt.«<sup>10</sup> Unter geistigen Wesen muß man bewußte Subjekte verstehen, die mit Kräften ausgestattet sind, die höher sind, als sie der gewöhnliche Mensch besitzt. Diese Qualifikation paßt also auch auf die Seelen der Toten, auf die Schutzgeister, auf die Dämonen wie auf die eigentlichen Gottheiten. – Es ist wichtig, sofort den besonderen Begriff der Religion festzuhalten, der in dieser Definition enthalten ist. Der einzige Umgang, den wir mit Wesen dieser Art haben können, ist von der ihnen zugewiesenen Natur bestimmt. Es handelt sich um bewußte Wesen. Wir können auf sie nur wirken, wie man auf Bewußtseinszustände im allgemeinen wirkt, d. h. mit psychologischen Verfahren, indem wir sie entweder mit Worten (Beschwörungen, Gebeten) oder mit Gaben und Opfern zu überzeugen oder zu rühren versuchen. Da nun die Religion aber den Zweck haben soll, unsere Beziehungen mit diesen Sonderwesen zu regeln, kann es nur dort eine Religion geben, wo es Gebete, Opfer, Sühneriten usw. gibt. Damit hätte man ein sehr einfaches Kriterium, das zu entscheiden erlaubt, was religiös ist und was es nicht ist. Auf

<sup>10</sup> Tylor, *La civilisation primitive*, I, S. 491.

Tylor:

Minimaldefinition:  
Glaube an geistige  
Wesen.

Jevons antwortet

Geist mit dem geheimnisvollen Geist vereint



dieses Kriterium bezieht sich Frazer<sup>11</sup> systematisch und mit ihm mehrere Ethnographen.<sup>12</sup>

Aber wie überzeugend diese Definition auch aufgrund der geistigen Gewohnheiten sein mag, die wir unserer religiösen Erziehung verdanken, gibt es dennoch Faktoren, auf die sie nicht anwendbar ist und die trotzdem dem Bereich der Religion angehören.

Da gibt es zunächst große Religionen, bei denen der Gedanke von Göttern und Geistern nicht vorkommt, oder wo er zum mindesten nur eine zweitrangige und verbläste Rolle spielt. Das ist der Fall beim Buddhismus. Der Buddhismus, sagt Burnouf, »steht im Gegensatz zum Brahmanismus, wie eine Moral ohne Gott und ein Atheismus ohne Natur«.<sup>13</sup> Er erkennt keinen Gott an, von dem der Mensch abhängt, sagt Barth. Seine Lehre ist völlig gott-los<sup>14</sup>, und Oldenberg nennt ihn »eine Religion ohne Gott«.<sup>15</sup> In der Tat beinhaltet der Kern des Buddhismus vier Sätze, die die Gläubigen die Vier Heiligen Wahrheiten nennen<sup>16</sup>: Der erste sieht die Existenz des Leidens als Teil des ewigen Flusses der Dinge; der zweite den Grund des Leidens im Wunsch; der dritte hält die Unterdrückung des Wunsches für das einzige Mittel zur Überwindung des Leidens und die vierte benennt die drei Etappen, die zur Überwindung des Leidens führen: die Rechenschaft, die Meditation und schließlich die Weisheit, der völlige Besitz der Doktrin. Hat man diese drei Etappen durchquert, dann kommt man an das Ziel, zur Befreiung, zum Heil durch das Nirvâna.

In keinem dieser Prinzipien ist von einer Gottheit die Rede. Der Buddhist interessiert sich nicht, woher diese Welt des Werdens, in

11 Frazer, schon in der 1. Ausgabe des *Golden Bough*, I, S. 30-32.

12 Besonders Spencer und Gillen und sogar Preuss, der alle nicht individualisierten religiösen Kräfte magisch nennt.

13 Burnouf, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, 2e éd., S. 464. Das letzte Wort des Textes bedeutet, daß der Buddhismus nicht einmal die Existenz einer ewigen Natur anerkennt.

14 Barth, *The Religions of India*, S. 110.

15 Oldenberg, *Le Bouddha*, S. 51.

16 Id., *ibid.*, S. 214, 318. Siehe auch Kern, *Histoire du bouddhisme dans l'Inde*, I, S. 389 ff.

der er lebt und leidet, kommt; er nimmt sie als ein Faktum hin<sup>17</sup>, und sein ganzes Streben ist darauf gerichtet, aus ihr zu entkommen. Bei diesem Heilswerk kann er andererseits nur auf sich rechnen. »Er kann keinem Gott danken, wie wenig er im Kampf einen Gott zu Hilfe ruft.«<sup>18</sup> Statt im gewöhnlichen Sinn zu beten, d. h. sich an ein höheres Wesen zu wenden und seine Hilfe zu erbitten, wendet er sich an sich selbst zurück und meditiert. Das heißt nicht, »daß er die Existenz von Wesen, die Indra, Agni, Waruna<sup>19</sup> heißen, verneint; aber er glaubt, ihnen nichts schuldig zu sein und nichts mit ihnen zu tun zu haben«, denn ihre Macht erstreckt sich nur auf die Güter dieser Welt, die für ihn wertlos sind. Er ist also in dem Sinn gott-los, als es ihn nicht interessiert, ob es Götter gibt oder nicht. Aber selbst wenn es sie gäbe (und wenn sie noch so wichtig wären), der Heilige, der Erlöste glaubt, ihnen überlegen zu sein. Was die Würde der Wesen ausmacht, ist nicht die Herrschaft über die Dinge, sondern ausschließlich, wie weit sie auf dem Heilsweg vorangekommen sind.<sup>20</sup>

Allerdings wurde schließlich Buddha in einigen Zweigen der buddhistischen Kirche als eine Art Gott anerkannt. Er hat seine Tempel; er ist das Objekt eines Kultes geworden, der im übrigen sehr einfach ist, denn er besteht im wesentlichen aus Blumengäben und der Verehrung von Reliquien oder heiligen Bildern. Dies ist nichts anderes als ein Erinnerungskult. Aber vor allem: Diese Vergöttlichung von Buddha (wenn dieser Ausdruck richtig ist) ist dem eigen, was man den nördlichen Buddhismus nennt. »Die Buddhisten des Südens und die am wenigsten fortgeschrittenen Buddhisten des Nordens sprechen vom Begründer ihrer Lehre, als ob es sich um einen Menschen handle – soweit man das nach den heute bekanntesten Tatsachen behaupten kann.«<sup>21</sup> Zweifellos

17 Id., *ibid.*, S. 258; Barth, S. 110.

18 Id., *ibid.*, S. 314.

19 Barth, S. 109. »Ich habe die geheime Überzeugung«, sagt ebenfalls Burnouf, »daß Çākya, wenn er nicht rund um sich einen Pantheon voller Götter vorgefunden hätte, deren Namen ich aufgeführt habe, es nicht nötig gehabt hätte, ihn zu erfinden« (*Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, S. 119).

20 Burnouf, *op. cit.*, S. 117.

21 Kern, *op. cit.*, I, S. 289.

Buddha  
"auf dem Heilsweg"

Buddhismus  
"Säulen des Heilswegs"

sprechen sie Buddha außerordentliche Kräfte zu, die größer sind, als die des gewöhnlichen Sterblichen; aber es ist ein sehr alter Glaube in Indien und ein sehr allgemeiner in einer Vielzahl verschiedener Religionen, daß ein großer Heiliger über Ausnahme-tugenden verfügt<sup>22</sup>; und trotzdem ist ein Heiliger kein Gott, genausowenig wie es ein Priester oder ein Magier ist, trotz den übermenschlichen Kräften, die ihnen oft zugeschrieben werden. Nach der Meinung der größten Gelehrten ist aber diese Art von Theismus und die komplizierte Mythologie, die ihn gewöhnlich begleitet, nur eine abgeleitete und abgewandelte Form des Buddhismus. Buddha wurde zuerst nur als »der weiseste Mensch« angesehen.<sup>23</sup> »Die Auffassung eines Buddha, der kein Mensch wäre, der zum höchsten Grad der Heiligkeit aufgestiegen ist, liegt außerhalb der Ideen, die die Grundlage der einfachen Sūtras bilden.«<sup>24</sup> »Seine Menschlichkeit ist so allgemein anerkannt, daß es den Legenden, in denen die Wunder so billig sind, nicht einmal in den Sinn kam, aus ihm nach seinem Tod einen Gott zu machen.«<sup>25</sup> Man kann sich also fragen, ob es ihm jemals gelungen ist, sich völlig seines menschlichen Charakters zu entkleiden, und ob man das Recht hat, ihn einem Gott gleichzustellen.<sup>26</sup> Auf alle Fälle ist es ein Gott besonderer Art, dessen Rolle keineswegs der Rolle der anderen göttlichen Persönlichkeiten ähnelt. Denn ein Gott ist vor allem ein Wesen, mit dem der Mensch rechnen muß, und auf das er zählen kann. Buddha aber ist tot; er ist in das Nirvāna eingegangen; er kann den Gang der menschlichen Ereignisse nicht beeinflussen.<sup>27</sup>

22 »Die allgemeine Überzeugung in Indien, daß große Heiligkeit von übernatürlichen Fähigkeiten begleitet ist, ist die einzige Stütze, die er (Śākya) bei den Gläubigen finden könnte« (Burnouf, S. 119).

23 Burnouf, S. 120.

24 Id., S. 107.

25 Id., S. 302.

26 Kern sagt das so: »In bestimmten Beziehungen ist er ein Mensch; in anderen ist er kein Mensch; in bestimmten anderen Beziehungen ist er weder das eine noch das andere.« (op. cit., I, S. 290).

27 »Der Gedanke, daß der Hauptgott der Gemeinschaft nicht abwesend ist, sondern wirklich in der Mitte der Seinen als ihr Meister und ihr König weilt, so daß der Kult nichts anderes ist, als der Ausdruck der Verewigung dieses

Was man auch von der Göttlichkeit Buddhas denkt, sie ist ein Begriff, der dem, was den Buddhismus ausmacht, ganz äußerlich ist. Der Buddhismus besteht vor allem im Begriff des Heils, und das Heil setzt allein voraus, daß man den Guten Weg kennt und ihn auch geht. Zweifelloser wäre er nicht bekannt, wenn ihn nicht Buddha offenbart hätte. Aber da diese Offenbarung geschehen ist, ist das Werk Buddhas vollendet. Von diesem Augenblick an hat er aufgehört, ein notwendiger Faktor des religiösen Lebens zu sein. Die Praxis der Vier Heiligen Wahrheiten wäre auch dann möglich, wenn man den Schöpfer ganz vergessen hätte.<sup>28</sup> Ganz anders ist es beim Christentum, das ohne die ständige Gegenwart des Christus und seines ständigen Kultes undenkbar ist. Denn nur durch den immer lebendigen und jeden Tag geopfertem Christus kann die Gemeinschaft der Gläubigen mit den höchsten Quellen des geistigen Lebens kommunizieren.<sup>29</sup>

All das kann ebenfalls von einer anderen großen Religion Indiens gesagt werden, vom Dschainismus. Im übrigen fassen die beiden Religionen im wesentlichen die Welt und das Leben gleich auf. Barth sagt: »Wie die Buddhisten sind die Anhänger Dschainahs gottlos. Sie glauben an keinen Schöpfer; für sie ist die Welt ewig und sie verneinen ausdrücklich, daß es jemals ein vollendetes Wesen gegeben haben könne. Dschainah ist vollkommen geworden, aber er war es nicht von Ewigkeit her.« So wie die Nord-Buddhisten sind die Dschainisten (oder einige unter ihnen) auf eine Art Deismus gekommen. In den Inschriften des Dekhan wird von einem *Dschainapati* gesprochen, einer Art höchstem Dschainah, der der Erste Schöpfer genannt wird. Aber eine solche Sprache »steht im Widerspruch mit den ausdrücklichsten Erklärungen der zuständigsten Autoren«.<sup>30</sup>

Gemeinschaftslebens, dieser Gedanke ist den Buddhisten völlig fremd. Ihr Meister ist im Nirvāna; selbst wenn die Gläubigen nach ihm rufen, er könnte sie doch nicht hören.« (Oldenberg, *Le Bouddha*, S. 368).

28 Die buddhistische Lehre könnte mit allen ihren wesentlichen Zügen in Wirklichkeit bestehen, und trotzdem der Begriff des Buddha völlig fehlen (Oldenberg, S. 322). – Was vom historischen Buddha gesagt wurde, gilt ebenfalls für alle mythologischen Buddhas.

29 Siehe im gleichen Sinn: Max Müller, *Natural Religion*, S. 103 ff. und S. 190.

30 Barth, op. cit., S. 146.

Buddha - nach ihm  
den Dharma sollte geben  
Christus - muß durch  
Kult gegenwärtig bleiben.



Wenn diese Gleichgültigkeit für das Göttliche derart im Buddhismus und Jainismus entwickelt ist, dann war sie es schon im Keim im Brahmanismus vorhanden, aus dem diese beiden Religionen hervorgegangen sind. Wenigstens in bestimmten ihrer Formen war die brahmanische Überlegung zu »einer recht materialistischen und atheistischen Erklärung des Universums« gekommen.<sup>31</sup> Mit der Zeit sind die vielen Gottheiten, die die Völker Indiens zuerst angebetet hatten, sozusagen in einem einzigen, unpersönlichen und abstrakten Prinzip verschmolzen, das die Essenz alles dessen war, was existiert. Diese oberste Wirklichkeit, die nichts mehr von einer göttlichen Persönlichkeit hat, trägt der Mensch in sich, oder vielmehr, er ist eins mit ihr, da außer ihr nichts existiert. Um sie zu finden und sich mit ihr zu vereinigen, braucht er keine äußere Stütze zu suchen; es genügt, wenn er sich auf sich konzentriert und meditiert. »Wenn sich der Buddhismus auf den großen Weg machte«, sagt Oldenberg, »eine Welt des Heils aufzurichten, in der der Mensch sich selber rettet, und eine Religion ohne Gott zu schaffen, so hat die brahmanische Spekulation das Gelände dafür bereitet. Der Begriff der Göttlichkeit ist Schritt für Schritt zurückgewichen; die Figuren der alten Götter verblissen; der Brahma thront in seiner ewigen Ruhe, jenseits der irdischen Welt, und es bleibt nur mehr eine einzige Person, die an dem Befreiungswerk teilnehmen kann: der Mensch.«<sup>32</sup> Wir sehen hier also, wie ein großer Teil der religiösen Entwicklung in einem ständigen Rückschritt der Idee eines geistigen Wesens und der Göttlichkeit bestanden hat. Hier handelt es sich um große Religionen, in denen die Anrufung, die Sühne, die Opfer, die eigentlichen Gebete keinen bedeutenden Platz mehr einnehmen und die damit keines jener Merkmale mehr aufweisen, an Hand deren man, wie behauptet wird, die eigentlichen religiösen Sachverhalte erkennen kann.

Aber selbst in deistischen Religionen findet man eine große Anzahl von Riten, die von jeder Idee an Götter oder Geister völlig unabhängig sind. Da sind vor allem die Verbote. Die Bibel zum Beispiel gebietet der Frau, jeden Monat während einer bestimm-

<sup>31</sup> Barth, in: *Encyclopédie des sciences religieuses*, VI, S. 548.

<sup>32</sup> Oldenberg, *Le Bouddha*, S. 51.

ten Periode isoliert zu leben<sup>33</sup>; eine ähnliche Isolierung verlangt sie während der Niederkunft<sup>34</sup>; sie verbietet Esel und Pferd zusammenzuspinnen, ein Kleid zu tragen, in dem Hanf und Leinen vermischt sind<sup>35</sup>, ohne daß man erkennen könnte, welche Rolle der Glaube an Jahve bei diesen Verböten spielt: denn er ist in allem, was auf diese Weise verboten ist, abwesend und könnte daran auch gar nicht interessiert sein. Dasselbe könnte man von den meisten Nahrungsverböten sagen. Diese Verböte betreffen nicht nur die Hebräer; man findet sie unter verschiedenen Formen mit den gleichen Zügen in unzähligen Religionen.

Allerdings sind diese Riten rein negativ; trotzdem sind sie religiös. Daneben gibt es andere, die vom Gläubigen aktive und positive Leistungen verlangen, die dennoch von der gleichen Natur sind. Sie wirken durch sich selbst, ohne daß ihre Wirkung durch eine göttliche Kraft unterstützt würde. Sie rufen auf mechanische Weise Wirkungen hervor, derenthalten sie existieren. Sie bestehen weder aus Bitten noch aus Opfern, die an ein Wesen gerichtet sind, von dessen gutem Willen das erwartete Ergebnis abhängig ist; sondern dieses Ergebnis wird durch das automatische Spiel der ritualen Handlung ausgelöst. Das ist z. B. der Fall beim Opfer in der vedischen Religion. »Das Opfer übt einen direkten Einfluß auf die Himmelsphänomene aus«<sup>36</sup>; es ist aus sich selber allmächtig, ohne jeden göttlichen Einfluß. So hat es zum Beispiel die Pforten der Höhle aufgebrochen, in der die Morgenröte eingeschlossen war, und das Tageslicht hereinbrechen lassen.<sup>37</sup> Geeignete Hymnen ließen die Wasser des Himmels auf die Erde fließen, und das gegen den Willen der Götter.<sup>38</sup>

<sup>33</sup> I. Sam., 21, 6.

<sup>34</sup> 3. Mos., XII.

<sup>35</sup> 5. Mos., XXII, 10, 11.

<sup>36</sup> Bergaigne, *La religion védique*, o. S. 122.

<sup>37</sup> Bergaigne, *La religion védique*, S. 133.

<sup>38</sup> »Kein Text beweist besser, daß sich der Mensch der magischen Wirkung über die Wasser des Himmels bewußt ist, als der Vers X, 32, 7, wo diese Überzeugung allgemein ausgedrückt wird; sie kann auf den lebenden Menschen wie auf wirkliche oder mythologische Ahnen angewendet werden: Der Unwissende hat den Weisen gefragt; vom Weisen belehrt, handelt er, und das ist der Gewinn der Belehrung: er bewirkt den Abfluß der Ströme.« (137).

Reichweite

Wah. den  
L. von Olden  
Brahmanismus



Gewisse Bußübungen haben dieselbe Wirkung. - Das Opfer ist das Prinzip, dem man nicht nur den Ursprung der Menschen, sondern auch den der Götter zuschreibt. Eine derartige Auffassung kann zu Recht seltsam erscheinen. Man kann sie aber als letzte Konsequenz der Idee der Allmächtigkeit des Opfers erklären.<sup>39</sup> Im ganzen ersten Teil der Arbeit von Bergaigne ist daher nur von Opfern die Rede, bei denen die Gottheiten keine Rolle spielen.

Das trifft nicht nur auf die wedische Religion zu, sondern ist im Gegenteil sehr verbreitet. In jedem Kult gibt es Praktiken, die aus sich selber wirken, aus einer Kraft, die ihnen eigen ist, und ohne daß sich irgendein Gott zwischen das Individuum, das den Ritus ausführt, und den verfolgten Zweck schiebt. Wenn beim Tabernakel der Jude die Luft bewegt, indem er Weidenzweige in einem bestimmten Rhythmus schlägt, dann wollte er, daß sich der Wind erhebt und der Regen fällt; und man glaubte, daß das erwünschte Phänomen sich automatisch aus dem Ritus ergab, wenn er richtig durchgeführt worden war.<sup>40</sup> Damit kann man im übrigen die außerordentliche Bedeutung erklären, die fast alle Kulte dem materiellen Teil der Zeremonien beimessen. Dieser religiöse Formalismus, eine (wahrscheinlich) erste Form des juristischen Formalismus, kommt daher, daß die Formel, die gesagt werden muß, daß die Bewegungen, die gemacht werden müssen, in sich selber die Quelle ihrer Wirkung haben und sie verlieren würden, wenn sie nicht genauso ausgeführt würden wie jene, die durch den Erfolg geheiligt worden sind.

Es gibt also Riten ohne Gott und sogar Riten, aus denen Götter abgeleitet worden sind. Nicht alle religiösen Tugenden entspringen aus göttlichen Persönlichkeiten, und es gibt kulturelle Beziehungen, die ein anderes Ziel haben, als den Menschen mit einer Gottheit zu verbinden. Die Religion geht also über die Götter oder Geisteridee hinaus und kann folglich nicht ausschließlich in bezug auf sie definiert werden.

39 *Ibid.*, S. 139.

40 Andere Beispiele bei Hubert, art. »Magia« in: *Dictionnaire des Antiquités*, VI, S. 1509.

### III

Nachdem wir diese Definitionen ausgeschlossen haben, wollen wir selbst uns mit dem Problem beschäftigen.

Stellen wir zuerst fest, daß man in all diesen Formeln versucht hat, die Natur der Religion in ihrer Gesamtheit direkt auszudrücken. Man geht so vor, als ob die Religion eine Art unsichtbarer Einheit bildete, während sie doch eine Summe von Teilen ist, d. h. ein mehr oder weniger komplexes System von Mythen, Dogmen, Riten und Zeremonien. Nun kann man aber ein Ganzes nur in bezug auf seine Teile definieren. Es ist also methodischer, wenn man versucht, die Elementarphänomene zu charakterisieren, aus denen jede Religion besteht, ehe man das System charakterisiert, das aus ihrer Vereinigung entstanden ist. Diese Methode drängt sich um so mehr auf, als es religiöse Phänomene gibt, die keiner bestimmten Religion angehören; zum Beispiel jene, die den Stoff der Volksbräuche ausmachen. Dabei handelt es sich im allgemeinen um Bruchstücke untergegangener Religionen, um unorganisierte Überbleibsel. Aber es gibt auch religiöse Phänomene, die sich spontan unter dem Einfluß lokaler Ursachen gebildet haben. In unseren europäischen Ländern hat sich das Christentum angestrengt, sie aufzusaugen und zu assimilieren; es hat ihnen eine christliche Färbung gegeben. Trotzdem gibt es viele, die bis spät überdauert haben oder die noch immer mit einer relativen Autonomie überdauern: das Fest des Maibaums, Sommer Sonnenwende, Karneval, verschiedene Geister- und lokale Dämonenglauben usw. Wenn ihr religiöser Charakter auch immer schwächer wird, ist ihre religiöse Bedeutung dennoch so groß, daß sie Mannhardt und seine Schule erlaubt haben, die Religionswissenschaft zu erneuern. Eine Definition, die diesen Tatsachen nicht Rechnung trägt, würde also nicht alles, was religiös ist, umgreifen. Die religiösen Phänomene kann man auf natürliche Weise in zwei Kategorien aufteilen: die Glaubensüberzeugungen und die Riten. Die ersten sind Meinungen: sie bestehen aus Vorstellungen; die zweiten sind bestimmte Handlungsweisen. Zwischen diesen beiden Klassen liegt derselbe Abstand wie zwischen dem Denken und Tun.

Die Riten können von den anderen menschlichen Handlungen,

„Überbleibsel“

Glaubensüberzeugungen

Riten

Formel =  
Quelle der  
Wirkung

besonders von den moralischen Handlungen nur durch die spezielle Natur ihres Zieles definiert und unterschieden werden. Eine Moralregel schreibt uns in der Tat genauso wie ein Ritus Handlungsweisen vor, die sich aber an Objekte einer anderen Art wenden. Man müßte also das Objekt des Ritus charakterisieren, um den Ritus selbst zu charakterisieren. Nun ist aber die spezielle Natur dieses Objekts in der Glaubensüberzeugung ausgedrückt. Man kann also den Ritus erst definieren, wenn man den Glauben definiert hat.

Alle bekanntesten religiösen Überzeugungen, wie einfach oder komplex sie auch seien, haben den gleichen Zug: sie setzen eine Klassifizierung der realen oder idealen Dinge, die sich die Menschen vorstellen, in zwei Klassen, in zwei entgegengesetzte Gattungen voraus, die man im allgemeinen durch zwei unterschiedliche Ausdrücke bezeichnet hat, nämlich durch *profan* und *heilig*. Die Aufteilung der Welt in zwei Bereiche, von denen der eine alles umfaßt, was heilig ist, und der andere alles, was profan ist; das ist Unterscheidungsmerkmal des religiösen Denkens: die Überzeugungen, die Mythen, die (Erd)Geister, die Legenden sind entweder die Darstellungen oder die Systeme von Darstellungen, die die Natur der heiligen Dinge ausdrücken, die Tugenden und die Kräfte, die ihnen zugeschrieben werden, ihre Geschichte, ihre Beziehungen untereinander und mit den profanen Dingen. Aber unter heiligen Dingen darf man nicht einfach jene persönlichen Wesen verstehen, die Götter oder Geister genannt werden. Ein Fels, ein Baum, eine Quelle, ein Kiesel, ein Stück Holz, ein Haus, mit einem Wort, jedes Ding kann ein heiliges Wesen sein. Ein Ritus kann diesen Zug haben; es gibt gar keinen Ritus, der ihn nicht in einem bestimmten Grad hat. Es gibt Wörter, Ansprüche, Formeln, die nur durch den Mund geweihter Personen ausgesprochen werden dürfen; es gibt Gesten und Bewegungen, die nicht von aller Welt gemacht werden dürfen. Wenn das vedische Opfer eine derartige Wirkung hatte, daß es, nach der Mythologie, Schöpfer der Götter statt nur ein Mittel war, ihre Gunst zu gewinnen, dann besaß es eben eine Macht, die nur mit der der heiligsten Wesen vergleichbar war. Der Kreis der heiligen Objekte kann also nicht ein für alle Male bestimmt werden; sein Umfang ist je nach der Religion unendlich verschieden.

Wodurch wird der Buddhismus eine Religion? Anstelle von Göttern erlaubt er eben die Existenz von heiligen Dingen, nämlich die Vier Heiligen Wahrheiten und die Praktiken, die daraus fließen.<sup>41</sup>

Wir haben uns bislang auf die Aufzählung einiger Beispiele heiliger Dinge beschränkt: Jetzt müssen wir zeigen, warum sie sich von profanen Dingen unterscheiden.

Man könnte versucht sein, sie durch den Platz, den sie in der Hierarchie der Wesen besitzen, zu definieren. Meistens betrachtet man sie als würdiger und mächtiger als die profanen Dinge, und besonders als den Menschen, wenn er nichts anderes ist als ein Mensch und an sich nichts Heiliges hat. Man stellt ihn sich in bezug auf sie in einer niedrigeren und abhängigeren Stellung vor; und das ist bestimmt nicht falsch. Es genügt indessen nicht, daß ein Ding einem anderen untergeordnet ist, damit das zweite in bezug auf das erste heilig sei. Die Sklaven hängen von ihren Herren ab, die Untertanen vom König, die Soldaten von ihren Führern, die niedrigeren Klassen von den herrschenden, der Geizige vom Gold, der Ehrgeizige von der Macht und den Händen, in denen sie liegt; wenn man nun aber manchmal von einem Menschen sagt, daß er Wesen und Dinge verehrt, denen er damit einen überragenden Wert und eine Art Höherwertigkeit in bezug auf sich selbst zubilligt, dann ist klar, daß in diesen Fällen das Wort metaphysisch gebraucht wurde und daß in diesen Beziehungen nichts steckt, was in einem eigentlichen Sinne religiös wäre.<sup>42</sup>

Andrerseits darf man nicht übersehen, daß es heilige Dinge aller Grade gibt und andere, denen gegenüber man sich relativ zwanglos fühlt. Ein Amulett hat einen heiligen Charakter und trotzdem ist der Respekt, den es einflößt, nichts Außergewöhnliches. Selbst seinen Göttern gegenüber fühlt sich der Mensch nicht betont minderwertig; denn es kommt oft vor, daß er auf sie einen physischen Zwang ausübt, um von ihnen das Gewünschte zu

41 Ohne vom Weisen, vom Heiligen zu reden, die diese Wahrheiten anwenden und aus diesem Grund heilig sind.

42 Das heißt nicht, daß diese Beziehungen nicht einen religiösen Charakter bekommen können. Aber nicht notwendigerweise.

nicht "edel"

Verhalten  
Götter/Mensch



erhalten. Man schlägt den Fetisch, mit dem man nicht zufrieden ist, unter dem Vorbehalt, daß man sich wieder mit ihm versöhnt, wenn er sich wieder den Wünschen seines Verehrers zugänglich zeigt.<sup>43</sup> Um Regen zu bekommen, wirft man Steine in die Quelle oder in den heiligen See, in dem, wie man glaubt, der Regengott sitzt. Damit glaubt man, ihn zu zwingen, herauszukommen und sich zu zeigen.<sup>44</sup> Wenn im übrigen der Mensch von seinen Göttern abhängt, dann ist die Abhängigkeit gegenseitig. Auch die Götter brauchen die Menschen. Ohne die Sühnegaben und die Opfer würden sie sterben. Wir werden sogar zeigen können, daß diese Abhängigkeit der Götter von ihren Gläubigen bis in die idealistischsten Religionen reicht.

Wenn aber eine rein hierarchische Unterscheidung sowohl zu allgemein wie zu ungenau ist, dann bleibt nur mehr ihre Andersartigkeit übrig, um den Unterschied zwischen Heiligem und Profanem zu definieren. Diese Andersartigkeit genügt aber, um die Klassifizierung der Dinge erschöpfend zu charakterisieren: Denn sie ist *absolut*. In der Geschichte des menschlichen Denkens gibt es kein Beispiel zweier Kategorien von Dingen, die so tief verschieden und einander so radikal entgegengesetzt sind. Der traditionellen Gegensatz zwischen Gut und Böse ist nichts dagegen; denn das Gute und das Böse sind zwei entgegengesetzte Gattungen einer und derselben Art, nämlich der Moral, so wie die Gesundheit und die Krankheit nur zwei verschiedene Seiten einer gleichen Ordnung sind, nämlich des Lebens, während das Heilige und das Profane von den Menschen immer getrennt gedacht wurde, wie zwei Welten, zwischen denen es nichts Gemeinsames gibt. Die Kräfte, die bei dem einen tätig werden, sind nicht einfach die Kräfte, die man beim anderen nur verstärkt antrifft; sie sind anderer Natur. Je nach den Religionen ist dieser Gegensatz anders aufgefaßt worden. Um die beiden zu trennen, hat es hier genügt, sie in verschiedenen Regionen des physischen Universums zu lokalisieren; dort wurden die einen in einer idealen und transzendentalen Region angesiedelt, während die materielle Welt den anderen zu eigen gegeben wurde. Wenn auch die Kontrast-

43 Schultze, *Fetichismus*, S. 129.

44 Beispiele dieses Brauchs bei Frazer, *Golden Bough*, 2. Auflage, I, S. 81 ff.

formen variabel<sup>45</sup> sind, bleibt die Tatsache des Gegensatzes doch allgemein.

Das heißt nicht, daß ein Wesen von einer dieser Welten niemals in die andere gelangen kann. Aber wenn dieser Übergang geschieht, dann wird die wesentliche Dualität dieser beiden Reiche deutlich: er verlangt eine wirkliche Metamorphose. Das beweisen vor allem die Initiationsriten, wie sie bei vielen Völkern gebräuchlich sind. Die Weihe ist eine lange Serie von Zeremonien, deren Zweck es ist, den jungen Mann in das religiöse Leben einzuführen. Zum ersten Mal tritt er aus der rein profanen Welt heraus, in der er seine Kindheit verbracht hat, um in den Kreis der heiligen Dinge einzutreten. Man faßt diesen Wechsel nicht wie die einfache und gewöhnliche Entwicklung von bereits existierenden Keimen auf, sondern wie eine Verwandlung *totius substantiae*. Man behauptet, daß in diesem Augenblick der junge Mann stirbt, daß der Mensch, der er war, aufhört zu existieren, und daß ein anderer in diesem Augenblick an seine Stelle tritt. Er wird in einer neuen Form wiedergeboren. Geeignete Zeremonien sollen diesen Tod und diese Wiedergeburt verwirklichen, die man nicht nur symbolisch, sondern wörtlich versteht.<sup>46</sup> Ist das kein Beweis, daß es zwischen dem profanen Wesen, das er war, und dem religiösen Wesen, das er durch die Wiedergeburt wird, einen Bruch der Kontinuität gibt?

Diese Andersartigkeit ist so groß, daß sie oft zu einem wirklichen Antagonismus wird. Die beiden Welten werden nicht nur als getrennt betrachtet, sondern als feindlich und untereinander riva-

45 Die Auffassung, daß das Profane dem Heiligen entgegengesetzt ist, wie das Irrationale dem Religiösen, wie das Verständliche dem Mysteriösen, ist nur eine der Formen, unter denen dieser Gegensatz ausgedrückt wird. Nachdem sich die Wissenschaft konstituiert hat, nahm sie profanen Charakter an, besonders in den Augen der christlichen Religionen; folglich schien es, daß sie sich nicht auf heilige Dinge anwenden ließe.

46 Siehe Frazer, *On some Ceremonies of the Central Australian Tribes*, in: *Australasian Association for the Advancement of Science*, 1901, S. 313 ff. Diese Auffassung ist im übrigen sehr allgemein. In Indien hat die Teilnahme an einem Sühneakt dieselbe Wirkung. Wenn der Opfernde den Kreis der heiligen Dinge betritt, wechselt er die Persönlichkeit (Siehe Hubert et Mauss, *Essai sur le sacrifice*, in: *Année sociol.* II, S. 101).



lisierend. Da man der einen nur ganz angehören kann, wenn man die andere ganz verlassen hat, ermutigt man den Menschen, das Profane ganz zu verlassen, um ein rein religiöses Leben zu führen. Daher das Mönchtum, das neben und außerhalb der natürlichen Umwelt, in der der gemeine Mensch das Leben seiner Zeit lebt, künstlich ein anderes von jenem abgetrenntes organisiert, und das beinahe dessen Gegensatz ist. Daher auch das mystische Asketentum, dessen Ziel es ist, aus dem Menschlichen alles auszumerzen, was ihn noch an die profane Welt binden könnte. Daher auch alle Formen des religiösen Selbstmordes, der die logische Krönung dieses Asketentums ist. Denn die einzige Art, um dem profanen Leben ganz zu entfliehen, ist schließlich, ganz dem Leben zu entsagen.

Nach außen zeigt sich der Gegensatz durch ein sichtbares Zeichen, das diese besondere Klassifizierung überall dort, wo er existiert, leicht zu erkennen erlaubt. Weil der Begriff des Profanen getrennt ist, weil wir zwischen ihnen gewissermaßen ein logisches Loch feststellen, widerstrebt es dem Geist, daß die entsprechenden Dinge unweigerlich verwechselt werden oder auch nur in Kontakt kommen. Denn eine derartige Vermischung oder zu direkte Annäherung widerspricht zu heftig dem Zustand der Unvereinbarkeit, den diese Ideen im Bewußtsein haben. Das heilige Ding ist eben ein Ding, das das Profane nicht ungestraft berühren darf und kann. Zweifelloso reicht dieses Verbot nicht bis zur Unmöglichkeit einer jeden Kommunikation zwischen den beiden Welten; denn wenn der Profane überhaupt nicht in Verbindung mit dem Heiligen treten könnte, dann wäre dies zu nichts nütze. Da aber diese Verbindungsaufnahme an sich schon sehr diffizil ist und Vorsichtsmaßnahmen und eine mehr oder weniger komplizierte Initiation verlangen<sup>47</sup>, ist sie nur möglich, wenn das Profane seinen spezifischen Charakter verliert, wenn es in einem bestimmten Maß selber heilig wird. Die beiden Gattungen können sich nicht nähern und zu gleicher Zeit ihre eigene Natur bewahren.

Damit haben wir ein erstes Kriterium für den religiösen Glauben. Natürlich gibt es innerhalb der beiden Grundarten Unterarten,

<sup>47</sup> Siehe weiter oben, was wir über die Initiation gesagt haben.

die ebenfalls untereinander unvereinbar sind.<sup>48</sup> Charakteristisch für das religiöse Phänomen ist aber, daß es immer eine zweiseitige Teilung des bekannten und erkennbaren Universums in zwei Arten voraussetzt, die alles Existierende umfaßt, die sich aber gegenseitig radikal ausschließen. Heilige Dinge sind, was die Verbote schützen und isolieren. Profane Dinge sind, worauf sich diese Verbote beziehen und die von den heiligen Dingen Abstand halten müssen. Religiöse Überzeugungen sind Vorstellungen, die die Natur der heiligen Dinge und die Beziehungen ausdrücken, die sie untereinander oder mit den profanen Dingen halten. Riten schließlich sind Verhaltensregeln, die dem Menschen vorschreiben, wie er sich den heiligen Dingen gegenüber zu benehmen hat.

Wenn heilige Dinge untereinander Beziehungen der Zu- und Untertordnung haben, so daß sie ein System von gewisser Einheit bilden, das aber selbst in keinem anderen System derselben Art einbezogen ist, dann bildet die Summe der Überzeugungen und der entsprechenden Riten eine Religion. Aus dieser Definition kann man erkennen, daß eine Religion nicht notwendigerweise nur aus einer einzigen Idee besteht, und sich nicht auf ein einziges Prinzip zurückführen läßt, das in seinem Grund überall sich selbst identisch wäre, selbst wenn es sich nach den jeweiligen Umständen veränderte: Es ist ein Ganzes, das aus unterschiedlichen und relativ individualisierten Teilen besteht. Jede homogene Gruppe von heiligen Dingen oder sogar jedes heilige Ding von einiger Bedeutung bildet ein Organisationszentrum, um das eine Gruppe von Überzeugungen und Riten oder ein Sonderkult kreisen. Es gibt keine Religion, wie einheitlich sie auch sei, die nicht eine Pluralität von heiligen Dingen anerkennt. Selbst das Christentum, wenigstens unter seiner katholischen Form, anerkennt außer der göttlichen Persönlichkeit (im übrigen dreifach und eins zugleich), die Jungfrau, die Engel, die Heiligen, die Seelen der Toten usw. Eine Religion beschränkt sich also im allgemeinen nicht auf einen einzigen Kult, sondern besteht aus einem System

<sup>48</sup> Weiter unten werden wir selber zeigen, wie zum Beispiel bestimmte Gattungen von heiligen Dingen, zwischen denen Unvereinbarkeit besteht, sich ausschließen, genauso wie das Heilige das Profane ausschließt (2. Buch, I. Kap., II.).



von Kulturen, die eine bestimmte Autonomie haben. Diese Autonomie hat im übrigen unterschiedliche Grade. Manchmal sind sie hierarchisiert und einem beherrschenden Kult untergeordnet, in dem sie gelegentlich untergehen. Es kommt aber auch vor, daß sie einfach nebeneinander her bestehen. Die Religion, die wir studieren werden, liefert uns gerade ein Beispiel der letzten Art. Zugleich kann man erklären, daß es Gruppen religiöser Phänomene geben kann, die keiner konstituierten Religion angehören: sie sind eben nicht oder noch nicht in ein religiöses System integriert. Wenn es daher einem der erwähnten Kulte aus besonderen Gründen gelingt, sich zu halten, während die Religion, der er angehörte, verschwunden ist, dann überlebt er nur im Zerfallszustand. Das ist mit vielen Agrarkulturen passiert, die nur in der Folklore überlebt haben. In bestimmten Fällen ist es nicht einmal ein Kult, sondern eine einfache Zeremonie oder ein bestimmter Ritus, der in dieser Form erhalten blieb.<sup>49</sup>

Obwohl dies nur eine vorläufige Definition ist, läßt sie ahnen, wie das Problem gestellt werden muß, das notwendigerweise die Religionswissenschaft beherrscht. Wenn man glaubt, daß sich die heiligen Dinge von den anderen nur durch eine größere Intensität der Kräfte, die ihnen zugeschrieben werden, unterscheiden, dann ist es ziemlich einfach zu wissen, wie sich die Menschen eine Vorstellung davon gemacht haben: man braucht nur zu suchen, welches die Kräfte sind, die durch ihre außerordentliche Energie den menschlichen Geist so beeindruckt haben, daß sie religiöse Gefühle eingefloßt haben. Wenn aber die heiligen Dinge, so wie wir es dazustellen versucht haben, eine gänzlich andere Natur besitzen wie die profanen, dann wird das Problem wesentlich komplizierter. Denn dann muß man sich fragen, was den Menschen veranlaßt hat, in der Welt zwei andersartige und unvereinbare Welten zu sehen, wo ihm doch nichts in der sinnhaften Erfahrung die Idee einer so radikalen Dualität suggeriert haben dürfte.

49 Das ist zum Beispiel der Fall bei bestimmten Hochzeits- oder Begräbnisriten.

#### IV

Allerdings ist diese Definition nicht vollständig, denn sie paßt gleichermaßen auf zwei Tatbestände, die zwar verwandt sind, aber trotzdem unterschieden werden müssen: die Magie und die Religion.

Auch die Magie besteht aus Überzeugungen und Riten. Sie hat, wie die Religion, ihre Mythen und ihre Dogmen; sie sind nur unentwickelter, weil sie technische und nutzbringende Ziele verfolgt und die Magie dabei ihre Zeit nicht mit reinen Spekulationen verliert. Auch sie hat ihre Zeremonien, ihre Opfer, ihre Sühnen, ihre Gebete, ihre Gesänge und ihre Tänze. Die Wesen, die der Magier anruft, die er in Bewegung setzt, sind nicht nur gleicher Natur wie die Kräfte und die Wesen, an die sich die Religion wendet, es sind sehr oft genau die gleichen. So sind von den niedrigsten Gesellschaften an die Seelen der Toten wesentlich heilige Dinge und Gegenstand religiöser Riten. Zur gleichen Zeit haben sie in der Magie eine bedeutende Rolle gespielt. Sowohl in Australien<sup>50</sup> wie in Melanesien<sup>51</sup>, in Griechenland wie bei den christlichen Völkern<sup>52</sup> zählen die Seelen der Toten, ihre Gebeine, ihre Haare zu den Vermittlern, deren sich der Magier am meisten bedient. Auch die Dämonen sind gewöhnliche Instrumente der magischen Handlung. Nun sind aber die Dämonen von Verboten umgebene Wesen. Auch sie sind abgeschrieben, leben in einer eigenen Welt und manchmal ist es schwierig, sie von den eigentlichen Göttern zu unterscheiden.<sup>53</sup> Selbst im Christentum ist der Teufel ein gefallener Gott; hat er nicht, abgesehen von seinem Ursprung, schon allein dadurch einen religiösen Charakter, daß die Hölle, die er verwaltet, ein unentbehrliches Werkzeug der christlichen Religion bildet? Es gibt sogar regelrechte und offizielle Gottheiten, die vom Magier angerufen werden. Manchmal

50 Siehe Spencer und Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, S. 534 ff., *Northern Tribes of Central Australia*, S. 463; Howitt, *Native Tribes of S.-E. Australia*, S. 359-361.

51 Siehe Cordington, *The Melanesians*, Kap. 12.

52 Siehe Hubert, Art. »Magie« in: *Dictionnaire des Antiquités*.

53 In Melanesien zum Beispiel ist der *tindalo* manchmal ein religiöser und manchmal ein magischer Geist (Cordington, S. 125 ff. und 194 ff.).

sind es Götter eines fremden Volkes. So ließen die griechischen Magier ägyptische, assyrische und jüdische Götter eingreifen. Manchmal sind es sogar die nationalen Götter: Hekate und Diana waren Gegenstand eines magischen Kultes; die Jungfrau, Christus, die Heiligen wurden auf die gleiche Weise von den christlichen Magiern benutzt.<sup>54</sup>

Darf man deshalb sagen, daß man die Magie nicht streng von der Religion unterscheiden kann; daß die Magie ebenso voller Religion ist, wie die Religion voller Magie, und daß es folglich unmöglich ist, die eine von der anderen zu trennen und unabhängig voneinander zu definieren? Der deutliche Widerwille der Religion gegen die Magie und, umgekehrt, die Feindschaft der Magie gegenüber der Religion, machen diese These schwer haltbar. Die Magie sieht eine Art Berufsvergnügen darin, die heiligen Dinge zu entweihen<sup>55</sup>; in ihren Riten tut sie das Gegenteil von den religiösen Zeremonien.<sup>56</sup> Wenn die Religion ihrerseits nicht immer die magischen Riten verurteilt und verboten hat, dann sind sie doch zum mindesten schlecht angeschrieben. Hubert und Mauss haben darauf hingewiesen, daß es in dem Verhalten der Magier etwas gibt, das zutiefst antireligiös ist.<sup>57</sup> Welche Beziehungen es auch zwischen diesen beiden Institutionen gibt, in irgendeinem Punkt widersprechen sie sich doch. Wichtiger noch ist der Hinweis, wo sie sich unterscheiden, da wir unsere Untersuchung ja auf die Religion beschränken und dort stehenbleiben wollen, wo die Magie beginnt.

Unsere Trennungslinie zwischen den zwei Bereichen soll sein: Die rein religiösen Überzeugungen sind immer einer bestimmten Gemeinschaft gemeinsam, die bekennt, ihnen anzuhängen und die dazugehörigen gemeinsamen Riten zu praktizieren. Sie sind nicht nur individuell von allen Mitgliedern dieser Gemeinschaft zugestanden, sondern sie gehören der Gruppe und sie bilden deren Einheit. Die Individuen dieser Gruppe fühlen sich unter-

<sup>54</sup> Siehe Hubert und Mauss, *Théorie générale de la magie*, in: *Année sociologique*, t. CII, S. 83 f.

<sup>55</sup> So entweicht man z. B. die Hostie in der Schwarzen Messe.

<sup>56</sup> Man wendet dem Altar den Rücken zu, oder man geht von links um den Altar statt von rechts.

<sup>57</sup> Hubert und Mauss, *loc. cit.*, S. 19.

einander schon allein deswegen verbunden, weil sie einen gemeinsamen Glauben haben. Eine Gesellschaft, deren Mitglieder vereint sind, weil sie sich die heilige Welt und ihre Beziehungen mit der profanen Welt auf die gleiche Weise vorstellen und diese gemeinsamen Vorstellungen in gleiche Praktiken übersetzen, nennt man eine Kirche. Nun begegnen wir in der Geschichte keiner Religion ohne Kirche. Manchmal ist die Kirche eng national, manchmal dehnt sie sich über die Grenzen aus; manchmal umfaßt sie ein ganzes Volk (Rom, Athen, das jüdische Volk), manchmal nur einen Teil davon (die christlichen Gesellschaften seit dem Aufkommen des Protestantismus); manchmal wird sie von einer Körperschaft von Priestern geleitet, manchmal fehlt fast jedes offizielle Leitungsgremium.<sup>58</sup> Aber überall, wo wir ein religiöses Leben beobachten, hat sie als Unterbau eine bestimmte Gruppe. Selbst die sogenannten privaten Kulte, wie der Hauskult oder der Korporativkult genügen dieser Bedingung; denn sie werden immer von einer Kollektivität gefeiert, von der Familie oder der Körperschaft. Diese Sonderreligionen sind im übrigen meistens nur Sonderformen einer allgemeineren Religion, die die Gesamtheit des Lebens<sup>59</sup> umfaßt; diese Kleinkirchen sind also in Wirklichkeit nur Kapellen einer größeren Kirche, die auf Grund ihrer Ausdehnung eher den Namen Kirche verdient.<sup>60</sup>

Ganz anders steht es mit der Magie. Natürlich enthalten magische Überzeugungen immer irgendwelche Verallgemeinerungen; sie sind meistens in weiten Bevölkerungsschichten verbreitet, und es gibt Völker, wo sie nicht weniger Anhänger haben als die eigentliche Religion. Aber sie haben nicht die Wirkung, die Men-

<sup>58</sup> Allerdings ist es selten, daß eine Zeremonie ohne Leiter ausgeführt wird. Selbst in den nur grob organisierten Gesellschaften gibt es gewöhnlich Männer, deren soziale Rolle sie aussersehen hat, einen Führungseinfluß auf das religiöse Leben auszuüben (z. B. die Häuptlinge lokaler Gruppen in gewissen australischen Gesellschaften). Aber diese Funktionsverbindung ist noch sehr schwankend.

<sup>59</sup> In Athen waren die Götter, an die sich der Hauskult wendete, nur Sonderformen der Stadgötter (*Zeus ktesios*, *Zeus hephkeis*). Im Mittelalter sind die Zunftpatrone die Kalenderheiligen.

<sup>60</sup> Denn der Name Kirche wird im allgemeinen nur für eine Gruppe verwendet, deren Überzeugungen sich auf wenige spezielle Dinge bezogen haben.



schen, die ihnen anhängen, untereinander zu verbinden und sie in einer gemeinsamen Gruppe, die das gleiche Leben lebt, zu vereinen. Es gibt keine magische Kirche. Zwischen dem Magier und den Individuen, die ihn befragen, wie unter den Individuen selbst, gibt es keine dauerhaften Bindungen, die aus ihnen Mitglieder eines gleichen moralischen Körpers machen, der dem zu vergleichen wäre, den die Gläubigen eines gleichen Gottes und die Anhänger eines gleichen Kultes bilden. Der Magier hat eine Kundschaft und keine Kirche, und seine Kunden brauchen untereinander keine Beziehungen zu haben, so daß sie sich oft gar nicht kennen. Selbst die Beziehungen, die sie mit ihm haben, sind im allgemeinen zufällig und vorübergehend; sie ähneln den Beziehungen eines Kranken mit seinem Arzt. Der offizielle und öffentliche Charakter, den er manchmal bekleidet, ändert nichts an dieser Lage. Weil er öffentlich wirkt, vereinigt ihn das noch nicht regelmäßig und dauerhaft mit jenen, die seine Dienste in Anspruch nehmen.

Allerdings bilden die Magier in bestimmten Fällen untereinander Gesellschaften. Es kommt vor, daß sie mehr oder weniger periodisch zusammenkommen, um gemeinsam bestimmte Riten zu zelebrieren. Bekannt ist auch, welchen Platz die Versammlungen der Hexen in der europäischen Folklore einnehmen. Aber man muß zugleich feststellen, daß diese Vereinigungen für den Gang der Magie durchaus entbehrlich sind; sie sind sogar ziemlich selten und Ausnahmen. Der Magier braucht sich nicht mit seinen Berufskollegen zu vereinigen, um seine Kunst auszuüben. Er ist eher isoliert; statt die Gesellschaft zu suchen, flieht er sie viel mehr. »Selbst seinen Berufskollegen gegenüber bewahrt er seine Zurückhaltung.«<sup>61</sup> Die Religion dagegen ist untrennbar mit der Idee der Kirche verbunden. Bereits in dieser Beziehung besteht ein Wesensunterschied zwischen der Magie und der Religion. Wenn sich solche magischen Gesellschaften bilden, umfassen sie niemals alle Anhänger der Magie, sondern nur die Magier. Die Laien, wenn man dieses Wort gebrauchen darf, d. h. diejenigen, zu deren Gunsten die Riten zelebriert werden, diejenigen, die die Gläubigen der normalen Kulte ausmachen, sind davon ausge-

61 Hubert und Mauss, *loc. cit.*, S. 18.

geschlossen. Nun ist aber der Magier in bezug auf die Magie das, was der Priester in bezug auf die Religion ist. Eine Versammlung von Priestern ist nicht die Kirche, genausowenig wie eine religiöse Kongregation, die im Schatten eines Klosters einem Heiligen huldigte, ein besonderer Kult wäre. Eine Kirche ist eben nicht einfach eine Priester-Brüderschaft; sie ist eine moralische Gemeinschaft, die aus allen Anhängern eines gemeinsamen Glaubens besteht, aus den Gläubigen wie aus den Priestern. Eine derartige Gemeinschaft fehlt der Magie normalerweise.<sup>62</sup>

Wenn man aber den Begriff der Kirche in die Definition der Religion einfließen läßt, schließt man dann nicht gleichzeitig die Individualreligionen aus, die das Individuum für sich aufrichtet und für sich allein zelebriert? Es gibt doch keine Gesellschaft, wo man ihnen nicht begegnet. Jeder Oschibway hat, wie wir weiter unten sehen werden, seinen persönlichen *Manitu*, den er selbst gewählt hat und dem er besondere religiöse Dienste leistet. Der Melanesier der Banks-Inseln hat seinen *tamaniu*<sup>63</sup>; der Römer hat seinen *genius*<sup>64</sup>; der Christ hat seinen heiligen Patron und seinen Schutzengel usw. Alle diese Kulte scheinen definitionsgemäß unabhängig von jeder Gruppenidee zu sein. Diese Individualreligionen sind nicht nur sehr häufig in der Geschichte, man fragt sich heute sogar, ob sie nicht dazu berufen sind, die bevorzugte oder gar einzige Form des religiösen Lebens zu werden.<sup>65</sup>

Aber lassen wir diese Spekulationen über die Zukunft beiseite und begnügen wir uns damit, die Religionen so zu betrachten, wie sie heute sind und wie sie in der Vergangenheit waren; dann erscheint deutlich, daß diese Individualkulte keine unterschiedlichen und autonomen Systeme bilden, sondern nur Aspekte der

62 Robert Smith hatte schon gezeigt, daß die Magie der Religion widerspricht wie das Individuelle dem Sozialen (*The Religion of the Semites*, 2. Aufl. S. 264-267). Wenn wir im übrigen die Magie von der Religion derartig unterscheiden, so wollen wir damit beide nicht völlig voneinander trennen. Die Grenzen zwischen den beiden Bereichen sind oft ungenau.

63 Conington, in: *Trans. a. Proc. Toy. Soc. of Victoria*, XVI, S. 136.

64 Negrioli, *Dei Genii presso i Romani*.  
65 Zu diesem Schluß kommt Spencer in seinen *Ecclesiastical Institutions* (Kap. 16). Ebenso Sabatier in seiner *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, und die ganze Schule, der er angehört.

Magie ≠ Kirche

Individual religion



Religion, die der umfassenden Kirche gemeinsam ist, der die Individuen angehören. Der Patron des Christen wird aus der offiziellen Liste der Heiligen gewählt, die von der katholischen Kirche anerkannt werden; in gleicher Weise schreiben die kanonischen Regeln vor, wie jeder Gläubige diesem Sonderkult nachkommen muß. Die Idee, daß jeder Mensch notwendigerweise einen Schutzgenuss hat, steht in verschiedenen Formen an der Basis vieler amerikanischer Religionen genauso wie an der römischen (um nur diese beiden Beispiele zu zitieren); denn sie ist, wie man weiter unten sehen wird, eng verbunden mit der Idee der Seele, und die Idee der Seele gehört nicht zu den Ideen, die ganz der Willkür des einzelnen überlassen bleiben dürfen. Mit einem Wort: die Kirche, deren Mitglied er ist, lehrt den Menschen, was diese persönlichen Götter sind, welches ihre Rolle ist, wie er mit ihnen in Beziehung treten kann und wie er sie verehren muß. Analysiert man methodisch die Doktrinen dieser Kirche (welche auch immer es sei), dann kommt der Augenblick, wo man auf jene stößt, die diese Sonderkulte betreffen. Es handelt sich also nicht um zwei Religionen verschiedener Typen, die in entgegengesetzte Richtung gewendet sind, sondern um die gleichen Ideen und die gleichen Prinzipien, die hier auf die Umstände gerichtet sind, die die Kollektivität in ihrer Gesamtheit interessieren, und dort auf das Leben des Individuums. Die Gemeinsamkeit ist derart eng, daß bei gewissen Völkern<sup>66</sup> die Zeremonie, in deren Verlauf der Gläubige zum ersten Mal mit seinem Schutzgeist in Verbindung tritt, mit Riten vermischt ist, deren öffentlicher Charakter unbestreitbar ist, nämlich mit den Initiationsriten.<sup>67</sup> Bleiben die heutigen Hoffnungen auf eine Religion, die ausschließlich aus innerlichen und subjektiven Zuständen bestünde

<sup>66</sup> Besonders bei vielen nordamerikanischen Indianern.

<sup>67</sup> Diese Tatsachenbehauptung löst im übrigen nicht die Frage, ob die äußere und öffentliche Religion nur die Fortentwicklung einer inneren und persönlichen Religion ist, die damit das Urfaktum wäre, oder ob im Gegenteil die zweite nur die Verlängerung der ersten innerhalb des individuellen Bewußtseins ist. Das Problem wird weiter unten direkt behandelt (2. Buch, 5. Kapitel, II. Siehe auch 2. Buch, 6. und 7. Kap., I.). Für den Augenblick begnügen wir uns mit der Bemerkung, daß sich der Individualkult dem Beobachter als ein Element und ein Ableger des Kollektivkultes zeigt.

und die frei von jedem von uns aufgebaut wäre. Wären diese Hoffnungen auch noch so reell, sie könnten unsere Definition nicht erschüttern: denn sie sollte nur auf erkannte und wirkliche Tatsachen angewendet werden und nicht auf unsichere Möglichkeiten. Man kann die Religionen definieren, so wie sie sind oder so, wie sie waren, und nicht so, wie sie mehr oder weniger vage sein werden. Es ist möglich, daß dieser religiöse Individualismus Tatsache wird; aber um sagen zu können, in welchem Maße, müßte man bereits wissen, was die Religion ist, aus welchen Elementen sie besteht, welches ihre Ursachen sind und welche Funktion sie erfüllt. Alles Fragen, deren Lösung man nicht vorausehen kann, solange man sie nicht untersucht hat. Erst am Ende dieser Studien können wir versuchen, die Zukunft zu erahnen.

Wir kommen also zu folgender Definition: Eine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d. h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören. Das zweite Element, das in unserer Definition auftaucht, ist nicht weniger wichtig als das erste; denn wenn man zeigt, daß die Idee der Religion von der Idee der Kirche nicht zu trennen ist, dann kann man ahnen, daß die Religion eine im wesentlichen kollektive Angelegenheit ist.<sup>68</sup>

Damit schließt sich unsere Definition jener an, die wir in der *Année sociologique* gegeben haben. In dieser Arbeit hatten wir die religiösen Überzeugungen ausschließlich durch ihren Pflichtcharakter definiert. Aber diese Verpflichtung kommt natürlich (und wir haben es gezeigt) daher, daß diese Überzeugung die Angelegenheit einer Gruppe ist, die sie ihren Mitgliedern aufzwingt. Diese beiden Definitionen überdecken sich also zum Teil. Wir haben geglaubt, eine neue geben zu müssen, weil die erste zu formal war und den Inhalt der religiösen Vorstellung zu vollständig vernachlässigte. In den Diskussionen, die folgen werden, wird man erkennen, wie wichtig es war, dieses Merkmal sofort in den Vordergrund zu schieben. Wenn dieser imperative Zug ein Unterscheidungsmerkmal der religiösen Überzeugungen ist, enthält er im übrigen unendliche Gradunterschiede; folglich gibt es Fälle, wo er nur schwer erkennbar ist. Von hierher entstehen dann Schwierigkeiten und Verwicklungen, die man sich erspart, wenn man anstelle dieses Kriteriums jenes verwendet, das wir oben angewendet haben.