

GRUNDFRAGEN DER RELIGIONS GEOGRAPHIE ¹⁾

P. Fickeler

Religion und Geographie scheinen zunächst kaum Berührungspunkte zu haben, und für die hohe Auffassung „Das Reich Gottes ist inwendig in Euch“ (Luk. 17, 21) würde dies wohl auch zutreffen. Da aber alle Religionen im Laufe ihrer Entwicklung einen mehr oder weniger ausgesprochenen Kultus im weitesten Sinne des Wortes ausgebildet haben, der in Form von magischen und sinnbildlichen Erscheinungen, Dingen und Handlungen, in Raum und Zeit sinnhaft wahrnehmbar wird, treten diese auch in feste Beziehungen zur Erdoberfläche und werden hierdurch geographisch erfassbar. Die Erforschung und Darstellung der Beziehungen von Religion und Geographie ist die wissenschaftliche Aufgabe der Religionsgeographie, die somit einen Teil der Kulturgeographie bildet.

Die Beziehungen von Religion und Umwelt sind wechselwirkender Art, so daß man ihre Untersuchung in die beiden Hauptfragen kleiden kann: Wie wirkt die Umwelt, hier also Volk, Landschaft und Land, auf eine religiöse Form, und wie wirkt umgekehrt eine religiöse Form wieder auf Volk, Landschaft und Land zurück? Die Erfolg versprechende Untersuchung der ersten Fragestellung bildet mehr eine Aufgabe der Religionswissenschaft, der die Geographie die hierzu nötigen landschafts- und landeskundlichen Unterlagen liefert; die Untersuchung der zweiten Fragestellung dagegen ist mehr eine Aufgabe der Religionsgeographie, der die Religionswissenschaft und andere Kulturwissenschaften die hierfür benötigten Unterlagen zur Verfügung stellen.

Die Religionen und ihre geographische Verbreitung sind in den erkundlichen Werken, Lehrbüchern und Atlanten seit langem schon berücksichtigt worden, wobei die meisten über eine mehr oder weniger ausführliche Beschreibung ihres Inhaltes kaum hinausgehen und selten eine

Deutung oder Erklärung ihrer geographischen Auswirkung geben. Andererseits wiederum wird in gutgemeinter Absicht versucht, durch Anwendung einer geographischen Ursächlichkeit oft allzu einfache, billige, schiefe oder gar unrichtige Deutungen zu vermitteln, wo völlig andersartige, nicht geographische Bedingungen und Ursachen vorliegen.

In einigen neueren Werken zur Länderkunde Asiens verspürt man häufiger schon das Bestreben, auch die religiösen Erscheinungen gebührend mitzubersichtigen und geographisch auszuwerten. Trotz dieser erfreulichen Bemühungen und Fortschritte empfindet man auch hier nach Inhalt und Methode noch empfindliche Lücken. Andererseits bieten die Reisebeschreibungen und das außergeographische Schrifttum über die meisten Länder Asiens eine derartige Fülle von Einzelbeobachtungen und unverarbeitetem wie verarbeitetem Stoff, daß man sich sehr wundern muß, daß diese nicht schon längst in die Länderkunden hineingebaut worden sind! Diese Stofffülle ist so reichhaltig, daß es sich lohnt, sie einmal gesondert zu verarbeiten und für eine Ergänzung und Vertiefung der Länderkunde und Kulturgeographie ausführlicher darzustellen in einer „Religionsgeographie Asiens“. Die Vorarbeiten hierzu erwiesen aber sehr bald schon methodisch die Notwendigkeit, die allen asiatischen Religionen gemeinsamen, grundsätzlich wichtigen Erscheinungen systematisch zusammenzufassen und als allgemeinen vergleichenden Teil dem besonderen Teil voranzustellen²⁾. Denn die Vielfalt der Religionen Asiens berechtigt ohne weiteres, die an diesen gewonnenen Erkenntnisse auf alle Religionen der Erde und deren Verbreitungsgebiete anzuwenden. Berücksichtigt wurden hierbei alle Religionsstufen, darunter auch die Naturreligionen, einmal weil diese un-

¹⁾ Der vorliegende Aufsatz ist die erweiterte Form eines am 13. II. 1946 im Geographischen Kolloquium der Universität Bonn gehaltenen Vortrags. Dasselbe Thema ist in der Zwischenzeit in einem Büchlein von P. Deffontaines unter dem Titel „Géographie des religions“ (Collection „Géographie Humaine“, Gallimard, Paris), das aber in Deutschland noch nicht greifbar ist, behandelt worden. Der Herausgeber.

²⁾ P. Fickeler, Religionsgeographie Asiens. Grundlegung einer allgemeinen vergleichenden Religionsgeographie. (In Vorbereitung; vergl. W. Leimbach, Landeskunde von Tuwa. Pet. Mitt. Erg.-H. 222. Gotha. 1936. S. 91. Anm. 1) Seit der ersten Planung dieses umfangreichen Werkes im Jahre 1930 ist der Verfasser bemüht gewesen, hieran, wenn auch mit längeren Unterbrechungen, weiterzuarbeiten; er hofft, es in absehbarer Zeit abschließen zu können.

mittelbar in der Landschaft sich auswirken und zum anderen, weil sie auch mittelbar unentbehrlich sind für das tiefere Verständnis sowohl der Entwicklungsgeschichte der höheren Religionen als ganzen, als auch vieler wichtiger Einzelercheinungen innerhalb von diesen. Aus dem gleichen Grunde mußten auch die wichtigsten früheren Religionen, von denen der Vorgeschichte an über diejenigen des klassischen Altertums, mitberücksichtigt und häufig Seitenblicke auf die Religionen Europas und insbesondere Altaegyptens geworfen werden, deren kulturreligiöse Spuren und Bauten noch das heutige Landschaftsbild eindrucksvoll beprägen. Altaegypten und Vorderasien bieten großartige Beispiele aus der geschichtlichen Religionsgeographie; die manche heutige Zustände wesentlich erhellen helfen. Da die Fülle des Stoffes und der Probleme in einem Vortrag oder Aufsatz nur eine Auswahl einiger wichtiger Grundfragen gestattet, muß für die thematisch wesentlich vollständigere und tiefere Begründung auf die ausführliche und systematisch umfassendere Darstellung meines Werkes verwiesen werden.

Ein kurzer Abriss der Geschichte der religionsgeographischen Forschung und Darstellung kann auf die Bedeutung *A. v. Humboldts* und *Karl Ritters* nur hindeuten und aus der Fülle des Schrifttums nur einige neuere Arbeiten stichprobenmäßig herausheben. In den Darstellungen der allgemeinen Geographie hat *F. v. Richtshofen* (1: 104—117)³⁾ schon auf die Wichtigkeit der Religion für Siedlung, Verkehr, Wirtschaft und Kultur nachdrücklich hingewiesen und davor gewarnt, dem Einfluß der natürlichen Umgebung auf die religiöse Form mehr Wert beizulegen als der geistigen Anlage der Völker. Die Lehrbücher von *H. Wagner* (2: 848—862), *F. Ratzel* (3: 164—168), *Fr. Partsch* (4: 31—37), *S. Passarge* (5) oder *E. Banse* (6: 549—552) behandeln unsere Frage meist nur kurz und unvollständig, ebenso wie *A. Hettner* (7: 45, 127, 143). Unter allen bisher erschienenen Kurzdarstellungen bietet *H. Hassinger* nach Inhalt und Form die weitaus beste, echt religionsgeographische Zusammenfassung (9: 501—509), während *E. Oberhummer* eine mehr geschichtlich-geographische Würdigung der Weltreligionen vermittelt (10: 110—139); sein Schüler *W. W. Kraus* hat den Einfluß der Religion auf die Gestaltung der Völker in einer, leider ungedruckt gebliebenen, ausführ-

lichen und anregenden Dissertation untersucht (11).

Von den wenigen geographischen Sonderarbeiten über einzelne Religionen oder Länder seien hervorgehoben *E. Friedrich* „Religionsgeographie Chiles“ (Pet. Mitt. 1917, 183—186), weil hier das Wort „Religionsgeographie“ erstmalig⁴⁾ in einem Titel erscheint, obwohl der Verfasser fast nur den anregenden Einfluß der Landesnatur auf die Naturreligion der Eingeborenen berücksichtigt, ohne auf die Rückwirkung der Religion auf die Umwelt näher einzugehen; auch meint er etwas allzu unbeschwert: „In ähnlicher Weise, wie hier die Religionsgeographie Chiles betrachtet wurde, ließe sich wohl auch die der ganzen Erde behandeln“. Den Einfluß der Umwelt auf die Religion behandelt auch die Dissertation aus der *Volz*-Schule von *W. Gebel* „Der Islam — die Religion der Wüste“ 1922 (13: 104—133), die diese schwierige Frage jedoch zu einseitig und oberflächlich anfaßt; schon ihr mit zwei Ungenauigkeiten belasteter Titel müßte vorsichtiger gefaßt lauten: „Der Islam — eine Religion der Steppe“! In geistvollerer Weise dagegen untersucht *A. Rühl* den Einfluß des Islam auf den Wirtschaftsgeist im Orient (14) und vermittelt inhaltlich und methodisch wertvollste Anregungen. Nachdem *L. Mecking* schon im Jahre 1913 ein kulturgeschichtliches Charakterbild von Vorderindiens bedeutendster Wallfahrtsstätte Benares erscheinen ließ (15), hat er das Thema für ein ganzes Land 1929 als erster Geograph bewußt religionsgeographisch behandelt in dem knappen und wesentlichen Aufsatz „Kult und Landschaft in Japan“ (16). Über einen südostasiatischen Teilraum unterrichtet *K. Helbig*s sehr brauchbarer Aufsatz: „Sichtbare Religion im Batakland auf Sumatra“ (17) 1934, während *H. Lautensach* die Beziehungen von „Religion und Landschaft in Korea“ übersichtlich zusammenfaßt, 1942 (18).

Wertvolle Beobachtungen und Hinweise im sonstigen erdkundlichen Schrifttum enthalten unter anderem auch *F. v. Richtshofens* „China“ I (19), „Tagebücher aus China“ (20) und Japan (21: 62, 75, 95, 132—134), *H. Schmitthenners* Arbeiten über Japan (22: 212) und China (23: 84—88), die Reisebücher *S. Hedins*, z. T. schon zusammengefaßt zu fesselnden Abschnitten, ganz besonders im „Transhimalaja“ (24: I, 269—349, 395—405; II, 164—180; III, 43—50, 170—188; 283—302), oder des weitaus besten

³⁾ Von den eingeklammerten Zahlen bedeutet die erste die Nummer im fortlaufend gezählten Schrifttumsverzeichnis am Ende des Aufsatzes, die Zahl nach dem Doppelpunkt dagegen die Seite der angeführten Veröffentlichung.

⁴⁾ Das Wort „Religionsgeographie“ verwendet erstmalig *S. Günther* in seiner Arbeit über „Varenius“. Lpz. 1905. S. 41.

deutschen Osttibetforschers *A. Tafel* klassisches Reisewerk "Meine Tibetreise" (25). Auch *W. Filchner's* umfangreiche Monographie des berühmtesten osttibetischen Lamaklosters „Kumbum Dschamba Ling“, 1933 (26), bildet, besonders dank der wirksamen Mithilfe von Fachgelehrten, einen wertvollen Beitrag zur Religionsgeographie des höchsten und größten Klosterlandes der Erde.

In neueren deutschen Landeskunden asiatischer Teilräume bezeugt *K. Haushofer's* „Japan und die Japaner“, 1933, ein offenes Auge für kulturreligiöse Erscheinungen (27: 77, 90—97, 110—112, 118—119, 142), ebenso wie *W. Leimbach*, der schon auf Grund des Schrifttums die für Tuwa wichtigen religionsgeographischen Erscheinungen mit sicherem Blick herausgefunden hat (28: 65, 66, 68, 78, 87—95), und wie *W. Credner*, der in seinem wertvollen „Siam“, 1935 (29: 338—347), den so auffälligen Kultbauten im Landschaftsbild mit Recht einen besonderen Abschnitt widmet⁵⁾. Auch *N. Krebs* hat sich redlich bemüht, der ungeheuren Bedeutung der Religion für Vorderindien und Ceylon 1939 (30: 113—126) gerecht zu werden und im Rahmen des für ihn Möglichen landeskundlich zu verwerthen. In der 1945 erschienenen Landeskunde von Korea (31: 158—164) hat *H. Lautensach* seine oben schon erwähnte religionsgeographische Betrachtung (18) organisch eingefügt und auch an anderen Stellen das Thema angeschlagen.

Aus dem riesigen außergeographischen Schrifttum kann hier nur das Allerwichtigste in knappster Auswahl erwähnt werden: an erster Stelle *Herders* „Ideen“ und *O. Peschels* „Völkerkunde“ (32: 255—336), der, wenn auch mehr ethnologisch, in geistvoller Weise auch den Beziehungen zwischen Religion und Landschaft nachgeht und in dem sehr lesenswerten Schlußabschnitt „Die Zone der Religionsstifter“ vorsichtig abwägend inneren Zusammenhängen nachspürt; er bezeugt erfreulich kritischen Sinn, wenn er, ähnlich wie *v. Richthofen*, am Schlusse warnt: „Überhaupt würde es auf Irrwege führen, wenn man alle inneren Erzeugnisse der Völker nur aus physischen Bedingungen ableiten wollte“ (S. 336). Auch die Völkerkunden von *F. Ratzel* (33), *G. Buschan* (34), *S. Passarge* (35), *K. Th. Preuß*, 1937, der einmal von der „Problemlosigkeit der Geographie“ schreibt (36: 12—13), und *H. Bernatzik* (37) bilden eine Fundgrube, ebenso wie *H. Schurtz'* Standardwerk „Urgeschichte der Kultur“ (38: 552—604) und die bahnbrechenden Arbeiten von *Ed. Hahn* über die kultische Entstehung von Tierzucht und Acker-

bau (39; 40). *F. v. Andrians* grundlegendes Werk „Der Höhencultus asiatischer und europäischer Völker“ (41) faßt unsere Kenntnis der so wichtigen Bergverehrung zusammen, die sich religionsgeographisch so vielfältig auswirkt. Einen bedeutenden Beitrag zu unserem Thema lieferte der Religionsgeschichtler *H. Rust* 1933 in seiner kleinen, vorzüglichen Arbeit „Heilige Stätten“ (42), in welcher die sieben wichtigsten Hauptheiligtümer und Wallfahrtsorte der Erde erstmalig ungemein übersichtliche und klare, das Wesentliche treffend kennzeichnende Zusammenfassungen erfahren, denen ich, wie ich gerne bekenne, wichtige Erkenntnisse und methodische Anregungen verdanke. Für Vorderindien hat, in anderer Weise, Ähnliches *H. v. Glasenapp* geschaffen in seinem reichbebilderten Werk „Heilige Stätten Indiens“ (43), in welchem er etwa 140 Wallfahrtsorte der Hindus, Jainas und Buddhisten und ihren Kultus beschreibt und tiefe Einblicke in das religiöse Leben vermittelt. Die gewichtigen Beziehungen von religiöser Baukunst und Landschaft in China hat *E. Boerschmann* in grundlegenden bilderreichen Werken (44—47) in ausgezeichneter und vorbildlicher Weise ausführlich erhellte, und *F. Baltzer* schon 1907 für diejenige in Japan aufgezeigt (48)). Für die Kultbauten Südostasiens bieten die Werke von *K. Döhring* (49), *Th. H. Thomann* (50) und *R. Heine-Geldern* „Weltbild und Bauform in Südostasien“, 1930 (51), wertvollste Aufschlüsse. Beachtlich ist auch die knappe Zusammenfassung von *W. Wüst* „Der Lamaismus als Religionsform der hochasiatischen Landschaft“ (52), die durch *E. Schäfers* Farbaufnahmen kulturreligiöser Erscheinungen veranschaulicht werden (53). Von religionswissenschaftlicher Seite her hat *H. Frick* in seinem Aufsatz „Regionale Religionskunde“, 1943 (54), den Zusammenhang zwischen Boden und Religion, die Wechselwirkung von Religion und Landschaft, die Bedeutung von geographischer Lage für Wanderungen und Wandlungen der Religionen und ihr Verhältnis zu den Landschaftsgürteln erneut untersucht.

Besonders hervorgehoben seien hier auch die prachtvollen Asien-Bilderbände (Palästina, Indien, Indochina, China, Japan) und der Band „Ägypten“ der von *M. Hürlimann* herausgegebenen Sammlung „Orbis terrarum“, Leipzig (55: 56), die für viele religionsgeographische Erscheinungen die Anschauung nähren und vielfache Anregungen bieten. Das gilt auch für gewisse Luftbilder, besonders von ebenen Kult- oder Gräberlandschaften, wie sie etwa *W. D. v. Castells* verdienstvolles Bilderwerk „Chinaflug“, 1938, vermittelt (57). Tiefe Einblicke in die kulturreligiöse Bedeutung einer längst versunkenen antiken Großstadt

⁵⁾ Vgl. den Aufsatz von *W. Credner* „Kultbauten in der hinterindischen Landschaft“ in Lieferung 1—3 dieses Bandes. Die Schriftleitung.

gewährt z. B. auch *E. Ungers* fesselndes Werk über „Babylon“, 1931 (58), das seine erhellenden Scheinwerferstrahlen weltweit über Erdteile und Jahrtausende schickt. Die mittelbaren Beziehungen von Religion und Wirtschaft und Gesellschaft beleuchten für China etwa die Arbeiten von *K. Böhme* (59), *R. Wilhelm* (61), dem wir auch sonst viele Aufschlüsse über die Religion und Kultur Chinas verdanken, und *K. A. Wittfogel* (62), während *Max Webers* religionssoziologische Arbeiten neues Licht auf Monsunisien werfen (63).

In dem umfangreichen kulturwissenschaftlichen Schrifttum, das die Religionsgeographie berücksichtigen muß, kommt dem der Religionswissenschaft naturgemäß eine Hauptbedeutung zu. Hieraus müssen nicht nur die wichtigsten zusammenfassenden Handbücher, Standwerke und Sammelwerke, sondern für Teilfragen vielfach auch Sonderarbeiten, eingehend berücksichtigt werden, wenn man den oft recht verwickelten religionsgeographischen Erscheinungen gerecht werden will; denn gerade das vielfältige Ineinandergreifen von natürlichen und kultürlichen Erscheinungen kennzeichnet unsere Fragestellung, deren Beantwortung mit Aussicht auf leidlichen Erfolg nur derjenige Länderkundler erhoffen kann, der in gründlicher und umfassender Weise auch die hierfür notwendigen Forschungsergebnisse der Kulturwissenschaften mitberücksichtigt. Aus dieser methodischen Erfahrung heraus hat ja auch *A. Hettner* das Richtige getroffen mit seinem berechtigten Stoßseufzer: „Die Geographie der Religionen ist der schwerste und heikelste Teil geographischer Betrachtung“ (8:411).

Wenn jede Religion eine sittliche (ethische) und eine gottesdienstliche (kultische) Seite hat, eine innere und eine äußere, die man mit *Kant* als „unsichtbare Kirche“ der „sichtbaren Kirche“ gegenüberstellen kann, dann hat es die Religionsgeographie in erster Linie mit der Kultreligion zu tun, und sie muß sich zuvor mit den für sie wichtigsten kultreligiösen Grundbegriffen befassen, die sich geographisch auswirken. Hierbei mußten einige, von der Religionswissenschaft übernommenen Begriffe für unsere Zwecke noch schärfer gefaßt und manche Erscheinungen durch Neuprägung von Unterbegriffen und Sammelbegriffen noch deutlicher unterteilt und umrissen werden wie z. B. diejenigen, die mit dem Begriff der „Heiligung“, „Verkultung“, „Duldsamkeit“ u. a. zusammenhängen.

Zu den Grundbegriffen gehört der Begriff der Heiligkeit und des Heiligen nach Art und Grad. Mit *H. Rust* (42:134) kann man

zweierlei Arten unterscheiden, naturhaftmagische Heiligkeit, die einem gewissen Erdraum oder Ding von Natur aus anhaftet, und geschichtlich-religiöse Heiligkeit, die durch eine geschichtliche Persönlichkeit (Religionsstifter, Heiliger) oder Begebenheit (Geburt, Wunder oder Erleuchtung) von einem bestimmten Zeitpunkt ab mit einem bestimmten Ort sich verbindet. Die erstgenannte Art eignet den meisten Naturheiligtümern und zeigt eine unverwüstliche Stetigkeit in Raum und Zeit (Beharrungsregel), die zweite dagegen kann, mit dem Vergehen der sie bedingenden Religionsform, auch wiederum, wenn auch selten, erlöschen. Jedoch können beide Arten von Heiligkeit sich überlagern, verbinden und dem Grade nach wechselseitig sich noch steigern, z. B. bei den meisten Naturheiligtümern, die von den höheren Religionen übernommen worden sind (Berggipfel-Heiligtümer). Die Heiligkeit, besonders die naturhaftmagische, kann sich auf zweierlei Weise auswirken, einmal im Sinne von „gefährlicher Kraft“, die, gleich einem elektrisch geladenen Hochspannungsfeld, bei Berührung tödliche Schläge austeilt und ein Abstandhalten vom Heiligtum erzwingt, und andererseits im Sinne von „segensbringender Kraft“, die umgekehrt eine möglichst innige Berührung und ein Aufsuchen des Heiligtums bedingt. Auf der erstgenannten Art Heiligkeit mit Tabu-Wirkung beruht alles Fernbleiben und Schonen von Naturheiligtümern und deren Unbetretbarkeit, Unveränderbarkeit, Schonung und Schutz z. B. heiliger Berggipfel, Gewässer, Pflanzen, Tiere usw.; auf der „segensbringenden“ Heiligkeit dagegen gründet sich jedes Aufsuchen einer heiligen Stätte, vom täglichen kultischen Nahverkehr zum Gotteshaus bis zum weltweiten Wallfahrtsfernverkehr nach Mekka, oder der Bebauung der heiligen Stätten mit Gräbern, Tempeln und Klöstern bis zur ausgedehnten Kultlandschaft.

Zum Wesen der Heiligkeit gehört auch ihre, wenn auch gradweise sehr unterschiedliche, Übertragbarkeit (Heiligung), unmittelbar sozusagen durch eine Art Ausstrahlung oder Induktion, mittelbar durch Übertragungsmittel, etwa Wasser (Weihwasser), in Form einer bewußten Weihung. Hierauf beruht letzten Endes alle Mitheiligung, Umheiligung, Entheiligung und Wiederheiligung von Stätten oder Menschen durch Priester der gleichen oder einer andersartigen Religion in zeitlichem Nebeneinander oder Nacheinander, ihre Einschaltung in eine andere Kultform oder ihre Ausschaltung.

Hiermit stehen wir schon im Begriffsbereich des Kultischen, zu dessen Inhalt wir alles

rechnen, was mit dem religiösen Kultus im engsten und weitesten Sinne zusammenhängt: religiöse Bilder und Sinnbilder, Kultmittel (Kultgeräte und Kulthandlungen), Kultstätten, Kultvorschriften (Gebote und Verbote) u. a. m. Hierzu gehört unter anderem auch der wichtige Unterbegriff der kultischen (rituellen) Reinheit, der für das tiefere Verständnis vieler religionsgeographischer Erscheinungen unentbehrlich ist. Sie ist eine Forderung vieler Religionen und liegt im Wesen des Heiligen und Göttlichen begründet, zu dessen kennzeichnenden Merkmalen sie gehört. Zu der als vollkommen, makelfrei und rein vorgestellten Gottheit und ihrer Kultstätte darf auch der Mensch nur in jeweils größtmöglicher äußerer und innerer Reinheit, besonders bei Kulthandlungen, in Beziehung treten, wenn er auf dem magischen Wege der Entsprechung Gehör finden will. Das ist der tiefste und ursprünglichste Sinn und Zweck aller ritelmäßigen Reinigung überhaupt. Sie wird gefordert für alle Erscheinungen, die mit dem Heiligen irgendwie in Beziehung treten, und erstreckt sich auf Menschen, Opfertiere, Priester, Kultmittel, Kultgewänder, Kulthandlungen und Kultstätten. Sie bedingt neben Furcht und Ehrfurcht mit die mannigfachen Berührungs- oder gar Annäherungsverbote, das Abstandhalten von heiligen Naturstätten, Besteigungsverbote von heiligen Berggipfeln, Befahrungsverbote von heiligen Seen, z. B. der meisten Seen Innerasiens, Betretungsverbote von gewissen Grabstätten oder Tempeln (Altgriechenland). Wo das Betreten dennoch erlaubt ist, erfordert es bei gewissen Religionen eine vorherige äußere und, auf magischem und sinnbildlichem Wege, innere Reinigung. Hierher gehören die zahlreichen kultischen Waschungsgebote der Anhänger des japanischen Shinto, des Hinduismus oder des Islam (vor jeder der fünfmal am Tage in geographischer Kompaßrichtung auf Mekka auszuführenden Gebetsübung Waschung der Füße und Arme mit fließendem Wasser oder, wo dies fehlt, mit reinem Sand!) und die Anlage der hierfür nötigen Waschrinnen oder Badeteiche bei deren Kultbauten (Tempelteiche in Altägypten und Indien). Im weiteren Sinne beruht auf ihr auch die verschärfte Trennung indischer Kasten, besonders der „unreinen“ Kaste der „Unberührbaren“. Ja, das kultische Reinheitsideal einer Religion vermag deren Bekenner so stark zu durchdringen, daß für diese, etwa für Mohammedaner oder Hindus, alle Andersgläubigen als „unrein“ schlechthin gelten. Sie kann, zusammen mit anderen Umständen in religiösen Mischgebieten wie etwa in Nordwestindien, eine Quelle dauernder Reibereien zwischen Mohammedanern und Hindus bilden, die, be-

sonders in religiösen Festzeiten zu blutigen Unruhen ausarten können. Auf ihr beruht unter anderem auch die 1947 erfolgte politische Trennung in das islamische Pakistan, d. h. eben „Land der Reinen“ (persisch „pak“ bedeutet „rein“, nach B. Spuler, (Göttingen), und das hinduistische Indien. Die äußere Reinheit eines überspitzten Kultus überwuchert und hebt hier wieder auf die innere Reinheit des Herzens!

Der jeweilige Zustand des Kultwesens einer Religion oder Bekenntnisform, d. h. die Gesamtheit der kultreligiösen Einrichtungen und deren Verwendung durch die Glaubensanhänger, läßt sich durch den zusammenfassenden Sammelbegriff der Verkultung ausdrücken, die nach Art und Grad verschieden sich auswirkt. Die Verkultungsart kann sich beziehen auf äußere, sinnhaft wahrnehmbare Erscheinungen, wie heilige Natur- und Kulturstätten mit der ganzen Mannigfaltigkeit ihrer dem Kult dienenden Farben, Töne, Düfte, Richtungen und Zahlen, Pflanzen, Tiere und Menschen (Heiligenkult), Berge, Gewässer, Haine, Kultbauten und Gräber, Wallfahrtsstätten und ganzen Kultlandschaften, Kulthandlungen und Pilgerverkehr. Sie alle werden bestimmt und in Gang gehalten durch mehr oder weniger zahlreiche und strenge Vorschriften (Gebote und Verbote), die viele Gebiete des religiösen und weltlichen Lebens von der Wiege bis zur Bahre bis ins Einzelne regeln. So kann man, unter grober Verallgemeinerung, eine mehr auf das Sinnesleben, insbesondere auf Auge und Ohr, gerichtete religiöse Sinnesverkultung oder Bilderverkultung (Natur- und Götterreligionen, Hinduismus, Lamaismus) unterscheiden von einer mehr auf Gebote und Verbote gerichteten religiösen Vorschriftenverkultung (mosaische Gesetzesreligion und Islam), wobei man sich stets bewußt bleiben muß, daß beide Verkultungsarten in vielfältiger Möglichkeit wechselseitig sich bedingen und durchdringen. Aber auch die auf den inneren Menschen gerichtete Glaubensverkultung („Glauben“ im Sinne von unbedingtem Annehmen von gewissen religiösen Tatsachen) kann z. B. im Protestantismus und dessen Sekten, wenn auch mehr mittelbar, sich auswirken durch Begünstigung einer bestimmten Wirtschaftsgesinnung wie des Kapitalismus (63). Der Verkultungsgrad einer Religion hängt ab von der Kultgesinnung und dem Ausführungseifer der jeweils lebenden Glaubensanhänger, der, je nach ihrem Zusammenwirken, schwach, mittel oder stark sein kann und als letzte Steigerungsform die Überkultung zeitigt, die das weltliche Leben überwuchert, wie etwa die lamaistische Klosterreligion Tibets. Die geschichtliche Entwicklung, hier also der Verkultungsgang,

kann zu einer Verstärkung der Verkultung oder aber, meist nach Erreichung eines Höchstmaßes, durch sittliche Selbstbesinnung und erneuernde Umbildung durch bedeutende Persönlichkeiten (Reformatoren), umgekehrt zu einer Abschwächung führen bis an die Grenze der Entkultung. Nach Art und Grad der Verkultung unterscheiden sich nicht nur die Religionen und deren Bekenntnisse als Ganzes und die von ihnen geprägten Verbreitungsgebiete, sondern auch die Anhänger einer und derselben Glaubensform innerhalb ihres Verbreitungsgebietes. Je nach Rasse, Volkscharakter, Landschaft und Land können erhebliche Verkultungsunterschiede bestehen, z. B. zwischen den Naturreligionen Nord-, Mittel- und Südasiens oder zwischen dem nördlichen und südlichen Buddhismus oder zwischen dem bilderfeindlichen, strenggläubigen sunnitischen Islam Vorderasiens und dem weniger strengen und bilderfreundlicheren schiitischen Islam Persiens oder Inselindiens, oder zwischen dem der römisch-katholischen Christen in Nord- und Mitteleuropa und jener in Südeuropa, etwa auf Sizilien. Im allgemeinen ist die Bilderverkultung bei den Religionen der asiatischen Monsunländer (Höhere Naturreligionen Ostasiens, Hinduismus, Süd- und Ost-Buddhismus) verhältnißmäßig am stärksten — freilich auch der überkultete Lamaismus in der winterkalten Hochsteppe Tibets! —, während die Vorschriftenverkultung (Gesetzesreligion Israels und des Islam) mehr in den Trockensteppen Westasiens vorherrscht; die mäßig verkulteten Naturreligionen (Schamanismus) halten dazwischen etwa die Mitte.

Ein für die Religionsgeographie überaus wichtiger Grundbegriff ist auch derjenige der religiösen Duldsamkeit (Toleranz). Er ist geradezu entscheidend für das Verhältnis der Religionen und Bekenntnisse untereinander und die Art und den Grad ihrer räumlichen Ausbreitung, entweder friedlich durch Predigt und Mission (Buddhismus, Christentum) oder durch Gewalt und Kampf (Religionskriege, „Heiliger Krieg“ des Islam) oder durch beide zugleich (Islam und Christentum). Er ist auch bedeutsam für das Wechselverhältnis von Religion und Staat und dessen Grenzfälle eines Religionsstaates (Klosterstaat Tibet, Mönchsrepublik Athos, Kirchenstaat Rom) und einer Staatsreligion (Babylon, Ägypten, Griechenland, Rom, ostasiatische Staatsreligionen). Die Duldsamkeit der Religionen als Ganzes oder eines ihrer Teile (Bekenntnisse, Sekten, Orden, Richtungen, Gemeinden usw.), nach Verbreitungsgebiet und Geschichtsabschnitt, in ihrem Verhältnis zu anderen Religionen und deren Teilen kann sehr verschieden sein. Im allgemeinen sind Naturreligionen, Götterreligionen, Misch-

religionen und mystische Richtungen ihrem Wesen nach viel duldsamer als die eingottgläubigen Offenbarungs- und Schriftreligionen (mit der strenggläubigen Überzeugung ihres Auserwähltheits und des rechthaberischen Unfehlbarkeitsanspruches ihrer Kirche und deren reformierten Bekenntnissen oder Sekten, wobei freilich geschichtsbedingte Schwankungen und Ausnahmen vorkommen können). Überwiegend bilder- und heiligenverkultete Religionen sind verhältnißmäßig duldsamer als vorschriftenverkultete Kirchen. Das wechselseitige Duldungsverhältnis offenbart sich schon an kennzeichnenden Benennungen der Mitglieder einer Religion. Vom geachteten „Mitgläubigen“ oder „Glaubensgenossen“ („Glaubensbruder“) über den geduldeten „Andersgläubigen“ einer auch seligmachenden Kirche führt die Reihe zum „Ungläubigen“ im Sinne des unduldsamen „Streng- und Rechtgläubigen“ und seiner alleinseligmachenden Kirche. In ihr spiegelt sich die ganze Stufenleiter der religiösen Duldsamkeit von der wohlwollenden Achtung über die Gleichgültigkeit, Ablehnung, Bekämpfung, Verfolgung bis zur Ausrottung durch Ausweisung, Austreibung und Vernichtung, mit allen ihren tiefgreifenden Auswirkungen auf Volk und Land, Staat und Kultur, besonders in bezug auf deren Beprägung und geographische Verbreitung.

Im Kultreligiösen spielen eine große Rolle religiöse Sinnbilder (Symbole) im weitesten und allgemeinsten Sinne, von denen hier die besonders in der Landschaft wahrnehmbaren, grundsätzlich wichtigsten Erscheinungen berücksichtigt werden sollen, d. h. die dem Kultischen dienenden heiligen Lichte, Farben, Töne, Düfte, also die Qualitäten, ferner die heiligen Richtungen, Zahlen, Bewegungen und Zeiten. Alle diese Sinnbilder behalten ihre ursprüngliche und uralte Bedeutung als Ausdruck für etwas Gemeintes, das die Sprache nur schwer ausdrücken kann oder nicht will, und ihren magischen Zweck einer Bewirkung, neben ihrer späteren Aufgabe einer ichtsuchtfreien, sinnbildlichen Verehrung des Göttlichen immer bei, bewußt oder unbewußt, und wirken in dieser Doppelbedeutung unmittelbar frisch bis auf den heutigen Tag. Dieser magisch-aesthetische Ursinn und Zweck aller Kultsymbolik muß stets beachtet werden. Die eingehende Begründung ihrer Entstehung, ihre psychologische und kulturgeschichtliche Deutung und Bedeutung kann, aus Raummangel, freilich erst in meiner „Religionsgeographie Asiens“ erfolgen.

Heilige Lichte (Kultlichter) werden von allen Religionen verwendet sowohl als Zaubere-

lichter als auch als Verehrungslichter, wobei ihr magischer Zweck mehr bei den Naturreligionen, ihre sinnbildlich-verehrende Aufgabe dagegen mehr bei den höheren Religionen überwiegt, wo sie ihre doppelte Bedeutung freilich meist beibehalten (Gewitterkerze). Ausgesprochene Lichtreligionen waren im Altertum die ägyptische (Kultfestbeleuchtungen im Freien) und besonders die Licht-Finsternis-Religion Zarathustras mit riesigen Feueraltären im Freien. Heute pflegt die Religion der inneren Erleuchtung, der Buddhismus (Buddha als „Weltlicht“ der Mahayana-Lehre), zugleich auch am meisten den Kult der äußeren Beleuchtung durch Lichter auf Tempeln und Stupas (Lichterbootsfeste in Siam, Butterlampenfest in Lhasa und Kumbum, Laternenbeleuchtung um buddhistische Tempel und Shinto-Schreine in Japan). Aber auch der Islam läßt einen vollen Monat lang, im Fastenmonat Ramazan, die Kultlichter seiner Moscheen, und das Christentum („Ich bin das Licht der Welt“, Joh. 8, 12) durch Beleuchtung von Kultbauten (Petersdom am 29. Juni), Gräberlichter zu Allerseelen, Lichterprozessionen und Lichterbäume zur Weihnachtszeit, in die Nachtlandschaft strahlen, wo sie den außerirdischen Himmelslichtern antworten, deren Eindruck und Kult (Gestirnkult) sie einst angeregt und geschaffen hat.

Wenn die Kultlichter eine verhältniß bescheidene Rolle, meist nur zu bestimmten Kultzeiten, in der Nachtlandschaft spielen, haben die Kultfarben dafür eine viel größere Bedeutung für die Taglandschaft, wo sie im Freien besonders an Kultkleidern und Kultbauten in Erscheinung treten. Die meisten Religionen bevorzugen dabei eine bestimmte Kultfarbe, die ihnen in besonderer Weise eigentümlich ist und sie kennzeichnet und die besonders, zusammengeballt an gewissen Kultstätten (Heiligtümern und Wallfahrtsmitten) und Kultzeiten (Kultfesten), lebhaft in die Augen springt. Es lohnt sich, aus dem ungemein vielfältigen und höchst mitregenden Gebiet der Kultfarbe im Landschaftsbild, das bisher noch kaum die ihm gebührende Beachtung in Länderkunden gefunden hat, schon hier eine, wenn auch nur kurze, Übersicht der wichtigsten Hauptkultfarben im einzelnen zu vermitteln. Eine eingehendere Begründung der Entstehung der Sinnfarben (Symbolfarben) und der nach Kulturen und Geschichtsabschnitten unterschiedlichen und schwankenden Sinnfarbenordnungen im Rahmen der kultsymbolischen Systeme vom klassischen Altertum bis zu denen Ostasiens, wird, soweit sie auf unsere Fragestellung Bezug hat, in meinem Werk erfolgen.

Die weitaus heiligste und am meisten verbreitete Kultfarbe aller Völker und Zeiten ist das Weiß oder, mit Metallglanz, das Silber. Als Sinnfarbe des verstreuten Lichtes und Widerscheins, des Lichten und Hellen schlechthin, des Überirdischen und Himmlischen, Vollkommenen und Reinen (vergl. kultische Reinheit, S. 125) versinnfarblicht Weiß überwiegend himmlische Gottheiten und die ihnen zugeordneten, gewidmeten und geweihten Dinge der Natur (heilige Naturstätten oder Lebewesen) und Kultur (Gewänder und Bauten). Da die Toten vielfach mit himmlischen Mächten in Beziehung gesetzt werden, wird Weiß, nach der Gegensatzregel, auch zur Sinnfarbe des Todes und damit zur Trauerfarbe bei vielen einfachen und höheren Naturreligionen in ganz Eurasien, besonders in Ostasien, Südasien und Alteuropa (auch in Altgermanien!). Weiß war daher schon die Kultfarbe der lichten Gottheiten und Priester in Altägypten, in der Licht-Finsternislehre Persiens und der heutigen Parsen, in Germanien, wo weiße Tiere als heilig galten wie z. B. das Pferd (Schimmelreiter!) oder der Schwan („Seelenbringer“, später gesunken zum „Kinderbringer“!). In den heutigen Naturreligionen Asiens bestimmt Weiß den schamanischen Kultplatz, in Nordasien z. B. meist eine einsame Birkenwaldlichtung, wo an weißen Birkenstämmen weiße Hasenfelle und weißgebleichte Pferdeschädel hängen und weiße oder hellfarbige Tiere, meist Pferde, geopfert werden. In den höheren Naturreligionen Chinas und Japans, die ja beide gesamtasiatische Grundzüge vielfältig aufweisen, herrscht Weiß als magische Abwehrfarbe und Sinnfarbe für den Westen, als Toten-, Trauer-, Gräber- und Tempelfarbe. Weiß leuchten daher viele Kultbauten in der Landschaft, wie der Himmelsaltar zu Peking, viele Tempel, Ehrentore und weite Gräberfelder. Ähnliches gilt für Japans Shinto, die Naturreligion der kultischen Reinheit (weiße Kulttiere, Priester-, Kult- und Trauerkleider), aber auch für den Hinduismus (Priesterkleider, Kastenzeichen, Tempelbauten) und besonders den Buddhismus: weiße Lotosblüte, weißer Elefant, weiße Stupas (früher auch Borobudur auf Java), Dagobas, Pagoden, Tschorten (Tibet), Gebetsmauern, Klöster und ganze Klostersiedlungen und -landschaften! Weiße Turbane als Kennzeichen der Gläubigen, weiße Gewänder („Ihram“) der Mekkapilger, weiße Grabsteine der Friedhöfe, schlohweiße Moscheen mit schlanken Gebetrufürmen (Minarehs), die wie schlanke Altarkerzen in den blauen Himmel ragen, kennzeichnen weithin auch die vom Islam geprägte Landschaft von Nordwestafrika bis Inselindien.

Dem Weiß am nächsten steht in bezug auf Heiligkeit und Landschaftswirkung, nach Art und Grad seiner Verwendung und Verbreitung die Kultfarbe Gelb, und, mit Metallglanz, besonders das Gold. Sie versinnfarblicht das Licht selber, die Gestirne, insbesondere die Sonne, das Strahlende, Blitzende und Leuchtende und die mit ihnen verbundenen Erscheinungen des Göttlichen und Heiligen. Damit wird Gelb und Gold weiter zum Sinnbild des religiösen inneren Lichtes und der Erleuchtung, der geistigen Sonne und göttlichen Weisheit, aber auch der religiösen Verheißung und Hoffnung, des Glaubens und des Heils. Es dient, besonders in Verbindung mit Weiß und Rot, bei allen kultfreudigen Religionen der festlichen Verehrung des jeweilig Höchsten und seiner strahlenden Herrlichkeit. Infolge ihrer sinnlich-sittlichen Wirkung und sinnbildlichen Verwandtschaft kommen Gold und Weiß häufig nebeneinander vor und können in ihrer Wirkung wechselseitig sich steigern und einander stellvertreten. Schon in den vorgeschichtlichen und antiken Kulturen versinnbildlichte das Gold die Sonne (Sonnenwagen der Bronzezeit, Sonnengott Re in Ägypten), in China den Zenit, den Himmel und den „Sohn des Himmels“, den Kaiser. Mit gelbglasierten Ziegeln sind daher die Dächer des Kaiserpalastes in der „Verbotenen Stadt“ zu Peking oder gewisse Tempel, z. B. des Konfuzius, gedeckt. Da die innere Erleuchtung des Geistes durch Versenkung das Ziel des Buddhismus ist, scheint es mir kein Zufall zu sein, daß das Gelb auch zur Hauptkultfarbe des Buddhismus (vergl. Kultlichter S. 126) geworden ist. Das, schon in vorbuddhistischer Zeit verwendete, uralte gelbe Kultkleid der Mönche und Priester herrscht daher im Verbreitungsgebiet des Südbuddhismus („Lanka [Ceylon] leuchtet vom gelben Gewand“) wie in dem der reformierten „Gelben Kirche“ des lamaistischen Nordbuddhismus und des Ostbuddhismus in Japan (Nichiren-Sekte). Ihre größte Wirkung in der Landschaft erreicht diese Sinnfarbe aber auf den vergoldeten Kultbauten des Südbuddhismus wie z. B. einst auf der Bekrönung der, mit weißem Stuck bekleideten, 70 m hohen Ruwanweli-Dagoba, der „Goldstaub-Dagoba“ bei Anuradhapura auf Ceylon, oder an den Hochpagoden (Dagobas) in Birma, unter denen die Schwe-Dagôn-Pagode in Rangun 112 m emporpfieilt als höchster Leuchtturm des Buddhismus, der das Licht der Erleuchtung und der Lehre weit in die Landschaft strahlt. Die vergoldete Kuthodaw-Pagode bei Mandalay ist von 729 kleineren weißen Pagoden umringt. Diese offensichtliche Überordnung von Gold über Weiß veranschaulicht deutlich unsere Auf-

fassung, daß Gold mehr das strahlende Licht, Weiß dagegen mehr das verstreute Licht versinnbildlicht. Anstelle der Vergoldung können die Pagoden aber auch ganz in Weiß gehalten sein, entsprechend der Stellvertretbarkeit von Gold und Weiß. Auch der Nordbuddhismus entfaltet den Zauber der Goldglanzdächer auf den Tempeln der Lamaklöster von Kumbum, Sera oder auf dem Potala zu Lhasa, wo die höchste Kulthandlung der Gelben Kirche beim Dalai Lama zu einer festlichen Symphonie in Gelb und Gold sich steigert. Aus dem Wesen dieser Erleuchtungsreligion wird auch verständlich, warum, nach meiner Überzeugung, so viele Kultbilder des „Erleuchteten“ und des „Weltlichts“ von den kleinsten bis zu den größten Sitz- oder Stehfiguren und über 50 m hohen riesigen „Felsenbuddhas“ und vieler Boddhisatvas entweder weiß oder ganz oder zum Teil übergoldet sind. Auch der abstraktere Islam hat auf die Festlichkeit dieses Lichtsymbols nicht verzichtet und zahlreiche, insbesondere schiitische Moscheen und Grabbauten mit Goldkuppeln überkrönt, z. B. in Kerbela (Mesopotamien), Kum oder Meschhed und anderen Orten Persiens. Daß auch die christliche Weltreligion, deren Stifter sich ebenfalls als „Licht der Welt“ verkündet hat — daher auch der goldene Heiligenschein, die „Aureole“ der Christus- und Heiligenbilder! —, ihren Kirchen vergoldete Kuppeln, Turmhelme, Kreuze oder Metall-Hähne (s. Tierkult, S. 140) aufsetzt, ist ohne Weiteres verständlich. Es ist auch kein Zufall, wenn in erster Linie hohe und hochstehende gewölbte und zugespitzte Kultbauformen, besonders deren obere Teile und Endigungen (Pagoden, Kuppeln, Turmspitzen) mit Vorliebe vergoldet werden, weil sie erst den Goldglanz, besonders auf dem Hintergrund eines blauen Himmels, voll entfalten. Wenn schon bei verstreutem Licht solche Goldkuppeln noch in mildem Schimmer erglänzen, dann spiegeln sie die gleißenden Sonnenstrahlen nach allen Himmelsrichtungen blitzend in die weiteste Ferne, dem Gläubigen erscheinend wie ein verheißungsvolles Licht!

Wenn Gelb oder Gold in bezug auf sinnbildliche Verwandtschaft, Heiligkeit und landschaftliche Fernwirkung dem Weiß am nächsten steht, so ist dennoch die rote Sinnfarbe kulturgeschichtlich viel älter als Gelb und folgt in ihrer kultreligiösen Bedeutung gleich nach dem Weiß. Rot ist die uralte Sinnfarbe für das Feuer und die Sonnenglut, wurde als Farbe des Blutes und Lebensaftes zur Sinnfarbe des Lebens schlechthin und, durch seine erregende Wirkung, auch zur Symbolfarbe der Liebe und Freude. Rot und Weiß werden

daher kultsymbolisch oft nebeneinander verwendet, und Rot kann, ähnlich dem Gelb (Gold), die weiße Farbe stellvertreten, ja, ersetzen, wie die Naturreligionen, etwa der Schamanismus, und die von ihnen unterlagerten höheren Religionen Inner- und Ostasiens, insbesondere der Shinto, sinnfällig bezeugen. Rot tritt daher als Farbe von Kultgewändern, Kultbauten und kultischem Festschmuck, mit Metallglanz besonders an kupfernen Kultgeräten, auch in der Landschaft beachtlich in Erscheinung. Die Schamanen im Mongolischen Altai tragen rote Mützen, die Shinghalen auf Ceylon verwenden Rot und Weiß bei Tempelprozessionen, und das Waldvolk der Dscharay (Moi) in Hinterindien hat rot und weiß bemalte Grabtürme (34 : II, 1, 927). Den großen Shivatempel bei Madura in Südindien, dessen über 50 m hohe mit Götterfiguren übersäte Tortürme (Gopurams) ehemals vielfarbig unter der Tropensonne leuchteten, umgibt eine rot und weiß lotrecht gestreifte Außenmauer, und in Benares steigt am Steiluferrand des heiligen Ganges der prächtige Durga-Tempel mit drei Türmen rot in den Tropenhimmel. Im chinesischen Universismus gilt Rot als die Sinnfarbe der hochstehenden Mittagssonne und damit des Yang als des hellen und warmen, himmlischen, männlichen und zeugenden Prinzips. Rot ist hier die Sinnfarbe der Freude und des Glückes. Rote Mauern umgeben daher in Peking das Heiligtum des Himmels und die „Verbotene Stadt“ des Kaisers. Rot leuchten die nach Süden gerichteten Schauplätze vieler chinesischer Tempel in die Landschaft. In Japans Shinto tragen viele Schreine und Jochtore (Torii) entweder die heilige weiße Naturfarbe des Hinoki-Holzes, wie z. B. der Hauptschrein in Ise, oder aber die rote Kultfarbe wie alle Inari-Schreine und die dazu gehörenden Torii, ebenso wie etwa die zu den Heiligtümern von Nikko führende heilige Brücke; dasselbe gilt für die „Rotpfeiltore“ und rot bemalten Holzsäulen buddhistischer Kultbauten in Korea (18 : 214). Auch im Lamaismus, den die dämonen- und zaubergläubige Bon-Religion durchtränkt, hat sich die uralte rote Kultfarbe des Schamanentums bis heute erhalten in der „Roten Kirche“. Tschorten (Stupas) in Weiß und Rot beleben die heiligen Stätten, die weißen Außenmauern der trutzigen Klosterburgen begrenzt nach oben ein breiter waagerechter roter Fries mit roten Eckpfeilern und roten Wimpeln (24 : II, 348 Farbtabelle), und in Lhasa wächst auf einem Sockel blendendweißer Bauten der „Rote Palast“ des Dalai Lama mit goldenen Dächern in den dunkelblauen Hochlandhimmel (53 : 178, Tafel 31). Sie alle dienten als Vorbilder für die Klöster der

Roten Kirche weit nordwärts bis zum Quellgebiet des Jenissei in Tuwa. Schon in Altgriechenland waren, nach Plutarch (Quaest. rom. 98), die Götter an Festtagen mit Rot geschmückt, das auch die Priesterkleider und das Kultzelt der jüdischen Wanderhirten, die „Stiftshütte“ (2. Mose, 26; 28), verwendeten. In der römisch-katholischen Kirche dient Rot als Sinnfarbe der Liebe und des Blutes für die Feste des Heiligen Geistes, die Leidensfeste Christi und der Märtyrer; sie wird als kultischer Festschmuck auch außerhalb von Kultgebäuden verwendet bei Prozessionen, besonders am Fronleichnamstage.

Eine viel bescheidenere Rolle spielt die blaue Kultfarbe im Landschaftsbild. Sie wurde zur Sinnfarbe für den Himmel, die Luft und den Wind, aber auch für den Atemhauch und damit, in Verbindung mit ihrer sinnlich-sittlichen Wirkung, zur Sinnfarbe des Geistig-Seelischen, Unbegreiflichen, Geheimnisvollen und Ewigen, des Irrationalen und Metaphysischen. Daneben hat Blau aber auch immer seine uralte Bedeutung als magische Abwehrfarbe gegen den „Bösen Blick“ beibehalten, nicht nur in der altägyptischen Kultreligion, sondern auch in der babylonischen Gestirnreligion, wo im Babylon Nebukadnezars (605—562 v. Chr.) die hohen Wände des Ischartors und die Seitenmauern der darauf zuführenden 300 m langen Prozessionsstraße dunkelblau verkachelt waren (vgl. Pergamon-Museum in Berlin) und auf der höchsten Plattform des 90 m hohen würfelförmigen Tempelturms das 15 m hohe Gipfelheiligtum des Stadtgottes Bel-Marduk blaue Farben weithin sichtbar über der heiligen Stadt thronte (58). Da in der chinesischen Sinnfarbenordnung Blau den Himmel und den Osten vertritt, sind gewisse Kultbauglieder mit blauglasierten Fliesen oder Ziegeln bedeckt, wie z. B. der Fußboden der obersten dritten Terrasse des Himmelsaltars, das dreifach gestufte Dach des Tempels des „Guten Jahres“ und die roten Umfassungsmauern des Himmelsheiligtums zu Peking. Auch in Lhasa heben sich die blauglasierten Ziegeldächer der chinesischen Häuser von denen der Tibeter ab. Im Islam versinnfarblichen blaue Mönchskutten die Richtung der Seele zum Himmel und in der islamischen Kultbaukunst, besonders der Seldschuken-Zeit, herrschen blaue Farbentöne bei weitem vor, wie die Minarehs der großen Musallah (erbaut 1212) von Herat in Afghanistan oder das Kobaltblau der sunnitischen „Blauen Moschee“ von Täbris in Persien bezeugen. Im gesamten Mittelmeergebiet, in Westasien und Indien dient, wie schon betont, seit alters bis heute das Blau als magische Abwehrfarbe gegen den „Bösen Blick“, so daß hier nicht nur viele Men-

schen türkisblauen Schmuck tragen — jeder Schmuck ist letzten Endes aus magischem Amulettwesen entstanden! — sondern auch Haustiere, in Indien etwa heilige Zebus, mit Halsketten aus blauen Glasperlen auf den Straßen der Städte herumlaufen. In Kleinasien sah ich 1934 sogar Droschkenpferde mit ein bis fünf blauen Glasperlenketten nebeneinander um den Hals und an sonstigen Teilen ihres Ledergeschirrs, ja, sogar Kraftwagen mit blauen Perlen vorn am Kühler!

Noch geringer ist die Bedeutung und Verwendung der Kultfarbe Grün. Als Farbe der Pflanzenwelt wird sie zur Sinnfarbe des wiedererwachenden Lebens und Wachstums, der Schöpfung und auch der himmlischen Wiedergeburt. Sie wirkt besonders in jahreszeitlich kalten oder trockenen Ländern mit Laubabfall, wo sie in farbigen Gegensatz zu sonst steppenhafter Umgebung tritt. Schon in Ägypten, wo der Gegensatz zwischen der fruchtbaren grünen Nilstromoase und der ockerfarbenen Steppe oder rötlichen Sandsteinwüste ins Auge springt, galten „grüne Dinge“ als „segensreich“ im Gegensatz zu der dort verhaßten roten Farbe (A. Erman, Die Religion der Ägypter. Berlin. 1934. 39). Ähnliche Landschaftsunterschiede mögen auch im überwiegend steppenhaften Verbreitungsgebiet des Islams dazu beigetragen haben, daß, neben dem Weiß, Grün zu dessen kennzeichnender Hauptkultfarbe geworden ist. Grün ist bis heute die Fahne des Propheten und Hauptfarbe aller islamischen Völker. Grün sind vielfach die Dächer der Grabbauten und Türme islamischer Heiliger, der Türben, wie etwa das Dunkelgrün des 30 m hohen verkachelten Spitzkegeldach-Grabturms der „Grünen Türbe“ in Konya oder Bursa (Brussa) in Kleinasien. Im Verbreitungsgebiet des Christentums zählen hierzu auch das Maiengrün als kultischer Festschmuck und der Weihnachtsbaum (s. S. 139), vielleicht aber auch die mit Kupfergrün oder Malachitgrün-Patina überkleideten Dächer, Kuppeln und Turmhelme von Kirchen und Grabbauten, die etwa das Stadtbild von München, Hannover oder Lübeck u. a. auffallend kennzeichnen oder gekennzeichnet haben.

Im Gegensatz zu allen bisher behandelten Kultfarben tritt die schwarze Kultfarbe an Kultbauten nur selten, an Kultkleidern dagegen im Freien um so mehr in Erscheinung. Als Farbe des Lichtlosen, der Nacht, wird sie zur Sinnfarbe des Unterirdischen, Erdhaften und der dunklen Wassertiefe und damit der geistigen, seelischen und sittlichen Dunkelheit, des Bösen und Falschen, des Unreinen und Unvollkommenen, der Sünde und aller damit verbundenen Mächte („Schwarze Magie“)

und Gottheiten. Diese Gegensätzlichkeit zum Weiß und Gelb (Gold) des Himmlich-Lichten hat seit alters ihren klassischen Ausdruck gefunden in der Licht-Finsternis-Lehre Zarathustras. In allen Religionskulten werden daher, nach der Regel der magischen Entsprechung durch Ähnlichkeit, den unterirdischen Mächten und Gottheiten schwarze Tiere geopfert. In China ist Schwarz die Sinnfarbe der Nacht, des Winters und Nordens, des Yin, das als Prinzip des Dunklen und Kalten, Irdischen und Feuchten, Weiblichen und Empfangenden, dem hellen und lichten Yang-Prinzip im Süden (Rot oder Weiß) in jeder Weise polig entgegengesetzt ist. Gegen die schädigenden Yin-Mächte muß magischer Schutz gesucht oder geschaffen werden, etwa durch Anlage von Schutzhainen, Schutzgräbern oder künstlich aufgeworfenen Schutzhügeln z. B. des sog. „Kohlenhügels“ vor dem Nordtor der „Verbotenen Stadt“ des „Himmelssohnes“, des Kaisers, in Peking (57:64, 65 oben). Da Schwarz und Dunkel die Sichtbarkeit vermindert und unauffällig macht, wird es weiterhin auch zur Sinnfarbe der Zurückhaltung und Verborgenheit und damit zu derjenigen des Leidens, Büßens und der Trauer schon bei den Griechen, Römern und frühen Christen, die als solche später erst die ursprünglich weiße Trauerfarbe im übrigen Europa verdrängt hat. Von dort ist Schwarz dann die kultische Trauerfarbe im weltweiten Verbreitungsgebiet des Christentums geworden, wo sie bei Leichenzügen und Trauerfeiern, besonders an kirchlichen Trauertagen und Totenfesten das Bild der Friedhöfe und die Umgebung von Gotteshäusern und deren Zugangswege durch schwarzgekleidete Menschen bestimmt. Den Vorschriften des Islam gemäß ist, aus Gründen der Zurückhaltung und des Ausschlusses der Frau aus der Öffentlichkeit, in dessen ausgedehntem Verbreitungsgebiet auch die Frauenkleidung außerhalb des Hauses dunkel, meist ein großer brauner oder schwarzer Umhang mit Kopftuch oder sogar Gesichtsschleier aus schwarzem Roßhaar. Hierdurch wird das alltägliche Straßenbild der islamischen Siedlungen auffällig gekennzeichnet. Neben Blau und Braun gehört auch Schwarz zu den bevorzugten Farben der seldschukischen Schmelzfarbenverzierung an den Außenwänden der Moscheen.

Dem Kultischen, das sich sinnenhaft wahrnehmbar in der Landschaft äußert, dienen aber auch gewiß hörbare Erscheinungen aus dem Reich der Töne, die hier wenigstens kurz gestreift werden sollen. Alle Religionen mit einer geordneten Form des gemeinsamen oder mindestens gleichzeitigen Gottesdienstes (Kultgemeinde)

verwenden in größerem oder geringerem Ausmaß ganz bestimmte, sie kennzeichnende Kulttöne und zwar nicht nur im Verlaufe der Kulthandlungen selber, also als kultsymbolische Töne oder Sinnöne, sondern auch zur zeitlichen Ankündigung des Anfanges oder Endes von Kulthandlungen und Kultzeiten. Religionsgeographisch bedeutsam werden diese Kulttöne aber erst dann, wenn sie unter freiem Himmel deutlich wahrnehmbar die Landschaft mehr oder weniger durchtönen oder gar weithin erfüllen und hierdurch kennzeichnen. Auch diese kultisch hörbare Landschaft muß eine ganzheitlich angelegte landeskundliche oder kulturgeographische Darstellung, wenn auch kurz, mitberücksichtigen!

Bei den Naturreligionen dient der kultische Abwehrlärm durch die menschliche Stimme (Geschrei) oder Geräte (Rasseln, Knarren, Klopfen, Knallen, Schießen, Schellen, Läuten, Blasen usw.) möglichst gleichzeitig, zur verscheuchenden Abwehr aller, als lebendig aufgefaßten Erscheinungen der irdischen und außerirdischen Natur, und zwar der Dämonen oder Geister, die den Menschen oder seine Habe etwa durch Krankheit, die Landschaft durch Wetter, oder die Himmelskörper durch Verfinsterungen bedrohen („Himmelsfrosch“). Dieser kultische Abwehrlärm hat sich bis heute, meist unbewußt, auch in den Hochreligionen noch lebendig erhalten und spielt bei vielen kultreligiösen Handlungen in der Landschaft, etwa beim „Wetterläuten“ oder „Wandlungsläuten“ oder allem „Ehrenschießen“ bei Prozessionen (ursprünglich zur Abwehr der Dämonen, die diese heiligen Handlungen stören wollen!) u. a. eine Rolle. Neben dem Abwehrlärm findet die eigentliche Kultmusik die größte Verwendung, wobei die Töne der Schlagmusikgeräte mehr im Dienst aller überwiegend rhythmischen Handlungen, hauptsächlich des magischen Kulttanzes, diejenigen der Saiten- und Blasmusikgeräte mehr im Dienste aller überwiegend melodischen Handlungen, des sinnbildlich verehrenden Gottesdienstes, der eigentlichen Kirchenmusik, stehen. Durch Kulthandlungen im Freien, durch Feldgottesdienste, Prozessionen, Umzüge, Wallfahrten, Leichenbegängnisse u. a. m. wird die Kultmusik der Religionen aller Völker und Zeiten auch in die Landschaft hinausgetragen.

In ihrer landschaftlichen Auswirkung tritt die Kultmusik freilich weit zurück hinter den Kultankündigungstönen, die ja von möglichst vielen Anhängern derselben Kultgemeinschaft gehört und daher möglichst weit dringen

sollen. Die Art der Schallquelle, ihre Lautstärke und ihr Standort sind hierbei entscheidend.

Der natürlichste und schwächste Kultankündigungston, die menschliche Stimme des Gebetrufers (Müezin) von der Brüstung des Gebetsturms (Minareh), der mehr einen Gesang mit hoher näselnder Kopfstimme als einen Ruf ertönen läßt — ich hörte während meiner geographischen Studienreise durch Kleinasien 1934 noch Meister des Gebetgesangs! — reicht unter günstigen Schallbedingungen, je nach der Standhöhe und Wetterlage, höchstens einige hundert Meter in die Umgebung. Laut Pressemeldungen sollen 1937 in einigen lärmreichen Großstädten, z. B. in Singapore, die Gebetrufer durch Großlautsprecher ersetzt worden sein, die fast 2 km weit den Straßenlärm übertönen. Der regelmäßig fünfmal an jedem Tage von allen Minarehs ertönende Gebetrufer kennzeichnet jede mohammedanische Siedlung oder einen Siedlungsteil im islamischen Verbreitungsraum. Hierzu gehört auch der Kanonenschuß, der an jedem Morgen und Abend im islamischen Fastenmonat Ramazan den Beginn und das Ende des Fastens ankündigt.

Im Gebiet des Lamaismus hallen, außer dem dumpfen Ton des Muschelhorns, besonders von den Tempeldächern der Klöster in Tibet die Töne der bis zu mehreren Metern langen Blashörner aus Messing (die an unsere hölzernen Alphörner erinnern), tief und feierlich wie Orgelklang durch die umgebende Landschaft (24 : I, 39; 53, Abb. 5). Auch die mosaische Kultreligion verwendete schon den Schall aus Posaunen aus getriebenem Silber am „Posaunenfest“ oder „Sabbath des Blasens“, besonders zu Beginn des heiligen „Halljahrs“: „Da sollst du die Posaune blasen lassen durch all Euer Land“ (3. Mose 23, 24; 25, 9). Aber auch die Kulttöne der Schlag-Musikgeräte wirken in der Landschaft, weniger zwar die dumpfen Töne der Schamanen-Trommel der Naturreligion, als etwa derjenige von den Trommel-Türmen (Koro) in Japan. Weiter dringt schon der Ton des Schlagholzes durch, das die älteste Christenheit verwendete und sich bis heute in den christlichen Klöstern des Ostens als Holz- oder Metallscheibe, dem kleinen oder großen Semanterium, erhalten hat. Die Töne solcher Metall-Schlagbecken wie auch des Tamtam oder Gong in Ostasien oder der Lamaklöster in Innerasien hallen weit und lange nach.

Die größte Fernwirkung jedoch erzielen die Kulttöne der bewegten Metallschlagbecken, der Glocken. Die Glocke ist uralt und schon

aus dem 9. Jahrhundert v. Chr. aus Babylon bezeugt. Sie wird auch in Ostasien verwendet. Berühmt ist die 74 to schwere Riesenglocke des Haupttempels der Chinzei-Ta-Sekte, die in einem Glockenturm (seit 1618) inmitten eines Tempelhains in Kyoto (Japan) hängt und mit tiefem schönen Ton die Stadt übertönt. Die vereinigte Wirkung von Glocken, Riesentrommeln und Gongs im Umkreis von buddhistischen Klöstern in Korea hat *H. Lautensach* anschaulich geschildert (18 : 215). Die gewaltigste Entwicklung hat die Glocke aber erst in Verbindung mit dem christlichen Kirchenkult erlebt. Ihre älteste kultische Verwendung in den christlichen Klöstern Nordafrikas ist etwa seit dem Jahre 500 bezeugt; von dort kam sie nach Süditalien, von wo sie, trotz ihrer anfänglichen Unvollkommenheit und besonders Mißstönigkeit, im 6. Jahrhundert nach Gallien, Spanien und Britannien, und von dort im 7. Jahrhundert nach Deutschland gelangte. Bis zum 12. Jahrhundert bienenkorbformig kurz und dick, erhielt die Glocke im 13. Jahrhundert, als Ergebnis jahrhundertelangen Suchens nach dem besten Klang, die sog. „gotische“ oder „deutsche Rippe“, also jene geschwungene Glockenform, die bis heute geblieben ist. Der Ton mittelgroßer Glocken von 1 m Durchmesser hat eine Reichweite von mindestens 2 km Radius, unter günstigen Umständen (hoher Turm, offene Glockenstube, ebenes Gelände), sogar von 5—6 km; ja, große Geläute können bis zu 10 km weit hörbar sein⁶⁾, so daß der Hörbereich von mittelgroßen bis großen Glocken, etwa der „Deutschen Glocke am Rhein“, der Glocke St. Peter im Kölner Dom (gegossen 1923 : 3,21 m hoch, 3,24 m breit, 25 to Gewicht), und Geläuten bis zu 20 km Durchmesser betragen kann. Nach der Eigentümlichkeit der Glockentöne, nach den Besonderheiten von Klanggepräge und Klangfarbe, nach Dur- oder Moll-Klängen, nach melodischen oder harmonischen Geläuten, nach Klangstärke und Hörweite und schließlich nach der ganzen Art, wie die Glocken geläutet werden („Taktläuten“, sog. „Beiern“ usw.) und anderen Merkmalen z. B. Geläut-Gemeinschaften eines Hörbereichs benachbarter Geläute, könnte man wieder kennzeichnende Unterschiede nach Landschaften und sogar nach ganzen Ländern, z. B. nach germanischen und romanischen, herausarbeiten. Das regelmäßige Glockenläuten an Sonn- und Feiertagen und zu besonderen Kult- und Trauerfeiern kennzeichnet die Landschaften des Gesamtchristentums, und das noch hinzukommende täglich dreimalige Kultläuten und die unterschied-

lichen Töne von Sonderglocken („Aveglocke“, „Wandlungsglocke“, „Totenglocke“) obendrein die vom römisch-katholischen Bekenntnis geprägten Landschaften und Länder im besonderen. So wird nahezu jedes Verbreitungsgebiet einer Kultreligion durch seine ihm eigentümlichen Kulttöne, also die durchtönte Landschaft, selbst für einen Blinden, mehr oder weniger eindeutig und erkennbar.

Zum Wesen des Kultischen, das in der Landschaft sich auswirkt, gehören auch die heiligen Richtungen oder Kultrichtungen. Sie beherrschen den kultreligiösen Raum und beeinflussen nicht allein Gebets- und Bewegungs-Richtungen, sondern gewinnen auch durch übereinstimmende Führung von Hauptachsen und somit Hauptansichten von Gräbern und Kultbauten, ja heiligen Siedlungen, Stadtteilen und schließlich sogar ganzen Städten, eine große Bedeutung für das Gesicht der Kultlandschaft. Das ist in der Kulturgeographie und Länderkunde bisher viel zu wenig oder gar nicht berücksichtigt worden.

Unter allen möglichen Richtungen im Raum spielt die lotrechte Blickrichtung von unten nach oben, sowohl des Kopfes als auch des ganzen Körpers, als die Gebetsrichtung schlechthin, eine bedeutsame und allgemein verbreitete Rolle. Auf ihrem Wesen und ihrer Wirkung, die *Th. Lipps* psychologisch eingehend untersucht und dargestellt hat (Raumästhetik und geometrisch-optische Täuschungen. Leipzig. 1897), beruht letzten Endes aller Höhenkult im weitesten Sinne, sowohl der Gestirn- und Berggipfel-Kult, als auch die Vorliebe für Kulthochbauten, von der einfachsten Naturreligion bis zu den Weltreligionen. Die andere Gattung heiliger Hauptrichtungen liegt in der waagerechten Ebene des Horizontes, wo sich zwei Hauptgruppen unterscheiden lassen: natürlich und kulturell bedingte Kultrichtungen. Die natürlich bedingten werden bestimmt durch außerirdische und irdische Richtungspunkte, wobei unter den ersteren die drei Sonnenbahn-Hauptpunkte überwiegen. Von diesen dreien erwies sich der Aufgangspunkt des lebensspendenden Tagesgestirns im Osten als derart bedeutsam, daß er als wichtigster Richtungspunkt bei allen Völkern eine hervorragende kultreligiöse Bedeutung erlangte. Auf ihr beruht alle kultische Ostung bei Gebet, Opferhandlung oder Totenbestattung von der Naturreligion bis zur Hauptachsenführung von Kultbauten in Griechenland, Rom oder in Jerusalem (Ezechiel 43,1) und vieler christlicher Kirchen. Die Ausrichtung nach

⁶⁾ Nach freundlicher briefl. Mitt. (25. 4. 1936) des Glockenfachmannes Prof. *Johannes Biehle*, Bautzen.

Süden steht an zweitwichtiger Stelle und spielt hauptsächlich bei den ostasiatischen höheren Naturreligionen, insbesondere bei dem, Himmel und Erde verehrenden, Universalismus des chinesischen Ackerbauvolkes eine solch bedeutsame Rolle, daß man hier geradezu von einem Südungskult sprechen muß. Die Einhaltung der kultischen Nord-südrichtung bei den meisten Hauptachsen von Kultbauten und ganzen Siedlungen, z. B. auch in Peking, verleiht diesen, durch die nach Süden blickenden Schauplätzen, ein besonderes Gepräge, das sich kulturlandschaftlich auswirkt. Weniger wichtig ist die kultische Ausrichtung zur untergehenden Sonne, die Westung. Wo man sich das Totenreich im Westen liegend vorstellt, werden die Toten mit dem Gesicht nach Westen blickend ins Grab gelegt. Daher lagen z. B. auch die Totenstädte der Ägypter im Westen der Orte und die Gräberfelder und Grabpyramiden auf dem Westufer des Nils. Neben den, durch außerirdische Richtungspunkte bestimmten, kultischen Hauptrichtungen haben die, durch irdische Richtungspunkte bestimmten, kultischen Richtungen mehr eine regionale oder örtliche Bedeutung. Deren Richtungsbestimmer bilden in erster Linie heilige Naturstätten, die infolge ihrer endlichen Erreichbarkeit, auch die Richtungen von Wallfahrten und Wallfahrtswegen festlegen, wie z. B. der heilige Götterberg Kailas über den Heiligen See im Himalaya.

Neben den natürlich bedingten heiligen Richtungen mit mehr naturhaft-magischer Heiligkeit spielen die kultürlich bedingten Kultrichtungen mit mehr geschichtlich-religiöser Heiligkeit eine große, ja die weit-aus größere Rolle. Zu ihnen gehören in allen Religionsräumen sowohl vereinzelt kleinere heilige Stätten als auch Heiligengräber, Stupas, Kultbauten und Gräber, die als Richtungs- und Wallfahrtsmittelpunkte einen mehr oder weniger großen Gebietsumkreis bestimmen, vom kleinsten Orts- oder Gau-Heiligtum, über das große Landesheiligtum (etwa Kabela für die Schiiten), bis zu den größten Hauptheiligtümern der Weltreligionen: Peking, Benares, Lhasa, Jerusalem, Rom und Mekka. Wenn alle auf außerirdische Punkte zielenden Kultrichtungen einander parallel laufen (Ostung, Südung, Westung) und die Zielpunkte selber körperlich unerreichbar sind, dann laufen alle auf irdische Punkte, also heilige Natur- und Kultstätten, zielenden Kultrichtungen mitelpunkt-suchend im heiligen Richtungspol zusammen, und dieser ist auch körperlich erreichbar. Sie gleichen sozusagen den Linien eines magnetischen

Kraftfeldes, die alle ihrem Magnetpol zustreben. Man kann daher jede richtungbestimmende heilige Stätte treffend mit einem kultreligiösen Pol und den ganzen zugehörigen und durch ihn beeinflussten Verbreitungsraum mit einem kultreligiösen Kraftfeld vergleichen, in welchem die heiligen Richtungen als kultreligiöse Kraftlinien ihrem kultreligiösen Pole zustreben. Die Flächenausdehnung solch eines Kraftfeldes hängt dabei von der Stärke, d. h. Bedeutung (Art und Grad der Heiligkeit) seines Poles ab. Während kleinere oder mittelgroße Heiligtümer nur einen ihrer Bedeutung entsprechenden Umkreis beeinflussen, erzeugen die großen Weltheiligtümer als Religionsmitten und Hauptpole riesige kultreligiöse Kraftfelder, deren Kraftlinien das gesamte Verbreitungsgebiet ihrer Weltreligionen bis an die äußersten und fernsten Grenzen, und oft noch darüber hinaus, richtungbestimmend durchstrahlen, wofür Mekka im Islamraum ein Musterbeispiel bietet.

Alle heiligen Stätten können, als ersehntes Ziel, auch umwandert und von allen Seiten geschaut werden, so daß als weitere Richtungsart die kultische Umwanderungsrichtung mit oder entgegen der scheinbaren Drehungsrichtung des bestirnten Himmels (Sonne) hinzukommt, je nachdem das zu umwandernde Heiligtum kultvorschriftsgemäß rechts oder links vom Umwanderer liegen muß und eine Übereinstimmung, hier treffender „Übereinrichtung“, oder zumindest Entsprechung, von kosmischer und kultischer Bewegung, von Gestirnbahn und Lebensbahn, erstrebt wird oder nicht. Die Umwanderung geschieht hier auf Kreisen oder Spiralen oder, in Verbindung mit Emporsteigen, in Schraubenlinien. Die Verlegung eines geschichtlich-religiösen Pols, etwa desjenigen von Jerusalem nach Mekka für die Mohammedaner, oder, was bei dem Beharrungsvermögen einer einmal vorhandenen heiligen Stätte selten vorkommt, ihr Erlöschen, oder schließlich, was viel häufiger geschieht, die Entstehung einer neuen Wallfahrtsstätte etwa durch religiöse Wundererscheinung (Lourdes!) bewirkt eine mehr oder weniger starke Änderung des kultreligiösen Kraftfeldes und damit ihrer heiligen Richtungen.

Bei allen Völkern ist die Anschauung verbreitet, daß der Zahl außer ihrem Ordnungswert noch eine tiefere sinnbildliche Bedeutung zukomme; sie besitzt dann als Symbolzahl oder Sinanzahl im Kulturleben großen Einfluß. Als religionsgeographisch bedeutsam erweisen sich besonders die heiligen Zahlen oder Kultzahlen, die als Einteilungsgrundsatz von

Kult r ä u m e n (Kultbauten und Kultsiedlungen) und besonders von Kult z e i t e n , wie auch Kult h a n d l u n g e n (Gebet- und Kulttanzbewegungen, Kultwanderungen usw.) das gesamte kultreligiöse Leben tiefgreifend bestimmen und sich unmittelbar wie mittelbar auch in der L a n d s c h a f t auswirken. Ohne auf die so mitregende r e l i g i o n s g e o g r a p h i s c h e , geschweige denn symbolgeschichtliche und religionswissenschaftliche Bedeutung der heiligen Zahlen näher eingehen zu können, was in meiner „Religionsgeographie Asiens“ geschehen wird, sei hier nur angedeutet, daß gewisse, meist u n g e r a d e Zahlen unter den Einern, besonders die D r e i , F ü n f und S i e b e n seit alters bei Natur- und Hoch-Religionen eine bedeutsame Rolle spielen. Dies gilt nicht nur für den c h i n e s i s c h e n Universismus, wo man diese als vollkommen, gut und männlich den himmlischen Mächten zuordnet und die Anzahl von Kultbauteilen und -gruppen durchgehend bestimmen läßt, wie z. B. den Himmelsaltar zu Peking mit drei kreisförmigen Terrassen im Durchmesser Verhältnis der heiligen 7 : 5 : 3, mit dreiteiligen Ehrentoren, dreistufigen Tempeldächern usw., sondern auch für die Weltreligionen. Man denke nur an die Bedeutung der D r e i z a h l und S i e b e n z a h l (Siebentagewoche!) in der mosaischen, islamischen und christlichen Religion, oder die der V i e r z a h l oder deren Vielfaches, insbesondere A c h t z a h l , für den B u d d h i s m u s .

Als Bewegung des menschlichen Körpers in Raum und Zeit gehört auch die h e i l i g e K ö r p e r b e w e g u n g oder Kultbewegung, sofern sie unter freiem Himmel stattfindet, in den Rahmen einer religionsgeographischen Betrachtung. Alle Kultbewegungen sind, neben den Kulttönen, die wichtigsten Träger von Kult h a n d l u n g e n ; sie werden durch heilige R i c h t u n g e n , Z a h l e n und Z e i t e n stark mitbestimmt, sei es als heilige Körperbewegung auf kleinstem Standraum (Gebetsübung) oder etwas größerer Fläche (Kulttanz) oder auf großen und größten Räumen (Kultwanderung oder Wallfahrt). Auch hier können nur einige Hinweise die Grundfragen andeuten. Im gesamten Verbreitungsgebiet des B u d d h i s m u s , insbesondere des Nordbuddhismus oder Lamaismus, der b e t f r e u d i g s t e n Kultreligion („Om mani padme hum“) bildet der Einzelbeter mit seinen Gebetmitteln (Rosenkranz, Handgebetmühle), ebenso wie die durch Wasser oder Wind getriebene G e b e t m a s c h i n e (Gebettrommel), eine zur Klostersiedlung wie zur freien Landschaft gehörende alltägliche Erscheinung. Im Verbreitungsgebiet des I s l a m muß jeder Mohammedaner vorschriftsgemäß fünfmal am Tage auch unter freiem Him-

mel, wo er gerade unterwegs ist, nach vorheriger kultischer Reinigung durch „lebendes“, d. h. fließendes Wasser oder notfalls reinen Sand auf dem eigens hierzu mitgeführten „Gebetsteppich“ (Kultische Reinheit!) in Blickrichtung auf Mekka seine nicht leichte G e b e t s ü b u n g bis zur Berührung des Bodens mit der Stirn ausführen; hierbei bieten große M a s s e n von weißgekleideten Gläubigen, die mit der Gleichmäßigkeit gut eingetübter Soldaten, gemeinsam ihre Gebetsübung auf Straßen oder großen Freiplätzen vor den Moscheen oder heiligen Stätten ausführen, ein ungemein eindrucksvolles Bild. Aber auch im Verbreitungsgebiet des katholischen C h r i s t e n t u m s wird die Gebetbewegung durch Kniefall, Knixen oder Hutabnehmen vor Feldkreuzen, Kapellen, Leidensstationen der Kreuzwege usw. im Verein mit Gebetmitteln (Gebetbuch, Rosenkranz) und Gebetspruch und -gesang, besonders an Wallfahrtsorten und deren Umgebung von Einzelnen oder Gruppen oder Massen (Prozessionen, Springprozessionen, Wallfahrtszügen, Leichenbegängnissen) in die Landschaft hinausgetragen. Eindringlicher noch sind die meist lebhafteren Bewegungen bei der Ausübung der Kulttänze, die sehr oft von Kultmusik begleitet sind. Sie tragen, wenn auch meist nur in bescheidenem Maße, mit dazu bei, bei religiösen Handlungen und Feiern, von den magisch-religiösen Zaubertänzen der Schamanen im Verbreitungsgebiet der Naturreligion, bis zu den sinnbildlich-verehrenden Tempeltänzen im Raume der Weltreligionen, besonders bei Kultfesten an den heiligen Stätten und Wallfahrtsorten, unterstützt durch Kulttanzkleidung (Tanzmasken), die nähere landschaftliche Umgebung zu beleben. Die Kultreligion aller Völker hat den Kulttanz geschaffen, ja, die tropisch-bunte künstlerische Phantasie Indiens hat im Brahma-Kult sogar die Gestalt ihres höchsten Gottes S h i v a in Form des die Welt zerstörenden und ewig neu schöpfenden T ä n z e r s N a t a r a j a d. h. „Herr des kosmischen Tanzes“ geboren und in der Kultkunst verwendet.

Die Kultbewegung als fortschreitende Bewegung, der eigentliche K u l t v e r k e h r in kleinen (Kultortsverkehr) bis größten Räumen (Kultfernverkehr: Wallfahrtsverkehr), verlangt eine ausführlichere Darstellung für sich, die am besten erst nach der Erörterung der Verkehrsziele (Heilige Natur- und Kulturstätten) erfolgt und hier später auch nur gestreift werden kann.

Dasselbe gilt für die h e i l i g e n Z e i t e n oder Kultzeiten, die geweiht sind den für den Menschen bedeutsamen Abschnitten des L e b e n s (Geburt, Reife, Hochzeit, Tod), J a h r e s l a u f s (Sonnenwende), L a n d b a u s (Aussaat,

Wachstum, Ernte) oder dem Gedächtnis besonderer geschichtlich-religiöser *Persönlichkeiten* oder *Ereignisse*. Sie sind begründet im Bedürfnis des Menschen nach magischem Eingreifen (Abwehr oder Förderung) in natürliche Vorgänge oder nach sinnbildlicher Verehrung der Gottheit durch Unterbrechung der werktätigen Arbeit und Veranstaltung religiöser (Kultfeste) und weltlicher Feierlichkeiten zur inneren Besinnung und Erhebung und zeitweiliger Erholung. Sie alle dienen der raumzeitlichen Zusammenballung und Steigerung des kultreligiösen Lebens und wirken sich beachtlich aus in Kultsiedlung, Kultverkehr und Kultwirtschaft. Nach der Länge der Kultzeiten, deren Anfang, Mitte und Ende meistens gekennzeichnet wird durch typische Kulttöne, lassen sich unterscheiden heilige Tageszeiten (fünf Gebetszeiten mit Gebetruf der Mohammedaner, drei Gebetszeiten mit Gebetläuten der Katholiken), Tage, und zwar die regelmäßig wiederkehrenden *Wochenruhetage* (jüd. Sabbat, christl. Sonntag, islam. Freitag) und z. T. veränderliche *Jahresfeiertage* vieler Religionen (z. B. christl. Weihnachts-, Oster- oder Pfingstfeiertage), *Wochen* (christl. Karwoche, chines. Neujahrsfest), *Monate* („Göttermonat“ Oktober in der Shinto-Provinz Idzumo, islam. Fastenmonat Ramazan) und *Jahre* (jedes 12. Jahr der Hindus und Tibeter: „Pferdejahr“, jüd. „Halljahr“ alle 50 Jahre, röm.-kath. Anno Santo alle 25 Jahre). Nicht nur der Inhalt, sondern auch der Name der heiligen Zeiten bezieht sich meist auf deren religiösen Inhalt, sogar diejenigen der Wochentage auf Gestirne und Gottheiten (Sonne, Mond, Mars, Ziu, Donar, Freya usw.) und auch der Beginn der Zeitrechnung, z. B. der Juden, Christen oder Mohammedaner, ist vielfach durch religionsgeschichtliche Ereignisse bestimmt. Dem profanen Arbeitsjahr steht das religiöse Kultjahr (Kirchenjahr) gegenüber.

Die Kultzeiten wirken sich, je nach Art und Grad der Verkultung einer Religion, ungemün vielfältig aus, sowohl in der Kultsiedlung, z. B. durch eine oft völlige Veränderung des normalen Siedlungsgebildes nicht nur an den heiligen Stätten selber, sondern auch vielfach in den übrigen Siedlungen des gesamten Verbreitungsgebietes, als auch im Kultverkehr durch gewaltige Steigerung des kultischen Nah- und Fernverkehrs. Aber auch das Wirtschaftsleben wird durch die Kultzeiten mehr oder weniger stark beeinflusst. Die unmittelbar für die Bedürfnisse des Kultes arbeitende Kultwirtschaft (z. B. Weihnachts- und Wallfahrtsmittel-Industrie) wird gefördert, die übrige

Wirtschaft mittelbar teils gefördert, teils gehemmt, je nach der Art der kirchlichen Bedeutung der Kultzeiten und Strenge ihrer Durchführung (Arbeitseinschränkung oder Arbeitsruhe), ihrer Dauer, Anzahl und Verteilung über das Jahr. Wenn z. B. im Verbreitungsgebiet der ostasiatischen höheren Naturreligionen der regelmäßige Wochenruhetag fehlt und dafür lediglich das 12 Tage dauernde chinesische Neujahrsfest tritt, zum Unterschied etwa von den 52 Sonntagen und durchschnittlich weiteren 15 Feiertagen, also insgesamt rund 65 Arbeitsruhetagen im christlichen Kirchenjahr, dann machen sich solche Unterschiede im Wirtschaftsleben erheblich bemerkbar. Ähnliches gilt für das Gebiet des Islam, wo obendrein mit dem Fastenmonat Ramazan eine große Störung des gesamten Erwerbslebens verbunden ist. Im Verbreitungsgebiet des katholischen Christentums beeinflussen die vorgeschriebenen 90 Fasttage im Jahre (52 Freitage und etwa 40 Fasttage vor Ostern) durch erhöhte Beanspruchung von Fastenspeisen, insbesondere von Fischen und Schnecken u. a. m., gewisse Zweige des Wirtschaftslebens. Auf die kirchliche Entstehung der Märkte und Messen — Kirchenmesse und Handelsmesse entstanden im 12. und 13. Jahrhundert — im Zusammenhang mit Kultzeiten sei hier nur hingewiesen.

Wir sahen schon an manchen Beispielen, in welcher vielfältiger Weise das Kultreligiöse mit Erscheinungen des Daseins sich verbinden kann. Von diesen Verbindungen sind für unsere Fragestellung am wichtigsten die Beziehungen von Religion und Landschaft. Von jeher schon hat sich das Heilige in der Naturlandschaft verbunden sowohl mit Landschaftsteilen (Bergen, Gewässern, Hainen usw.) als auch mit ganzen Landschaften. Die Verehrung einzelner Landschaftsteile oder Heiliger Naturstätten gründet sich auf ihre individuelle Eigenart und Besonderheit, die ihr ganzes Wesen, ihre sinnliche Erscheinung, nach Form, Farbe, Größe, Kraftäußerung usw. von ihrer Umgebung auffällig abheben. Sie kann gesteigert werden durch ihre Lage in der Landschaft, hauptsächlich durch ihre Vereinzelung, wobei jedes in sich abgeschlossene, abgerundete, und möglichst mit einem Blick ganz überschaubare, in sich ruhende, inselartige Dasein im engeren und weiteren Sinne die Heiligkeit begünstigt: der auffällige Einzelfelsen oder Berggipfel in andersartiger Umgebung, ein See in einsamer Wald- oder Steppen- oder Gebirgslandschaft, eine einzelne Insel in weitem Gewässer, eine Waldinsel in der Steppe oder eine Waldlichtung u. a. m. Außerdem fördern auch die

Seltenheit oder gar Einzigartigkeit, die Abgelegenheit, Einsamkeit und besonders Unberührbarkeit die Heiligkeit einer Naturstätte. Auf das tiefere Wesen der Naturheiligkeit, auf die so mitregende Frage nach dem hier religiös Gemeinten näher einzugehen, verbietet jetzt der Raum. Hier sei nur erinnert an das, was über das Wesen der Heiligkeit und Mitheiligung (S. 124) und der „kultreligiösen Pole“ und „Kraftfelder“ (S. 133) gesagt wurde. Von den dämonischen bis zu den feierlich-heiligen, verklärten Landschaften und Landschaftsteilen bestehen mancherlei Typen und Übergänge.

Als sichtbare Teile der unbedeckten Himmelslandschaft bei Tag und Nacht spielen auch die als heilig verehrten außerirdischen Himmelskörper, die Gestirne, eine große Rolle. Sie haben ja nicht nur, wie wir sahen, mittelbar die Verehrung von heiligen Lichtern, Feuern, Farben, Richtungen, Zahlen, Bewegungen und besonders die Einteilung von Kultzeiten mitbegünstigt, ja vielfach erst angeregt, sondern auch unmittelbar einen weit verbreiteten Gestirnkult (babylonische Gestirnreligion, chines. Universismus) hervorgerufen, in dessen Dienst besondere Kultbauten (Tempelsternwarten, Sonnen- und Mondtempel, Himmelsaltar usw.) stehen. Aber auch hierauf kann an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden. Dasselbe gilt von der Verehrung von kleineren heiligen Naturstätten der irdischen Landschaft, der heiligen Felsen (Felskult), Steine (Steinkult), Höhlen (Höhlenkult) u. a., so daß hier nur diejenige der heiligen Berge, Gewässer, Pflanzen und Tiere mit einigen ihrer religionsgeographischen Auswirkungen kurz aufgezeigt werden kann.

Die Verehrung der heiligen Berge (Bergkult) ist die Hauptform aller Höhenverehrung schlechthin. Sie spielt in allen Religionen eine größere Rolle als die sämtlicher übrigen Naturheiligtümer zusammengenommen und wirkt sich auch landeskundlich derart aus, daß es Wunder nimmt, daß sie nicht schon längst eine zusammenfassende geographische Sonderdarstellung erfahren hat, wie dies von ethnologischer Seite her in dem erwähnten Werk *F. v. Andrians* (41) geschehen ist. Die Entstehung der Bergverehrung liegt begründet einmal im Wesen der Bergnatur im allgemeinen und ihrer vielfältigen individuellen Eigenheiten im besonderen, und zwar in ihrer Bedeutung für das körperliche und besonders geistig-seelische Leben der Menschen, worauf auch *F. v. Richthofen* hingewiesen hat (1:107). Auffällige Bergformen, besonders Umrißformen des Gipfels, die etwa an geometrische oder auch andere bedeutsame kultsymbolische Figuren erin-

nern, wie Rund- oder Glocken-Kuppen (Berg Tabor in Palästina), Pyramiden (Kailas), Spitzen (Adamspik), Kegel (Fuji-san) oder Ähnlichkeit haben mit Körpern oder Körperteilen von Lebewesen (Menschenkopf, Vogel-Flügel) oder sonstige Erscheinungen des Kultischen aufweisen, wie etwa heilige Zahlen, z. B. Drei- oder Fünffzahl in China (Wu taischan = „Fünf-Finger-Berg“!), verstärkt noch durch auffällige Farben, etwa Schneehauben oder häufige Wolkenumhüllung (heiligste Kultfarbe Weiß!), in Verbindung mit großer relativer Höhe über der sichtbaren Umgebung, die hier wichtiger ist als die absolute Höhe ü. d. M., oder gar durch Feuer (Vulkane) u. a. m., bedingen ihre verschiedene Heiligkeit nach Art und Grad. Seit den ältesten Zeiten gelten sie als vom Geheimnis umwitterte Sitze der Gottheit, insbesondere der himmlischen und lichten Götter und Mächte, zu denen man von unten nach oben hinaufblickt (siehe lotrechte Gebetrichtung S. 132) und von denen sie umgekehrt auf die Menschen segnend hinabschauen. Schon die Babylonier stellten sich die Erde als einen „Länderberg“ vor, der bis in den Himmel ragt und auf dessen Spitze der höchste Himmels-gott, Enlil, thront. Dieses Weltbergmotiv ist die Grundlage für den gestuften Tempelturm in Altbabylonien wie für die Stufendächer und -pyramiden Südostasiens geworden, wo der heilige Berg Meru als „Weltberg“ die Grundlage der gesamten höheren Kultbaukunst bildet (51). Aber auch in der israelitischen Religion spielen heilige Berge eine große Rolle (Sinai, Nebo, Hermon, Libanon, Zion, Ölberg, Karmel, Tabor); ihre Verehrung hallt aus vielen Bibelstellen wider und findet ihren schönsten Ausdruck im Beginn des 121. Psalms: „Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen, von welchen mir Hilfe kommt!“

Die Bergverehrung wirkt sich, je nach Art und Grad der Heiligkeit, (S. 124) aus entweder in einem Abstandhalten vom heiligen Berge oder aber in einem Aufsuchen desselben. Das Abstandhalten vom heiligen (d. h. hier „gefährlichen“) oberen Teil, insbesondere vom Gipfel, wo die Ruhe und Reinheit der Gottheit nicht straflos gestört werden darf, d. h. entweder durch die Gipfelnatur (schwer ersteigbare Schneegipfel) erzwungene oder aber freiwillig gewünschte Unbetretbarkeit und Unnahbarkeit, ist dann ein kultreligiöses Verbot, das sogar für ein Überfliegen mit Flugzeugen gilt; schon die Nachricht von einer geplanten Überfliegung des Mt. Everest, des heiligen „Dschomo-lungma“, d. h. „Tal der Göttin“ der Eingeborenen, durch zwei englische Flugzeuge

hat noch 1934 in Indien und Tibet große Beunruhigung hervorgerufen. In solchen Fällen sind für europäische Bergforschungsfahrten oft keine, oder nur unter Schwierigkeiten oder ganz bestimmten Voraussetzungen, einheimischen Träger anzuwerben und die Anlage von Unterkunftshütten oder gar Kultbauten nicht gestattet gewesen. Umgekehrt bedingt die segenspendende Heiligkeit ein Aufsuchen des Berges und einen regelrechten Wallfahrtsverkehr zum Berg, um den Berg und auf den Berg, besonders zum Gipfel. Die kultische Bergumwanderung (Umwanderungswallfahrt) auf dem Bergfuß oder unteren Teil des Berghanges (Kailas) (24 : II, 164—137) oder die kultische Bergbesteigung, die Gipfelwallfahrt, wird dann kultisches Gebot und für gewisse Kultgemeinden religiöse Pflicht. Ein Musterbeispiel hierfür bietet die Gipfelwallfahrt auf den heiligsten Berg Japans, den Fuji-San (3778 m), die von vielen Tausenden weißgekleideter Pilger alljährlich ausgeführt wird und welche die religiöse Fuji-Gemeinde „Fuji-kô“ als wichtigste Kultübung betreibt; der Plan einer Drahtseilbahn zum Gipfel i. J. 1936 wurde in ganz Japan als Entweihung des heiligsten Berges entzweit abgelehnt; auch die Ontake-Gemeinde „Ontake-kô“ soll drei Millionen Anhänger haben, von denen jährlich 70 000 von Mitte Juli bis Mitte September auf den Ontake-Gipfel (3063 m) pilgern.

Die landschaftlich stärkste Auswirkung erreicht der Bergkult aber dort, wo er Kultbauten entstehen läßt, entweder auf dem Berge selber als Bergheiligtümer auf dem Bergfuß, am Berghang oder auf dem Gipfel, oder auch in seiner näheren Umgebung. Diese Heiligtümer bilden entweder kleinere Jochtore (Torii), Kapellen, Gipfelkreuze, oder aber auch Gräber, Tempel oder Klöster, meist mit angeschlossenen Unterkunftshäusern und Wirtschaftsgebäuden. Großartige Beispiele hierfür bieten die Bergheiligtümer der fünf altchinesischen und vier buddhistischen heiligen Berge in China, die mit Tempel- und Klosteranlagen bedeckt sind und das ganze Jahr hindurch von Pilgerscharen aus allen Landesteilen besucht werden (47 : X—XII; 45 : I), oder das von Klöstern übersäte Diamantgebirge im Nordosten von Mittelkorea (18 : 213) und besonders die zahlreichen Bergfuß-, Berghang- und Berggipfel-Klöster in Tibet, etwa den Klöstern am heiligen Kailas oder Dschomolungma (Mt. Everest) oder am Minya Gongkar.

Die Verehrung von heiligen Gewässern (Gewässerkult) tritt an Bedeutung hinter

den Bergkult zurück; jedoch spielt auch sie in allen Religionen eine beachtliche Rolle und wirkt sich religionsgeographisch unmittelbar und mittelbar vielfältig aus. Erdkundliches Schrifttum hierüber fehlt, und auch die Kulturwissenschaft bietet darüber nur knappe Überblick. Die Entstehung der Gewässerverehrung hat viele Wurzeln und erklärt sich aus der entscheidenden Bedeutung des Wassers für alles Leben im allgemeinen, als segnendem und verheerendem Naturelement, und für das geistig-seelische Leben im besonderen, für das es etwas Unergründliches und Geheimnisvolles hat, so daß alle Völker ihm eine hohe magische und sinnbildliche Bedeutung beimessen (Goethes Ballade „Der Fischer“ und „Gesang der Geister über den Wassern“). So hat das Wasser im kultreligiösen Leben eine wichtige Bedeutung einmal als Stoff schlechthin, im Wasserkult als magisch-religiöses Mittel („Zauberwasser“) und als Übertragungsmittel des Heiligen (s. S. 124), als Weihwasser und religiöses „Wunderwasser“ (Gangeswasser, Jordanwasser, Mekkawasser, Lourdeswasser und viele andere) und Reinigungsmittel für kultische Waschungen (s. Kultische Reinheit, S. 125), und in der Landschaft als heilige Quelle (Quellenkult) wie als heiliges Gewässer (Gewässerkult). Auf die sehr fesselnde symbolische Bedeutung der fließenden (Flußkult) und stehenden Gewässer (Seenkult) hier näher einzugehen, fehlt der Raum. Stehende Gewässer gelten allgemein als Sinnbild der Ruhe und des Weiblichen, fließende dagegen als Sinnbild der Bewegung und des Männlichen. Gegenüber dem landschaftlichen Höhen- und Spitzenkult der Bergverehrung, der das Männliche und apollinische Lichtprinzip vertritt, kann man die Gewässerverehrung als Tiefen- und Weitenkult kennzeichnen, der das Feuchte und Weibliche, das chthonische Erd- und Nachtprinzip versinnbildlicht.

Wie der Höhenkult bewirkt auch der Gewässerkult, je nach Art und Grad der Heiligkeit, ein Abstandhalten vom heiligen Gewässer oder umgekehrt ein Aufsuchen desselben. Das Abstandhalten bei manchen Naturreligionen wirkt sich aus z. B. in kultischen Verboten irgendeiner Veränderung des natürlichen Gewässers, etwa durch Uferbauten, Ab- oder Umleitungen, durch Fischerei- und Befahrungs-Verbote auf fast allen Seen Innerasiens, also durch kultreligiösen Gewässerschutz. Bei einer winterlichen Überquerung des zugefrorenen Kosso-gol, des größten Sees der Mongolei, nahm z. B. der

Tuwaner für alle Fälle ein Gefäß mit, um in dieses seine Notdurft zu verrichten und somit den heiligen See nicht zu entweihen; auch Frauen, die bei Naturreligionen vielfach als „unrein“ gelten, müssen dem Ufer des heiligen Gewässers fernbleiben (28: 55, 68, 78, 88, 91), ja, der Toba-See in Nordwest-Sumatra galt, nach *K. Helbig*, den eingeborenen Batak sogar als derart heilig, daß er von keinem Fremden erblickt werden durfte (17: 231)! Umgekehrt bewirkt das Aufsuchen des heiligen Gewässers eine möglichst innige Berührung mit ihm und ruft die vielen heiligen und heilenden „Wunderwasser“, kultischen Bäder in heiligen Flüssen (Ganges, Jordan), Seen und künstlichen Bäderteichen (Tempelbäderteiche Altaegyptens und Indiens) und rituellen Waschungen in „lebendem“, d. h. fließendem Wasser mit den dazu gehörenden Laufbrunnen (Shinto, Islam) hervor. Die Heiligkeit des Ganges lockt zahllose Wallfahrer nach Benares, die dort an den heiligen Ufer-Ghats das kultische Reinigungsbad nehmen, die dorthin am Lebensabend pilgern oder noch als Leiche sich hinbringen lassen, um sich verbrennen und ihre Asche in den heiligen Strom streuen zu lassen (vergl. Wasserbestattung in Osttibet). Hierauf beruht letztenendes auch alle Uferbebauung der heiligen Gewässer mit Kultbauten, Tempeln, Klöstern und Gräbern, wofür die meisten Religionen zahllose Beispiele liefern von den Flußuferklöstern in China und den Seeuferklöstern in Tibet bis zu denen des Christentums (Donau-Klöster) und den verkleinerten Nachbildungen des heiligen Natursees im künstlich angelegten heiligen Teich, dem Grabteich in Altaegypten und Indien (Taj-Mahal), dem Tempelteich (Ägypten, Indien, Islam, Christentum: Kirchen- und Kappelleiche!) und Klosterteich (Buddhismus und Christentum, hier freilich auch der Kultwirtschaft dienend: Fastenfische!). Wasser und Gewässer vermögen nicht nur zu weihen, sondern können, durch kultreligiöse Handlungen, bei den verschiedensten Religionen umgekehrt auch geweiht werden: Wasserweihe der Mongolen oder des griech.-kathol. Christentums am 6. Januar (Epiphaniastag), die sogar das größte Gewässer der Erde noch mit einschließt durch die „Weihe des Meeres“ am Hafen Piraeus von Athen, die vielleicht auch die „Vermählung des Dogen mit dem Meer“ im mittelalterlichen Venedig mitangeregt haben mag. Hierauf wie auf die Erörterung der religionsgeographischen Bedeutung der heiligen Inseln (Inselkult) auch nur andeutungsweise einzugehen, verbietet der Raum.

Um so notwendiger erweist sich aber eine kurze Erörterung der religionsgeographischen Bedeutung der heiligen Pflanzen (Pflanzenkult), die hier nicht übergangen werden kann. In allen Religionen dienen Pflanzen dem kultreligiösen Leben zu magischen Zwecken, sinnbildlicher Verehrung oder schmückender Festlichkeit. Sowohl die Einzelpflanze als Ganzes oder eines ihrer Glieder (Wurzel, Stamm, Zweig, Blatt oder Blüte) als auch Pflanzengruppen können dabei selber als heilig verehrt und geschützt werden (Pflanzenkult). Zu ihnen gehören Pflanzen, die kultreligiös bedeutsame Sinnfarben (Weiß, Gelb, Rot s. S. 127 ff.) oder Sinnformen, z. B. Strahlenform vieler Korbblütler (Sonnensymbol), oder Wohlgerüche — die Kultdüfte, Weihrauch u. a. m. werden in meiner ausführlichen Darstellung berücksichtigt — aufweisen oder gar mehrere solcher symbolischen Eigenschaften in sich vereinigen. Dies gilt besonders für die Lotosblüte. Aus dunklem Schlammgrund sendet der Lotos seine Stengel zum hellen Wasserspiegel empor und läßt hier in einer einzigen Nacht seine große weiße Blüte mit goldgelben Staubgefäßen erblühen, ein Sinnbild der aufgehenden Sonne und Reinheit. Sie war daher schon in Altaegypten heilig und kultbaulich verwendet im Lotosäulenkapitel und ebenso im babylonisch-assyrischen Lotos-Fries, wie auch in Indien, wo sie Sitz und Zuteil (Attribut) mehrerer Gottheiten (Brahma, Vishnu, Ganesha u. a.) wurde. Auch Buddha, der Reine, der in die unreine Welt geboren wurde, wird deshalb in der Lotosblüte in religiöser Versenkung sitzend mit verschiedenen Gesten (Mudras) dargestellt, und zwar so häufig, daß „Buddha im Lotos“ das weit- und wichtigste und am meisten verbreitete Sinnbild und Kultbild des Buddhismus geworden ist und in dem am häufigsten gesprochenen und gedrehten Gebet der Erde „Om mani padme hum“ über den riesigen Verbreitungsraum des Buddhismus verbreitet wurde. Daher wird auch die vorletzte Einkörperung Buddhas, der heilige junge weiße Elefant, auf der Lotosblüte stehend, häufig im Bilde dargestellt, ebenso wie die zahllosen Nothelfer, die Boddhisatvas, und Kwannon-Statuen im japanischen Buddhismus.

Wichtiger noch als heilige Blumen sind die heiligen Bäume (Baumkult), von denen in der nordasiatischen Naturreligion besonders die Birke wegen ihrer weißen Rinde verehrt und bei schamanischen Beschwörungsfesten verwendet wird (s. S. 127). Das gilt auch für den heiligen Hinoki-Nadelbaum (*Chamaecyparis obtusa* S. et Z.), aus dessen weißem

Holz das bedeutendste Heiligtum des Shinto, die Schreine zu Ise und viele andere Schreine und zugehörigen Jochtore (Torii) errichtet werden. In einem der kaiserlichen Forsten im Gebirgsland von Kiso (etwa 36° N, 138° O), in welchem auch der heilige Wallfahrtsberg Ontake sich erhebt, werden in einem seit alters streng geschützten Mischwaldgebiet von rund 85 qkm, das nur für das Ise-Heiligtum bestimmt ist, die für dessen alle 20 Jahre wieder erneuerten Bau geeigneten Chamaecyparis-Stämme gezogen und nach kultisch genau vorgeschriebenen Maßen (Kultzahlen!) und makellosen Wuchsverhältnissen, entsprechend der makellos reinen Sonnengöttin Amaterasu, begleitet von vielen Kult-handlungen, ausgewählt und nach Ise geschafft (*Goryorin Taikan*, Übersicht über die kaiserlichen Forsten, Tokyo, 1934, japanisch, S. 192—198, Abb. 1—7, Karte). Dem Shinto ist auch der Sakaki-Strauch (*Cleyera japonica*) heilig, dessen Zweige bei vielen Kult-handlungen verwendet werden. Aber auch der Sugi-Nadelbaum oder die Kryptomerie (*Cryptomeria japonica*), deren Stämme bis 45 m Höhe und 5—6 m Umfang erreichen, umrahmen in prachtvollen alten Vertretern die Tempel und begleiten deren heilige Zugangswege, wie z. B. die weltberühmte 35 km lange Kryptomerien-Allee zwischen Kanuma und der Tempellandschaft von Nikko (japan. „Sonnenglanz“), 120 km nördlich von Tokyo. Ähnliches gilt von den riesigen Kämpferbäumen der Tempelhaine von Nagasaki (16:2). Den brahmanischen Indern ist der Feigenbaum (*Ficus indica* und *Ficus bengalensis*) (vergl. Bhagavadgita, 15. Gesang. Übertr. L. v. Schroeder, Jena 1915, S. 68), den Buddhisten der mit weißen Rispen blühende Mango-Baum (*Mangifera indica*) und besonders der Heilige Feigenbaum (*Ficus religiosa*), der Bodhibaum oder Bo-Baum „Bo gaha“, unter dem Buddha der sambodhi, der höchsten Erleuchtung, teilhaftig wurde, heilig; er wächst wild in dem Himalaya-Wäldern, ist aber mit dem Buddhismus an viele Kultstätten südwärts bis Ceylon und nordwärts bis Japan verpflanzt worden. Die Singhalen Ceylons pflanzen den sog. „Tempelbaum“ (*Plumeria acutifolia* Poir.) und Eisenholzbaum (*Mesua ferrea* L.) wegen ihrer angenehmduftenden weißen Blüten, die man mit Vorliebe in den Tempeln opfert, viel an (*P. und F. Sarasin*, Ergebnisse naturwiss. Forsch. in Ceylon in den Jahren 1884—1886. III. Bd. Wiesbaden. 1892. S. 25). Wie sehr das Kultreligiöse gelegentlich auch Art und Zusammensetzung einer Pflanzengemeinschaft zu beeinflussen vermag, zeigt das Vorkommen des mit

weißer Blütenkrone geschmückten Tiekbaums (*Tectona grandis*) in Siam; während er dort gewöhnlich nur im tropischen Monsunmischwald auftritt, kommt er formationsbildend in den heiligen Hainen vor, die mit früheren oder noch bestehenden buddhistischen Tempelorten verknüpft und daher sicher durch künstliche Anpflanzung entstanden sind (*R. Reinhard*, Die Tiekwälder und ihre Nutzung. Wiss. Veröff. D. Mus. f. Länderkunde zu Leipzig. N. F. 4. 1936. S. 27). Die immergrüne Fichte war in Griechenland dem Poseidon geweiht („Poseidons Fichtenhain“), aber auch den Germanen war sie heilig; als Sonnwendnacht- und Christnacht-Baum, in Verbindung mit dem Kult des die bösen Mächte der Finsternis und des Mittwinters besiegenden Lichtes lebt er, wenn auch in veränderter Form, weiter in unserem „Weihnachtsbaum“ (*O. Lauffer*, Der Weihnachtsbaum in Glauben und Brauch. Bln. 1934. S. 24), von dem allein in Deutschland allwinterlich 7 Millionen Bäume am heiligen Abend erstrahlten und wochenlang vorher schon Straßen und Plätze unserer Städte begrünt. Nach dem eben Gesagten könnte man unterscheiden zwischen den mehr selbständigen Einzelbäumen, die für sich allein schon heilig sind und verehrt werden, wie die meisten freistehenden auffälligen Bäume im Gebiet der Naturreligion, z. B. auch die Donars-Eichen in Germanien, und den mehr unselbständigen heiligen Begleitbäumen, die besonders an Kultbauten (Tempel, Klöster) oder Gräber gebunden sind; jedoch gibt es hierbei vielfältige Übergänge.

Mehr noch als der heilige Einzelbaum hat die Gruppe aus drei oder mehr heiligen Bäumen und noch viel mehr der heilige Naturwald und besonders der Urwald oder der lichtere, natürliche oder künstlich gepflanzte heilige Hain den Menschen zur Verehrung bewogen; die dort herrschende Dämmerstimmung, das Waldweben, macht ihn zum Aufenthaltsort für Dämonen, Geister und Götter so geeignet, daß er die Vorstellung des Naturmenschen mit Furcht und Ehrfurcht und selbst den Anhänger der höheren Religionen mit „frommem Schauder“ erfüllt, wie etwa „Poseidons Fichtenhain“. Daher pflegen gewisse selbständige heilige Baumgruppen und Wälder, ja, ganze Waldgebiete im Verbreitungsraum der Naturreligionen (Schamanismus) und Götterreligionen z. B. in Altgriechenland oder Germanien (Donars Eichenhaine) Verehrung und kultreligiösen Schutz zu genießen. Aus diesen uralten Waldheiligtümern sind dann, nach meiner Überzeugung,

im Laufe der Zeit sehr wahrscheinlich auch alle jene unselbständigen heiligen Begleithaine entstanden, die in Verbindung mit Gräbern, Tempeln und Klöstern angelegt werden, deren letzter Sinn also eine Umfriedung und Einfriedigung durch einen magischen Kreis zum Schutz gegen die Dämonen und sonstigen schädigenden Mächte bedeutet. Daher sind alle diese heiligen Begleithaine ursprünglich magische Schutzhaine, die erst nachträglich auch andere Aufgaben (Abschluß vom Lärm der Welt usw.) übernommen haben. Zu ihnen gehören z. B. alle jene „Ortshaine“ oder „Fung-shui-Haine“, die nach der geomantischen „Wind-Wasser-Lehre“ (Fung-shui) in China in und um die Siedlungen stehen inmitten sonst fast waldfreier Umgebung. Zu dieser Gattung gehört als zweiter Typ auch der weit verbreitete Gräberhain. Von den Gräberhainen des Altertums (Altaegypten) über die Schamanen-Grabhaine auf hohen Hügeln in walddosen Gebieten Sibiriens oder Inselindiens, über die zahllosen Gräberhaine, Grabhügelhaine und Kaisergrabhaine in China, welche die kahle Wirtschaftslandschaft weit und breit als einzige Waldinseln beleben, bis zu den Friedhöfen und Waldfriedhöfen des Islam (Zypressenhain-Friedhöfe in Eyup bei Istanbul oder bei Usküdar (Skutari) oder Grabmoschee-Hain der Taj Mahal) und des Christentums (Waldfriedhöfe Ohlsdorf bei Hamburg oder München) ist die Grundvorstellung und landschaftliche Auswirkung dieselbe. Als dritter Typ ist auch der Tempelhain weit verbreitet. Im Mittelmeergebiet umfriedete er schon im Altertum viele Kultstätten in Griechenland, Rom und Aegypten, z. B. in Theben (A. Erman. Die Religion der Aegypter. Bln. 1934. S. 197.) und umgrünt auch heute noch die meisten Tempel der höheren Naturreligionen Ostasiens und Südasiens. Zu ihnen gehören auch die Kirchen- und Kapellenhaine im Verbreitungsgebiet des Christentums, z. B. diejenigen auf den Moränen-Hügelrücken des oberbayrischen Alpenvorlandes. Als vierter gesellt sich zu ihnen der Klosterhain; der nicht nur magischen Schutz gegen Dämonen, sondern auch Abschluß (claustrum!) von dem Lärm der Welt und die nötige Ruhe zur beschaulichen Versenkung gewährt und der hiermit zugleich „Meditationshain“ wird. Seit den Tagen Gautama Buddhas, der, wie schon erwähnt, unter dem heiligen Bodhi-Baum (*Ficus religiosa*) in der inneren Versenkung die höchste Erleuchtung erlebte, und der ersten buddhistischen Waldgemeinden und Waldklöster (H. Oldenberg. Buddha. Stgt. u. Bln. 1914. 6. Aufl. S. 161—163, 408—416, 435) ist daher

der Klosterhain zum weithin sichtbaren landschaftlichen Kennzeichen der am meisten ausgesprochenen Klosterreligion des Erdballs geworden, im riesigen Verbreitungsgebiet des Buddhismus. Im Gegensatz zu diesen bilden die christlichen Klosterwaldungen etwa in Bayern (Ettal, Benediktbeuren, Tegernsee oder der Großwald von 40 000 Tagwerk des Klosters Niederaltaich) ausgesprochene Wirtschaftswälder, die mit dem Kultreligiösen unmittelbar nichts mehr zu tun haben (J. Köstler. Geschichte des Waldes in Altbayern. Münchener histor. Abh. Heft 7. Reihe I. 1934. S. 128). Aus den heiligen Begleithainen haben sich im Laufe der Zeit wohl auch die Lustgärten und Parke entwickelt, die im heutigen Landschaftsgarten münden. Auf die weiteren Auswirkungen des Pflanzenkults für den Waldschutz oder die Wiederaufforstung, für die H. Lautensach ein kennzeichnendes Beispiel aus Korea anführt (18:210), oder die Möglichkeit einer pflanzenkundlichen und pflanzengeographischen Erforschung des heutigen Bestandes der Pflanzengemeinschaft der kultreligiös geschützten Wälder und somit einer gedanklichen Wiederherstellung der früher viel ausgedehnteren ursprünglichen Waldbedeckung der näheren und allenfalls sogar weiteren Umgebung und mittelbar auch deren Tierwelt, oder auf die Bedeutung der Pflanzendarstellung in der religiösen Baukunst und Bildkunst für die frühere Verbreitung der Pflanzen und Kulturgeschichte der Wirtschaftspflanzen (Bananen-Darstellung auf Borobudur-Relief oder der Dattelpalmen in der Kultkunst Altsumeriens und Aegyptens 3000 v. Chr.!) und andere fesselnde Fragen kann hier nicht mehr eingegangen werden.

Dasselbe gilt für die religionsgeographische Bedeutung und Auswirkung der Verehrung von heiligen Tieren (Tierkult), über die man allein ein ganzes Buch schreiben könnte. Aus der Überfülle des Stoffes und der Fragen sei hier nur herausgehoben, daß die Verehrung des Bären (Bärenkult) in Nordasien, die im kultischen „Bärenfest“ gipfelt, und des Tigers (Tigerkult) in Ost- und Südasiens, häufig zu einer geradezu verehrenden Anbetung und Anrufung („Tiger, hilf mir —!“) und Schonung führen kann. Sein hierdurch bedingtes gebietsweise übermächtiges Auftreten als Viehräuber vernichtete in Nordwestsumatra das nötige Zugvieh für den Pflug immer wieder, so daß z. B. die Batak in manchen Gegenden von Pflugbau und Sawahwirtschaft (nassem Reisbau) zu Hackbau und Ladangwirtschaft (Brand- und Trockenreisbau) übergehen mußten, was wiederum eine weitgehende Waldverwüstung zur

Folge hatte (17:234—235). Am stärksten wirkt sich die Tierverehrung in der Wirtschaft aus. Durch die Verehrung von heiligen Wildtieren und ihre Darbringung als Opfertiere dürften Rind, Schaf, Schwein und Pferd überhaupt erst zu Haustieren geworden sein. Kultisch bedingt sind auch die meisten Verbote der Tötung und Verzehrung gewisser Tiere wie z. B. der Kuh (Kuhkult) in Indien oder auch des Schweins bei Juden und Mohammedanern; denn die Ablehnung geschieht hier ursprünglich nicht wegen der körperlichen Unreinheit des Schweins, sondern wegen dessen Heiligkeit und Zuordnung zu den Vegetationsgottheiten der vormosaïschen und der das Volk Israel geographisch umgebenden Götterkulte und der bei diesen beliebten Verwendung des Schweins als Opfertier. „Unrein“ ist hier also gleichbedeutend mit „ehemals heilig“! Unter dem Einfluß der jüdischen Religion hat auch der Islam das Schwein abgelehnt (Koran, 2. Sure, 168), und zwar noch ausschließlicher als das Judentum, so daß schon die Berührung seines Körpers oder seiner Kleidung mit dem Schwein für den Mohammedaner eine rituelle Verunreinigung bedeutet und die durch Jahrhunderte gepflegte Erziehung und Gewohnheit bei vielen Gläubigen einen durchaus echten, natürlichen Widerwillen, ja ein Ekelgefühl bis zum Brechreiz gegenüber dem Schweinefleischgenuß erzeugt. Daß bei der Ablehnung von Schweinefleisch und -fett bei Juden und Moslems weniger die durch das subtropische Klima geförderte Unbekömmlichkeit und schnellere Verderblichkeit von Fett oder Schweinekrankheiten wie Trichinosis und Rotlauf, also physische Unreinheit dieses Allesfressers eine Rolle spielt, wie es z. B. *W. Gebel* zu begründen versucht (13:122), zeigt die Wertsetzung des Schweinefleisches bei den Anhängern jener Religionen, die ebenfalls in den Subtropen oder gar Tropen verbreitet waren und noch sind und die noch strengere Vorschriften ritueller Reinheit besitzen, wie etwa die Reinheitsreligionen des Alten Orients oder japanischen Shinto. Daß der völlige Ausfall des Schweins als wichtigem Wirtschaftstier bei rund 260 Millionen Menschen letztenendes kultische und nicht gesundheitliche Gründe hat, beweist ferner die Tatsache, daß gerade das bei diesen Wanderhärtenvölkern heilige Schaf, und zwar das eigens hierfür gezüchtete Fettschwanzschaf die Rolle des tierischen Fettlieferers übernommen hat! Der uralte Stierkult, der schon in Ägypten (Apis), Babylonien (Ischtartor-Kultbild-Fliesen), Altisrael (Goldenes Kalb, 2. Mose 32), Griechenland (Dionysos), Rom (Suovetaurilia, taurobo-

lium) und Altindien (Indra) eine große Rolle gespielt hat, ist heute noch in Indien lebendig. Hier ist der Stier dem wilden und furchtbaren Gotte Shiva heilig. Kein Tempel des Shiva, vor oder in welchem nicht Nandi, der heilige Stier, meist überlebensgroß in Stein gemeißelt liegt. Die heiligen Stiere des Shiwa wandeln heute noch, mit Glasperlenketten aus türkisblauer Abwehrfarbe um den Hals, unbehelligt durch die Straßen von Benares. Wenn einer oder mehrere dieser heiligen Stiere oder Kühe mitten auf einer belebten Straße sich niederlassen haben, muß der gesamte Verkehr diese „kultischen Verkehrshindernisse“ sorgfältig umgehen oder über andere Straßen umgeleitet werden, so daß die englischen Behörden noch 1935 die Schaffung sog. „kuhfreier Straßen“ verlangt haben, was den Widerspruch der Bevölkerung hervorgerufen hat. Den heiligen Wildtieren oder deren Gottheiten werden nicht nur Tempel errichtet, wie z. B. die vielen Tigertempel in Ostasien, sondern gewisse Tiere werden auch selbst lebend in Tempeln (Schlangen- und Affen-Tempel Indiens) oder bei den Heiligtümern in Tempelhainen oder -gärten, z. B. der Sika-Hirsch (*Pseudaxis sika* Temn. Schl.) in Japan, gehalten; auf dieser kultreligiösen Grundlage sind wahrscheinlich unsere heutigen Tiergärten und Tierparke mit der Zeit entstanden. Bedeutsamer ist die Rolle der Tiere in der religiösen Bildkunst in der Landschaft, etwa die langen Doppelreihen von überlebensgroßen Steintierfiguren, welche die heiligen Zugangswege zu Gräbern (chines. Kaisergräber) oder Tempeln (Widder-Allee vor Amon-Tempel in Karnak, um 1250 v. Chr.) säumen zu magischem Schutz, Bannung und Ehrung. Die Kultkunst aller Religionen, insbesondere der klassischen Tierverehrung Altägyptens und Indiens, bis zu den Tierdarstellungen an gotischen Domen (Wasserspeier) bietet zahllose Beispiele. Unter den Vögeln, besonders den weißen Wasservögeln, die in den meisten Religionskulten die Rolle von Seelen- und Vorzeichen-Tieren oder Götterboten u. a. spielen, hat die weitaus größte kultische Bedeutung erlangt der Hahn. Er gilt durch sein morgenfrühes Krähen bei den meisten Völkern Eurasiens als Verscheucher aller nachfahrenden Unholde und Dämonen der Finsternis (s. Abwehrlärm, S. 131) und ist das Sinntier der aufgehenden Sonne, des Ostens und des Männlichen. Aus diesem Grunde fehlen Hähne bei keinem Bönbo-Kult und werden in Osttibet, infolge des buddhistischen Verbotes von Fleischgenuß (Tötungsverbot von Lebewesen infolge Wiedereinkörperungsglaubens!), auch nur

zum Krähen gehalten (25:II, 153, 231 Anm.)! Auch der chinesische Natur- und Ahnenkult hat ihn übernommen; auf keinem Sarge fehlt daher in China ein lebender weißer Hahn (25:I, 84) als Totenwächter und Dämonenverschucher. Er spielt hier also die gleiche Rolle wie der vergoldete Metallhahn, der von den Turmspitzen vieler christlichen Kirchen weit in die Landschaft blinkt.

Die, aus methodischen Gründen, bisher gesondert betrachteten heiligen Landschaftsteile (Naturstätten) kommen häufig oder sogar meistens miteinander verbunden vor, d. h. es vereinigt sich z. B. ein heiliges Gelände mit einem heiligen Gewässer, oder Feuer- oder Pflanzenraum in vielfältiger Möglichkeit, etwa „heilige Insel“ und „heilige Fische“ mit „heiligem See“, oder aber „Heiliger Hain“ oder „heiliges Feuer“ mit „heiligem Berge“ und so fort. Die Heiligkeit beschränkt sich dabei nicht nur auf vereinzelte kleinere Naturstätten sondern ergreift, nach dem hochwichtigen kultreligiösen Grundsatz der Mitheiligung (s. S. 124) auch die benachbarten Landschaftsteile und schließlich die gesamte nähere und weitere Umgebung. Solche heiligen Naturlandschaften bilden dann kultreligiös bedingte Naturschutzgebiete, die regelrechte Inseln unberührter Natur inmitten der vom Menschen mehr oder weniger umgewandelten Wirtschaftslandschaften darstellen. Sie sind besonders aus dem Verbreitungsgebiet der Naturreligion bekannt, wofür ich ein typisches Beispiel aus dem Oberlaufgebiet des Jenissei, und zwar aus Todsha, dem Einzugsgebiet des Bei-kern, nach *W. Leimbach* anführe: „In Todsha sind zwei Gebiete heilig, deren Grenzen durch besondere, mit verschiedenfarbigen Bändchen (Opfer für die Seelen, die in diesem Gebiete wohnen) behängte Bäume und Steine gekennzeichnet sind. Diese Schutzgebiete, in denen Jagd und Holzschlag streng verboten ist, bürgen dafür, daß das Edewild nicht völlig ausgerottet wird. In den heiligen Gebieten die Notdurft zu verrichten und sie somit zu entweihen, ist ebenfalls verboten. Deshalb meidet der Tuwaner diese Gebiete. Allgemein ist sogar jeder Gipfel, der aus dem Walde herausragt, heilig; und die Gottheit, welche die besonders heiligen Gebirge bewohnt, wacht über die Jagdschutzgebiete und bestraft jeden, der sich an ihnen vergeht. Schon Auskunft über heilige Gebirge zu geben, ist Sünde“ (28:65—66). Die Beispiele ließen sich auch aus anderen Gebieten der Naturreligion Innerasiens, Ost- und Südasiens vermehren. So hat z. B. der amerikanische Forscher *H. M. Smith* in Siam eine Berg-

ketten durchforscht, die von den Eingeborenen gemieden wird, da sie diese von bösen Naturgeistern bewohnt halten; in diesem einzigartigen kultreligiösen Naturschutzgebiet fand er eine reichhaltige Tierwelt mit vielen seltenen und z. T. noch unbekanntem Vögeln. Auch das vorislamische Arabien kannte heilige Ortschaften und Naturgebiete (haram, himâ), wo dauernder Gottesfriede herrschte, wo kein Wild gejagt und kein Holz gehauen werden durfte. Wer ein Haram betrat, mußte sich außerdem gewissen beschränkenden Vorschriften in Bezug auf Kleidung, Versorgung des Körpers und geschlechtlichen Verkehr unterwerfen (64:I, 653). Auch die Naturverehrung Germaniens kannte heilige Landschaften, denen Ehrerbietung und Schonung zuteil ward und wo kein Tier getötet werden durfte; „dort hin durfte keiner sehen, ohne sich gewaschen zu haben“, wie es von einer heiligen Stätte Islands heißt (64:II, 568). Das gleiche gilt von der Götterreligion Griechenlands, wo es heilige Landschaftsteile und Landschaften, besonders um heilige Stätten, in Fülle gab; von diesen hat z. B. *Xenophon* das heilige Gebiet bei Olympia beschrieben (Anabasis, V, 3, 11—13).

Die heiligen Naturlandschaften werden durch die vom Menschen umgestalteten heiligen Kulturlandschaften, die Gräber-, Tempel- und Klosterlandschaften nach Art und Grad in vielfältigster Vereinigungsmöglichkeit ergänzt. Es gibt Kulturlandschaften, in denen das Kultreligiöse nur in Gestalt eines einzigen Heiligtums, etwa eines Grabmals, Tempels, einer Kapelle oder Kirche, mehr punktiert in Erscheinung tritt oder in Form eines erhöht stehenden Heiligtums, wie etwa der Wurmlinger Bergipfelkapelle bei Tübingen, oder eines turmartigen Kultbaus, etwa einer buddhistischen Hochpagode oder christlichen Kirchturms sozusagen wie durch ein Ausrufungszeichen betont. Die vielfältig mögliche Verbindung von mehreren Gräbern oder Kultbauten zu Gruppen und vereinigten Kultanlagen der gleichen Art oder Gattung oder auch verschiedener Arten und Gattungen zu größeren Kultbezirken kann dann einen mehr oder weniger großen Teil einer Landschaft, etwa zu einem Viertel oder zur Hälfte oder bis zu Dreivierteln der Bodenfläche dinglich erfüllen, ja, schließlich sogar ganz ausfüllen zur ausgesprochenen Gräberlandschaft, wie sie die Religionen des Ahnen- und Totenkults in Ostasien bewirken, — wo man vielfach geradezu von einer „Siedlungsgeographie der

Toten“ sprechen muß! — oder zur Tempellandschaft, wie sie ebenfalls in Ostasien und in Südasien zu Hause ist, und schließlich zur Klosterlandschaft im Riesenraum der ausgesprochenen Klosterreligion des Buddhismus. Zum Bilde dieser „Kultlandschaften“ gehören dann auch die zahllosen kultreligiösen Kleinformen, die in Form von Figuren, Toren, Säulen, Mauern, Obos, Tschorten, Tempelchen, Altären, Gebetstrommeln, Kreuzen u. a. m. vielfach auch außerhalb einer Kultlandschaft oder heiligen Stätte in der Landschaft erscheinen. Zu ihnen gehören ferner die heiligen Straßen, die Gräber- und Tempelstraßen, die Prozessions- und Stationswege, mit heiligen Bäumen, Teichen und Tieren und dem bunten Gewimmel der Kultrachten, Kulthandlungen und Kulttöne. Die Art und der Grad der kultreligiösen Bepflanzung eines Volkes, einer Landschaft oder eines ganzen Landes oder Verbreitungsgebietes hängt ab von der Art und dem Grad der Verkultung einer Religion und deren Weiterwirkung, aber auch von dem

Charakter der Landschaft. Die kultreligiöse Prägekräft ist dann ein Gradmesser für die religionsgeographische Bedeutung. Dabei ist der Grad der ursprünglichen Vergeistigung und Verinnerlichung einer Religion durchaus nicht immer ein Maßstab für ihren späteren Verkultungsgang und die schließliche Verkultung und landschaftliche Prägekräft. So ist z. B. der Buddhismus als Religion tiefster Innerlichkeit und Selbsterlösung, die ursprünglich nahezu kultfrei war, später immer verkulteter geworden und hat durch äußerste Veräußerlichung schließlich unter allen Religionen sogar die nach Art und Grad stärkste Bepflanzung seines Verbreitungsgebietes erreicht. Aber das riesige Gebiet der heiligen Kulturlandschaft und Kultlandschaft, die Aufdeckung und Darstellung der Beziehungen zwischen Religion und Siedlung, Wirtschaft und Verkehr ist eine reizvolle Aufgabe für sich. Hier galt es nur, einige wichtige Grundfragen der Religionsgeographie kurz zu erörtern und auf gewisse Aufgaben hinzuweisen.

Auswahl aus dem Schrifttum zur Religionsgeographie

1. Geographisches Schrifttum

Gesamtdarstellungen in der Allgemeinen Geographie und Methodisches

1. *Richtshofen, F. v.*: Vorlesungen über Allgemeine Siedlungs- und Verkehrsgeographie. Bln. 1908. S. 104 bis 117.
Erdkunde. Hannov.-Lpz. 1912. S. 848—862.
2. *Wagner, H.*: Lehrbuch der Geographie. I. Allgemeine
3. *Ratzel, F.*: Politische Geographie. Mchn. u. Bln. 1897. 3. Aufl. Mchn. 1923. (E. Oberhummer). S. 164—168.
4. *Partsch, F.*: Die Geographie des Welthandels (R. Reinhard). Breslau 1927. S. 31—37.
5. *Passarge, S.*: Die Erde und ihr Wirtschaftsleben. Hbg.-Bln. 1926.
6. *Banse, E.*: Lehrbuch der Organischen Geographie. Bln. u. Lpz. 1937. S. 548—552.
7. *Hettner, A.*: Der Gang der Kultur über die Erde. Lpz. 1929. 2. Aufl.
8. *Ders.*: Der Orient und die orientalische Kultur. G. Z. 1931.
9. *Hassinger, H.*: *F. Klutes* Handb. d. Geogr. Wiss. Potsdam. 1933. Bd. Allgemeine Geographie. 2. Teil. S. 501—509: Die Religionsgesellschaften.
10. *Oberhummer, E.*: Weltreligionen, in: *K. Haushofer*, Raumüberwindende Mächte. Lpz.-Bln. 1934. S. 110 bis 139.
11. *Kraus, W. W.*: Der Einfluß der Religion auf die Gestaltung der Völker. Eine geographische Studie. Ungedr. Diss. Wien. 1923.

Einzeldarstellungen
aus dem Gebiete der Religionsgeographie

12. *Friedrich, E.*: Religionsgeographie Chiles. Pet. Mitt. 1917. S. 183—186.
13. *Gebel, W.*: Der Islam — die Religion der Wüste. Breslau. 1922. Beihefte zu den Jahresber. d. Schles. Ges. f. vaterländ. Kultur. Jahrg. I. Nr. 1 und 2. S. 104—133.

14. *Rühl, A.*: Vom Wirtschaftsgeist im Orient. Lpz. 1925.
15. *Mecking, L.*: Benares, ein kulturgeographisches Charakterbild. G. Z. 1913. S. 20—35, 77—96.
16. *Ders.*: Kult und Landschaft in Japan. Geogr. Anzeiger. Gotha. 1929. 1—10.
17. *Helbig, K.*: „Sichtbare“ Religion im Batakland auf Sumatra. Z. f. Ethnologie. 65. Jg. 1934. S. 231 bis 241.
18. *Lautensach, H.*: Religion und Landschaft in Korea. Nippon. Z. f. Japanologie. 8. Jg. Bln. 1942. S. 204—219.

Religionsgeographisches in Landeskunden
und sonstigem erdkundlichen Schrifttum

19. *Richtshofen, F. v.*: China. I. Lpz. 1877.
20. *Ders.*: Tagebücher aus China. 2 Bände. Bln. 1907.
21. *Ders.*: F. v. Richtshofens Aufenthalt in Japan. Aus seinen Tagebüchern. Mitt. d. F. v. Richtshofen-Tages. Bln. 1912.
22. *Schmittbenner, H.*: Die japanische Inlandsee. Hettner-Festschrift. Breslau. 1921. S. 189—213.
23. *Ders.*: Chinesische Landschaften und Städte. Stgt. 1925.
24. *Hedin, S.*: Transhimalaja. 3 Bände. Lpz. 1909.
25. *Tafel, A.*: Meine Tibetreise. 2 Bände. Stgt. 1914.
26. *Filchner, W.*: Kumbum Dschamba Ling. Das Kloster der hunderttausend Bilder Maitreyas. Ein Ausschnitt aus Leben und Lehre des heutigen Lamaismus. Lpz. 1933.
27. *Haushofer, K.*: Japan und die Japaner. Eine Landeskunde. 2. Aufl. Lpz. und Bln. 1933.
28. *Leimbach, W.*: Landeskunde von Tuwa. Das Gebiet des Jenissei-Oberlaufes. Pet. Mitt. Erg.-H. 222. Gotha. 1936.
29. *Credner, W.*: Siam. Das Land der Tai. Eine Landeskunde auf Grund eigener Reisen und Forschungen. Stgt. 1935.
30. *Krebs, N.*: Vorderindien und Ceylon. Eine Landeskunde. Stgt. 1939.

31. *Lautensach, H.*: Korea. Eine Landeskunde auf Grund eigener Reisen und der Literatur. Lpz. 1945.
- II. Außergeographisches Schrifttum*
32. *Peschel, O.*: Völkerkunde. Lpz. 1874.
33. *Ratzel, Fr.*: Völkerkunde. Lpz. 1894. 2. Aufl.
34. *Buschan, G.*: Illustrierte Völkerkunde. Stgt. 1923. 2 Bde.
35. *Passarge, S.*: Geographische Völkerkunde. Bd. 1, 2, 5. Frankfurt. 1934—1938.
36. *Preuß, K. Th.*: Lehrbuch der Völkerkunde. Stgt. 1937.
37. *Bernatzik, H.*: Die große Völkerkunde. Bd. II. Asien. Lpz. 1939
38. *Schurtz, H.*: Urgeschichte der Kultur. Lpz. u. Wien. 1900.
39. *Hahn, Ed.*: Die Haustiere und ihre Beziehungen zur Wirtschaft des Menschen. Lpz. 1896.
40. *Ders.*: Von der Hacke zum Pflug. Lpz. 1919. 2. Aufl.
41. *Andrian, F. v.*: Der Höhengultus asiatischer und europäischer Völker. Wien. 1891.
42. *Rust, H.*: Heilige Stätten. Peking, Benares, Lhassa, Mekka, Medina, Jerusalem, Rom, Moskau. Lpz. 1933.
43. *Glazenapp, H. v.*: Heilige Stätten Indiens. Mchn. 1928.
44. *Boerschmann, E.*: Baukunst und Landschaft in China. Z. Ges. Erdk. Bln. 1912.
45. *Ders.*: Die Baukunst und religiöse Kultur der Chinesen. Bln. Bd. I. Pu To Shan. 1911; Bd. II. Gedächtnistempel. 1914; Bd. III. Pagoden. 1931.
46. *Ders.*: Chinesische Architektur. 2 Bde. Bln. 1925.
47. *Ders.*: Baukunst und Landschaft in China. Eine Reise durch zwölf Provinzen. Bln. 1926. („Orbis Terrarum“.)
48. *Baltzer, F.*: Die Architektur der Kultbauten Japans. Bln. 1907.
49. *Döbring, K.*: Buddhistische Tempelanlagen in Siam. Bln. 1920.
50. *Thomann, Th. H.*: Pagan. Ein Jahrtausend buddhistischer Tempelkunst. Heilbronn. 1923.
51. *Heine-Geldern, R. v.*: Weltbild und Bauform in Südostasien. Wiener Beiträge zur Kunst und Kulturgeschichte Asiens. Bd. IV. Wien. 1930. S. 28 bis 78.
52. *Wüst, W.*: Der Lamaismus als Religionsform der hochasiatischen Landschaft. Z. f. Geopolitik. 1924. S. 295—302.
53. *Schäfer, E.*: Geheimnis Tibet. Mchn. 1943.
54. *Frick, H.*: Regionale Religionskunde. Z. f. Geopolitik. 1943. S. 281—291.
55. *Hürlimann, M.*: Indien. Baukunst, Landschaft und Volksleben. Bln. 1928. („Orbis Terrarum“.)
56. *Ders.*: Ceylon und Indochina. Burma, Siam, Kambodscha, Annam, Tongking, Yünnan. Baukunst, Landschaft und Volksleben. Bln. 1929. („Orbis Terrarum“.)
57. *Castell, W. D. v.*: Chinaflug. Bln. 1938.
58. *Unger, E.*: Babylon. Die heilige Stadt nach der Beschreibung der Babylonier. Bln. und Lpz. 1931.
59. *Böhme, K.*: Wirtschaftsanschauungen chinesischer Klassiker. Hbg. 1926.
60. *Wilhelm, R.*: Die Seele Chinas. Bln. 1926.
61. *Ders.*: Chinesische Wirtschaftspsychologie. Lpz. 1930.
62. *Wittfogel, K. A.*: Wirtschaft und Gesellschaft Chinas. Versuch einer wissenschaftlichen Analyse einer großen asiatischen Agrargesellschaft. Lpz. 1931.
63. *Weber, M.*: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen. 1920—1921. Bd. I. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Konfuzianismus und Taoismus. Bd. II. Hinduismus und Buddhismus. Tübingen. 1921. Bd. III. Das antike Judentum. Tübingen. 1921.
64. *Chantepie de la Saussaye*: Lehrbuch der Religionsgeschichte. 4. Aufl. Hrsg. A. Bertholet und E. Lehmann. 2 Bde. Tübingen. 1925.
65. *Gunkel, H., und Zscharnack, L.*: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 6 Bde. 2. Aufl. Tübingen. 1927—1932.
66. *Hastings, J.*: Encyclopedia of Religions and Ethics. 13 Bde. Edinburgh. 1908—1926.

GRIECHENLANDS ZWEI SEITEN

A. Philippson

Mit 1 Karte.

Griechenland im geographischen Sinne besteht aus der griechischen Halbinsel und den zugehörigen Inseln. Die ostwestlich verlaufende Ansatzlinie, mit welcher sich die griechische Halbinsel an den westlichen Teil der Balkanhalbinsel anfügt, wird von zwei Eckpfeilern flankiert: dem Akroeraunischen Vorgebirge im W, dem gewaltigen, fast 3000 m hohen Kuppelberge Olympos im O. Von dieser quer gerichteten Ansatzlinie aus zieht die griechische Halbinsel nach SSO, und zwar ihre Westfront im großen gesehen geradlinig, bis zur SW-Ecke des Peloponnes in Messenien; die Ostseite dagegen ist reicher gegliedert durch Golfe und Binnenmeere, und sie wechselt auch ihre Gesamtrichtung. An ihrer

Nordgrenze ist die Halbinsel etwa 300 km breit, verschmälert sich dann auf 200 km, wird allmählich wieder breiter, indem die Ostküste der langen, dem Festland zuzurechnenden und ihm parallel laufenden Insel Euboea nach SO zieht; deren Südende ist von dem westlichsten Vorsprung des Peloponnes wieder 300 km entfernt. Dann aber springt die Ostseite der griechischen Halbinsel auffallend zurück an einer nach SW laufenden Linie, die durch die Südspitzen von Euboea, Attika und Argolis bezeichnet ist, so daß der südliche Peloponnes nur noch 130, am Ende nur noch 70 km breit ist. Der Peloponnes selbst ist eine Fastinsel, eine Halbinsel an der Halbinsel, fast völlig losgelöst