

Mircea  
Eliade  
Das Heilige  
und das  
Profane

Vom Wesen des Religiösen

Suhrkamp

suhrkamp taschenbuch 1751

Mircea Eliade, geb. 1907 in Bukarest; nach der Promotion an der dortigen Universität Studium an der Universität Kalkutta und zwei Jahre Aufenthalt in mehreren Ashrams im Himalaja. Seit 1957 Professor für Religionsgeschichte in Chicago, wo er 1986 starb.

In deutsch erschieneene Werke: *Auf der Mântuleasa-Straße*. Erzählung; *Das Mädchen Maitreyi*. Roman; *Der Hundertjährige*; *Die drei Grazien*. Erzählung; *Die Pelérine*. Erzählung; *Die Sehnsucht nach dem Ursprung*. Von den Quellen der Humanität; *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*; *Yoga*. Unsterblichkeit und Freiheit; *Kosmos und Geschichte*. Der Mythos der ewigen Wiederkehr; *Das Heilige und das Profane*. Vom Wesen des Religiösen.

»*Das Heilige und das Profane*«, so schreibt Mircea Eliade, bilden »zwei existentielle Situationen, die der Mensch im Laufe seiner Geschichte ausgebildet hat«: die profane Seinsweise des modernen, areligiösen Menschen und die sakrale des Menschen der archaischen Gesellschaften. Das Wesen des Heiligen verstehbar zu machen, ist das Anliegen Eliades in *Das Heilige und das Profane*. Er zeigt, wie räumlich und zeitlich weit voneinander entfernte Völker und Kulturen strukturell identische religiöse Symbole entwickelt haben. Die Gründung und Gestaltung des menschlichen Lebensraumes, die mythische Deutung und Periodisierung der Zeit und Geschichte geben der menschlichen Existenz sakrale Bedeutung. Elemente archaischer Religiosität bestimmen dabei auch das Denken und Verhalten des areligiösen Intellektuellen.

Als *suhrkamp taschenbuch* liegen vor: *Bei den Zigeunerinnen*. Erzählungen (st 615); *Kosmos und Geschichte*. Der Mythos von der ewigen Wiederkehr (st 1273); *Yoga*. Unsterblichkeit und Freiheit (st 1127).

Mircea Eliade  
Das Heilige und das Profane

*Vom Wesen  
des Religiösen*

Suhrkamp

*Das Heilige und das Profane* war ein Originalbeitrag für Rowohlt's deutsche Enzyklopädie und erschien als Band 31 dieser Reihe im Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1957. Die vorliegende Auswahl ist eine aufgrund des bei Gallimard, Paris 1965, unter dem Titel *Le sacré et le profane* erschienenen Textes von Eva Moldenhauer revidierte Fassung der zuerst veröffentlichten deutschen Übersetzung. Sie übernimmt das Vorwort zur französischen Ausgabe mit freundlicher Genehmigung des Éditions Gallimard.

5. Auflage 2016

Erste Auflage 1990

Suhrkamp Taschenbuch 1751

© by Mircea Eliade

Insel Verlag Frankfurt am Main 1984

Alle deutschsprachigen Rechte bei

Insel Verlag Frankfurt am Main, insbesondere

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung, des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)

ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Printed in Germany

Umschlag: Hißmann, Heilmann, Hamburg

ISBN 978-3-518-38251-6

## Inhalt

Vorwort zur französischen Ausgabe . . . . .	7
---	---

### EINLEITUNG

1. Das Heilige manifestiert sich . . . . .	13
2. Zwei Arten des In-der-Welt-Seins . . . . .	16
3. Das Heilige und die Geschichte . . . . .	18

### KAPITEL I

#### DER HEILIGE RAUM UND DIE SAKRALISIERUNG DER WELT

1. Homogenität des Raums und Hierophanie . . . . .	23
2. Theophanien und Zeichen . . . . .	26
3. Chaos und Kosmos . . . . .	30
4. Weihe eines Ortes als Wiederholung der Kosmogonie . . . . .	33
5. Das »Zentrum der Welt« . . . . .	36
6. »Unsere Welt« liegt immer im Zentrum . . . . .	41
7. Stadt-Kosmos . . . . .	45
8. Die Erschaffung der Welt übernehmen . . . . .	47
9. Kosmogonie und Bauopfer . . . . .	51
10. Tempel, Basilika, Kathedrale . . . . .	55
11. Schlußbetrachtungen . . . . .	58

### KAPITEL II

#### DIE HEILIGE ZEIT UND DIE MYTHEN

1. Profane Dauer und heilige Zeit . . . . .	63
2. templum – tempus . . . . .	67
3. Jährliche Wiederholung der Kosmogonie . . . . .	70
4. Regeneration durch Rückkehr zur ursprünglichen Zeit . . . . .	73
5. Festzeit und Struktur der Feste . . . . .	76
6. Periodisch zum Zeitgenossen der Götter werden . . . . .	81
7. Der Mythos als exemplarisches Modell . . . . .	85
8. Reaktualisierung der Mythen . . . . .	89
9. Heilige Geschichte, Geschichte, Historizismus . . . . .	93

### KAPITEL III

#### NATURHEILIGKEIT UND KOSMISCHE RELIGION

1. Himmelsheiligkeit und uranische Götter	105
2. Der ferne Gott . . . . .	108
3. Die religiöse Erfahrung des Lebens	111
4. Fortdauer der Himmelssymbole . . . . .	113
5. Symbolismus des Wassers	114
6. Geschichte der Taufe . . . . .	116
7. Universalität der Symbole . . . . .	120
8. Terra Mater . . . . .	122
9. Humi positio: das Niederlegen des Kindes auf den Erdboden . . . . .	125
10. Frau, Erde und Fruchtbarkeit . . . . .	127
11. Symbolismus des kosmischen Baums und Vegetationskulte . . . . .	130
12. Entsakralisierung der Natur . . . . .	134
13. Weitere kosmische Hierophanien . . . . .	137

### KAPITEL IV

#### EXISTENZ DES MENSCHEN UND HEILIGUNG DES LEBENS

1. »Weltoffene« Existenz . . . . .	143
2. Heiligung des Lebens . . . . .	147
3. Körper – Haus – Kosmos . . . . .	151
4. Der Durchgang durch die enge Pforte . . . . .	156
5. Übergangsriten . . . . .	160
6. Phänomenologie der Initiation . . . . .	163
7. Männerbünde und Weiberbünde	166
8. Tod und Initiation . . . . .	169
9. »Zweite Geburt« und geistige Zeugung . . . . .	171
10. Das Heilige und das Profane in der modernen Welt	174
Anmerkungen	185

## Vorwort zur französischen Ausgabe

Dieses Buch wurde im Jahre 1956 auf Anregung von Prof. Ernesto Grassi für die Taschenbuchreihe *rowohlts deutsche enzyklopädie* geschrieben. Es war also für ein größeres Publikum bestimmt, als eine allgemeine Einführung in die phänomenologische und historische Untersuchung der religiösen Tatsachen.

Zu diesem Wagnis hat uns das glückliche Beispiel von Georges Dumézil ermutigt. Der französische Wissenschaftler hatte im Jahre 1949 unter dem Titel *L'Héritage indoeuropéene à Rome* die Ergebnisse seiner Forschungen über die indo-europäische Ideologie und die römische Mythologie versammelt: in Form langer Zitate und Zusammenfassungen unterbreitete er dem Leser das Wichtigste aus den sieben Bänden, die in den acht Jahren zuvor erschienen waren.

Dumézils Erfolg hat uns ermuntert, ein ähnliches Unternehmen zu wagen. Zwar ging es uns nicht darum, eine Zusammenfassung unserer früheren Arbeit vorzulegen, aber wir haben uns die Freiheit genommen, einige Seiten daraus wiederzugeben und vor allem Beispiele zu verwenden, die schon in anderen Werken genannt und erörtert wurden. Es wäre uns ein leichtes gewesen, zu den verschiedenen Themen (heiliger Raum, heilige Zeit usw.) neue Beispiele beizubringen. Hin und wieder haben wir das auch getan, doch im allgemeinen haben wir es vorgezogen, die bereits verwendeten Dokumente heranzuziehen und damit dem Leser die Möglichkeit zu geben, auf ein reichhaltigeres und gleichzeitig strengeres und differenzierteres Material zurückzugreifen.

Ein solches Unternehmen hat seine Vorteile, aber es birgt auch Gefahren: verschiedene Reaktionen, die dieses Buch im Ausland auslöste, haben sie uns mit Händen greifen lassen. Einige Leser wußten die Absicht des Verfassers zu schätzen, sie in ein sehr weites Gebiet einzuführen, ohne sie mit einer Überfülle an Dokumenten oder mit allzu technischen Analysen zu erdrücken. Andere haben an diesem Bemühen um

Vereinfachung weniger Geschmack gefunden: ihnen wäre ein reichhaltigeres Material und eine gründliche Auslegung lieber gewesen. Gewiß hatten sie nicht unrecht, aber sie verkannten unsere Absicht, ein kurzes, klares und einfaches Buch zu schreiben, das auch Leser zu interessieren vermag, die mit den Problemen der Phänomenologie und der Geschichte der Religionen wenig vertraut sind. Gerade um solchen Kritiken vorzubeugen, hatten wir in den Fußnoten die Werke angegeben, in denen die verschiedenen behandelten Probleme ausführlich erörtert werden.

Dennoch gibt ein solches Unternehmen Anlaß zu Mißverständnissen. Das wurde uns klar, als wir den Text acht Jahre später noch einmal durchlasen. Der Versuch, auf zweihundert Seiten das Verhalten des *homo religiosus*, vor allem die Situation des Menschen in den traditionsgebundenen und östlichen Gesellschaften mit Verständnis und Sympathie darzustellen, ist nicht ungefährlich. Denn diese Bereitschaft zu einer wohlwollenden Öffnung kann leicht als Ausdruck einer geheimen Sehnsucht nach der vergangenen Seinsform des archaischen *homo religiosus* ausgelegt werden, was dem Verfasser fernlag. Unsere Absicht bestand darin, dem Leser zu helfen, nicht nur die tiefe Bedeutung einer religiösen Existenz archaischen und traditionellen Typs wahrzunehmen, sondern auch ihre Gültigkeit als menschliche Entscheidung anzuerkennen, ihre Schönheit und ihren »Adel« zu würdigen.

Wir wollten nicht nur zeigen, daß ein Australier oder ein Afrikaner nicht das halb wilde arme Tier ist (das nicht bis fünf zählen kann, usw.), mit dem uns die anthropologische Folklore noch vor knapp einem Jahrhundert unterhielt. Wir wollten etwas mehr zeigen: nämlich die Logik und die Größe seiner Auffassung von der Welt, d. h. seiner Verhaltensweisen, Symbolismen und religiösen Systeme. Wenn es darum geht, ein fremdes Verhalten oder ein exotisches Wertsystem zu verstehen, bringt es nichts ein, es zu entmystifizieren. Es

ist sinnlos, angesichts des Glaubens so vieler »Primitiver« zu verkünden, daß ihr Dorf oder ihr Haus *nicht* im Zentrum der Welt liegen. Nur in dem Maße, in dem man diesen Glauben *akzeptiert* und den Symbolismus des Zentrums der Welt sowie seine Rolle im Leben einer archaischen Gesellschaft versteht, vermag man die Dimensionen einer Existenz zu entdecken, die sich als solche gerade aufgrund der Tatsache konstituiert, daß sie sich für im Zentrum der Welt gelegen hält.

Gewiß, zur Verdeutlichung der spezifischen Kategorien einer religiösen Existenz archaischen und traditionellen Typs (denn wir setzten beim Leser eine gewisse Vertrautheit mit dem jüdisch-christlichen Glauben und dem Islam, ja sogar mit dem Hinduismus und dem Buddhismus voraus) haben wir uns nicht bei einigen abwegigen und grausamen Aspekten wie dem Kannibalismus, der Kopfjagd, den Menschenopfern, den orgiastischen Exzessen aufgehalten, die wir in anderen Arbeiten analysiert haben. Ebenso wenig haben wir den Prozeß des Verfalls und der Entartung behandelt, vor dem kein religiöses Phänomen sich je zu schützen vermochte. Indem wir das »Heilige« dem »Profanen« gegenüberstellten, wollten wir schließlich unterstreichen, daß die Säkularisierung das religiöse Verhalten verarmt; und von dem, was der Mensch bei der Entsakralisierung der Welt gewonnen hat, haben wir deshalb nicht gesprochen, weil wir meinten, dies sei den Lesern mehr oder weniger bekannt.

Es bleibt noch ein Problem, das wir lediglich gestreift haben: in welchem Maße kann das »Profane« selbst »heilig« werden; in welchem Maße kann eine von Grund aus säkularisierte Existenz ohne Gott und Götter den Ausgangspunkt für eine neue Art von »Religion« bilden? Dieses Problem geht über die Zuständigkeit des Religionshistorikers hinaus, zumal der Prozeß noch im Anfangsstadium ist. Doch schon jetzt muß gesagt werden, daß dieser Prozeß auf vielen Ebenen stattfinden und verschiedene Ziele verfolgen kann. Hier sind insbesondere die möglichen Folgen dessen zu erwähnen, was man

die zeitgenössischen Theologien vom »Tod Gottes« nennen könnte, die, nachdem sie ausgiebig die Nichtigkeit aller Begriffe, Symbole und Rituale der christlichen Kirchen nachgewiesen haben, die Hoffnung zu hegen scheinen, daß eine Bewußtwerdung des radikal profanen Charakters der Welt und der menschlichen Existenz nichtsdestoweniger imstande ist, dank einer geheimnisvollen und paradoxen *coincidentia oppositorum* einen neuen Typus der »religiösen Existenz« zu begründen.

Ferner sind die möglichen Entwicklungen zu erwähnen, die von der Auffassung ausgehen, daß die Religiosität die höchste Struktur des Bewußtseins darstellt; daß sie nicht von den zahllosen und ephemeren (da historischen) Gegensätzen zwischen »heilig« und »profan« abhängt, wie wir sie im Laufe der Geschichte antreffen. Mit anderen Worten, das Verschwinden der »Religionen« bedingt nicht das Verschwinden der »Religiosität«; die Säkularisierung eines religiösen Werts ist einfach ein religiöses Phänomen, das letztlich das Gesetz der universellen Umwandlung der menschlichen Werte veranschaulicht; der »profane« Charakter eines einst »geheiligten« Verhaltens setzt keinen Bruch voraus: das »Profane« ist lediglich eine neue Manifestation derselben für den Menschen konstitutiven Struktur, die sich früher in »geheiligten« Formen ausdrückte.

Schließlich gibt es noch eine dritte mögliche Entwicklung: indem man den Gegensatz heilig-profane als Merkmale der Religionen verwirft und dabei präzisiert, daß das Christentum keine »Religion« ist, daß folglich das Christentum einer solchen Dichotomie des Realen nicht bedarf; daß der Christ nicht mehr in einem Kosmos, sondern in der Geschichte lebt.

Einige dieser Ideen sind schon mehr oder weniger systematisch formuliert worden; andere lassen sich aus verschiedenen neueren Stellungnahmen der militanten Theologien herausheören. Man versteht, warum wir uns nicht genötigt fühlen, sie zu diskutieren: sie weisen lediglich auf entstehende Ten-

denzen und Orientierungen hin, über deren Überlebens- und Entwicklungschancen wir nichts wissen.

Ein weiteres Mal war unser lieber und kluger Freund, Dr. Jean Gouillard, so freundlich, den französischen Text durchzusehen; ihm sei an dieser Stelle herzlich gedankt.

University of Chicago  
Oktober 1964

*Mircea Eliade*



## Einleitung

Wir erinnern uns noch heute an das weltweite Echo, das Rudolf Ottos Buch *Das Heilige* (1917) hervorgerufen hat. Diesen Erfolg verdankte das Werk der neuen und originellen Perspektive seines Verfassers, der sich hier nicht mit den *Begriffen* Gott und Religion beschäftigte, sondern die verschiedenen Formen der *religiösen Erfahrung* analysierte. Ottos psychologischer Scharfsinn und seine zweifache Vorbildung als Theologe und als Religionshistoriker befähigten ihn, den Inhalt und die spezifischen Züge dieser Erfahrung herauszuschälen. Er ließ das rationale und spekulative Element der Religion beiseite und befaßte sich in erster Linie mit ihrer irrationalen Seite. Rudolf Otto hatte Luther gelesen und erfaßt, was für den Gläubigen der »lebendige Gott« ist: er ist nicht der Gott der Philosophen, der Gott eines Erasmus etwa, er ist keine Idee, kein-abstrakter Begriff, keine moralische Allegorie, er ist vielmehr eine furchtbare *Macht*, die sich im göttlichen »Zorn« manifestiert.

In seinem Buch bemüht sich Rudolf Otto, die Wesenszüge dieser erschreckenden und irrationalen Erfahrung zu erkennen. Er entdeckt das *Gefühl des Schreckens* vor dem Heiligen, vor dem *mysterium tremendum*, vor jener *majestas*, dem Moment des Übermächtigen; er entdeckt die *religiöse Scheu* angesichts des *mysterium fascinans*, in dem sich die ganze Fülle des Seins entfaltet. Alle diese Erfahrungen nennt Otto *numinos* (von lat. *numen*, »Gott«), weil sie aus der Offenbarung eines Aspektes der göttlichen Macht herrühren. Das Numinose steht abseits von allem, es ist das »Ganz andere«: nichts Menschliches und keine Erscheinung des Weltalls ist ihm vergleichbar. Dem Numinosen gegenüber fühlt der Mensch seine völlige Nichtigkeit, er hat die Empfindung, »nur eine Kreatur« zu sein oder, wie Abraham zum Herrn sagte, nichts als »Staub und Asche« (*Genesis* 18,27).

Das Heilige manifestiert sich immer als eine Realität, die von ganz anderer Art ist als die »natürlichen« Realitäten. Zwar

bringt die Sprache das *tremendum* oder die *majestas* oder das *mysterium fascinans* naiv in Worte, die dem Bereich der Natur oder dem profanen Geistesleben des Menschen entlehnt sind, aber diese analogisierende Ausdrucksweise entspringt eben der Unfähigkeit, das *Ganz andere* zu benennen: die Sprache ist darauf angewiesen, alles, was über die normale menschliche Erfahrung hinausgeht, in Worte zu kleiden, die dieser normalen Erfahrung entstammen.

Auch heute, nach vierzig Jahren, haben die Untersuchungen von Rudolf Otto ihre Geltung behalten. Auf den folgenden Seiten beschreiten wir jedoch einen anderen Weg: wir wollen das Phänomen des Heiligen in seiner ganzen Vielfalt zeigen und nicht nur seine *irrational*e Seite. Uns interessiert nicht nur das Verhältnis zwischen den nicht-rationalen und den rationalen Elementen der Religion, sondern das Heilige in seiner *Totalität*. Die erste Definition des Heiligen ist, *daß es den Gegensatz zum Profanen bildet*.

#### I. DAS HEILIGE MANIFESTIERT SICH

Der Mensch erhält Kenntnis vom Heiligen, weil dieses sich *manifestiert*, weil es sich als etwas vom Profanen völlig Verschiedenes zeigt. Diese Manifestation des Heiligen wollen wir mit dem Wort *Hierophanie* bezeichnen. Dieser Ausdruck ist brauchbar, weil er nichts anderes ausdrückt als das, was seine etymologische Zusammensetzung enthält, nämlich *daß etwas Heiliges sich uns zeigt*. Man könnte sagen, daß die Geschichte der Religionen – von den primitivsten bis zu den hochentwickelten – sich aus einer Vielzahl von Hierophanien, d. h. Manifestationen heiliger Realitäten, zusammensetzt. Von der elementarsten Hierophanie (etwa der Manifestation des Heiligen in irgendeinem Gegenstand, einem Stein oder einem Baum) bis zur höchsten Hierophanie (für einen Christen die Inkarnation Gottes in Jesus Christus) gibt es keinen Bruch. Es handelt sich immer um denselben geheimnisvollen Vorgang: das »Ganz andere«, eine Realität, die nicht von unserer Welt ist, manifestiert sich in Gegenständen,

die integrierende Bestandteile unserer »natürlichen«, »profanen« Welt sind.

Der moderne Abendländer empfindet ein gewisses Unbehagen gegenüber manchen Manifestationsweisen des Heiligen: es fällt ihm schwer, zu begreifen, daß für gewisse menschliche Wesen das Heilige sich in Steinen oder in Bäumen manifestieren kann. Wir werden jedoch bald sehen, daß es sich nicht um eine Anbetung des Steines oder des Baumes *als solche* handelt. Der heilige Stein, der heilige Baum werden nicht als Stein oder als Baum verehrt; sie werden verehrt, weil sie *Hierophanien* sind, weil sie etwas »zeigen«, was nicht mehr Stein oder Baum ist, sondern das *Heilige*, das *Ganz andere*.

Man kann nie genug hervorheben, daß jede Hierophanie – auch die elementarste – ein Paradoxon darstellt. Indem ein beliebiger Gegenstand das Heilige offenbart, wird er zu etwas *anderem* und hört doch nicht auf, *er selbst* zu sein, denn er hat weiterhin teil an seiner kosmischen Umwelt. Ein *heiliger* Stein bleibt ein *Stein*; scheinbar (genauer: von einem profanen Gesichtspunkt aus) unterscheidet ihn nichts von allen anderen Steinen. Für diejenigen aber, denen sich ein Stein als heilig offenbart, verwandelt sich seine unmittelbare Realität in eine übernatürliche Realität. Mit anderen Worten: für die Menschen, die ein religiöses Erlebnis haben, kann sich die ganze Natur als kosmische Sakralität offenbaren. Der Kosmos in seiner Totalität wird dann zur Hierophanie.

Der Mensch der archaischen Gesellschaften hat die Neigung, *im* Heiligen oder sehr nahe bei geheiligten Gegenständen zu leben. Diese Neigung ist verständlich, denn für die »Primitiven« wie für den Menschen der vormodernen Gesellschaften bedeutet das *Heilige* soviel wie *Kraft* und letztlich *Realität* schlechthin. Das Heilige ist gesättigt mit Sein. Heilige Kraft heißt Realität, Ewigkeit und Wirkungskraft in einem. Der Gegensatz heilig–profan erscheint oft als Gegensatz zwischen *real* und *irreal* oder pseudo-real. Man darf natürlich nicht erwarten, in den archaischen Sprachen diese philosophische Terminologie zu finden: *real–irreal* usw., aber die

*Sache* ist vorhanden. Es ist deshalb begreiflich, daß der religiöse Mensch sich danach sehnt, zu *sein*, an der Realität teilzuhaben, sich zu sättigen mit Kraft.

Unsere Untersuchung soll vor allem zeigen, daß der religiöse Mensch immer bemüht ist, solange wie möglich in einem heiligen Universum zu leben, und daß folglich sein ganzes Erleben anderer Art ist als das Erleben des Menschen ohne religiöses Gefühl, des Menschen, der in einer entsakralisierten Welt lebt. Hier sei jedoch gleich gesagt, daß die *in ihrer Totalität* profane Welt, der gänzlich entsakralisierte Kosmos, eine neue Entdeckung in der Geschichte des menschlichen Geistes ist. Es ist nicht unsere Aufgabe, zu zeigen, durch welche geschichtlichen Prozesse und infolge welcher Veränderungen in der geistigen Einstellung der moderne Mensch seine Welt entsakralisiert und eine profane Existenz angenommen hat. Uns genügt die Feststellung, daß die Entsakralisierung die totale Erfahrung des nicht religiösen Menschen der modernen Gesellschaften kennzeichnet und daß es für ihn infolgedessen immer schwieriger wird, die existentiellen Dimensionen des religiösen Menschen der archaischen Gesellschaften wiederzufinden.

## 2. ZWEI ARTEN DES IN-DER-WELT-SEINS

Die Ausführungen über den heiligen Raum und die rituelle Errichtung der menschlichen Wohnstatt, über die verschiedenen religiösen Erfahrungen der Zeit, über die Beziehungen des religiösen Menschen zur Natur und zur Welt der Geräte, über die Heiligung des menschlichen Lebens selbst und die Sakralität, mit der seine Lebensfunktionen (Ernährung, Sexualität, Arbeit usw.) beladen sein können – alle diese Ausführungen werden uns zeigen, welche Kluft die religiöse Erfahrung von der profanen Erfahrung trennt. Man braucht sich nur in Erinnerung zu rufen, was Stadt und Haus, Natur, Werkzeuge und Arbeit für den modernen und areligiösen Menschen geworden sind, um sofort zu begreifen, was ihn von dem Menschen der archaischen Gesellschaften oder

schon von einem Bauern im christlichen Europa unterscheidet. Für das moderne Bewußtsein ist ein physiologischer Akt – Ernährung, Sexualität usw. – nichts weiter als ein organischer Vorgang, wie zahlreich auch die Tabus sein mögen, die ihn noch hemmen (Anstandsregeln bei Tisch; Grenzen, die die »guten Sitten« dem sexuellen Verhalten auferlegen). Für den »Primitiven« jedoch ist ein solcher Akt niemals nur ein physiologischer; er ist – oder wird – ein »Sakrament«, eine Verbindung mit dem Heiligen.

Der Leser wird bald sehen, daß das *Heilige* und das *Profane* zwei Arten des In-der-Welt-Seins bilden, zwei existentielle Situationen, die der Mensch im Lauf seiner Geschichte ausgebildet hat. Diese Arten des In-der-Welt-Seins beschäftigen nicht nur die Religionsgeschichte und die Soziologie, sie bilden nicht nur den Gegenstand historischer, soziologischer und ethnologischer Studien; die *sakrale* und die *profane* Seinsweise hängen von den verschiedenen Positionen ab, die der Mensch im Kosmos erobert hat; sie gehen daher sowohl den Philosophen wie jeden Forscher an, der die möglichen Dimensionen der menschlichen Existenz kennenlernen will.

Aus diesem Grunde hat der Verfasser dieses kleinen Buches, wiewohl Religionshistoriker, die Absicht, nicht nur aus der Perspektive seines Faches zu schreiben. Der Mensch der traditionsgebundenen Gesellschaften ist zwar ein *homo religiosus*, aber sein Verhalten fügt sich in den Rahmen des allgemeinen menschlichen Verhaltens ein und ist deshalb auch Gegenstand der philosophischen Anthropologie, der Phänomenologie und der Psychologie.

Um deutlich zu machen, was die Existenz in einer dem Sakralen zugewandten Welt auszeichnet, werden wir Beispiele anführen, die aus einer großen Anzahl von Religionen verschiedener Zeitalter und Kulturen ausgewählt sind. Nichts kann das Beispiel, das konkrete Faktum ersetzen. Es wäre müßig, über die Struktur des heiligen Raumes zu reden, ohne genaue Beispiele dafür zu geben, wie man einen solchen

Raum errichtet und wodurch er qualitativ verschieden wird von dem profanen Raum, der ihn umgibt. Babylonier, Inder und Chinesen, die Kwakiutl und andere »primitive« Völker werden uns Beispiele liefern. Vom kulturgeschichtlichen Standpunkt aus ist es nicht ungefährlich, religiöse Fakten, die räumlich und zeitlich so weit voneinander entfernten Völkern entnommen sind, nebeneinanderzustellen. Man kann dabei leicht in die Irrtümer des 19. Jahrhunderts zurückfallen, namentlich in die Vorstellungen Tylors und Frazers, die annahmen, der menschliche Geist reagiere auf die natürlichen Phänomene stets in gleicher Weise. Inzwischen haben die Fortschritte der Kulturethnologie und der Religionsgeschichte gezeigt, daß das nicht immer der Fall ist, daß vielmehr die »Reaktionen des Menschen vor der Natur« häufig durch die Kultur bedingt sind, also durch die Geschichte.

Doch für unser Vorhaben kommt es mehr darauf an, die spezifischen Merkmale der religiösen Erfahrung zu verdeutlichen als ihre vielfachen Variationen und die durch die Geschichte bedingten Unterschiede. Es ist etwa so, als wollten wir, um das Phänomen der Dichtung besser begreifen zu können, eine Reihe von heterogenen Beispielen heranziehen und neben Homer, Vergil und Dante auch indische, chinesische oder mexikanische Gedichte zitieren, also sowohl Werke, die untereinander in historischem Zusammenhang stehen (Homer, Vergil, Dante), als auch Schöpfungen, die anderen Kunsttraditionen angehören. Vom literarhistorischen Gesichtspunkt aus sind solche Nebeneinanderstellungen mit Vorsicht anzuwenden, doch sie sind wertvoll, wenn es gilt, das poetische Phänomen als solches zu beschreiben und den wesentlichen Unterschied zwischen poetischer und zweckgebundener, täglicher Sprache zu zeigen.

### 3. DAS HEILIGE UND DIE GESCHICHTE

In erster Linie haben wir vor, die spezifischen Dimensionen der religiösen Erfahrung darzustellen und zu zeigen, wodurch sie sich von der profanen Erfahrung der Welt unter-

scheidet. Wir wollen nicht bei den zahllosen Veränderungen verweilen, denen die religiöse Erfahrung der Welt im Lauf der Zeit unterworfen war. Es ist zum Beispiel evident, daß die Symbolismen und Kulte der Mutter Erde, der menschlichen und agrarischen Fruchtbarkeit, der Heiligkeit der Frau usw. sich erst nach der Entdeckung des Ackerbaus entwickeln und ein reichgegliedertes religiöses System bilden konnten; ebenso evident ist es, daß eine voragrарische, auf die Jagd spezialisierte Gesellschaft die Heiligkeit der Mutter Erde nicht auf dieselbe Weise und mit derselben Intensität erfahren konnte. Es gibt also Unterschiede im religiösen Erlebnis, die sich aus wirtschaftlichen, kulturellen und sozialen Verschiedenheiten erklären, mit einem Wort: aus der Geschichte. Und doch besteht zwischen dem Verhalten der nomadisierenden Jäger und dem Verhalten der sesshaften Ackerbauer eine Ähnlichkeit, die uns unendlich wichtiger erscheint als ihre Verschiedenheiten: *die einen wie die anderen leben in einem geheiligten Kosmos*, die einen wie die anderen haben teil an einer kosmischen Sakralität, die sich ebenso in der Tierwelt wie in der Pflanzenwelt manifestiert. Man braucht nur ihre existentielle Situation mit der eines Menschen der modernen Gesellschaften zu vergleichen, *der in einem entsakralisierten Kosmos lebt*, um sofort zu erkennen, was diesen letzteren von den anderen scheidet. Zugleich erkennt man auch die Berechtigung von Vergleichen zwischen religiösen Fakten aus verschiedenen Kulturen: alle diese Fakten gründen in ein und demselben Verhalten – dem des *homo religiosus*.

Das vorliegende Buch mag als allgemeine Einführung in die Religionsgeschichte dienen, da es die Erscheinungsformen des Heiligen und die Situation des Menschen in einer von religiösen Werten erfüllten Welt beschreibt. Doch ist es kein religionsgeschichtliches Werk im eigentlichen Sinn des Wortes, weil sein Verfasser sich nicht die Mühe gemacht hat, bei den angeführten Beispielen den jeweiligen kulturgeschichtlichen Zusammenhang anzugeben. Dafür hätte es mehrerer