

# Clifford Geertz

## Dichte Beschreibung

Beiträge zum Verstehen  
kultureller Systeme

Übersetzt von Brigitte Luchesi  
und Rolf Bindemann

Die in diesem Band enthaltenen Untersuchungen fragen alle, obgleich auf unterschiedliche thematische Schwerpunkte gerichtet, nach dem Wesen von Kultur, ihrer Rolle im sozialen Leben und ihrer adäquaten Untersuchung.

Kultur, so Geertz, ist ein geschichtlich übermittelter Komplex von Bedeutungen und Vorstellungen, die in symbolischer Form zutage treten und es den Menschen ermöglichen, ihr Wissen über das Leben und ihre Einstellung zur Welt einander mitzuteilen, zu erhalten und weiterzuentwickeln. Kultur ist ein System gemeinsamer Symbole, mit deren Hilfe der einzelne seinen Erfahrungen Form und Bedeutung geben kann. Sie ist ein öffentlicher gesellschaftlicher Diskurs, der »im Hof, auf dem Markt und auf dem städtischen Platz« anzutreffen ist. In den beobachtbaren sozialen Handlungen der Menschen artikulieren sich kulturelle Formen: sie geben somit nicht nur über sich selbst Aufschluß, sondern weisen auf grundlegendere kulturelle Bedeutungen hin. Durch ihre »dichte« Beschreibung eröffnen sie eine Möglichkeit des Verstehens von Kultur. Im Gegensatz zu »dünner Beschreibung«, die sich auf das Sammeln von Daten beschränkt, heißt »dichte Beschreibung«, die komplexen, oft übereinandergelagerten und ineinander verwobenen Vorstellungsstrukturen herauszuarbeiten und dadurch einen Zugang zur Gedankenwelt der untersuchten Subjekte zu erschließen, »so daß wir – in einem weiteren Sinn des Wortes – ein Gespräch mit ihnen führen können«.

Clifford Geertz (1926–2006) war zuletzt Professor des Institute of Advanced Study in Princeton. In der Reihe »Suhrkamp taschenbuch wissenschaft« liegt außerdem vor: *Religiöse Entwicklungen im Islam. Beobachtet in Marokko und Indonesien*. Mit einem Essay von Bassam Tibi (stw 972).

Suhrkamp

## Inhalt

Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur . . . . .	7
Religion als kulturelles System . . . . .	44
Ritual und sozialer Wandel: ein javanisches Beispiel . . . . .	96
Person, Zeit und Umgangsformen auf Bali . . . . .	133
»Deep play«: Bemerkungen zum balinesischen Hahnenkampf . . . . .	202
Common sense als kulturelles System . . . . .	261
»Aus der Perspektive des Eingeborenen«. Zum Problem des ethnologischen Verstehens . . . . .	289
Nachweise . . . . .	311
Namenregister . . . . .	312
Sachregister . . . . .	315

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek  
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie  
<http://dnb.ddb.de>

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 696  
Erste Auflage 1987

© dieser Ausgabe Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1983  
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.

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim  
Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von  
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt  
ISBN 978-3-518-28296-0

11 12 13 14 15 16 - 14 13 12 11 10 09

## Religion als kulturelles System

Der Versuch zu sprechen, ohne eine konkrete Sprache zu sprechen, ist ebenso zum Scheitern verurteilt wie der Versuch, ohne Bezug auf eine bestimmte Religion religiös zu sein . . . So hat eine jede lebendige und gesunde Religion ihre deutlich hervorstechenden Eigenarten. Ihre Stärke liegt in ihrer je besonderen und überraschenden Botschaft und in der Färbung, die diese Offenbarung dem Leben verleiht. Die Ausblicke, die sie eröffnet, wie auch die Rätsel, die sie aufgibt, bilden eine andere, bewohnbare Welt. Und eine solche andere, bewohnbare Welt meinen wir, wenn wir uns als religiös bezeichnen – unabhängig davon, ob wir nun daran glauben, einmal vollständig in sie einzugehen oder nicht.

Santayana, *Reason in Religion*

### I

Vergleicht man die ethnologischen Arbeiten über Religion, die seit dem Zweiten Weltkrieg geschrieben wurden, mit denjenigen, die kurz vor oder kurz nach dem Ersten Weltkrieg entstanden sind, so fallen an der neueren Forschung zwei eigentümliche Merkmale ins Auge. Zum einen enthält sie keine nennenswerten theoretischen Fortschritte. Sie zehrt vom Ideenkapital ihrer Vorgänger, dem sie – abgesehen von einer gewissen empirischen Anreicherung – sehr wenig hinzugefügt hat. Zum anderen stammen die Ideen, auf die zurückgegriffen wird, aus einer sehr begrenzten geistigen Tradition, nämlich der von Durkheim, Weber, Freud und Malinowski. Dem Ansatz von mindestens einem dieser großen Männer folgen alle Arbeiten, und wenn sie ihn überhaupt verändern, so meist nur deshalb, weil die betreffenden Autoren bestrebt waren, ihren fruchtbaren Ansatz über seine Grenzen hinauszutreiben, oder weil es das inzwischen angehäuften und gesicherte deskriptive Material notwendig machte. Im Unterschied zu jenen Männern kommt es jedoch fast niemandem mehr in den Sinn, sich bei der Suche nach analytischen Ideen woanders umzuschauen – in der Philosophie, in der Geschichtswissenschaft, im Recht, in der Literaturwissenschaft oder in den »harten« Natur-

wissenschaften. Wahrscheinlich besteht zwischen diesen beiden auffallenden Momenten sogar ein Zusammenhang.

Wenn es stimmt, daß sich die ethnologische Religionsforschung in einem Zustand allgemeiner Stagnation befindet, so glaube ich kaum, daß sie durch immer neue minimale Variationen der klassischen Theorien wieder in Gang gebracht werden kann. Jede weitere akribisch ausgeführte Untermauerung von Thesen, die derart gut belegt sind wie die, daß Ahnenverehrung die Rechtsautorität der Älteren stützt, Initiationsriten zur Ausbildung von Geschlechter- und Erwachsenenrollen beitragen, rituelle Vereinigungen politische Gegensätze reflektieren oder Mythen soziale Institutionen legitimieren und gesellschaftliche Privilegien rechtfertigen, kann eigentlich nur noch dazu führen, eine möglichst große Zahl von Leuten innerhalb und außerhalb des Faches davon zu überzeugen, daß es den Ethnologen – ähnlich wie den Theologen – darum geht, das fraglos Feststehende zu beweisen. In der Kunst wird dieses ehrfurchtsvolle Kopieren der Leistungen großer Meister Akademismus genannt, ein Begriff, der meines Erachtens auch unsere Malaise zutreffend beschreibt. Nur wenn wir, wie Leo Steinberg sagt, auf jenes schöne Gefühl verzichten, das mit der Vorführung routinierter Fähigkeiten einhergeht, und uns Problemen zuwenden, die noch so ungeklärt sind, daß sie möglicherweise Entdeckungen zulassen, dürfen wir auf ein Resultat hoffen, in dem sich die Errungenschaften jener großen Männer aus dem ersten Viertel dieses Jahrhunderts nicht nur einfach neu verkörpern, sondern das sich auch mit ihnen messen kann.<sup>1</sup>

Um das zu erreichen, muß man die überkommenen Traditionen der Sozialanthropologie nicht etwa aufgeben, sondern erweitern. Mindestens vier Beiträge jener Männer, die, wie ich sagte, unser Denken so weitgehend bestimmen, daß sie es bisweilen geradezu hemmen, sind in meinen Augen unentbehrliche Ausgangspunkte für eine jede brauchbare ethnologische Religionstheorie: Durkheims Begriff des Heiligen, Webers verstehende Methode, Freuds Vergleich von individuellen und kollektiven Riten und Mali-

<sup>1</sup> L. Steinberg, »The Eye is Part of the Mind«, *Partisan Review* 70, 1953, S. 194-212.

nowskis Versuch, Religion und Common sense zu unterscheiden. Aber es sind nur Ausgangspunkte. Um über sie hinausgehen zu können, müssen wir sie in den Kontext des gegenwärtigen Denkens stellen, der bedeutend weiter zu sein hat als der, den sie ihrerseits be- und umschreiben. Die Gefahren eines solchen Vorgehens liegen auf der Hand: willkürlicher Eklektizismus, oberflächliches Theorienschmieden und bloßes intellektuelles Wirrspiel. Ich sehe jedoch nicht, wie anders man dem entgegen kann, was Janowitz generell in bezug auf die Ethnologie die Hypothek der tradierten Fachkompetenz genannt hat.<sup>2</sup>

Beim Versuch, den theoretischen Rahmen unserer Untersuchungen zu erweitern, kann man natürlich eine Vielzahl von Richtungen einschlagen, und das vielleicht wichtigste Ausgangsproblem besteht darin, nicht wie Stephen Leacocks berittener Polizist in alle Richtungen zugleich aufbrechen zu wollen. Ich für meinen Teil werde mich nur um die Entwicklung dessen bemühen, was ich im Anschluß an Parsons und Shils die kulturelle Dimension der Erforschung von Religion nenne.<sup>3</sup> Der Begriff »Kultur« ist wegen seiner vielfältigen Bezüge und der geflissentlichen Verschwommenheit, in der er nur zu häufig verwendet wurde, bei vielen heutigen Ethnologen in Verruf geraten. (Obwohl ich nicht ganz verstehe, wieso dann eigentlich die Begriffe »Sozialstruktur« oder »Persönlichkeit« besser davonkommen.) Der Kulturbegriff, den ich verwende, bezieht sich jedenfalls nicht auf mehrere Referenten und weist, soweit ich sehe, auch keine besonderen Vieldeutigkeiten auf: er bezeichnet ein historisch überliefertes System von Bedeutungen, die in symbolischer Gestalt auftreten, ein System überkommener Vorstellungen, die sich in symbolischen Formen ausdrücken, ein System, mit dessen Hilfe die Menschen ihr Wissen vom Leben und ihre Einstellungen zum Leben mitteilen, erhalten und weiterentwickeln. Es steht außer Frage, daß Begriffe wie »Bedeutung«, »Symbol« und »Vorstellung« nach Erklärung verlangen. Und an genau diesem Punkt hat nun die Arbeit der Erweiterung und Verbreiterung des theoretischen

2 M. Janowitz, »Anthropology and the Social Sciences«, *Current Anthropology* 4, 1963, S. 139 und S. 146-54.

3 T. Parsons und E. Shils, *Toward a General Theory of Action*, Cambridge/Mass. 1951.

Horizonts einzusetzen. Wenn Langer zu Recht sagt, daß »der Bedeutungsbegriff in allen seinen Spielarten der vorherrschende philosophische Begriff unserer Zeit ist« und daß »Zeichen, Symbol, Bezeichnung, Bedeutung, Kommunikation . . . unser [geistiges] Rüstzeug sind«, ist es wohl an der Zeit, daß sich die Sozialanthropologie und besonders jener Teilbereich, der sich mit der Untersuchung von Religion befaßt, dieser Tatsache bewußt wird.<sup>4</sup>

## II

Da wir es mit Bedeutung zu tun haben werden, wollen wir mit einem Paradigma beginnen: heilige Symbole haben die Funktion, das Ethos eines Volkes – Stil, Charakter und Beschaffenheit seines Lebens, seine Ethik, ästhetische Ausrichtung und Stimmung – mit seiner Weltauffassung – dem Bild, das es über die Dinge in ihrer reinen Vorfindlichkeit hat, seinen Ordnungsvorstellungen im weitesten Sinne – zu verknüpfen. Religiöse Vorstellungen und Praktiken machen das Ethos einer Gruppe zu etwas intellektuell Glaubwürdigem, indem sie es als Ausdruck einer Lebensform darstellen, die vollkommen jenen tatsächlichen Gegebenheiten entspricht, wie sie die Weltauffassung beschreibt. Die Weltauffassung hingegen machen sie zu etwas emotional Überzeugendem, indem sie sie als Bild der tatsächlichen Gegebenheiten darstellen, das einer solchen Lebensform ganz besonders nahekommt. Diese Gegenüberstellung und wechselseitige Bestätigung bewirkt zwei grundlegende Dinge. Einmal werden dadurch moralische und ästhetische Präferenzen objektiviert: Sie erscheinen als notwendige Lebensbedingungen, wie sie von einer in bestimmter Weise strukturierten Welt vorgegeben werden, als reiner *Common sense* angesichts der unveränderlichen Gestalt der Wirklichkeit. Zum anderen erfahren diese überlieferten Vorstellungen vom Weltganzen eine Bekräftigung, indem nämlich tiefverwurzelte moralische und ästhetische Empfindungen als empirische Beweise für ihre Gültigkeit angeführt werden. Reli-

4 S. Langer, *Philosophical Sketches*, Baltimore 1962.

giöse Symbole behaupten eine Grundübereinstimmung zwischen einem bestimmten Lebensstil und einer bestimmten (wenn auch meist impliziten) Metaphysik und stützen so jede Seite mit der Autorität der jeweils anderen.

Abgesehen von einzelnen Formulierungen ist dagegen wohl nicht viel einzuwenden. Die Auffassung, daß Religion die menschlichen Handlungen auf eine vorgestellte kosmische Ordnung abstimmt und Bilder der kosmischen Ordnung auf den menschlichen Erfahrungsbereich projiziert, ist keineswegs neu. Ihr ist jedoch auch kaum wissenschaftlich nachgegangen worden, so daß wir fast nichts darüber wissen, wie sich dieses Mirakel empirisch eigentlich ereignet. Wir wissen nur, daß es sich ereignet – jährlich, wöchentlich, täglich, für manche Menschen nahezu stündlich –, und es gibt eine umfangreiche ethnographische Literatur, die das belegen kann. Doch der theoretische Rahmen, der uns eine analytische Erklärung dafür liefern könnte – eine Erklärung, wie wir sie etwa für Lineage-Segmentierung, politische Sukzession, Austausch von Arbeitsleistungen oder die Sozialisation des Kindes besitzen – fehlt.

Wir wollen deshalb unser Paradigma zu einer Definition zusammenfassen, weil Definitionen, auch wenn sie bekanntlich nichts beweisen, bei genügend sorgfältiger Formulierung doch zur Orientierung oder Neuorientierung des Denkens beitragen können. Ihre detaillierte Ausarbeitung kann sich für die Entwicklung und Kontrolle einer neuen Forschungsrichtung als außerordentlich nützlich erweisen. Ihr Vorzug liegt in ihrer Explizitheit. Definitionen präsentieren sich in einer Deutlichkeit, wie das in der diskursiven Prosa, die gerade in unserem Fall anstelle der Argumentation gerne die Rhetorik setzt, nicht der Fall ist. Ohne weitere Umschweife also:  
eine Religion ist

*(1) ein Symbolsystem, das darauf zielt, (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4) diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, daß (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen.*

In Anbetracht des großen Gewichts, das hier auf dem Begriff »Symbol« liegt, muß unser erster Schritt der sein, einigermaßen genau zu bestimmen, was wir darunter verstehen wollen. Das ist gar nicht so leicht, da mit »Symbol« (ähnlich wie mit »Kultur«) sehr verschiedene Dinge – oft sogar gleichzeitig – bezeichnet worden sind.

Manche verwenden ihn für alles, was jemandem etwas anderes anzeigt: schwarze Wolken etwa sind die symbolischen Vorboten eines bevorstehenden Regens. Einige verwenden ihn nur für explizit vereinbarte Zeichen verschiedenster Art: eine rote Fahne ist ein Symbol für Gefahr, eine weiße für Kapitulation. Andere schränken ihn auf etwas ein, das in indirekter und figurativer Weise ausdrückt, was direkt und unverstellt nicht gesagt werden kann, weshalb es Symbole zwar in der Dichtung, nicht aber in der Wissenschaft gibt und die Bezeichnung »symbolische Logik« irreführend ist. Wieder andere verwenden ihn für alle Gegenstände, Handlungen, Ereignisse, Eigenschaften oder Beziehungen, die Ausdrucksmittel einer Vorstellung sind, wobei diese Vorstellung die »Bedeutung« des Symbols ist; eben diesem Ansatz werde ich mich anschließen.<sup>5</sup> Die Zahl 6, ob geschrieben, vorgestellt, mit Hilfe von Steinen ausgelegt oder in Computerlochkarten gestanzt, ist ein Symbol. Das gleiche gilt für das Kreuz – sei es, daß man darüber spricht, es sich veranschaulicht, geängstigt in die Luft zeichnet oder verträumt damit an der Halskette spielt –, für die riesige bemalte Leinwand mit dem Titel »Guernica« oder für den kleinen bemalten Stein, den man Churinga nennt, für das Wort »Wirklichkeit« und schließlich sogar für das Morphem »-ing«. Sie alle sind Symbole oder zumindest symbolische Elemente, da sie faßbare Formen von Vorstellungen sind, aus der Erfahrung abgeleitete, in wahrnehmbare Formen geronnene Abstraktionen, konkrete Verkörperungen von Ideen, Verhaltensweisen, Meinungen, Sehnsüchten und Glaubensanschauungen. Die Erforschung kultureller Tätigkeiten – Tätigkeiten, deren empirische

5 S. Langer, *Philosophy in a New Key*. 4. A., Cambridge/Mass. 1960 (dt.: *Philosophie auf neuem Wege*, übers. von Ada Löwith, Frankfurt am Main 1965).

risch faßbare Seite Symbole sind – bedeutet also nicht, daß man die Untersuchung von Gesellschaften zugunsten der Untersuchung einer platonischen Schattenhöhle aufgeben müßte, in die mentalistische Welt einer introspektiven Psychologie oder, schlimmer noch, spekulativen Philosophie einzutreten und dort auf ewig in einem Dunst von »Kognitionen«, »Affektionen«, »Konationen« und anderen schemenhaften Begriffen herumzuirren hätte. Kulturelle Handlungen – das Bilden, Auffassen und Verwenden symbolischer Formen – sind soziale Ereignisse wie all die anderen auch; sie sind ebenso öffentlich wie eine Heirat und ebenso beobachtbar wie etwa die Landwirtschaft.

Sie sind jedoch nicht ganz dasselbe; genauer gesagt, die symbolische Dimension sozialer Ereignisse kann wie die psychologische getrennt von diesen Ereignissen als empirischen Gesamtheiten betrachtet werden. Es bleibt, um eine Bemerkung von Kenneth Burke aufzugreifen, ein Unterschied, ob man ein Haus baut oder einen Bauplan für ein Haus zeichnet, und es ist etwas grundsätzlich anderes, ob man ein Gedicht über Heirat und Kinder liest oder selbst heiratet und Kinder hat.<sup>6</sup> Auch wenn sich der Bau eines Hauses am Plan orientieren oder der Wunsch nach Kindern durch die Lektüre des Gedichts hervorgerufen worden sein mag (eine Sache, die weniger wahrscheinlich ist), bedarf es doch einer Präzisierung, damit unser Umgang mit Symbolen nicht mit unserem Umgang mit Gegenständen oder Menschen verwechselt wird: letztere sind an sich keine Symbole, auch wenn sie häufig als solche fungieren können.<sup>7</sup> Wie eng auch immer im Alltagsleben das Kulturelle, Soziale und Psychologische bei Häusern, Farmen, Gedichten und Heiraten miteinander verwoben sein mag,

6 K. Burke, *The Philosophy of Literary Form*, Baton Rouge, La. 1941, S. 9 (dt.: *Dichtung als symbolische Handlung*, übers. von Günther Rebing, Frankfurt am Main 1966, S. 14).

7 Der umgekehrte Irrtum, den Neukantianer wie Cassirer häufig begehen, nämlich Symbole mit ihren Referenten gleichzusetzen oder sie als »konstitutiv« für sie anzunehmen, ist ebenso schädlich (Vgl. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 4. A., unveränderter fotomechanischer Nachdruck der 2. A., Darmstadt 1964. »Man kann mit dem Finger auf den Mond deuten«, soll ein wahrscheinlich erfundener Zen-Lehrer gesagt haben, »aber den Finger für den Mond zu halten ist töricht.«

ist es doch nützlich, sie in der Analyse auseinanderzuhalten und dabei die Gattungsmerkmale eines jeden auf dem standardisierten Hintergrund der anderen beiden gesondert darzustellen.

Was die Kulturmuster, d. h. die Symbolsysteme oder Symbolkomplexe betrifft, so ist ihr für uns in diesem Zusammenhang wichtigstes Gattungsmerkmal, daß sie extrinsische Informationsquellen sind. Unter »extrinsisch« verstehe ich nichts weiter, als daß sie – anders als z. B. die Gene – außerhalb der Grenzen des einzelnen Organismus in jenem intersubjektiven Bereich allgemeiner Verständigung angesiedelt sind, in den alle Menschen hineingeboren werden, in dem sie ihre getrennten Lebenswege verfolgen und der auch nach ihrem Tod ohne sie weiterbesteht. Unter »Informationsquellen« verstehe ich nichts weiter, als daß sie – ebenso wie die Gene – Baupläne oder Schablonen sind, mit deren Hilfe Prozessen, die ihnen nicht angehören, eine bestimmte Form verliehen werden kann. So wie die Anordnung der Basen in einer DNS-Kette ein codiertes Programm ist, Bündel von Instruktionen oder Rezept für die Synthese der komplexen Proteinstrukturen, die das Funktionieren des Organismus steuern, liefern auch Kulturmuster Programme für die Anordnung der sozialen und psychologischen Prozesse, die das öffentliche Verhalten steuern. Obwohl die Art der Information und die Weise ihrer Übermittlung hier und dort völlig verschieden sind, ist dieser Vergleich zwischen Gen und Symbol mehr als nur eine der üblichen stark strapazierten Analogien vom Typus »soziale Vererbung«. Es besteht eine tatsächliche substantielle Beziehung. Gerade weil nämlich beim Menschen die durch die Gene programmierten Prozesse im Vergleich zu den niederen Tieren so unspezifisch sind, sind die durch die Kultur programmierten so wichtig; gerade weil das menschliche Verhalten nur wenig durch intrinsische Informationsquellen determiniert ist, sind die extrinsischen Quellen so wesentlich. Ein Biber benötigt zum Bau eines Damms nur den richtigen Platz und die geeigneten Materialien – seine Vorgehensweise ist durch seine Physiologie bestimmt. Der Mensch aber, dessen Gene bei baulichen Aktivitäten nichts zu sagen haben, benötigt dazu noch eine Vorstellung davon, was es heißt, einen Damm zu bauen; eine Vorstellung, die er nur aus einer symbolischen Quelle beziehen kann – aus einem Bauplan,

einem Lehrbuch oder aus verschiedenen Äußerungen von jemandem, der bereits weiß, wie man Dämme baut – oder natürlich daraus, daß er graphische oder sprachliche Elemente so bearbeitet, daß er eine Vorstellung davon entwickeln kann, was Dämme sind und wie sie gebaut werden.

Dieser Punkt wird bisweilen als Beweis dafür angeführt, daß Kulturmuster »Modelle« seien, Mengen von Symbolen, deren Beziehungen zueinander die Beziehungen zwischen Größen, Prozessen oder was es sonst noch in physikalischen, organischen sozialen und psychologischen Systemen gibt, »nachbilden«, indem sie sie »abbilden«, »imitieren« oder »simulieren«.<sup>8</sup> Der Begriff »Modell« hat jedoch zwei Bedeutungen – die Bedeutung »Modell von etwas« und die Bedeutung »Modell für etwas« –, und obwohl beide nur verschiedene Aspekte ein und desselben Grundbegriffs sind, empfiehlt es sich, sie zum Zweck der Analyse auseinanderzuhalten. In der ersten Bedeutung liegt die Betonung auf der Manipulation von Symbolstrukturen: sie werden so konstruiert, daß sie das vorgegebene nichtsymbolische System möglichst genau abbilden, etwa wenn wir uns das Prinzip, nach dem Dämme funktionieren, mit Hilfe einer Theorie der Hydraulik oder eines Flußdiagramms begreiflich machen. Die Theorie oder das Diagramm führt die physikalischen Verhältnisse in einem Modell vor, indem sie nämlich deren Struktur in synoptischer Form ausdrücken, um sie verständlich zu machen. Es sind Modelle *von* »Wirklichkeit«. In der zweiten Bedeutung liegt die Betonung auf der Manipulation nichtsymbolischer Systeme nach Maßgabe der Beziehungen, die in den symbolischen zum Ausdruck kommen. Das geschieht z. B. dann, wenn wir einen Damm nach den Bauvorschriften errichten, die wir aus einer Theorie der Hydraulik oder aus einem Flußdiagramm gewonnen haben. Hier ist die Theorie ein Modell, nach dessen Vorbild die physikalischen Beziehungen organisiert werden: sie ist ein Modell *für* »Wirklichkeit«. Psychologische und soziale Systeme wie auch kulturelle Modelle, die wir gemeinhin nicht als »Theorien«, sondern als »Lehren«, »Melodien« oder »Riten« bezeichnen, unterscheiden sich hiervon überhaupt nicht. Im Unterschied zu den

8 K. Craik, *The Nature of Explanation*, Cambridge 1952.

Genen und anderen nichtsymbolischen Informationsquellen, die nur Modelle *für* etwas und keine Modelle *von* etwas sind, enthalten Kulturmuster einen doppelten Aspekt: Sie verleihen der sozialen und psychologischen Wirklichkeit Bedeutung, d. h. in Vorstellungen objektivierte Form, indem sie sich auf diese Wirklichkeit ausrichten und zugleich die Wirklichkeit auf sich ausrichten.

Es ist gerade dieser doppelte Aspekt, wodurch sich die echten Symbole von anderen Bedeutungsträgern unterscheiden. Modelle *für* etwas lassen sich, wie das Gen-Beispiel zeigt, überall in der Natur finden: wo immer ein Muster übermittelt werden soll, sind derartige Programme ganz einfach nötig. Das vielleicht schlagendste Beispiel aus der Tierwelt ist das Lernen durch Prägung, denn zu dieser Art des Lernens gehört die automatische Vorführung einer adäquaten Verhaltenssequenz durch ein Modelltier in Gegenwart eines lernenden Tiers, die ebenso automatisch zur Auslösung und Stabilisierung einer bestimmten, im lernenden Tier genetisch angelegten Reaktionsfolge führt.<sup>9</sup> Der Tanz, durch den zwei Bienen sich verständigen, von denen eine Nektar gefunden hat, während die andere ihn noch sucht, wäre ein weiteres Beispiel, obwohl von anderer Art und komplexer codiert.<sup>10</sup> Craik hat sogar angenommen, das dünne Wasserrinnal, das sich als erstes einen Weg von der Bergquelle zum Meer hinabbahnt und eine schmale Rinne für die nachfolgende größere Wassermenge schafft, habe so etwas wie eine Modell-*für*-etwas-Funktion.<sup>11</sup> Aber Modelle *von* etwas – linguistische, graphische, mechanische, natürliche und andere Prozesse, deren Funktion nicht darin besteht, Informationen zu liefern, nach denen andere Prozesse gebildet werden können, sondern darin, eben diese nachgebildeten Prozesse darzustellen, ihre Struktur in einem anderen Medium auszudrücken – sind viel seltener und kommen unter den Lebewesen höchstwahrscheinlich nur beim Menschen vor. Die Wahrnehmung der strukturellen Übereinstimmung einer Menge von Prozessen, Tätigkeiten, Beziehungen, Größen usw. mit einer anderen Menge, der gegenüber sie als Programm auftritt, so daß

9 K. Lorenz, *King Solomon's Ring*, London 1952.

10 K. von Frisch, »Dialects in the Language of the Bees«, *Scientific American*, August 1962.

11 K. Craik, *Nature of Explanation*, a. a. O.

das Programm als Darstellung oder Vorstellung – als Symbol – des Programmierten verstanden werden kann, macht das Wesen des menschlichen Denkens aus. Die gegenseitige Übertragbarkeit von Modellen *für* etwas und Modellen *von* etwas, die durch die symbolische Formulierung möglich wird, ist das besondere Merkmal unserer Denkweise.

... starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen schaffen...

Was die religiösen Symbole und Symbolsysteme betrifft, so ist diese gegenseitige Übertragbarkeit nicht zu übersehen. Die Ausdauer, der Mut, die Eigenständigkeit, das Durchhaltevermögen und die leidenschaftliche Willenskraft, die sich der Prärieindianer auf der Suche nach Visionen antrainiert, sind mit den wichtigsten Tugenden, nach denen er zu leben versucht, identisch: im Streben nach Offenbarung festigt sich auch das Bewußtsein, wie er sich zu verhalten hast.<sup>12</sup> Das Gefühl vernachlässigter Pflichten, geheimgehaltener Schuld und öffentlicher Scham nach einer Beichte, das bei den Seancen der Manus beständig hervorgerufen wird, sind eben diejenigen Gefühlsregungen, die jener Ethik der Pflichterfüllung zugrundeliegen, von der seine eigentumsorientierte Gesellschaft zusammengehalten wird: mit dem Wunsch nach Absolution bildet sich auch ein Gewissen aus.<sup>13</sup> Die Selbstdisziplin, die einen regungslos ins Kerzenlicht starrenden javanischen Mystiker einer Gottheit näherbringen soll, trainiert ihn zugleich in jener rigorosen Kontrolle des Gefühlsausdrucks, die für jemanden, der ein quietistisches Leben führen will, unerlässlich ist.<sup>14</sup> Ob man die Vorstellung von einem persönlichen Schutzgeist, einer Familiengottheit oder einem inneren Gott als synoptische Formulierungen der jeweiligen Wirklichkeit auffaßt oder als Schablonen, die die betreffende Wirklichkeit hervorbringt, scheint weitgehend beliebig und hängt davon ab, welchen der beiden Aspekte – den des Modells *von* etwas oder den des

12 R. H. Lowie, *Primitive Religion*, New York 1924.

13 R. F. Fortune, *Manus Religion*, Philadelphia 1935.

14 C. Geertz, *The Religion of Java*, Glencoe, Ill. 1960.

Modells *für* etwas – man gerade in den Mittelpunkt stellen möchte. Die konkreten Symbole, mit denen wir es zu tun haben – sei es nun eine mythologische Gestalt, die in der Wildnis erscheint, der Schädel des verstorbenen Haushaltsvorstands, der wie ein Richter im Dachgebälk wacht, oder eine körperlose »Stimme in der Stille«, die tonlos rätselhaft alte Poesie rezitiert – verweisen sowohl in die eine wie in die andere Richtung. Sie drücken das jeweilige Leben aus und prägen es zugleich.

Sie prägen es, indem sie im Gläubigen bestimmte charakteristische Dispositionen wecken (Tendenzen, Fähigkeiten, Neigungen, Kenntnisse, Gewohnheiten, Verpflichtungen, Verantwortlichkeiten, Empfänglichkeiten), die den Ablauf seiner Tätigkeiten und die Art seiner Erfahrung in gewisser Weise festlegen. Eine Disposition bezeichnet nicht eine Tätigkeit oder ein Ereignis, sondern die Wahrscheinlichkeit, daß unter bestimmten Bedingungen eine Tätigkeit erfolgen oder ein Ereignis eintreten wird: »Wenn man behauptet, eine Kuh sei ein Wiederkäuer oder ein gewisser Mann sei ein Zigarettenraucher, so heißt das nicht, daß die Kuh gerade jetzt wiederkäut oder daß der Mann gerade jetzt eine Zigarette raucht. Ein Wiederkäuer sein heißt, von Zeit zu Zeit wiederzukäuen, und ein Zigarettenraucher sein heißt: die Gewohnheit haben, Zigaretten zu rauchen.«<sup>15</sup> Dementsprechend heißt fromm sein nicht, eine Art frommer Handlung zu begehen, sondern die Neigung zu derartigen Handlungen. Das gleiche gilt für den Mut des Prärieindianers, die Gewissensprobleme des Manus oder den Quietismus des Javaners, die im jeweiligen Zusammenhang das Wesen der Frömmigkeit ausmachen. Der Vorzug dieser Sichtweise liegt darin, daß sie das, was man gewöhnlich »mentale Züge« oder – wenn man den Cartesianismus nicht bemühen will – »psychologische Kräfte« nennt (beides an sich völlig unanfechtbare Begriffe), aus dem ganzen verschwommenen und unzugänglichen Bereich individueller Sinneswahrnehmung herauslöst und in jene klare Welt des Beobachtbaren verlegt, in der die Zerbrechlichkeit von Glas, die Entzündbarkeit von Papier und (um zur Metapher zurückzukehren) Englands feuchtes Klima angesiedelt sind.

15 G. Ryle, *The Concept of Mind*, London und New York 1949 (dt.: *Der Begriff des Geistes*. Übers. von Kurt Baier, Stuttgart 1969).



Was nun die religiösen Handlungen betrifft (und das Auswendiglernen eines Mythos ist ebenso sehr eine religiöse Handlung wie das Abtrennen eines Fingerglieds), so wecken sie zwei in gewisser Hinsicht unterschiedliche Dispositionen: Stimmungen und Motivationen.

Eine Motivation ist eine beständige Tendenz, eine stets vorhandene Neigung, gewisse Arten von Handlungen zu begehen und in gewissen Arten von Situationen gewisse Arten von Gefühlen zu erleben, wobei es sich bei diesen drei »Arten« meist um ganz verschiedene und ziemlich unklare Kategorien handelt:

... wenn wir hören, jemand sei eitel [d. h. in seinem Handeln von Eitelkeit getrieben], erwarten wir von ihm in erster Linie, daß er sich in einer bestimmten Art verhält, nämlich daß er viel über sich selbst spricht, daß er sich in die Gesellschaft angesehenen Leute drängt, daß er jegliche Kritik zurückweist, die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken sucht und Unterhaltungen über die Verdienste anderer ausweicht. Wir erwarten von ihm auch, daß er sich rosigen Wachträumen über seine eigenen Erfolge hingibt, Gedanken an vergangene Mißerfolge vermeidet und viele Pläne für sein eigenes Vorwärtskommen schmiedet. Eitel sein heißt: sich auf diese und viele andere verwandte Arten benehmen. Gewiß erwarten wir von einem eitlen Menschen auch, daß er in gewissen Lagen Stiche und Zittern verspürt; wir erwarten, daß er einen Stich tief im Herzen verspürt, wenn eine prominente Person seinen Namen vergessen hat, und daß er sich leichtbeschwingt fühlt, wenn er über die Mißgeschicke seiner Nebenbuhler hört. Aber Gefühle der Verletzung und Leichtbeschwingtheit zeugen nicht klarer von Eitelkeit als öffentliches Prahlern oder heimliche Wachträume.<sup>16</sup>

Entsprechendes gilt für alle anderen Motivationen. »Unbezähmbarer Mut« als Motiv beinhaltet etwa die Entschlossenheit, in der Wildnis zu fasten oder Überfälle auf feindliche Lager ganz allein zu unternehmen und sich beim Gedanken an ein Bravourstück zu erregen. »Ethische Skrupelhaftigkeit« beinhaltet so tiefsitzende Tendenzen wie die, lästige Versprechen einzulösen, heimliche Sünden trotz starken öffentlichen Mißfallens zu beichten und Schuldgefühle zu entwickeln, wenn bei Seancen vage und allgemein gehaltene Beschuldigungen vorgebracht werden. »Ruhige Gelassenheit« schließlich beinhaltet den beständigen Willen, Haltung zu bewahren, was immer da kommen mag, das Zurschau-

16 Ebd. S. 86 (dt. A.: S. 110 f.).

stellen selbst minimaler Gefühlsregungen abzulehnen und über gestaltlose Wesenheiten inhaltslose Kontemplationen anzustellen. Motive sind also weder Handlungen (d. h. intentionale Verhaltensweisen) noch Gefühle, sondern Neigungen zu bestimmten Handlungen oder zu bestimmten Gefühlen. Und eben das meinen wir auch unter anderem – wenngleich auch nur unter anderem –, wenn wir jemanden als religiös, d. h. als durch Religion motiviert, bezeichnen.

Weiterhin meinen wir, daß er bei entsprechender Stimulierung für bestimmte Stimmungen empfänglich ist, Stimmungen, die wir manchmal unter Oberbegriffen wie »ehrerbietig«, »feierlich« oder »gläubig« zusammenfassen. Diese allgemeinen Bezeichnungen verdecken jedoch die ungeheure empirische Mannigfaltigkeit der jeweiligen Dispositionen und gleichen sie tendenziell der ganz besonders feierlichen Ausprägung an, die einen Großteil unseres eigenen religiösen Lebens kennzeichnet. Die Stimmungen, die heilige Symbole zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten ausgelöst haben, reichen von Begeisterung bis zu Melancholie, von Selbstvertrauen bis zu Selbstmitleid, von überschäumender Ausgelassenheit bis zu völliger Teilnahmslosigkeit, von der erogenen Kraft so vieler Mythen und Rituale auf der Welt ganz zu schweigen. Ebenso wie es mehr als nur eine Art der Motivation gibt, die man Frömmigkeit nennen könnte, gibt es nicht nur eine Art der Stimmung, die man gläubig nennen könnte.

Der Hauptunterschied zwischen Stimmungen und Motivationen besteht darin, daß letztere sozusagen vektorielle Qualitäten, erstere dagegen nur skalare sind. Motive sind gerichtet, sie benennen einen bestimmten allgemeinen Verlauf, streben bestimmte, gewöhnlich temporäre, Erfüllungen an. Stimmungen hingegen verändern sich nur in ihrer Intensität: sie sind auf nichts gerichtet. Sie entspringen bestimmten Situationen, verfolgen aber keinen Zweck. Sie sind wie Nebel, sie verdichten sich und lichten sich wieder, sie steigen auf und verflüchtigen sich wie Gerüche. Wenn sie da sind, sind sie allumfassend: ist man traurig, so scheint alles und jedes düster; ist man lustig, so scheint alles und jedes herrlich. Daher kann man zwar gleichzeitig eitel, tapfer, willensstark und eigenständig, nicht aber ausgelassen und teil-

nahmslos oder frohlockend und melancholisch sein.<sup>17</sup> Weiterhin bleiben Motive über kürzere oder längere Zeiträume hinweg bestehen, während Stimmungen nur öfter oder weniger oft wiederkehren, aus meist unerfindlichen Gründen auftauchen und wieder verschwinden. Doch der für uns vielleicht wichtigste Unterschied zwischen Stimmungen und Motivationen besteht darin, daß Motivationen mit Bezug auf die Ziele, zu denen sie hinführen sollen, »Sinn ergeben«, während Stimmungen mit Bezug auf die Bedingungen, denen sie entspringen sollen, »Sinn ergeben«. Wir deuten Motive von ihren Zielen her. Wir sagen, jemand sei fleißig, weil er vorwärtskommen möchte; wir sagen, jemand sei ängstlich, weil er die nukleare Massenvernichtung kommen sieht. Dasselbe gilt auch für »transzendente« Deutungen. Nächstenliebe wird zu christlicher Nächstenliebe, wenn sie in eine Vorstellung von Gottes Ratschluß eingebettet ist; Optimismus wird zu christlichem Optimismus, wenn er in einer bestimmten Vorstellung vom Wesen Gottes gründet. Die Beharrlichkeit der Navaho erklärt sich logisch aus dem Glauben, daß die »Wirklichkeit« mechanisch abläuft und daher zwingbar ist; ihre beständige Furcht erklärt sich aus ihrer Überzeugung, daß die »Wirklichkeit«, wie immer sie abläuft, ungeheuer mächtig und auch entsetzlich gefährlich ist.<sup>18</sup>

... indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und ...

Daß es dieselben Symbole und Symbolsysteme sind, die einerseits die von uns als religiös bezeichneten Dispositionen wecken und bestimmen und andererseits diese Dispositionen in einen kosmischen Rahmen stellen, sollte eigentlich nicht weiter verwundern. Wenn wir eine bestimmte ehrfürchtige Stimmung als religiös und nicht als säkular bezeichnen, so meinen wir doch wohl, daß sie aus der Vorstellung einer alles durchdringenden

17 Ebd. S. 99 (dt. A.: S. 130 f.).

18 C. Kluckhohn, »The Philosophy of the Navaho Indians«, in: *Ideological Differences and World Order*, hrsg. von F. S. C. Northrop, New Haven 1949, S. 356-84.

Lebenskraft, z. B. des *mana*, herrührt und nicht etwa von einem Ausflug zum Grand Canyon. Oder wenn wir eine bestimmte asketische Praktik als Beispiel religiöser Motivierung anführen, so meinen wir doch wohl, daß sie sich auf ein absolutes Ziel, z. B. das Nirvana, richtet und nicht auf ein begrenztes wie etwa Gewichtsabnahme. Würden heilige Symbole nicht Dispositionen in den Menschen auslösen und zugleich allgemeine Ordnungsvorstellungen formulieren – wie dunkel, unartikuliert und unsystematisch sie auch sein mögen –, so gäbe es keine empirischen Unterscheidungsmerkmale, die für religiöse Tätigkeit oder religiöse Erfahrung spezifisch sind. Die Einstellung eines Golfspielers zu seinem Sport läßt sich zwar durchaus als »religiöse« beschreiben, aber nicht schon dann, wenn er ihn nur leidenschaftlich gerne und bloß sonntags betreibt: er muß in ihm außerdem ein Symbol für transzendente Wahrheiten sehen. Der pubertierende Knabe aus einer Karikatur von William Steig, der seelenvoll in die Augen des pubertierenden Mädchens schaut und murmelt: »Ethel, Du hast etwas, das mich irgendwie religiös stimmt«, ist wie die meisten Heranwachsenden einfach verwirrt. Was eine Religion über das innerste Wesen der Wirklichkeit aussagt, mag unverständlich, seicht und allzuoft auch verkehrt sein; doch muß sie etwas darüber aussagen, wenn sie nicht nur aus der Anhäufung überkommener Praktiken und konventioneller Gefühlsregungen, die wir gemeinhin als Moral bezeichnen, bestehen soll. Wollte man heute eine Minimaldefinition von Religion wagen, so ließe sie wahrscheinlich nicht auf Tylors berühmten »Glauben an geistige Wesen« hinaus, eine Definition, zu der zurückzukehren uns Goody, der theoretischen Spitzfindigkeiten überdrüssig, kürzlich aufgefordert hat; sondern eher auf das, was Salvador de Madariaga »das vergleichsweise bescheidene Dogma, daß Gott nicht verrückt ist«, genannt hat.<sup>19</sup>

Gewöhnlich behaupten die Religionen natürlich sehr viel mehr als nur das. Wir glauben, wie James es formulierte, alles, was wir können, und würden alles glauben, wenn wir nur könn-

19 J. Goody, »Religion and Ritual: The Definition Problem«, *British Journal of Psychology* 12, 1961. S. 143-64.

ten.<sup>20</sup> Was wir offenbar am wenigsten ertragen können, ist die Bedrohung unserer Vorstellungskräfte, die Möglichkeit, daß uns unsere Fähigkeit, Symbole zu schaffen, zu begreifen und zu gebrauchen, im Stich lassen könnte. Würde uns das nämlich widerfahren, so wären wir, wie ich bereits andeutete, hilfloser als die Biber. Die extreme Unspezifiziertheit, Ungerichtetheit und Veränderbarkeit der angeborenen (d. h. genetisch programmierten) Reaktionsfähigkeiten des Menschen bringt es mit sich, daß er ohne die Hilfe von Kulturmustern in seinen Funktionen defizient bliebe. Er wäre nicht etwa bloß ein begabter Affe, der wie ein benachteiligtes Kind unglücklicherweise an der vollen Entfaltung seiner Möglichkeiten gehindert wurde, sondern eine Art formloses Monster ohne Richtungssinn und ohne Befähigung zur Selbstkontrolle, ein Chaos sprunghafter Impulse und unbestimmter Emotionen. Die Abhängigkeit des Menschen von Symbolen und Symbolsystemen ist derart groß, daß sie über seine kreatürliche Lebensfähigkeit entscheiden. Schon der geringste Anlaß zu der Befürchtung, sie könnten mit irgendeinem Aspekt der Erfahrung nicht fertigwerden, löst daher die schwerwiegendsten Ängste in ihm aus:

Nun vermag er (der Mensch) sich zwar allem, womit seine Einbildungskraft es aufnehmen kann, irgendwie anzupassen, er kann aber nicht mit dem Chaos fertig werden. Weil sein charakteristisches Tun und seine höchste Gabe das Vorstellen ist, fürchtet er am meisten die Begegnung mit dem, was er nicht ausdeuten kann, – mit dem ›Unheimlichen‹, wie es volkstümlich heißt. Das braucht kein neuer Gegenstand zu sein; wir erleben neue Dinge und ›verstehen‹ sie sogleich, sei es auch versuchsweise, durch die nächstliegende Analogie, wenn der Geist in Freiheit funktioniert; unter geistigem Druck aber können ganz vertraute Dinge plötzlich ihre Einordnung verlieren und uns in Panik versetzen. Daher sind die Symbole der allgemeinen Orientierung in der Natur, auf der Erde, in der Gesellschaft und in dem, was wir tun, die Symbole unserer Weltanschauung und Lebensanschauung, immer am wichtigsten für uns. Folglich werden in der primitiven Gesellschaft die gewöhnlichen Tätigkeiten, Essen, Waschen, Feuermachen usw. ebenso wie das reine Zeremoniell mit einem täglichen Ritual versehen; denn die Notwendigkeit, die Stammesmoral ständig zu bekräftigen und ihre kosmische Bedingtheit anzuerkennen, wird fortwährend empfunden. Im christlichen Europa brachte die Kirche die Menschen täglich (in einigen Orden sogar stündlich) auf die Knie, um ihre

20 W. James, *The Principles of Psychology*, 2 Bände, New York 1904.

Anerkennung der letzten Begriffe, wenn schon nicht innerlich zu bedenken, so doch äußerlich zu vollziehen.<sup>21</sup>

Es gibt mindestens drei Punkte, an denen das Chaos – ein Aufbruch von Ereignissen, für die es nicht nur keine Interpretation, sondern auch keine *Interpretationsmöglichkeit* gibt – über den Menschen hereinzubrechen droht: an den Grenzen seiner analytischen Fähigkeiten, an den Grenzen seiner Leidensfähigkeit und an den Grenzen seiner ethischen Sicherheit. Sowohl Verwirrung und Leiden wie auch das Gefühl eines unauflöslichen ethischen Widerspruchs stellen, sobald sie nur intensiv genug werden oder lange genug anhalten, radikal die Grundannahme in Frage, daß das Leben begreifbar sei und daß wir uns mit Hilfe des Denkens erfolgreich in ihm zurechtfinden können – Forderungen, denen jede, auch die »primitivste« Religion irgendwie genügen muß, wenn sie Bestand haben will.

Es ist der erste dieser drei Problemkreise, der von den modernen Sozialanthropologen am wenigsten untersucht worden ist (Evans-Pritchards klassische Erörterung, warum Kornspeicher auf manche Zande fallen und auf andere nicht, bildet eine bemerkenswerte Ausnahme<sup>22</sup>). Schon die Überlegung, die religiösen Anschauungen der Menschen könnten Versuche sein, ungewöhnliche Ereignisse und Erfahrungen – Tod, Träume, Geistesabwesenheit, Vulkanausbrüche oder eheliche Untreue – in den Bereich des wenigstens potentiell Erklärbaren einzubeziehen, erinnert offenbar an Tylor oder Schlimmeres. Es scheint jedoch festzustehen, daß es zumindest einigen (wahrscheinlich aber den meisten) Menschen unmöglich ist, ungeklärte Fragen einfach auf sich beruhen zu lassen, die befremdlicheren Erscheinungen in der Welt nur mit sprachlosem Staunen oder gelassener Teilnahmslosigkeit zu betrachten, ohne zu versuchen, einige wie immer phantastische, widersinnige oder einfältige Ideen darüber zu entwickeln, wie diese Erscheinungen mit den alltäglicheren Erfahrungswerten in Einklang zu bringen wären. Jedes längere Versagen des vor-

21 S. Langer, *Philosophy in a New Key*, a. a. O., S. 287 (dt. A. S. 282).

22 E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford 1937 (dt.: *Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande*. Von Eva Gillies eingeleitete und gekürzte Ausgabe. Übers. von Brigitte Luchesi. Frankfurt am Main 1978.)

handenen Erklärungsapparats, des Gesamtkomplexes der tradierten Kulturmuster (*Common sense*, Wissenschaft, Philosophie, Mythos), die man zur Verortung der empirischen Welt, zur Erklärung dessen, was nach Erklärung verlangt, zur Verfügung hat, birgt die Möglichkeit tiefer Beunruhigung – eine Möglichkeit, die verbreiteter, und eine Beunruhigung, die tiefer ist, als wir meist anzunehmen gewohnt sind, seit wir Religion zu Recht nicht mehr als Pseudowissenschaft auffassen. Immerhin hat selbst der Hohepriester des heroischen Atheismus, Lord Russell, einmal gesagt, daß ihn zwar das Problem der Existenz Gottes niemals berührt habe, aber die Vieldeutigkeit gewisser mathematischer Axiome fast um den Verstand gebracht hätten. Und Einsteins tiefe Unzufriedenheit mit der Quantenmechanik beruhte auf der – sicherlich religiösen – Unfähigkeit zu glauben, daß Gott, wie er sich ausdrückte, mit dem Weltall würfelt.

Dieser Suche nach Verständlichkeit und einem derartigen Aufwallen metaphysischer Ängste, wenn empirische Phänomene undurchdringlich dunkel zu bleiben drohen, begegnet man aber auch auf viel anspruchsloseren geistigen Gebieten. Ich war bei meiner eigenen Arbeit tief beeindruckt, mehr als ich je erwartet hätte, wie sehr sich meine animistische denkenden Informanten wie echte Tylorianer verhielten. Es schien so, als gebrauchten sie ihre Glaubensanschauungen in einem fort, um Phänomene zu »erklären« oder, genauer gesagt, um sich zu versichern, daß die Phänomene im Rahmen ihres akzeptierten Weltbildes erklärbar waren, denn sie hielten an der jeweils vorgebrachten Hypothese – Besessenheit, emotionales Ungleichgewicht, Tabuverletzung oder Verhexung – für gewöhnlich nicht sehr lange fest und waren nur zu bereit, sie für eine andere, gleichartige Hypothese, die ihnen im gegebenen Fall plausibler vorkam, aufzugeben. Allerdings waren sie *nicht* bereit, sie ersatzlos – ohne andere Hypothese – aufzugeben, die Ereignisse auf sich beruhen zu lassen.

Damit nicht genug: sie nahmen diese furchtsame Geisteshaltung auch gegenüber Phänomenen ein, die keinen unmittelbar praktischen Einfluß auf ihr Leben oder überhaupt auf das Leben hatten. Als im Haus eines Schreiners ein eigentümlich geformter, ziemlich großer Giftpilz innerhalb weniger Tage (einige sagten, weniger Stunden) emporwuchs, kamen die Menschen meilenweit

herbei, um ihn anzuschauen, und alle hatten irgendwelche Erklärungen für ihn parat – animistische, animatistische oder noch andere, die irgendwo dazwischenlagen. Dennoch läßt sich schwerlich behaupten, daß dem Giftpilz ein sozialer Wert im Sinne Radcliffe-Browns zukam oder daß er irgendwie mit einem solchen verknüpft war, dessen Stelle er vielleicht eingenommen hatte (wie die Grille bei den Andamanen).<sup>23</sup> Giftpilze spielen bei den Javanern ungefähr die gleiche Rolle wie bei uns, und gewöhnlich interessieren sie sich nicht mehr und nicht weniger dafür als wir. Nur war jener eben »seltsam«, »sonderbar«, »unheimlich« – *aneh*. Und es ging ganz einfach darum, das Seltsame, Sonderbare und Unheimliche zu erklären bzw. die Überzeugung, daß es *erklärt werden konnte*, aufrechtzuerhalten. Man reißt keinen Giftpilz aus, der fünfmal so schnell wächst, wie es einem Giftpilz normalerweise zukommt. Der »sonderbare« Giftpilz hatte im weitesten Sinne für alle, die von ihm hörten, Folgen – und zwar entscheidende. Er bedrohte ganz allgemein ihre Fähigkeit, die Welt zu verstehen, und warf die unbequeme Frage auf, ob ihre Anschauungen über die Natur eigentlich brauchbar, ihre Wahrheitsmaßstäbe gültig waren.

Damit soll nun nicht behauptet werden, daß das beunruhigende Gefühl des Menschen, seine kognitiven Mittel könnten unzulänglich sein, nur oder vor allem durch das plötzliche Eintreten außerordentlicher Ereignisse hervorgerufen würde, oder daß diese Erkenntnis nur in kritischen Situationen aufträte. Viel häufiger liegt der Grund für die chronische Beunruhigung in einer hartnäckigen, immer aufs neue erfahrenen Schwierigkeit, bestimmte Aspekte der Natur, des Selbst und der Gesellschaft zu verstehen, bestimmte schwer faßbare Phänomene den kulturell formulierbaren Fakten zuzuordnen, weshalb die Menschen ständig einen Strom diagnostischer Symbole auf sie richten. Es ist das, was jenseits einer relativ festgelegten Linie sicheren Wissens liegt und hinter dem täglichen praktischen Lebensablauf immer spürbar bleibt, was die gewöhnliche menschliche Erfahrung fortwährend in den Kontext metaphysischer Fragen stellt und den dunklen,

23 A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, Glencoe, Ill. 1952.

undeutlich bewußten Verdacht hervorruft, man könnte einer absurden Welt ausgeliefert sein.

Ein anderes Problem, das [bei den Iatmul] Gegenstand dieses typischen intellektuellen Nachforschens ist, sind die Kräusel und Wellen auf der Wasseroberfläche. Man sagt im geheimen, daß Menschen, Schweine, Bäume, Gras – alle Gegenstände in der Welt – nur Wellenmuster sind. Tatsächlich scheint man in diesem Punkt weitgehend einer Meinung zu sein, obwohl er möglicherweise der Theorie der Inkarnation widerspricht, derzufolge der Geist eines Toten vom Ostwind als Nebel den Fluß hinauf und in den Leib der Frau geblasen wird, die mit dem Sohn des Verstorbenen verheiratet ist. Wie dem auch sei, es bleibt die Frage, wie Kräusel und Wellen zustande kommen. Der Clan, der den Ostwind als Totem für sich beansprucht, ist sich darüber völlig im klaren: es ist der Wind mit seinem Moskitowedel, der die Wellen verursacht. Andere Clans dagegen haben die Wellen personifiziert und sagen, sie seien eine vom Wind unabhängige Person (Kontum-mali). Wieder andere Clans vertreten noch andere Theorien. Einmal, als ich einige Iatmul zur Küste mitgenommen hatte, fand ich einen von ihnen allein dasitzen und mit gespannter Aufmerksamkeit auf das Meer schauen. Es war ein windstiller Tag, aber eine leichte Dünung brach sich am Ufer. Zu den totemistischen Ahnen seines Clans gehörte auch eine personifizierte Schlitztrommel, die den Fluß hinunter ins Meer getrieben war und von der man glaubte, sie verursache die Wellen. Er starrte auf die Wellen, die sich auch ohne Wind aufwarfen und brachen und damit die Richtigkeit seines Clan-Mythos bewiesen.<sup>24</sup>

Die zweite bedrohliche Erfahrung, die die Sinnhaftigkeit eines bestimmten Lebensmusters in ein Chaos aus gegenstandslosen Namen und namenlosen Gegenständen zu zersprengen droht – das  
24 G. Bateson, *Naven*, 2. A., Stanford 1958. Daß die chronischen und akuten Formen eines solchen kognitiven Interesses eng miteinander verbunden sind und daß die Reaktionen auf ungewöhnliche Vorkommnisse solchen Reaktionen nachgebildet sind, die im Umgang mit den gewöhnlichen entstanden, wird jedoch ebenfalls aus Batesons Beschreibung deutlich. Er fährt fort: »Ein anderes Mal lud ich einen meiner Informanten ein, bei der Entwicklung von Photoplaten dabei zu sein. Ich machte die Platten zunächst unempfindlich und entwickelte sie dann bei schwachem Licht in einem offenen Gefäß, so daß mein Informant das allmähliche Hervortreten der Bilder beobachten konnte. Er war sehr interessiert; einige Tage später nahm er mir das Versprechen ab, diesen Vorgang niemals Mitgliedern anderer Clans zu zeigen. Einer seiner Ahnen war Kontum-mali; den photographischen Entwicklungsprozeß betrachtete er als tatsächliche körperliche Verwandlung von kleinen Wellen in Bilder, und er hielt dies für eine Demonstration des Clangeheimnisses.«

Problem des Leidens –, wurde dagegen eingehender untersucht oder zumindest eingehender beschrieben, vor allem weil in Arbeiten über Stammesreligionen gerade Krankheit und Trauer, die beiden wahrscheinlich wichtigsten Erscheinungsformen des Leidens, besondere Beachtung gefunden haben. Doch ungeachtet des außerordentlichen Interesses an den Emotionen im Umkreis solcher Grenzsituationen wurde – mit Ausnahme von wenigen Arbeiten, darunter Lienhardts Buch über das Wahrsagen bei den Dinka – so gut wie kein theoretisches Konzept entwickelt, das über eine krude Theorie der Zuversicht à la Malinowski hinausginge, daß nämlich die Religion »Situationen emotionaler Spannung« erträglicher mache, indem sie »eine Flucht aus solchen Situationen und Sackgasen, die keinen anderen empirischen Ausweg in den Bereich des Übernatürlichen bieten als den über Ritual und Glaube« ermöglicht.<sup>25</sup> Die Unzulänglichkeit dieser »Theologie des Optimismus«, wie Nadel sie recht trocken bezeichnete, liegt natürlich auf der Hand.<sup>26</sup> Wahrscheinlich hat die Religion im Laufe der Geschichte die Menschen mindestens ebenso verstört wie ermuntert, ihnen mindestens ebensooft direkt und unverblümt klargemacht, daß sie zum Leiden geboren sind, wie sie ihnen eine solche Einsicht ersparen half, indem sie sie in eine Art kindlicher Märchenwelt versetzte, wo – nochmals Malinowski – »Hoffnung nicht fehlschlagen und der Wunsch nicht trügen kann«.<sup>27</sup> Mit Ausnahme vielleicht der Christlichen Wissenschaft gibt es so gut wie keine religiösen Traditionen, seien es nun »große« oder »kleine«, in denen der Satz, Leben sei nun einmal Leiden, nicht nachdrücklich vertreten würde; in einigen wird er geradezu verherrlicht.

Sie war eine alte [Ba-Ila] Frau aus einer Familie mit langer Ahnenreihe. Leza, »der Bedrängende«, erhob seine Hand gegen die Familie. Er tötete ihre Mutter und ihren Vater, als sie noch ein Kind war, und im Laufe der Jahre starben

25 G. Lienhardt, *Divinity and Experience*. Oxford 1961, S. 151 ff.; B. Malinowski, *Magic, Science and Religion*, Boston 1948, S. 67 (dt.: *Magie, Wissenschaft und Religion. Und andere Schriften*. Übers. von Eva Krafft-Bassermann. Frankfurt am Main 1973, S. 71).

26 S. F. Nadel, »Malinowski on Magic and Religion«, in: *Man and Culture*, hrsg. von R. Firth, London 1957, S. 189-208.

27 B. Malinowski, *Magic, Science and Religion*, a. a. O., S. 67 (dt. A.: S. 71).

alle ihre Verwandten. Sie sagte sich: »Ich werde bestimmt die behalten, die auf meinem Schoß sitzen.« Aber nein, sogar sie, die Kinder ihrer Kinder wurden ihr genommen . . . Da faßte sie in ihrem Herzen den verzweifelten Entschluß, Gott aufzusuchen und ihn nach dem Sinn all dessen zu fragen . . . So begann sie zu reisen, durchzog ein Land nach dem anderen und dachte unaufhörlich: »Ich werde an den Ort gelangen, wo die Erde aufhört, und dort werde ich einen Weg zu Gott finden, und ich werde ihn fragen: ›Was habe ich Dir getan, daß Du mich so heimsuchst?‹ Sie erreichte nie den Ort, wo die Erde aufhört, aber sie gab trotz all ihrer Enttäuschung die Suche nicht auf, und als sie durch die verschiedenen Länder kam, fragte man sie: »Weshalb bist du gekommen, alte Frau?«, und immer antwortete sie: »Ich suche Leza.« »Sie sucht Leza! Weshalb?« »Das fragt ihr mich, meine Brüder? Gibt es in diesen Ländern hier jemanden, der so viel erleidet, wie ich erlitten habe?« Und sie fragten weiter: »Was hast du erlitten?« »Das habe ich erlitten: Ich bin allein. Ich bin, wie ihr seht, eine alleingelassene alte Frau. So stehe ich nun da.« Und sie antworteten: »Ja, das sehen wir. So stehst du nun da! Ohne Freunde und Ehemann. Worin unterscheidest du dich von anderen? Der Bedrängende sitzt uns allen im Nacken, und wir können ihn nicht abschütteln.« Ihr Wunsch ging nie in Erfüllung. Sie starb an gebrochenem Herzen.<sup>28</sup>

Aus religiöser Sicht stellt das Problem des Leidens paradoxerweise nicht die Frage, wie es zu vermeiden sei, sondern die, wie zu leiden sei, wie man körperlichen Schmerz, persönliche Verluste, irdische Niederlagen oder die Hilflosigkeit gegenüber der Pein anderer erträglich, ertragbar, sozusagen zu etwas Leidlichem machen kann. Eben daran scheiterte die Ba-Ila-Frau, ob nun zwangsläufig oder nicht, und starb verwirrt und verzweifelt, weil sie buchstäblich nicht wußte, wie sie mit dem, was ihr widerfahren war, umgehen, wie sie es erleiden sollte. Das »Sinnproblem«, von dem Max Weber sprach, umfaßt eben nicht nur die eher rationale Frage, ob Erfahrung letztlich erklärbar ist, sondern auch das eher affektive Problem, wie sie letzten Endes ertragen werden kann. Während die Religion einerseits die Fähigkeit unserer symbolischen Funktion, analytische Ideen zu formulieren, dadurch befördert, daß sie eine verbindliche Auffassung der Realität insgesamt bereitstellt, ist unsere ebenfalls symbolische Fähigkeit, Gefühle – Stimmungen, Leidenschaften, Affekte – auszu-

28 C. W. Smith und A. M. Dale, *The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia*, London 1920, S. 179 ff.; zitiert in P. Radin, *Primitive Man as a Philosopher*, New York 1957, S. 100 f.

drücken, in einer analogen Konzeption vom generellen Wesen und der eigentümlichen Färbung der Wirklichkeit verankert. Wer sich die religiösen Symbole zu eigen machen kann, hat – solange er es kann – eine kosmische Garantie dafür, nicht nur die Welt zu verstehen, sondern auch seine Empfindungen und Gefühle präzise definieren zu können, wodurch es ihm möglich wird, diese Welt verdrießlich oder freudig, verbissen oder gelassen zu ertragen.

Wir wollen unter diesem Gesichtspunkt einmal die bekannten Heilungsriten der Navaho betrachten, die gewöhnlich als »Gesänge« bezeichnet werden.<sup>29</sup> Ein Gesang – die Navaho haben an die sechzig verschiedene davon für ganz verschiedene Zwecke; fast alle jedoch dienen der Beseitigung irgendeiner körperlichen oder geistigen Krankheit – ist ein religiöses Psychodrama mit drei Hauptpersonen: dem »Sänger« oder Heiler, dem Patienten und, gewissermaßen als antiphonischem Chor, den Familienmitgliedern und Freunden des Patienten. Die Struktur der verschiedenen Gesänge, ihre dramatische Handlung, ist weitgehend die gleiche. Es gibt drei Hauptakte: die Reinigung des Patienten und des Publikums, der in Form wiederholter Beschwörungen und ritueller Handlungen vorgebrachte Wunsch nach Wiederherstellung des Wohlergehens (der »Harmonie«) des Patienten, schließlich die Identifikation von Patient und Heiligem Volk mit der anschließenden »Heilung«. Die Reinigungsriten umfassen künstlich hervorgerufenen Schwitzen, Erbrechen und ähnliches, um die Krankheit auf physischem Wege aus dem Patienten zu vertreiben. Die zahllosen Beschwörungen bestehen hauptsächlich aus einfachen Wunschsätzen, wie »Möge es dem Patienten gut gehen«, »Mir geht es schon rundherum besser« etc. Die Identifikation des Patienten mit dem Heiligen Volk und also mit der kosmischen Ordnung überhaupt erfolgt mit Hilfe einer Sandzeichnung, die das Heilige Volk in einem jeweils passenden mythischen Zusammenhang darstellt. Der Sänger setzt den Patienten auf die Zeichnung, berührt zunächst Füße, Hände, Knie, Schultern, Brust, Rücken und Kopf der dargestellten Götter und anschließend die

29 C. Kluckhohn und D. Leighton, *The Navaho*, Cambridge/Mass. 1946; G. Reichard, *Navaho Religion*, 2 Bände, New York 1950.

entsprechenden Körperteile des Patienten. Damit vollzieht er eine im Grunde körperliche Identifikation von Menschlichem und Göttlichem.<sup>30</sup> Dies ist der Höhepunkt des Gesangs. Der gesamte Heilungsprozeß kann, wie Reichard sagt, mit einer spirituellen Osmose verglichen werden, in deren Verlauf die Krankheit des Menschen von der einen und die Kraft der Gottheit von der anderen Seite durch die Membrane der Zeremonie dringt, bis die Krankheit schließlich von dieser Kraft neutralisiert wird. Während der kranke Navaho schwitzt, erbricht oder auf sonstige Weise rituell gereinigt wird, dringt die Krankheit nach außen; und Gesundheit dringt nach innen, sobald er mit Hilfe des Sängers die heilige Sandzeichnung berührt. Die Symbolik des Gesangs konzentriert sich eindeutig auf das Problem des menschlichen Leidens, indem sie es in einen Sinnzusammenhang stellt. Sie stellt einen Modus des Handelns bereit, durch den es ausgedrückt, im Ausgedrücktwerden verstanden und im Verstehen ertragen werden kann. Die stärkende Wirkung des Gesangs (da es sich bei den Krankheiten vor allem um Tuberkulose handelt, kann er in den meisten Fällen nur stärkend wirken) beruht letztlich auf seiner Fähigkeit, der erkrankten Person ein Vokabular zur Verfügung zu stellen, mit dem sie die Natur ihres Leidens fassen und mit der übrigen Welt in Beziehung setzen kann. Wie bei einer Prozession, einer Rezitation von Buddhas Auszug aus dem väterlichen Palast oder einer Aufführung von *König Ödipus* in anderen religiösen Traditionen geht es bei einem Navaho-Gesang hauptsächlich um die Darbietung eines besonderen und konkreten Bildes wahrhaft menschlichen und damit erträglichen Leidens, das dem Ansturm des Gefühls von Sinnlosigkeit gewachsen ist, das sich bei großem und unabwendbarem grausamen Leiden einstellt. Das Problem des Leidens geht oft bruchlos in das der Sünde über, weil schlimmes Leid zumindest beim Leidenden fast immer das Gefühl weckt, er habe es nicht verdient. Dennoch sind die beiden Fragen nicht völlig identisch – ein Sachverhalt, den Weber bei seiner Einbeziehung östlicher Religionen in das christliche Theodizeeproblem meines Erachtens deswegen nicht deutlich erkannte, weil er unter dem Einfluß einer monotheistischen Tradi-

30 Reichard, *Navaho Religion*, a. a. O.

tion stand, in der menschliches Leiden unmittelbar die Frage nach der Güte Gottes aufwirft, da die verschiedenen Aspekte menschlicher Erfahrung als von einem einzigen Willen herrührend begriffen werden müssen. Während sich nämlich beim Problem des Leidens unsere Fähigkeit bedroht sieht, den »undisziplinierten Haufen« unserer Gefühle in eine soldatische Ordnung zu bringen, geht es beim Problem der Sünde um die Bedrohung unserer moralischen Urteilsfähigkeit. Das Problem der Sünde zielt nicht darauf, ob unsere symbolischen Mittel hinreichen, um unser Gefühlsleben zu beherrschen, sondern darauf, ob diese Mittel hinreichen, um uns funktionierende ethische Kriterien und normative Richtlinien zur Lenkung unseres Handelns an die Hand zu geben. Die Beunruhigung rührt her von der Kluft zwischen den Dingen, wie sie sind und wie sie sein sollen, wenn unsere Vorstellungen von Richtig und Falsch einen Sinn haben; von der Kluft zwischen dem, was unserer Meinung nach die einzelnen Menschen verdienen, und dem, was sie offensichtlich bekommen – ein Sachverhalt, den der folgende Vierzeiler tiefgründig zusammenfaßt:

The rain falls on the just  
And on the unjust fella;  
But mainly upon the just,  
Because the unjust has the just's umbrella.

Wem hier ein Thema, das in anderer Form dem Buch Hiob und der Baghavadgītā zugrundeliegt, etwas zu salopp formuliert ist, dem erscheint vielleicht das folgende klassische Gedicht aus Java, das dort fast jedem Kind geläufig ist und immer wieder gesungen und rezitiert wird, ein angemessenerer Ausdruck für das gleiche Problem – die Diskrepanz zwischen ethischen Vorschriften und materiellen Belohnungen, der offensichtliche Widerspruch zwischen »Sein« und »Sollen«:

Wir haben in einer Zeit der Unordnung gelebt,  
in der alle verwirrt sind.  
Einer will die Tollheiten nicht mitmachen.  
Macht er sie aber nicht mit,  
wird er nichts von der Beute erhalten  
und am Ende verhungern.  
Ja, Gott; das Schlechte ist schlecht:

Glücklich sind die, die vergessen,  
doch glücklicher noch jene, die sich erinnern und die erkennen.

Man muß auch nicht theologisch gebildet sein, um religiöse Probleme zu haben. Die Sorge über unlösbare ethische Widersprüche, das beunruhigende Gefühl, daß die moralische Einsicht der moralischen Erfahrung nicht entspricht, ist sowohl in den sogenannten primitiven Religionen wie auch in den sogenannten zivilisierten vorhanden. Davon zeugen zum Beispiel die verschiedenen Vorstellungen über die »Teilung der Welt« bei den Dinka, die Lienhardt beschreibt.<sup>31</sup> Wie so viele Völker glauben die Dinka, daß der Himmel, wo »Gottheit« wohnt, und die Erde, wo die Menschen wohnen, einmal zusammenhängen. Der Himmel befand sich unmittelbar über der Erde und war durch ein Seil mit ihr verbunden, so daß die Menschen nach Belieben vom einen in den anderen Bereich gelangen konnten. Den Tod gab es nicht. Der erste Mann und die erste Frau lebten von einem Hirsekorn am Tage, mehr bedurften sie damals nicht, und mehr war ihnen auch nicht gestattet. Aus Habgier beschloß (natürlich) die Frau eines Tages, mehr als nur das erlaubte Quantum Hirse anzubauen, und in ihrer gierigen Hast und in ihrem Arbeitseifer traf sie Gottheit unglücklicherweise mit dem Stiel ihrer Hacke. Beleidigt löste sie das Seil und zog sich in den weit entfernten Himmel, wie es ihn heute gibt, zurück, während die Menschen fortan für ihr Essen arbeiten, Krankheit und Tod erleiden und vom Ursprung ihres Seins, ihrem Schöpfer, getrennt leben müssen. Die Bedeutung dieser uns eigentümlich vertrauten Geschichte für die Dinka ist ähnlich wie die der Schöpfungsgeschichte für Juden und Christen nicht homiletisch, sondern deskriptiv:

Diejenigen (Dinka), die die Geschichte erläuterten, machten mitunter keinen Hehl daraus, daß ihre Sympathien dem Menschen und seinem traurigen Los galten; sie wiesen auf die Geringfügigkeit des Vergehens hin, dessentwegen Gottheit ihm seine wohltätige Nähe entzog. Die Vorstellung, daß Gottheit von einer Hacke getroffen wurde . . . löst häufig eine gewisse Belustigung aus, fast als ob man die Geschichte für zu kindisch hielte, um die Folgen zu erklären, die dieses Ereignis gehabt haben soll. Es ist jedoch klar, daß es in dieser Geschichte von Gottheits Rückzug nicht um eine belehrende moralische Beurteilung des menschlichen Verhaltens geht. Es geht darum, eine

31 Lienhardt, *Divinity and Experience*, a. a. O., S. 28-55.

Gesamtsituation darzustellen, wie sie die heutigen Dinka kennen. Die Menschen heute sind so, wie es der erste Mann und die erste Frau damals wurden: aktiv, selbstsicher, neugierig, lernbegierig. Sie sind aber auch Leiden und Tod unterworfen, erfolglos, unwissend und arm. Das Leben ist unsicher, die menschlichen Berechnungen erweisen sich häufig als falsch, und die Menschen müssen oft erfahren, daß auf ihre Handlungen nicht das folgt, was sie sich vorgestellt oder für recht und billig erachtet haben. Gottheits Rückzug vom Menschen als Folge einer nach menschlichen Maßstäben vergleichsweise geringfügigen Beleidigung zeigt den Gegensatz zwischen gerechten menschlichen Urteilen und dem Wirken der Macht, die nach allgemeiner Auffassung die Ereignisse im Leben der Dinka letztlich beherrscht . . . Für die Dinka ist die moralische Ordnung letztlich nach Prinzipien verfaßt, die sich den Menschen häufig entziehen, die sich teilweise in Erfahrung und in Tradition zeigen und die durch menschliches Handeln nicht verändert werden können . . . Der Mythos von Gottheits Rückzug spiegelt also die bestehenden Verhältnisse, wie man sie kennt. Die Dinka leben in einem Universum, das ihrer Kontrolle weitgehend entzogen ist und in dem Ereignisse den berechtigtesten menschlichen Erwartungen zuwiderlaufen.<sup>32</sup>

Beim Problem der Sünde – oder vielleicht sollte man es das Problem *mit* der Sünde nennen –, handelt es sich im Grunde um das gleiche wie beim Problem der Verwirrung (oder mit der Verwirrung) und dem Problem des Leidens (bzw. mit dem Leiden). Die befremdliche Unverständlichkeit bestimmter empirischer Ereignisse, die dumpfe Sinnlosigkeit heftiger und unerbittlicher Schmerzen und die rätselhafte Unerklärbarkeit schreiender Ungerechtigkeit lassen gleichermaßen den beunruhigenden Verdacht aufkommen, daß die Welt, und damit das Leben der Menschen in der Welt, im Grunde vielleicht gar keine Ordnung aufweist – weder empirische Regelmäßigkeit noch emotionale Form noch moralische Kohärenz. Und die religiöse Antwort auf diesen Verdacht ist in allen Fällen dieselbe: sie formt mittels Symbolen das Bild einer solchen genuinen Ordnung, das die ins Auge springenden Zweideutigkeiten, Rätsel und Widersinnigkeiten in der menschlichen Erfahrung erklärt oder sogar hervorhebt. Es geht ihr nicht etwa darum zu bestreiten, daß es ungeklärte Ereignisse gibt, daß das Leben Schmerzen bringt oder daß es auf die Gerechten regnet; was sie bestreitet ist vielmehr, daß es unerklärbare Ereignisse gebe, daß das Leben unerträglich und Gerechtigkeit

32 Ebd.



ein Trugbild sei. Die Prinzipien der moralischen Ordnung mögen sich, wie Lienhardt sagt, dem Verständnis des Menschen häufig entziehen, aber das kann auch bei völlig befriedigenden Erklärungen außergewöhnlicher Ereignisse oder bei drastischen Formen des Gefühlsausdrucks der Fall sein. Entscheidend ist – zumindest für den religiösen Menschen –, daß diese Unverständlichkeit erklärbar ist, daß sie nicht etwa aus der Nichtexistenz solcher Prinzipien, Erklärungen und Formen, aus der Absurdität des Lebens oder der Nutzlosigkeit des Versuchs resultiert, der Erfahrung einen moralischen, intellektuellen oder emotionalen Sinn zu geben. Die Dinka können die moralischen Vieldeutigkeiten und Widersprüche in ihrem Leben gelten lassen, ja sogar darauf beharren, weil diese Vieldeutigkeiten und Widersprüche nicht als grundlegend angesehen werden, sondern als »rationale«, »natürliche«, »logische« (man mag hier nach Belieben eines dieser Adjektive einsetzen, weil keines wirklich angemessen ist) Folge der moralischen Struktur der Wirklichkeit, wie sie der Mythos von »Gottheits« Rückzug zeigt oder, wie Lienhardt sagt, »abbildet«.

Beim Sinnproblem in allen seinen ineinandergreifenden Aspekten (wie diese Aspekte im einzelnen Fall nun wirklich ineinandergreifen, welche Wechselbeziehungen zwischen dem Gefühl analytischen, emotionalen und moralischen Ungenügens bestehen, ist meines Erachtens eine der wichtigsten und mit Ausnahme von Weber noch kaum bearbeiteten Fragen der vergleichenden Forschung in diesem gesamten Gebiet) geht es darum, die Unvermeidlichkeit von Unverständnis, Schmerz und Ungerechtigkeit im menschlichen Leben zu bejahen oder zumindest anzuerkennen, während gleichzeitig verneint wird, daß diese irrationalen Züge der Welt insgesamt eigen seien. Und es sind die religiösen Symbole – Symbole, die einen Zusammenhang schaffen zwischen dem Bereich des menschlichen Seins und einer weiteren Sphäre, die die menschliche umgreifen soll –, durch die sowohl diese Bejahung als auch diese Verneinung ausgedrückt werden.<sup>33</sup>

33 Das soll jedoch *nicht* heißen, daß das jeder in jeder Gesellschaft tut, denn wie der unsterbliche Don Marquis einmal sagte, muß man nicht unbedingt eine Seele haben, es sei denn, man möchte wirklich eine. Die oft vorgebrachte Verallgemeinerung, daß Religion eine menschliche Universalie sei, verwech-

... diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt...

Hier stellt sich jedoch sogleich eine noch weitergehende Frage: Wie kommt es, daß diese Verneinung Glauben findet? Wie kommt es, daß der religiöse Mensch seine als beunruhigend erfahrene Wahrnehmung von Unordnung durch die mehr oder weniger feste Überzeugung von einer grundlegenden Ordnung ersetzt? Was bedeutet »Glauben« im religiösen Kontext eigentlich? Unter all den Fragen, die im Zusammenhang mit religionsethnologischen Untersuchungen aufgetaucht sind, ist dies die vielleicht schwierigste. Sie wird wohl auch deshalb so gerne ausgespart und der Psychologie zugeschoben, dieser liederlichen Außenseiter-Disziplin, an die die Ethnologen schon immer all jene Phänomene abgetreten haben, für deren Behandlung ihr abgegriffenes Durkheimisches Instrumentarium nicht ausreichte. Die Frage aber bleibt, sie ist (wie alles Soziale) keine rein »psychologische«, und jede ethnologische Religionstheorie, die ihr ausweicht, verdient den Namen nicht. Schon zu lange haben wir versucht, *Hamlet* ohne den Prinzen aufzuführen.

Zu Beginn jeder Annäherung an dieses Thema sollte man, so meine ich, festhalten, daß der religiöse Glauben nicht induktiv im Sinne von Bacon, auf der Grundlage der Alltagserfahrung, vorgeht – denn dann müßten wir alle Agnostiker sein –, sondern daß er eine Autorität unterstellt, die diese Erfahrung verwandelt. Verwirrung, Leiden und ethische Widersprüche – das Sinnproblem also – gehören zu den Dingen, die die Menschen zum Glauben an

selt die wahrscheinlich richtige (obwohl aufgrund der vorhandenen Beweise unüberprüfbare) Behauptung, daß es keine menschliche Gesellschaft gibt, in der kulturelle Muster, die wir entsprechend der gegebenen oder einer ähnlichen Definition religiös nennen könnten, vollständig fehlen, mit der sicher unrichtigen Behauptung, daß alle Menschen in allen Gesellschaften in irgendeiner sinnvollen Bedeutung des Wortes religiös seien. Während es kaum ethnologische Untersuchungen religiöser Bindungen gibt, fehlen ethnologische Untersuchungen des religiösen Nicht-Gebundenseins ganz und gar. Die Religionsethnologie wird erst dann den Kinderschuhen entwachsen sein, wenn ein subtilerer Malinowski ein Buch mit dem Titel »Glauben und Unglauben (oder gar »Glaube und Scheinheiligkeit«) bei den Wilden« geschrieben hat.

Götter, Teufel, Geister, totemistische Prinzipien oder die spirituelle Wirksamkeit von Kannibalismus treiben (andere Motive wären beispielsweise ein überwältigender Sinn für Schönheit oder die Faszination, die von der Macht ausgeht); sie sind jedoch nicht die Quelle solcher Glaubensanschauungen, sondern bilden vielmehr deren wichtigsten Anwendungsbereich:

Wir verweisen auf den Zustand der Welt, um eine Lehre zu exemplifizieren, niemals aber, um sie damit zu beweisen. In diesem Sinn exemplifiziert Belsen eine Welt der Erbsünde. Die Erbsünde ist jedoch keine Hypothese, die Geschehnisse wie Belsen erklären könnte. Wir rechtfertigen eine bestimmte religiöse Glaubensvorstellung, indem wir ihren Ort in der religiösen Gesamtvorstellung aufzeigen; wir rechtfertigen einen religiösen Glauben als Gesamtheit, indem wir ihn auf eine Autorität beziehen. Wir erkennen die Autorität an, weil wir sie an irgendeinem Punkt in der Welt finden, an dem wir die Herrschaft von etwas Jenseitigem verehren und anerkennen. Wir beten nicht die Autorität an, aber wir akzeptieren sie als Instanz, die das Anbetungswürdige definiert. So lassen sich mögliche Gegenstände der Anbetung in den reformierten Kirchen mit der Autorität der Bibel begründen, während sie sich in der römisch-katholischen Kirche aus der Anerkennung der päpstlichen Autorität ergeben.<sup>34</sup>

Hier handelt es sich natürlich um eine christliche Darstellung unserer Problematik, die deshalb jedoch keine geringere Gültigkeit besitzt. In Stammesreligionen liegt die Autorität in der Überzeugungskraft traditioneller Vorstellungen, in mystischen Religionen in der apodiktischen Macht übersinnlicher Erfahrung, in charismatischen in der hypnotischen Anziehung, die von einer außergewöhnlichen Persönlichkeit ausgeht. Doch die Vorrangstellung, die in religiösen Fragen die Anerkennung einer autoritativen Instanz vor der Erkenntnis hat, die aus dieser Anerkennung folgen soll, ist hier ebenso mächtig wie in Religionen, die sich auf eine Schrift oder eine hierarchische Ordnung berufen. Das Grundaxiom hinter dem, was wir vielleicht die »religiöse Perspektive« nennen könnten, ist überall das gleiche: wer wissen möchte, muß zunächst glauben.

Von der »religiösen Perspektive« zu reden impliziert, daß es auch andere Perspektiven gibt. Eine Perspektive ist eine Weise des

34 A. MacIntyre, »The Logical Status of Religious Belief«, in: *Metaphysical Beliefs*, hrsg. von A. MacIntyre, London 1957, S. 167-211.

Sehens – »sehen« in jener weiten Bedeutung von »erkennen«, »begreifen«, »verstehen« oder »erfassen«. Sie ist eine bestimmte Weise, das Leben zu sehen, eine bestimmte Art, die Welt zu deuten, so wie wir etwa von einer historischen Perspektive, einer wissenschaftlichen Perspektive, einer ästhetischen Perspektive, einer *Common sense*-Perspektive oder sogar von einer bizarren Perspektive sprechen, wie wir sie in Träumen und Halluzinationen finden.<sup>35</sup> Wir haben daher zu fragen, erstens, worin das Typische der »religiösen Perspektive« im Unterschied zu anderen Perspektiven besteht; und zweitens, wie es kommt, daß die Menschen gerade sie wählen.

Die besondere Eigenart der religiösen Perspektive tritt deutlicher faßbar hervor, wenn wir sie anderen wichtigen Perspektiven gegenüberstellen, mit deren Hilfe die Menschen die Welt deuten: der des *Common sense*, der wissenschaftlichen und der ästhetischen Perspektive. Der *Common sense* als Weise des »Sehens« ist, wie Schütz gezeigt hat, dadurch gekennzeichnet, daß sie die Welt,

35 Der Terminus »Einstellung« wie in »ästhetischer Einstellung« oder »natürlicher Einstellung« ist ein anderer, vielleicht gebräuchlicherer Terminus für das, was ich »Perspektive« genannt habe. Zum ersten vgl. C. Bell, *Art*, London 1914; zum zweiten, obwohl der Ausdruck ursprünglich von Husserl stammt, A. Schütz, *The Problem of Social Reality*. Collected Papers, Bd. I, Den Haag 1962 (dt.: *Das Problem der sozialen Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze Bd. I*, übers. von Benita Luckmann und Richard Grathoff, Den Haag 1971, S. 119). Ich habe ihn jedoch wegen seiner starken subjektivistischen Konnotationen, seiner Tendenz, den Nachdruck auf einen angenommenen inneren Zustand eines Handelnden zu legen, statt auf eine bestimmte, nämlich symbolisch vermittelte Art von Beziehung zwischen einem Handelnden und einer Situation, vermieden. Das heißt selbstverständlich nicht, daß eine phänomenologische Untersuchung religiöser Erfahrung, wenn sie in intersubjektiven, nichttranszendentalen, genuin wissenschaftlichen Termini gefaßt ist (z. B. W. Percy, »Symbol, Consciousness and Intersubjectivity«, *Journal of Philosophy* 15, 1958, S. 631-41) für ein angemessenes Verständnis religiösen Glaubens unwesentlich sei, sondern nur, daß sie hier nicht im Mittelpunkt meines Interesses steht. Weitere Termini, die manchmal verwendet werden, sind »Ausblick«, »Bezugsrahmen«, »geistiger Rahmen«, »Orientierung«, »Haltung«, »mentales System« usw. Ihr Gebrauch hängt davon ab, ob der Untersuchende die sozialen, die psychologischen oder die kulturellen Aspekte des Gegenstandes hervorheben möchte.

deren Gegenstände und Prozesse einfach als das nimmt, was sie zu sein scheinen – was bisweilen als naiv realistisch bezeichnet wird –, sowie durch ein pragmatisches Motiv, nämlich den Wunsch, diese Welt entsprechend den eigenen praktischen Zielsetzungen zu gestalten, sie sich untertan zu machen oder, falls das nicht geht, sich ihr anzupassen.<sup>36</sup> Der festgelegte Schauplatz und vorgegebene Gegenstand unserer Handlungen ist die Alltagswelt, die ihrerseits natürlich ein Kulturprodukt ist, da sie sich im Rahmen symbolischer Vorstellungen von »unwandelbaren Tatsachen« formuliert, die von Generation zu Generation weitergegeben werden. Sie ist wie der Mount Everest einfach da, und das Einzige, was man mit ihm anfangen kann – wenn man überhaupt den Drang verspürt, etwas mit ihm anzufangen –, ist, ihn zu besteigen. Die wissenschaftliche Perspektive dagegen geht gerade nicht vom Feststehenden aus.<sup>37</sup> Wohlerwogener Zweifel und systematische Überprüfung, der Verzicht auf das pragmatische Motiv zugunsten objektiver Beobachtung, der Versuch, die Welt methodisch zu analysieren, wobei die Beziehung zu den informellen *Common sense*-Vorstellungen immer problematischer wird – all dies sind Merkmale des Bemühens, die Welt wissenschaftlich zu fassen. Was nun die ästhetische Perspektive angeht, die unter dem Stichwort »ästhetische Einstellung« vielleicht am genauesten untersucht wurde, so werden hier naiver Realismus und praktisches Interesse ebenfalls aufgegeben. Der Wirklichkeitsgehalt der Alltagserfahrung wird jedoch nicht in Zweifel gezogen, sondern einfach nicht zur Kenntnis genommen. Statt dessen wendet man sich begierig den Erscheinungen zu, läßt sich von der Oberfläche der Dinge in Beschlag nehmen und beschäftigt sich, wie man sagt, mit den Dingen »als solchen«: »Die Funktion der künstlerischen Illusion ist es nicht, »glauben zu machen«... sondern liegt vielmehr im Verzicht auf jeglichen Glauben – in der Betrachtung von Sinnesqualitäten, losgelöst von ihren gewöhnlichen Bedeutungen, die etwa signalisieren »hier ist dieser Stuhl«, »das ist mein Telefon«... etc. Zu wissen, daß das, was wir vor uns haben,

36 A. Schütz, *The Problem of Social Reality*, a. a. O.

37 Ebd.

keine praktische Bedeutung in der Welt hat, ermöglicht es uns, seine Erscheinung als solche zu beachten.«<sup>38</sup> Und ebenso wie die *Common sense*-Perspektive und die wissenschaftliche (oder auch die historische, philosophische und künstlerische) ist diese Perspektive, diese »Weise des Sehens«, nicht das Ergebnis irgendeines geheimnisvollen cartesianischen Verfahrens, sondern wird induziert, vermittelt, ja geschaffen durch sonderbare quasi-gegenständliche Dinge – Gedichte, Schauspiele, Skulpturen, Symphonien –, die sich von der kompakten Welt des *Common sense* gelöst haben und damit jene besondere Aussagekraft erlangen, wie sie nur reinen Erscheinungen eigen ist.

Die religiöse Perspektive unterscheidet sich von der *Common sense*-Perspektive dadurch, daß sie, wie bereits angedeutet, über die Realitäten des Alltagslebens hinaus zu umfassenderen Realitäten hinstrebt, die jene korrigieren und ergänzen. Es geht ihr nicht um ein Einwirken auf diese umfassenderen Realitäten, sondern um ihre Anerkennung, um den Glauben an sie. Von der wissenschaftlichen Perspektive unterscheidet sie sich dadurch, daß sie die Realitäten des Alltagslebens nicht aufgrund institutionalisierter Zweifel in Frage stellt, die die feststehenden Aspekte der Welt in einen Strudel probabilistischer Hypothesen stürzen, sondern auf der Grundlage von Wahrheiten, die nach ihrem Dafürhalten umfassenderer und nicht-hypothetischer Natur sind. Ihr Lösungswort ist Hingabe, nicht Distanz; Begegnung, nicht Analyse. Von der Kunst schließlich unterscheidet sie sich dadurch, daß sie sich von der Frage der Faktizität nicht löst und nicht absichtlich eine Aura des Scheins und der Illusion erzeugt, sondern das Interesse am Faktischen vertieft und eine Aura vollkommener Wirklichkeit zu schaffen versucht. Es ist eben diese Idee eines »wirklich Wirklichen«, die der religiösen Perspektive zugrundeliegt und die symbolische Praxis der Religion als kulturelles System hervorbringen, vertiefen und soweit wie möglich gegen die anderslautenden Erkenntnisse der säkularen Erfahrung immun machen soll. Analytisch gesehen liegt das Wesen des religiösen Handelns darin, daß ein ganz spezifischer Komplex von Symbolen – nämlich die Metaphysik, die sie formulieren, und der Le-

38 S. Langer, *Feeling and Form*, New York 1953, S. 49.

bensstil, den sie nahelegen – mit überzeugender Autorität ausgestattet wird.

Womit wir schließlich beim Ritual wären. Denn es ist das Ritual, d. h. der Komplex heiliger Handlungen, in dessen Rahmen sich in der einen oder anderen Weise die Überzeugung herausbildet, daß religiöse Vorstellungen mit der Wirklichkeit übereinstimmen und religiöse Verhaltensregeln begründet sind. Die Zeremonie ist der Ort, an dem die Stimmungen und die Motivationen, die die religiösen Symbole in den Menschen hervorrufen, und die allgemeinen Vorstellungen von der Seinsordnung, die sie für die Menschen ausdrücken, zusammentreffen und sich gegenseitig verstärken – auch wenn es sich bei dieser Zeremonie vielleicht nur um die Rezitation eines Mythos, die Befragung eines Orakels oder das Schmücken eines Grabes handeln mag. Im Ritual sind gelebte und vorgestellte Welt ein und dasselbe, sie sind in einem einzigen System symbolischer Formen verschmolzen und bewirken daher bei den Menschen jene eigentümliche Veränderung in der Wahrnehmung der Wirklichkeit, von der Santayana im eingangs angeführten Zitat spricht. Sieht man von der Rolle ab, die göttliches Eingreifen bei der Entstehung eines Glaubens spielen mag – und es ist nicht Sache des Wissenschaftlers, sich dazu zu äußern –, so ist es (jedenfalls in erster Linie) die Befolgung religiöser Vorschriften in Gestalt konkreter Handlungen, die auf der menschlichen Ebene die religiösen Überzeugungen in Erscheinung treten läßt.

Obwohl alle religiösen Rituale, wie automatisch oder konventionell sie auch scheinen mögen (wären sie es tatsächlich, so wären sie nicht religiös), diese Verschmelzung von Ethos und Weltauffassung in den Symbolen vollziehen, sind es doch vor allem die kunstvolleren und gewöhnlich öffentlichen Rituale – die ein breites Spektrum von Stimmungen und Motivationen einerseits und metaphysischen Vorstellungen andererseits umfassen –, welche das religiöse Bewußtsein eines Volkes prägen. Diese voll entfalteten Zeremonien lassen sich mit einem Begriff von Singer zutreffend als »kulturelle Veranstaltungen« bezeichnen: sie sind nicht nur der Punkt, an dem für die Gläubigen die gefühls- und vorstellungsmäßigen Aspekte des religiösen Lebens zusammenfließen, sondern auch der Punkt, an dem das Zusammenspiel dieser

Aspekte vom außenstehenden Beobachter am besten untersucht werden kann:

Wenn mir Brahmanen (und übrigens auch Nicht-Brahmanen) aus Madras irgendein Merkmal des Hinduismus deutlich machen wollten, bezogen sie sich immer auf einen bestimmten Ritus oder eine bestimmte Zeremonie, ob nun im Lebenszyklus eines einzelnen, im Rahmen von Tempelfeierlichkeiten oder bei allgemeinen religiösen und kulturellen Veranstaltungen, oder luden mich ein, sie mir anzusehen. Im Laufe meiner Interviews und Beobachtungen kam ich darauf, daß die meisten abstrakteren Allgemeinaussagen über den Hinduismus (meine eigenen wie auch jene, die ich hörte) direkt oder indirekt an diesen beobachtbaren Veranstaltungen überprüft werden konnten.<sup>39</sup>

Natürlich sind nicht alle kulturellen Veranstaltungen religiöse Veranstaltungen, und es ist in der Praxis häufig nicht so einfach, religiöse von künstlerischen oder auch politischen Veranstaltungen zu unterscheiden, da symbolische Formen – ähnlich wie die gesellschaftlichen Formen – ganz verschiedenen Zwecken dienen können. Interessant aber ist, daß – ich paraphasiere etwas – die Inder (»und vielleicht alle Völker«) offenbar annehmen, ihre Religion sei »in diesen jeweiligen Veranstaltungen bündig zusammengefaßt, die sie Besuchern und sich selbst vorführen« können.<sup>40</sup> Was jedoch den Inhalt der Vorführung angeht, so ist er für die beiden Arten von Augenzeugen grundsätzlich verschieden; ein Faktum, das all jene, die »Religion für eine Form der menschlichen Kunstausübung« halten, anscheinend ganz übersehen.<sup>41</sup> Während nämlich die religiösen Veranstaltungen für die »Besucher« naturgemäß nur Ausdruck einer bestimmten religiösen Perspektive sein können und damit entweder ästhetischer Genuß oder wissenschaftlich bearbeitbares Material, sind sie für die Teilnehmenden darüber hinaus auch Inszenierungen, Materialisierungen, Realisierungen dieser Perspektive – nicht nur Modelle von Dingen, die sie glauben, sondern auch Modelle für ihren

39 M. Singer, »The Cultural Pattern of Indian Civilization«, *Far Eastern Quarterly* 15, 1955, S. 23-26.

40 M. Singer, »The Great Tradition in a Metropolitan Center: Madras«, in: *Traditional India*, hrsg. von M. Singer, Philadelphia 1958, S. 140-182.

41 R. Firth, *Elements of Social Organization*, London und New York 1951, S. 250.

Glauben. Die Menschen kommen in solchen schöpferischen Schaulstellungen zu ihrem Glauben, während sie ihn darstellen.

Ich möchte das an einer besonders spektakulären kulturellen Veranstaltung aus Bali verdeutlichen: am rituellen Kampf zwischen einer schrecklichen Hexe namens Rangda und einem sympathischen Ungeheuer namens Barong.<sup>42</sup> Dieses Schauspiel wird meistens (wenn auch nicht ausschließlich) anlässlich eines Totentempelfestes aufgeführt und von Masken getanzt. Die Hexe, die als verblühte alte Witwe, Prostituierte und Kinderfresserin dargestellt ist, will Pest und Tod über das Land bringen. Ihr tritt das Ungeheuer entgegen, eine Mischung aus tapsigem Bären, törichtem Hündchen und protzigem chinesischen Drachen. Rangda, von einem einzelnen Mann getanzt, ist eine scheußliche Gestalt. Ihre Augen treten wie Geschwüre aus der Stirn hervor. Sie hat keine Zähne, sondern Hauer, die sich über den Backen aufwärtsbiegen, und Reißer, die hinab über das Kinn ragen. Ihr gelbliches Haar hängt verfilzt und wirr um ihren Körper herum. Ihre Brüste sind trockene, herabhängende behaarte Zitzen, zwischen denen Ketten gefärbter Därme wie Würste baumeln. Ihre lange, rote Zunge gleicht einem Feuerstrom. Beim Tanz spreizt sie ihre totenweißen Hände mit den gut dreißig Zentimeter langen klauenartigen Fingernägeln und stößt immer wieder ein entnervendes metallisches Gelächter aus. Barong dagegen, der wie ein Variétépferd von zwei Männern – einer vorn, einer hinten – getanzt wird, verkörpert einen ganz anderen Typus. Sein zottiger Hirtenhundmantel ist mit Gold- und Flitterzeug übersät, das im Halbdunkel funkelt. Er ist mit Blumen, Bändern, Federn, Spiegeln und einem komischen Bart aus Menschenhaar herausgeputzt. Weil aber auch er ein Dämon ist, hat er ebenfalls herausquellende Augen und schnappt mit seinen hauerbewehrten Kinnbacken in

42 Der Rangda-Barong-Komplex wurde von einer Reihe außergewöhnlich begabter Ethnographen beschrieben und analysiert, und ich werde hier nicht versuchen, mehr als nur eine schematische Darstellung zu geben. Vgl. z. B. J. Belo, *Bali: Rangda and Barong*, New York 1949; B. DeZoete und W. Spies, *Dance and Drama in Bali*, London 1938; G. Bateson und M. Mead, *Balinese Character*, New York 1942; M. Covarrubias, *The Island of Bali*, New York 1937. Meine Interpretation des Komplexes beruht weitgehend auf eigenen Beobachtungen auf Bali in den Jahren 1957/58.

gebührender Wut, sobald er mit Rangda oder anderen zusammentrifft, die seine Würde in Frage stellen. Das Bündel klingender Schellen an seinem absonderlich gebogenen Schwanz trägt allerdings viel dazu bei, dieser Fürchterlichkeit die Spitze zu nehmen. Rangda ist eine satanische Gestalt, Barong dagegen eine lächerliche, ihr (unentschieden ausgehendes) Aufeinandertreffen ist eines zwischen Unheilvollem und Absurdem.

Dieser seltsame Kontrast von Horrorstück und billigem Schwank durchzieht die gesamte Vorstellung. Rangda bewegt sich, ihr magisches weißes Gewand raffend, schwankend langsam hin und her, hält manchmal reglos in Gedanken oder Ungewißheit versunken inne und taumelt dann plötzlich wieder vorwärts. Bei ihrem Erscheinen (man sieht, wenn sie durch die Toröffnung oben über einer niedrigen Steintreppe kommt, zuerst jene schrecklichen Hände mit den langen Nägeln) herrscht ungeheure Spannung, und es scheint (zumindest dem »Besucher«), als ob alles gleich aufspringen und panisch davonlaufen werde. Auch sie selbst wirkt, wie sie da unter wilden Gamelan-Klängen Verwünschungen gegen Barong ausstößt, aus Furcht und Haß wie von Sinnen. Bisweilen läuft sie tatsächlich Amok. Ich habe selbst gesehen, wie sich Rangdas kopfüber in das Gamelan-Orchester stürzten oder in totaler Verwirrung wild umherhetzten und nur durch die gemeinsamen Bemühungen von einem halben Dutzend Zuschauer beruhigt und wieder zu sich gebracht werden konnten. Es gibt auch viele Geschichten von rasenden Rangdas, die ein ganzes Dorf stundenlang in Schrecken versetzten, und von Darstellern, die durch das, was sie mitgemacht hatten, geistig verwirrt wurden. Barong dagegen hat offensichtlich die allergrößte Mühe, gefährlich zu wirken, obwohl er die gleiche mana-ähnliche Kraft (*sakti* im Balinesischen) wie Rangda besitzt und auch seine Darsteller in Trance agieren. Er reißt zusammen mit seinem Dämonengefolge (das auch durch eigene, taktlose Scherze zur allgemeinen Heiterkeit beiträgt) allerlei Possen, läßt sich etwa auf einem Metallophon nieder, während man darauf spielt, und schlägt mit den Beinen eine Trommel, oder er bewegt sich mit der vorderen Hälfte in eine Richtung und mit der hinteren in eine andere, verrenkt seinen zweigeteilten Körper auf die verrückteste Weise, bürstet sich Fliegen vom Leib, schnuppert in der Luft und

gefällt sich immer wieder darin, eitel einherzustolzieren. Der Kontrast zu Rangda ist jedoch nicht durchgängig, denn auch sie ist zeitweise eine komische Figur – z. B. wenn sie so tut, als putze sie die Spiegel an Barongs Umhang –, wohingegen Barong nach Rangdas Erscheinen eher ernsthafter wird und nervös nach ihr schnappt und sie schließlich direkt angreift. Ebenso wenig sind Komisches und Schreckliches immer streng auseinander gehalten; es gibt z. B. im Verlauf des Zyklus jene befremdliche Szene, in der sich mehrere untergeordnete Hexen (Schüler von Rangda) zur ungestümen Erheiterung des Publikums den Leichnam eines Totgeborenen zuwerfen, oder jene andere, nicht minder befremdliche Szene, in der eine schwangere Frau, die hysterisch einmal in Tränen und dann wieder in Gelächter ausbricht, von einer Gruppe Totengräber herumgestoßen wird und offenbar eine urkomische Erscheinung abgibt. Das Themenpaar Schrecken und Heiterkeit findet zwar in den beiden Hauptfiguren und ihrem endlosen, unentschiedenen Kampf um den Sieg den deutlichsten Ausdruck, durchzieht aber auch das übrige Schauspiel in allen seinen Facetten. Alles dreht sich um diese beiden Themen oder vielmehr um die Beziehung zwischen ihnen.

Es ist hier nicht nötig, eine Rangda-Barong-Aufführung ausführlich zu beschreiben. Die jeweiligen Aufführungen weichen in den Einzelheiten stark voneinander ab, umfassen verschiedene, nicht allzu eng miteinander verbundene Teile und haben in jedem Fall eine so komplexe Struktur, daß eine einfache Zusammenfassung nicht möglich ist. Der Punkt, auf den es uns in diesem Zusammenhang ankommt, ist der, daß das Stück für die Balinesen nicht nur ein Schauspiel ist, dem man zusieht, sondern auch ein Ritual, das man vollzieht. Es herrscht hier keine ästhetische Distanz, die die Schauspieler vom Publikum trennt und die dargestellten Ereignisse in eine unbetretbare Scheinwelt versetzt. Im Verlauf der gesamten Rangda-Barong-Begegnung sind viele, oft fast alle Mitglieder der Gruppe, die die Aufführung ausgerichtet hat, beteiligt, und zwar nicht nur gefühlsmäßig, sondern auch physisch. In einem von Belos Beispielen zählte ich mehr als fünfundsiebzig Menschen – Männer, Frauen und Kinder –, die zu irgendeinem Zeitpunkt an der Aufführung mitwirkten. Dreißig bis vierzig Teilnehmer sind keineswegs ungewöhnlich. In der Durchführung

gleich das Schauspiel eher einem Hochamt und nicht so sehr einer Aufführung von *Mord im Dom*: es ist ein Teilnehmen, kein Zusehen.

Diese Teilnahme am Geschehen des Rituals erfolgt zum Teil über die verschiedenen Nebenrollen – untergeordnete Hexen, Dämonen und eine Reihe von legendären und mythischen Gestalten –, die von ausgewählten Dorfbewohnern gespielt werden. Meistens jedoch erfolgt sie aufgrund einer außergewöhnlich entwickelten Fähigkeit zur psychischen Dissoziation, die bei einem großen Teil der Bevölkerung vorliegt. Es gehört einfach dazu, daß bei einem Kampf zwischen Rangda und Barong mindestens drei, vier, meist aber mehrere Dutzend Zuschauer von einem Dämon ergriffen werden, in heftige Trancezustände verfallen – »wie Feuerwerkskörper, die einer nach dem anderen losgehen«<sup>43</sup> – und sich mit geschwungenem Kris in den Kampf stürzen. In der sich panikartig ausbreitenden Massentrance wird der einzelne Balinese aus der gewöhnlichen Welt, in der er normalerweise lebt, in jene völlig außergewöhnliche versetzt, in der Rangda und Barong leben. In Trance fallen bedeutet für die Balinesen das Überschreiten einer Schwelle zu einer anderen Seinsordnung. Das Wort für Trance ist *nadi*, von *dadi*, oft mit »werden« übersetzt, doch vielleicht zutreffender noch als »sein« wiederzugeben. Und selbst jene, die aus irgendeinem Grund diesen spirituellen Übergang nicht mitvollziehen, werden in das Geschehen einbezogen, da sie dafür zu sorgen haben, daß die Raserei der in Trance Gefallenen nicht völlig außer Kontrolle gerät – unter Einsatz von physischer Gewalt bei gewöhnlichen Leuten und unter Zuhilfenahme von geweihtem Wasser und magischen Sprüchen bei Priestern. Auf seinem Höhepunkt bewegt sich ein Rangda-Barong-Ritus am Rande eines Massen-Amoklaufs (zumindest scheint es so), wobei die immer kleiner werdende Zahl derer, die nicht in Trance sind, sich verzweifelt darum bemüht (offenbar fast immer erfolgreich), die wachsende Zahl der in Trance Gefallenen zu beaufsichtigen.

In der üblichen Form – wenn man von einer solchen sprechen kann – beginnt die Aufführung mit dem Auftritt von Barong, der angesichts der Dinge, die da kommen sollen, vorsorglich erst

43 Belo, *Trancee in Bali*, a. a. O.

einmal eitel auf und ab stolz. Darauf können verschiedene mythische Szenen folgen – nicht immer exakt die gleichen –, welche die der Aufführung zugrundeliegende Geschichte erzählen, bis schließlich Barong und dann Rangda auftreten. Ihr Kampf beginnt. Barong schlägt Rangda bis zum Tor des Totentempels zurück. Er ist jedoch nicht stark genug, um sie vollständig zu vertreiben, und nun wird er bis zum Dorf zurückgeschlagen. Zuletzt, wenn es so aussieht, als ob Rangda schließlich die Oberhand gewänne, springen einige Männer in Trance auf und eilen mit gezücktem Kris Barong zu Hilfe. Doch sobald sie sich Rangda nähern (die ihnen in Gedanken versunken den Rücken zuwendet), wirbelt diese herum, stürzt sich auf sie und streckt sie mit einer Bewegung ihres weißen *sakti*-Gewands bewußtlos zu Boden. Darauf zieht sie sich eilig zum Tempel zurück (oder wird zurückgetragen), wo auch sie zusammenbricht, verborgen vor den Augen der aufgebrachten Menge, die, so sagte mir ein Informant, sie töten würde, wenn sie sie in diesem hilflosen Zustand sähe. Barong bewegt sich unterdes zwischen den Kris-Tänzern hin und her und weckt sie auf, indem er mit dem Maul nach ihnen schnappt oder sie mit seinem Bart kitzelt. Sobald sie – immer noch in Trance – wieder zu »Bewußtsein« kommen, geraten sie über Rangdas Verschwinden außer sich, und da sie sie nicht angreifen können, richten sie aus Enttäuschung den Kris gegen die eigene Brust (was in ihrem Zustand ungefährlich ist). Gewöhnlich verwandelt sich an dieser Stelle die Menge ins reinste Pandämonium: Zuschauer beiderlei Geschlechts fallen überall im Hof in Trance, springen vor, um sich zu erstechen, ringen miteinander, verschlingen lebende Küken oder Exkremente, wälzen sich zuckend im Schlamm und anderes mehr, während diejenigen, die nicht in Trance sind, sich bemühen, ihnen den Kris zu entwenden und sie wenigstens notdürftig zu zügeln. Nach und nach versinken die in Trance Gefallenen in einen Zustand regungsloser Starre, aus dem sie mit Hilfe des geweihten Wassers der Priester wieder erweckt werden. Die große Schlacht ist vorüber – auch diesmal völlig unentschieden. Rangda ist nicht besiegt worden, sie hat jedoch auch nicht gesiegt.

Will man der Bedeutung dieses Rituals nachgehen, so kann man z. B. versuchen, die verschiedenen Mythen, Erzählungen und ex-

pliziten Glaubensanschauungen zu sammeln, die hier vermutlich in Szene gesetzt werden. Aber nicht nur ist dieses Material vielfältig und veränderlich – für die einen ist Rangda die Inkarnation Durgas, Schivas bössartiger Gefährtin; für andere ist sie die Königin Mahendradatta, eine Gestalt aus einer höfischen Erzählung, die im Java des elften Jahrhunderts spielt; für wieder andere ist sie die spirituelle Führerin der Hexen, so wie der Brahmanenpriester spiritueller Führer der Menschen ist. Auch die Vorstellungen darüber, wer (oder »was«) Barong ist, gehen weit auseinander und sind womöglich noch unbestimmter. Doch scheint es, als spielten sie im balinesischen Verständnis dieses Dramas nur eine untergeordnete Rolle. Der Dorfbewohner lernt sie erst in der unmittelbaren Begegnung anlässlich der jeweiligen Aufführung als tatsächliche Realitäten kennen. Sie sind daher nicht irgendwelche Repräsentationen, sondern etwas gegenwärtig Präzentes. Und wenn die Dorfbewohner in Trance fallen, werden sie – *nadi* – Teil jenes Bereichs, in dem diese Erscheinungen existieren. Jemanden, der einmal Rangda *war*, zu fragen, ob es sie real gebe (wie ich es einmal tat), bringt einen leicht in den Verdacht, nicht ganz richtig im Kopf zu sein.

Die Anerkennung der Autorität hinter der religiösen Perspektive, die das Ritual ausdrückt, rührt also eigentlich aus dem Vollzug des Rituals selbst. Indem die Aufführung eine Reihe von Stimmungen und Motivationen – ein Ethos – hervorruft und mit Hilfe einer einzigen Symbolreihe ein Bild der kosmischen Ordnung – eine Weltansicht – umreißt, macht sie die beiden Aspekte des religiösen Glaubens – den des Modells *für* und den des Modells *von* etwas – einander konvertibel. Rangda erregt Furcht (ebenso Haß, Abscheu, Grausamkeit, Schrecken und auch Lust, obwohl ich die sexuellen Aspekte der Aufführung hier nicht behandeln konnte), sie ist aber auch ein Bild der Furcht:

Die Faszination, die die Gestalt der Hexe auf die Vorstellungskraft der Balinesen ausübt, ist nur dann zu erklären, wenn man erkennt, daß die Hexe nicht nur eine furchteinflößende Gestalt ist, sondern selbst die Inkarnation der Furcht ist. Ihre Hände mit den langen bedrohlichen Fingernägeln packen und greifen ihre Opfer nicht, auch wenn Kinder beim Hexespielen derartige Gesten mit den Händen vollführen. Sie streckt die Arme mit nach außen gekehrten Handflächen und zurückgebogenen Fingern aus, eine Bewegung, die bei

den Balinesen *kapar* heißt, ein Wort, mit dem sie die plötzliche erschrockene Reaktion eines Menschen, der vom Baum stürzt, bezeichnen . . . Nur dann, wenn wir sehen, daß die Hexe angstvoll und angsteinflößend zugleich ist, können wir ihre Ausstrahlung erklären, zugleich aber auch den Erregungszustand, in dem sie haarig, abstoßend, hauerbewehrt und einsam tanzt und dazwischen ihr schrilles unheimliches Lachen ausstößt.<sup>44</sup>

Barong wiederum löst nicht nur Gelächter aus. Er ist selbst die Verkörperung des Komischen, wie die Balinesen es auffassen: eine besondere Mischung aus Unernst, Exhibitionismus und Neigung zu übertriebener Eleganz, die neben Furcht vielleicht das vorherrschende Motiv in ihrem Leben ist. Der immer wieder ausbrechende Kampf zwischen Rangda und Barong, der zum unvermeidlichen Unentschieden führt, ist daher für den gläubigen Balinesen sowohl der Ausdruck einer allgemeinen religiösen Vorstellung wie auch die autoritative Erfahrung, die ihre Anerkennung rechtfertigt, ja sogar erzwingt.

*... daß die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen . . .*

Aber niemand, noch nicht einmal ein Heiliger, lebt die ganze Zeit hindurch in jener Welt, die die religiösen Symbole zum Ausdruck bringen. Die meisten Menschen leben nur für Augenblicke darin. Die – wie Schütz sagt – ausgezeichnete Wirklichkeit der menschlichen Erfahrung – ausgezeichnet in dem Sinne, daß sie die Welt ist, in der wir am festesten verwurzelt sind, deren eigentümliche Tatsächlichkeit wir kaum in Frage stellen können (wenn wir auch bestimmte Teile davon in Frage stellen mögen) und deren Zwängen und Erfordernissen wir nur schwer entkommen können –, ist die Alltagswelt der *Common sense*-Gegenstände und der praktischen Handlungen.<sup>45</sup> Ein Mensch, selbst eine größere Anzahl von Menschen, mag für Ästhetisches unempfindlich, religiös desinteressiert und für methodische wissenschaftliche Untersuchungen ungenügend gerüstet sein; er kann jedoch zum Überleben

<sup>44</sup> B. Bateson und M. Mead, *Balinese Character*, a. a. O., S. 36.

<sup>45</sup> A. Schütz, *The Problem of Social Reality*, a. a. O., S. 226 ff. (dt. A.: S. 260 ff.).

nicht völlig ohne *Common sense* auskommen. Die Dispositionen, die die religiösen Rituale wecken, üben daher – aus einer »diesseitigen« Perspektive betrachtet – ihre größte Wirkung außerhalb des rituellen Rahmens aus, insofern sie die Vorstellungen des Einzelnen von der gegebenen Welt der reinen Tatsachen beeinflussen und färben. Die besondere Ausprägung, die die Visionsuche bei den Prärieindianern, die Beichte bei den Manus oder die mystischen Praktiken bei den Javanern annehmen, durchzieht weite Bereiche des Lebens dieser Völker weit über die unmittelbar religiösen hinaus und drückt ihnen einen eigenen Stil auf, der sich sowohl in den vorherrschenden Stimmungen als auch in den charakteristischen Aktivitäten äußert. Die Mischung aus Schrecklichem und Komischem, die den Kampf zwischen Rangda und Barong durchzieht, bestimmt große Teile des balinesischen Alltagsverhaltens, in dem – wie bei jenem Ritual – häufig blankes Entsetzen und aufdringlicher Mutwillen ganz nahe beieinander liegen. Religion ist nicht etwa deswegen soziologisch interessant, weil sie, wie der Vulgarpositivismus meint, die soziale Ordnung wiedergibt (was sie, sofern sie das überhaupt tut, nur sehr indirekt und unvollständig tut), sondern deshalb, weil die soziale Ordnung von ihr – ebenso wie von der natürlichen Umwelt, der politischen Macht, von Reichtum, Recht, persönlichen Neigungen und einem Gefühl für Schönheit – geprägt wird.

Der beständige Wechsel zwischen religiöser Perspektive und *Common sense*-Perspektive gehört zweifellos zu den augenfälligeren empirischen Sachverhalten einer Gesellschaft, auch wenn ihn die Sozialanthropologen, die ihn fast alle unzählige Male miterlebten, kaum beachtet haben. Meist wurde der religiöse Glaube als ein homogenes Merkmal eines Menschen hingestellt, ähnlich seinem Wohnsitz, seinem Beruf oder seiner verwandtschaftlichen Stellung. Doch der religiöse Glaube, wie er sich im Ritual zeigt, wo er den ganzen Menschen erfaßt und ihn subjektiv gesehen in eine andere Seinsweise versetzt, einerseits und der religiöse Glaube im Alltagsleben, als der schwach erinnerte Widerschein jener Erfahrung andererseits, sind nicht ein und dasselbe. Die Nichtbeachtung dieses Sachverhalts hat zu einiger Verwirrung geführt, ganz besonders im Zusammenhang mit dem Problem der sogenannten primitiven Mentalität. Viele Mißverständnisse zwischen



Lévy-Bruhl und Malinowski z. B. über das »primitive Denken« rühren daher, daß dieser Unterschied nicht hinreichend erkannt wurde. Während sich nämlich der französische Philosoph dafür interessierte, wie die Wilden die Wirklichkeit sahen, wenn sie von einer spezifisch religiösen Perspektive ausgingen, befaßte sich der polnisch-englische Ethnograph damit, wie sie sie aus einer reinen *Common sense*-Perspektive wahrnahmen.<sup>46</sup> Vielleicht ahnten beide, daß sie nicht über dasselbe sprachen; keinem von beiden gelang es jedoch, diese beiden »Denkformen« – oder wie ich eher sagen würde: diese zwei symbolischen Ausdrucksweisen – miteinander in Zusammenhang zu bringen, so daß Lévy-Bruhls Wilde – trotz seiner späteren Dementis – in einer Welt zu leben scheinen, die völlig aus mystischen Begegnungen besteht, während Malinowskis Wilde – trotz seines Nachdrucks auf die funktionale Bedeutung von Religion – in einer Welt zu leben scheinen, die völlig aus praktischen Handlungen besteht. Beide wurden so zu Reduktionisten wider Willen (ein Idealist ist ebensowohl ein Reduktionist wie ein Materialist), weil sie nicht sahen, daß der Mensch sehr leicht und relativ häufig zwischen radikal entgegengesetzten Betrachtungsweisen der Welt hin und her wechseln kann – Weisen, die ohne Zusammenhang nebeneinander stehen und durch kulturelle Gräben getrennt sind, zu deren Überwindung es Kierkegaardscher Sprünge in beiden Richtungen bedarf:

Es gibt so zahlreiche Arten verschiedener Schockerfahrungen, wie es verschiedene geschlossene Sinnbereiche gibt, denen ich den Wirklichkeitsakzent erteilen kann. Nennen wir einige Beispiele: der Schock des Einschlafens als Sprung in die Traumwelt; die innere Verwandlung, die wir beim Aufzug des Vorhangs im Theater erleben, als Übergang in die Welt des Bühnenspiels; die radikale Änderung unserer Einstellung, wenn wir vor einem Gemälde die Einengung unseres Blickfelds auf das innerhalb des Rahmens Dargestellte zulassen, als Übergang in die Welt der bildlichen Darstellung; der Zwiespalt, der sich im Lachen auflöst, wenn wir einem Witz lauschen und einen Augenblick lang bereit sind, die fiktive Welt des Witzes für wirklich zu halten, mit der verglichen unsere Alltagswelt närrisch erscheint; die Wendung des Kindes

46 Malinowski, *Magic, Science and Religion*, a. a. O.; L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris 1910 (dt.: *Das Denken der Naturvölker*, übers. von Paul Friedländer, 2. A., Wien und Leipzig 1926).

zu seinem Spielzeug als Übergang in die Welt des Spiels usw. Aber auch die religiösen Erfahrungen in all ihrer Vielfalt gehören zu diesen Beispielen, so etwa auch Kierkegaards Erfahrung des »Augenblicks« als Sprung in die religiöse Sphäre. Die Entscheidung des Wissenschaftlers, die leidenschaftliche Anteilnahme an den Geschehnissen »dieser Welt« mit einer desinteressierten, kontemplativen [analytischen] Einstellung zu ersetzen, ist ein weiteres Beispiel.<sup>47</sup>

Die Anerkennung und Erforschung des qualitativen Unterschieds – eines empirischen, nicht eines transzendentalen Unterschieds! – zwischen reiner und angewandter Religion, zwischen einer Begegnung mit der vermeintlich »wirklichen Wirklichkeit« und einer Betrachtung der gewöhnlichen Erfahrung im Lichte dessen, was diese Begegnung zu offenbaren scheint, wird uns deshalb zu verstehen helfen, was ein Bororo meint, wenn er sagt: »Ich bin ein Sittich«, oder was ein Christ meint, wenn er sagt: »Ich bin ein Sünder« – eher jedenfalls als eine Theorie des primitiven Mystizismus, die das Alltägliche in einen Dunst seltsamer Ideen einhüllt, oder auch eine Theorie eines primitiven Pragmatismus, die die Religion in eine Sammlung nützlicher Fiktionen auflöst. Das läßt sich recht gut am Sittich-Beispiel zeigen, das ich einem Artikel von Percy entnehme.<sup>48</sup> Wie er deutlich macht, genügt es nämlich nicht zu sagen, der Bororo glaube tatsächlich, ein Sittich zu sein (denn er versucht nicht, sich mit anderen Sittichen zu paaren). Seine Aussage ist auch nicht falsch oder sinnlos (denn er macht damit keine – oder jedenfalls *nicht nur* eine – Aussage über seine Zugehörigkeit zu einer Klasse, die bestätigt oder widerlegt werden kann, wie etwa der Satz »Ich bin ein Bororo« bestätigt oder widerlegt werden kann). Man kann auch nicht sagen, seine Aussage sei wissenschaftlich falsch, aber mythisch gesehen richtig (weil das unmittelbar zu dem pragmatischen Fiktionsbegriff führt, der in sich widersprüchlich ist, da er dem »Mythos« den Adel von Richtigkeit im selben Moment verleiht und wieder entzieht). Kurz, man kommt nicht umhin festzustellen, daß der Satz einen unterschiedlichen Sinn haben kann, je nachdem, ob man ihn im »begrenzten Bedeutungsbereich« der

47 A. Schütz, *The Problem of Social Reality*, a. a. O., S. 231 (dt. A.: S. 266).

48 W. Percy, »The Symbolic Structure of Interpersonal Process«, *Psychiatry* 24, 1961, S. 39–52.

religiösen Perspektive oder in dem der *Common sense*-Perspektive sieht. In der religiösen Perspektive ist unser Bororo »wirklich« ein »Sittich« und kann sich im entsprechenden rituellen Kontext sehr wohl mit anderen »Sittichen« »paaren« – mit metaphysischen Sittichen wie er, nicht gewöhnlichen, wie sie leibhaftig in gewöhnlichen Bäumen herumfliegen. In der *Common sense*-Perspektive ist er ein Sittich insofern, als er (so nehme ich an) einem Clan angehört, dessen Mitglieder den Sittich als Totem verehren, eine Mitgliedschaft, aus der sich in Anbetracht des fundamentalen Charakters von Wirklichkeit, wie ihn die religiöse Perspektive offenbart, bestimmte moralische und praktische Konsequenzen ergeben. Jemand, der sich als Sittich bezeichnet, will, wenn er das in einer normalen Unterhaltung vorbringt, damit sagen, daß er – wie Mythos und Ritual zeigen – vom Sittichsein geprägt ist und daß dieses religiöse Faktum entscheidende soziale Implikationen hat: wir Sittiche müssen zusammenhalten, dürfen einander nicht heiraten, keine leibhaftigen Sittiche essen usw. Sich nämlich anders verhalten hieße, dem Gefüge des gesamten Universums zuwider handeln. Eben dadurch, daß die Religion vertraute Handlungen in bestimmte Zusammenhänge stellt, wird sie – häufig zumindest – gesellschaftlich so mächtig. Sie verändert in oft radikaler Weise das gesamte Bild, das sich dem *Common sense* bietet, und zwar so weitgehend, daß es scheint, als seien die durch das religiöse Handeln erzeugten Stimmungen und Motivationen die allerzweckmäßigsten und einzig vernünftigen in Anbetracht der Dinge, wie sie wirklich sind.

Jemand, der beim Ritual in das von religiösen Vorstellungen bestimmte Bedeutungssystem »gesprungen« ist (vielleicht ist dieses Bild für die tatsächlichen Vorgänge ein wenig zu sportlich – »geglitten« mag zutreffender sein) und nach Beendigung desselben wieder in die Welt des *Common sense* zurückkehrt, ist – mit Ausnahme der wenigen Fälle, wo die Erfahrung folgenlos bleibt – verändert. Und so wie der Betreffende verändert ist, ist auch die Welt des *Common sense* verändert, denn sie wird jetzt nur noch als Teil einer umfassenderen Wirklichkeit gesehen, die sie zu-rechtrückt und ergänzt.

Dieses Zurechtrücken und Ergänzen ist jedoch nicht, wie einige Vertreter der »vergleichenden Religionswissenschaft« meinen,

überall inhaltsgleich. Die Richtung, in der die Religion das gewöhnliche Leben beeinflusst, variiert mit der jeweiligen Religion und mit den besonderen Dispositionen, die im Gläubigen durch die von ihm akzeptierten Vorstellungen von der kosmischen Ordnung hervorgerufen werden. Für die »großen« Religionen steht die konstitutionelle Besonderheit meist außer Frage, sie wird bisweilen sogar mit fast blindem Eifer betont. Doch auch für die einfachsten Formen der Volks- und Stammesreligionen – deren individuelle Traditionen häufig durch so trockene Typisierungen wie »Animismus«, »Animatismus«, »Totemismus«, »Schamanismus«, »Ahnenerverehrung« und all jene anderen schalen Kategorien, mit denen Religionsethnographen ihrem Material alles Leben nahmen, unkenntlich gemacht wurden – steht fest, daß die einzelnen menschlichen Gruppen sich ganz unterschiedlich verhalten, je nachdem, was sie selbst als ihre Erfahrung ansehen. Ein gelassener Javaner wäre bei den von Schuldgefühlen geplagten Manus ebenso fehl am Platze wie ein temperamentvoller Crow auf dem leidenschaftslosen Java. Und obwohl es Hexen und rituelle Spaßmacher überall auf der Welt gibt, sind Rangda und Barong keine typischen, sondern völlig einzigartige Darstellungen von Schrecken und Heiterkeit. Es gibt so viele Glaubensformen, wie es Menschen gibt – was auch in der Umkehrung gilt.

Diese vielfältigen Auswirkungen religiöser Systeme auf soziale Systeme (und auf Persönlichkeitssysteme) machen es unmöglich, die Bedeutung von Religion in ethischer oder auch funktionaler Hinsicht allgemeingültig festzulegen. Die Stimmungen und Motivationen desjenigen, der gerade von einem aztekischen Menschenopfer zurückkehrt, sind von denen eines Menschen, der eben seine Kachina-Maske abgelegt hat, ganz verschieden. Selbst innerhalb ein und derselben Gesellschaft kann das, was man aus einem Zauberritus und das, was man aus einem gemeinsamen Mahl über das eigentlich Wichtige im Leben »lernt«, völlig verschiedene Auswirkungen auf die sozialen und psychologischen Mechanismen haben. Eines der hauptsächlichsten methodologischen Probleme bei der wissenschaftlichen Beschreibung von Religion besteht darin, sowohl die Haltung des Dorfathisten wie auch die des Dorfpredigers (und ihrer feineren Spielarten) abzulegen, damit die sozialen und psychologischen Implika-

tionen der jeweiligen religiösen Glaubensanschauungen in klarem und neutralem Licht erscheinen können. Sobald dies einmal erreicht ist, verschwinden globale Fragestellungen – ob Religion »gut« oder »schlecht«, »funktional« oder »disfunktional«, »persönlichkeitsstärkend« oder »angsterzeugend« sei – wie Phantome, und übrig bleiben nur die einzelnen Bewertungen, Einschätzungen und Diagnosen einzelner Fälle. Natürlich gibt es auch weiterhin die sicher wichtigen Fragen, ob eine bestimmte religiöse Aussage wahr, eine bestimmte religiöse Erfahrung echt ist oder ob wahre religiöse Aussagen und echte religiöse Erfahrungen überhaupt möglich sind. Doch diese Fragen können im Rahmen der Grenzen, die sich die wissenschaftliche Perspektive selbst gesetzt hat, nicht gestellt, geschweige denn beantwortet werden.

### III

Für den Ethnologen liegt die Bedeutung von Religion darin, daß sie in der Lage ist, dem einzelnen Menschen oder einer Gruppe von Menschen allgemeine und doch spezifische Auffassungen von der Welt, vom Selbst und von den Beziehungen zwischen Selbst und Welt zu liefern – als Modell *von* etwas – wie auch darin, tiefverwurzelte, ebenso spezifische »geistige« Dispositionen zu wecken – als Modell *für* etwas. Von diesen kulturellen Funktionen rühren wiederum ihre sozialen und psychologischen Funktionen her.

Religiöse Vorstellungen bleiben nicht auf ihre besonderen metaphysischen Zusammenhänge beschränkt; sie bieten vielmehr ein System allgemeiner Ideen, mit dem die Erfahrung in vielen Bereichen – im intellektuellen, emotionalen, moralischen Bereich – sinnvoll ausgedrückt werden kann. Der Christ sieht die nationalsozialistische Bewegung auf dem Hintergrund des Sündenfalls, der sie zwar nicht kausal erklärt, aber ihr moralisch, kognitiv und sogar affektiv einen Sinn verleiht. Wenn ein Getreidespeicher über einem Freund oder Verwandten einstürzt, so sieht ein Zande dies auf dem Hintergrund einer konkreten und ziemlich speziellen Hexereivorstellung und umgeht damit die philosophischen Schwierigkeiten und psychologischen Spannungen eines Indeter-

minismus. Ein Javaner findet in der von anderswo übernommenen und überarbeiteten Vorstellung des *rasa* (»Empfindung-Geschmack-Gefühl-Bedeutung«) ein Hilfsmittel, mit dem er choreographische, geschmackliche, emotionale und politische Phänomene in einem neuen Licht »sehen« kann. Eine Synopse der kosmischen Ordnung, ein religiöses Glaubenssystem, liefert auch eine Erklärung der irdischen Welt der sozialen Beziehungen und psychologischen Ereignisse. Sie macht sie faßlich.

Diese Glaubensvorstellungen liefern jedoch nicht bloß eine Erklärung, sondern auch eine Schablone. Sie interpretieren nicht nur die sozialen und psychologischen Prozesse in kosmischen Zusammenhängen – in dem Falle wären sie philosophisch, nicht religiös –, sie gestalten sie auch. Die Lehre von der Erbsünde enthält auch Anweisungen, wie man sich im Leben verhalten soll, eine durchgängige Stimmung und einen festen Bestand an Motivationen. Der Zande erfährt aus den Hexereivorstellungen nicht nur, daß scheinbare »Unfälle« keineswegs als Unfälle zu betrachten sind, sondern auch, daß er auf diese falschen Unfälle mit Haß auf diejenigen zu reagieren hat, der sie verursacht hat, um gegen ihn mit der entsprechenden Entschlossenheit vorzugehen. *Rasa* steht nicht nur für Wahrheit, Schönheit und Güte, es ist überdies eine bevorzugte Erfahrungsweise, eine Art emotionsloser Losgelöstheit, eine Form der sanften Abgeschlossenheit, eine erschütterliche Ruhe. Die Stimmungen und Motivationen, die eine religiöse Orientierung hervorbringt, werfen einen Abglanz des Religiösen auch auf die säkularen Bereiche eines Volkes.

Die Erforschung der sozialen und psychologischen Rolle von Religion erschöpft sich daher nicht in der Suche nach Korrelationen zwischen bestimmten rituellen Handlungen und bestimmten säkularen sozialen Beziehungen, obwohl diese Korrelationen zweifellos existieren und unbedingt weiterhin untersucht werden sollten, besonders wenn wir damit zu neuen Aussagen über sie gelangen können. Sie soll vielmehr darüber hinaus zu einer Klärung der Frage führen, wieso die Vorstellungen der Menschen vom »wirklich Wirklichen« – wie implizit sie auch sein mögen – und die Dispositionen, die diese Vorstellungen in ihnen wecken, ihre Auffassung vom Vernünftigen, Praktischen, Humanen und Moralischen beeinflussen können. Inwieweit sie das tun (in vielen

Gesellschaften scheinen die Wirkungen der Religion ziemlich beschränkt, in anderen durchdringen sie alles), wie tiefgreifend sie das tun (einige Menschen und Menschengruppen behandeln ihre Religion im säkularen Bereich recht sorglos, während andere sich bei jeder noch so geringfügigen Angelegenheit auf ihren Glauben zu beziehen scheinen) und wie wirkungsvoll sie es tun (die Spanne zwischen dem, was die Religion vorschreibt, und dem was die Menschen tatsächlich tun, ist in den einzelnen Kulturen ganz unterschiedlich): dies alles sind für die vergleichende Religionssoziologie und -psychologie ganz entscheidende Fragen. Sogar der Entwicklungsstand der jeweiligen religiösen Systeme scheint sehr zu variieren, auch wenn man nicht von einem simplen evolutionistischen Standpunkt ausgeht. In der einen Gesellschaft kann das Niveau der symbolischen Ausformulierung einer letzten Wirklichkeit einen außerordentlich hohen Grad an Komplexität und systematischer Artikulation erreichen; in einer anderen, nicht weniger entwickelten Gesellschaft dagegen können diese Formulierungen primitiv, d. h. urtümlich bleiben, kaum mehr als Anhäufungen marginaler Glaubensfragmente und losgelöster Bilder, sakraler Widerspiegelungen und spiritueller Bildzeichen. Man braucht nur an Australier und Buschmänner, Toradja und Aloresen, Hopi und Arapesh, Hindus und Römer oder auch Italiener und Polen zu denken, um festzustellen, daß der Grad der religiösen Artikulation selbst bei Gesellschaften ähnlicher Komplexität keine Konstante ist.

Das Vorgehen bei der ethnologischen Untersuchung von Religion beinhaltet deswegen zwei Stufen: erstens eine Erforschung der Bedeutungssysteme, wie sie sich in den Symbolen materialisieren, die die eigentliche Religion ausmachen; und zweitens das Inbeziehungsetzen dieser Systeme mit soziokulturellen und psychologischen Prozessen. Ich finde so viele der heutigen ethnologischen Arbeiten nicht deswegen unbefriedigend, weil sie sich mit der zweiten Stufe befassen, sondern deshalb, weil sie die erste vernachlässigen und damit als erledigt ansehen, was am dringendsten einer gründlichen Erörterung bedürfte. Untersuchungen über die Rolle der Ahnenverehrung bei der Regelung der politischen Nachfolge, über die Rolle der Opferfeste bei der Bestimmung verwandtschaftlicher Verpflichtungen, über die Rolle der

Geisterverehrung bei der Planung landwirtschaftlicher Tätigkeiten, über die Rolle des Wahrsagens bei der Verstärkung sozialer Kontrolle und über die Rolle der Initiationsriten bei der Beförderung des Reifeprozesses einer Person sind keineswegs unwichtige Unterfangen; und ich plädiere nicht dafür, sie zugunsten jenes unfruchtbaren Kabbalismus aufzugeben, in den die symbolische Analyse exotischer Glaubensvorstellungen so leicht verfallen kann. Sie aber nur mit ganz allgemeinen *Common sense*-Vorstellungen von Ahnenverehrung, Tieropfer, Geisterverehrung, Wahrsagerei und Initiationsriten als religiöse Systeme in Angriff zu nehmen, scheint mir wenig erfolgversprechend. Erst wenn wir eine theoretische Analyse symbolischen Handelns zur Hand haben, die ihrem Stand nach mit der vergleichbar ist, über die wir heute für das soziale und psychologische Handeln verfügen, werden wir in der Lage sein, uns sinnvoll mit all jenen Aspekten des sozialen und psychologischen Lebens zu befassen, in denen Religion (oder auch Kunst, Wissenschaft oder Ideologie) eine bestimmende Rolle spielt.