

auch Religion aus dem Zusammenspiel von mit religiösem Sinn versehener Erfahrung, Verkörperung, Kognition und Regulierung. Somit liegt religiöse Kognition mit der Unterscheidung immanent/transzendent jedenfalls potenziell und rudimentär bereits der gegenständlichen sowie der Themen- und Situationsdifferenzierung zugrunde. Mit Blick auf die Beziehung zwischen Wissen und Handeln sind etwa religionsgeschichtlich verschiedene Bestimmungen des Verhältnisses von Mythen, Doktrinen und Dogmen (Wissen) einerseits und Ritual sowie Lebensführung (Handeln) relevant. Hinsichtlich der Semiotisierung von Verkörperung ist von besonderer Bedeutung, ob Objekte als Medien *in* religiöser Kommunikation verwendet werden, oder ob sie selbst einen religiösen Sinn erhalten, das heißt, *als* religiöse Medien fungieren – etwa in Gestalt des Fetisch genannten Konzeptes oder im Fall bildbezogener Kommunikation als Einheit von Darstellendem und Dargestelltem in der Darstellung.⁹⁰¹ Das analytische Raster der vier Dimensionen der Erfahrung, der Verkörperung, der Kognition und des Regulierens hilft dabei, verschiedene Figurationen der (gegebenenfalls auch mangelnden) Unterscheidung und Koordination der drei evolutionären Mechanismen von Variation, Selektion und Restabilisierung zu beschreiben. Davon handeln die folgenden Abschnitte.

D. Religion und die drei evolutionären Mechanismen Variation, Selektion und Restabilisierung

Ohne Strukturbildung, verstanden als die Konstitution von Elementen durch ihre Anordnung zueinander, ist weder Gesellschaft im Allgemeinen noch Religion im Besonderen möglich. Soziale Strukturen regeln Erwartbarkeiten für den Fall, dass mindestens zwei Personen zusammenkommen und sich mit Blick auf einen Gegenstand oder einen Sachverhalt Kommunikation ereignet. Wird die andere Person mich zurückgrüßen, wenn ich sie grüße, oder wird sie das empört als Zumutung zurückweisen? Oder muss ich befürchten, dass die andere Person mich auf meinen Gruß hin bestiehlt oder gar tätlich angreift? Und umgekehrt mag sich die begrüßte Person fragen: Wird von mir erwartet, dass ich zurückgrüße, dass ich der grüßenden Person die Hand reiche und ihr nicht die Zunge herausstrecke, sondern sie anlächle? Psychische Prozesse dieser Art – also Wahrnehmungen, Gefühle und Gedanken – liegen dem einfachen Interaktionssystem des Grüßens als Umweltbedingungen zugrunde und werden über strukturelle Verknüpfung selektiv, also *teilweise*, in das Interaktionssystem transformiert. Welche Selektionen erfolgen, wird über die Kommunikationsstrukturen des sozialen Systems gesteuert. Im Falle des Interaktionssystems des Grüßens bestehen die Kommunikationsstrukturen in bestimmten, kulturabhängigen Konventionen (siehe die Ausführungen zur Interaktion des Grüßens, S. 50–51). Soziale Systeme regeln Erwartungen und Erwartungserwartungen. Das gilt auch für Religion. Wann und unter welchen Umständen liegt religiöse Kommunikation nahe und erzeugt eine Wahrscheinlichkeit für anschließende religiöse Kommunikation? Die Beantwortung dieser Frage wird in der religiösen Evolution über die Trennung der drei evolutionären Mechanismen Variation, Selektion und Restabilisierung ermöglicht.

1. Die Trennung von Variation und Selektion

Der Ursprung von Religion liegt im Dunkeln, und einen absoluten Ursprung gibt es ohnehin nicht. Das Einzige, das für die Entstehung von Religion als einem sozialen Sachverhalt vorausgesetzt sein muss, ist ein Mindestmaß an Gesellschaftsbildung, die in zeichenförmiger Kommunikation erfolgt. Bevor sich ein gesellschaftliches Subsystem ausbildet, experimentiert Gesellschaft mit vielen Arten der Formbildung, um ein spezifisches Bezugsproblem zu lösen. Wie mehrfach erwähnt, besteht das gesellschaftliche Bezugsproblem, das Religion zugrunde liegt, in der Bearbeitung von unbestimmbarer Kontingenz. Eine Form unter anderen, mit diesem Bezugsproblem umzugehen, besteht darin, unbestimmbare Kontingenz schlichtweg gar nicht zu bearbeiten. Das ist situativ stets möglich und häufig der Fall. Man zuckt mit den Schultern und belässt es dabei. Oder man fragt, warum das eine der Fall ist und das andere nicht, ohne aber auf eine befriedigende Antwort zu hoffen. Oder man bemerkt die Kontingenz überhaupt nicht, nimmt alles, wie es kommt, und stellt sich auf das jeweils Eingetretene pragmatisch ein. Diese Weisen der Nichtbearbeitung von unbestimmbarer Kontingenz führen jedoch langfristig zu dem gesellschaftlichen Problem, über kein Gegenüber und keinen Horizont zu verfügen, vor dem sich Gesellschaft selbst beschreiben kann. Darin liegt der systematische (nicht chronologische) Grund für die Bildung der Sinnform Religion. Dieser Zusammenhang lässt sich allerdings nur im Nachhinein (und logisch gesehen zirkulär) als eine realisierte Möglichkeit unter anderen feststellen.

Die frühesten Gesellschaftsformationen bestehen aus zunächst signalhafter, dann auch gestischer und verbalsprachlicher Kommunikation in Kollektiven von Menschen, die nomadisierend sammeln und jagen.⁹⁰² Das vorsprachliche Kommunikationsmedium, das nur rudimentär zeichenhaft ist und erst ansatzweise sinnkonstituierend wirkt, liegt in der Gesamtheit der Möglichkeiten des Körperverhaltens und Artikulierens von Lauten kopräsender Menschen. Frühe Gesellschaften sind also reine Anwesenheitsgesellschaften. Körperverhalten erfolgt, wenn es nicht sprachlich begleitet ist oder wenigstens protosprachlich erfolgt, in der Regel signalförmig; vereinzelteres Verhalten folgt auf vereinzelteres Verhalten. Signale sind (noch) nicht Zeichen und Teil einer semiotischen Verweisungsstruktur, sondern gehören zum Reiz-Reaktions-Schema. Wenn Körperverhalten proto- oder quasisprachlich erfolgt, handelt es sich um eine rekursive Sequenz von Gebärden: nicht das einzelne Verhalten, sondern die Rekursivität, also der Anschluss von Verhalten an vorheriges Verhalten, löst emergente Wirkungen aus.⁹⁰³ Damit ist Zeichenförmigkeit angelegt. Doch erst im Zusammenspiel mit anderen Medien als dem Körper (etwa durch Quasi-Objekte wie Zeichnungen, Figuren, Gebäude, Bilder und andere materielle Artefakte sowie Zeichensprache mit semi-propositionalem Charakter und dann vor allem durch Verbalsprache) kann Körperverhalten zeichenfähig, also zu einem ikonischen, indexikalischen oder symbolischen Zeichen werden. Das ist zum Beispiel bei erhobenen Händen vor einem Altar, beim Niederknien vor ihm oder beim Küssen eines Sakralgegenstandes innerhalb von ritueller Kommunikation der Fall, also im geordneten Zusammenhang mit anderen Zeichen. Wenn die erhobenen Hände oder der Kuss nicht zeichenfähig sind, können sie auch nicht sinnhafter Ausdruck von Religion sein.

Im Zusammenhang mit früher Gesellschaftsbildung ist in der Forschung von segmentärer Differenzierung die Rede. Eine segmentär differenzierte Gesellschaft ist in gleiche Subsysteme (Stämme oder Clans) gegliedert, die sich über das Sippschafts-

und/oder Territorialprinzip definieren und sich wechselseitig Umwelt sind. In dieser Art von Gesellschaftsformation ist zunächst noch nicht mit institutionell ausdifferenzierter Religion zu rechnen. Religion ist mehr oder minder in den Alltag integriert und läuft in gegenstandsförmiger oder thematischer Differenzierung mit.⁹⁰⁴ Die ersten sozialen Systeme (Familien, Dörfer, Stämme) sind multifunktional: dieselben Personen kooperieren in ganz unterschiedlichen Situationen miteinander. Und das wiederum verhindert die Universalisierung ebenso wie die Spezifikation derjenigen Merkmale, die eine Situation bestimmen – etwa familiär, wirtschaftlich, rechtlich, politisch, erzieherisch, gesundheitlich, künstlerisch oder eben religiös. Eine der in evolutionärer Hinsicht größten Herausforderungen früher Gesellschaften besteht darin, aus konkreten Kommunikationsereignissen Regeln zu abstrahieren, zwischen generalisierter Regel und deren Anwendung in einer konkreten Situation zu unterscheiden und beides miteinander in Verbindung zu bringen. Der Zeichengebrauch bezieht sich zumeist auf einzelne ikonische und indexikalische Zeichen, weniger aber auf Symbole in verdichteten Zeichenzusammenhängen. Die Situationen, die nacheinander kommunikativ bearbeitet werden, sind in früher Gesellschaftsbildung je für sich verständlich, und die Interpretationsmuster für Situationen können wechseln, ohne dass Unstimmigkeiten aufkommen.

Je nachdem, ob sich die segmentären Subsysteme eher über Sippschaft oder eher über den physischen Raum bestimmen, herrschen Ahnenkulte oder Erdkulte vor. Diese sind noch nicht Ausdruck der ausdifferenzierten Sinnform Religion, bergen aber das Potenzial dafür. Mit Blick auf die psychische Umwelt können Ahnenkulte in der Angst vor dem Aussterben gründen;⁹⁰⁵ Erdkulte hingegen können der Angst vor Territorialverlust entspringen und der Sicherstellung des besiedelten Territoriums dienen.⁹⁰⁶ In gesellschaftlicher Hinsicht regeln Ahnenkulte Generationsfragen und haben somit einen zeitlichen Bezug; Erdkulte hingegen sind Teil von Grenzziehungspraktiken, die auf den physischen Raum in Gestalt von besonderen Orten und Plätzen Bezug nehmen. Abgrenzungen und Grenzüberschreitungen solcher Art sind in segmentär differenzierten Gesellschaften besonders wichtig, weil sie aus gleichartigen Subsystemen bestehen. Unter den Bedingungen der Sesshaftigkeit weiß man, dass es in anderen Dörfern ähnlich zugeht wie im eigenen Dorf; also gilt es sich wechselseitig abzugrenzen.

Zeichenpraktiken des (zunächst nur temporären) Siedelns und der geregelten Grenzziehung und -überschreitung sind in frühen Gesellschaften nicht nur, aber häufig rituell geregelt. Mit der öffentlichen Sichtbarkeit und allgemeinen Akzeptanz ist diese Art von Kult multifunktional. Neben dem, was sich später zu Religion ausformt, birgt der räumlich und zeitlich gebundene Kult in früher Gesellschaftsbildung auch politische, ökonomische, rechtliche, künstlerische und nicht zuletzt gesellige, spielerische Aspekte.⁹⁰⁷ Das gilt zum Teil noch für spätere Formen von Religion, etwa für die griechische Polis-Religion.⁹⁰⁸ Mittels Objekten physische Räume zu markieren und physische Grenzen zu ziehen, hängt in frühen Gesellschaften außerdem damit zusammen, dass – mangels Schrift – auf diese Weise ein soziales Gedächtnis ausgebildet wird. In frühen Gesellschaften ist es nur mit einem an markierte Orte gebundenen sozialen Gedächtnis möglich, etwas wiederzuerkennen und erneut zu kommunizieren.⁹⁰⁹ Weil Gesellschaft prinzipiell nicht dazu in der Lage ist, die Umweltbedingungen neurophysiologischer Vorgänge in verschiedenen Gehirnen und Prozesse mehrerer Psychen untereinander abzustimmen, greift sie in der Frühzeit auf die Semiotisierung physischer Orte sowie natürlicher und artifizieller Quasi-Objekte zurück.⁹¹⁰ Die Ausdif-

ferenzierung von Religion erfolgt in frühen Gesellschaften, wie im vorangehenden Teilkapitel erläutert, nicht funktional, sondern eher bezogen auf physische Objekte und Orte sowie themenförmig und situativ in Form von Ritualen, die zu Kulturen zusammengefasst sein, aber auch einzeln bestehen können. Die Form des Rituals ist konstant, aber die einzelnen Abläufe sowie die Inhalte der Rituale können unabhängig von den rituellen Selektionsmechanismen variieren, und umgekehrt bestehen die Selektionsmechanismen unabhängig von Variationen.⁹¹¹ Insofern ist mit ausdifferenzierten religiösen Ritualen die systematische Trennung der beiden evolutionären Mechanismen von Variation und Selektion erreicht. Im Folgenden seien Erfahrungen mit dem Tod und der Jagd behandelt. Sie sind zwei themenförmige und situativ bedingte Anlässe für kultische Ausdifferenzierung und Religionsbildung. Mit dem Tod ist die wohl größte erfahrungsförmige und kognitive Kontingenz thematisiert (und zugleich umgekehrt diejenige des Lebens), während mit der Jagd Kontingenzen in praktisch-technischer und regulativer Hinsicht verbunden sind.

a) Am Anfang war der Tod

Laut *Bertelsmann Religionsmonitor 2008* geben rund 51 Prozent der 21.000 Befragten aus 21 ausgewählten Ländern an, dass sie »sehr« oder »ziemlich« fest an ein »Leben nach dem Tod« glauben – zum Beispiel in Gestalt der Auferstehung der Toten, der Unsterblichkeit der Seele oder der Wiedergeburt. Rund 28 Prozent tun dies »mittel« oder zumindest »wenig«. Etwa 21 Prozent der Befragten glauben »gar nicht« daran.⁹¹² Damit ist noch nichts über Art und Relevanz religiöser Praktiken und Kognitionen hinsichtlich des Umgangs mit dem Tod als Teil *gesellschaftlicher* Prozesse ausgesagt, aber die Daten sind ein Indikator für die kommunizierte Bedeutung religiöser Vorstellungen über den Tod für *Personen*. Konzepte eines Lebens nach dem physischen Tod existieren bereits in frühen Gesellschaften.⁹¹³ Hinzu kommen über alle kulturellen, zeitlichen und regionalen Grenzen hinweg Berichte über Nahtoderfahrungen.⁹¹⁴ Zwar variieren Befunde dieser Art sozio-kulturell teils beträchtlich.⁹¹⁵ Zusammengenommen stimmen sie aber mit dem Gros der religionsbezogenen Forschung überein, dem zufolge der Tod zu den bedeutendsten Themen in allen Religionen gehört.⁹¹⁶ Leben und Tod, Sein und Nicht-Sein sind die größten Kontingenzen sozio-kultureller Wirklichkeit und werden deshalb – wenn auch nicht nur, aber in besonderer Weise – von Religion bearbeitet. »Of all sources of religion, the supreme and final crisis of life—death—is of the greatest importance.«⁹¹⁷ Deshalb adressiert Religion »two of the most basic fears of humans: fear of the dead and fear of what will happen to us after we die.«⁹¹⁸ Der Tod ist einer der wichtigsten Anlässe für die Oszillation zwischen dem »Diesseits« (als dem verräumlichten Bekannten, religiös: dem Immanenten) und dem »Jenseits« (als dem verräumlichten Unbekannten, religiös: dem Transzendenten) sowie zwischen gegenwärtigem Erinnern und dem Zeitlosen anheimstellendem Vergessen.

Die religiöse Verarbeitung des physischen Todes hat zunächst ganz praktische Anlässe.⁹¹⁹ Beispielsweise gibt es während der Evolution des Menschen das Problem, den Bestand einer vorgeschichtlichen Gesellschaft angesichts einer individuellen Lebenserwartung von weniger als 20 Jahren zu erhalten. Um die Überlebenswahrscheinlichkeit zu erhöhen, wird in frühen Jäger/Sammler-Gesellschaften kooperatives Verhalten gefördert.⁹²⁰ Mit fortschreitender gesellschaftlicher Entwicklung nehmen die Überlebenschancen zu, sodass die Lebenserwartung steigt. Die Begrenzung des Überlebens verschiebt sich von der Gefährdung durch Krankheiten, Unterernährung und

Naturkatastrophen mehr und mehr zur biologischen Altersschwäche. Unter diesen Umständen kommen neue Konzepte zur Aufrechterhaltung des Lebens und ›Lebensverlängerung‹ auf, nämlich Vorstellungen eines Lebens nach dem Tod. Religion stellt das kontinuierliche Leben über den physischen Tod hinaus in Aussicht. Angst vor dem Aussterben kann also einer der Anlässe für die Entstehung von Religion sein.⁹²¹ Diese Angst gehört jedoch zu den äußeren Bedingungen für die autopoietische Genese von Religion. Von dort aus kann die Ausbildung religiöser Vorstellungen wiederum Auswirkungen auf das kooperative Verhalten in Jäger/Sammler-Gesellschaften sowie in späteren komplexeren Gesellschaften haben. Mit der Bindung an Moral verkomplizieren sich allerdings die Möglichkeiten zur Ausdifferenzierung der Religion, weil Moral in allen Lebenslagen mitschwingen kann und sich daher nicht für gesellschaftliche Differenzierung eignet.⁹²²

Selbstverständlich gilt nicht der Umkehrschluss, jeglichen Umgang mit Sterben, Tod und Verstorbenen für einen Ausdruck von Religion zu halten.⁹²³ Ebenso wie Sterben und Tod nicht zwangsläufig und ausschließlich zur religiösen Bearbeitung disponieren, ist Religion nicht nur mit diesen Themen befasst. Dennoch sind die oben genannten Daten und wissenschaftlichen Annahmen Grund genug, bei der Rekonstruktion religiöser Evolution mit frühen Bearbeitungsformen des Sterbens in der Oszillation von Leben und Tod anzusetzen, um Potenzial für die Formung von Religion auszumachen. Die Tatsache des Todes führt nicht zwangsläufig zu religiöser Kommunikation, ist aber eine Disposition zu ihr, weil es bei Fragen in Bezug auf Sterben und Tod leicht zur Bearbeitung von unbestimmbarer Kontingenz kommen kann.

Die ältesten Spuren künstlicher Zeichen innerhalb der sozio-kulturellen Evolution sind ungefähr 430.000 Jahre alt.⁹²⁴ Spezifisch sinnhafte Zeichenzusammenhänge mit Potenzial für die Emergenz von Religion haben sich jedoch – soweit bekannt – erst etwa 330.000 Jahre später gebildet, und zwar insbesondere im Kontext von Bestattungspraktiken.⁹²⁵

Ein Heranwachsender ist gestorben. Die Eltern fragen sich nicht ausdrücklich, warum es ihrem Sohn so ergangen ist. Dafür haben sie keine Sprache; nicht in dem Sinne, dass sie sprachlos sind vor ohnmächtiger Trauer, sondern schlicht deshalb, weil sie sich zuallererst um ihr eigenes Überleben und das ihrer lebenden Kinder sorgen müssen und im Übrigen für so etwas wie die Frage nach dem ›Sinn der Lebens‹ über keinen Begriff verfügen. Die Eltern haben bereits viele aus ihrem Clan sterben sehen und wissen daher, dass der Tod zum Leben gehört und das menschliche Leben ebenso weitergeht, wie sie das beim zyklischen Werden und Vergehen in der sie umgebenden Natur beobachten. Aber auch wenn der Tod anderer zum normalen Erfahrungshaushalt der Eltern gehört, spüren sie dennoch eine leise Empfindung, Anzeichen von Kummer über den praktischen Verlust des Nachwuchses, der sie im Alter hätte versorgen sollen, hinaus. Die Eltern finden Trost in der Gewissheit, dass der Tod ein Übergang ist – so, wie alles in der Natur entsteht und vergeht, um wieder zu werden – und ihr Sohn sich jetzt woanders befindet; vielleicht auf einer Reise zu seinem Ursprung, vielleicht in einen anderen Zustand oder gar in eine andere Welt, vielleicht auch mit dem Ziel, in die ihnen bekannte Form des Lebens zurückzukehren. Daher betten die Eltern den Leichnam ihres Sohns in eine Grube in der Höhle, die ihnen als Behausung dient. Um ihn für die Reise zu wappnen, legen sie ihm ein Hirschgeweih bei, auf dass die regenerierende Kraft des Tieres dem Sohn auf seiner Reise beistehen möge.

So oder so ähnlich kann es sich vor rund 100.000 Jahren in der Nähe des heutigen Nazareth in Israel zugetragen haben. Diese Geschichte ist das Ergebnis der Analyse folgender Indizien: In einer Grube innerhalb des Qafzeh genannten Höhlenkomplexes fanden Archäologen 1971 die Reste des Skeletts eines Jugendlichen, das auf circa 100.000 v. h. datiert wird.⁹²⁶ Er liegt auf dem Rücken, mit seitlich angewinkelten Beinen; die Hände befinden sich an beiden Seiten des Halses. Zwischen den Armen liegt ein Teil des Schädels eines Damhirsches (Abbildung 30). Möglicherweise wurde der Kopf des Hirsches auf den Körper des Heranwachsenden gelegt; es ist aber ebenso gut möglich, dass er durch Erderosion in die Nähe des Menschen skeletts gelangt ist. Fachleute deuten das Geweih als Grabbeigabe.⁹²⁷ Auf welche Problemlage antwortet der Befund, sollte diese Deutung zutreffen?



Abbildung 30: Ausschnitt aus einer Bestattung in Qafzeh, Israel (ca. 100.000 v. h.)⁹²⁸

Ein Begräbnis dieser Art hat keine vorwiegend oder gar ausschließlich praktische, etwa hygienische Funktion. Denn dann könnten die sterblichen Überreste ebenso gut ins Freie gebracht und dort der Verwesung oder Aasfressern überlassen worden sein. Hier kommt folglich ein sozio-kultureller Sinnüberschuss hinzu, der nach einer Rekonstruktion verlangt. Unter den entsprechenden Fachleuten heißt es: »All these observations strongly support the interpretation of a deliberate, ceremonial burial for Qafzeh 11.«⁹²⁹ Allerdings sind die für eine genauere Analyse notwendigen Zeichen spärlich. Über die materiellen Bedingungen und praktischen Erfordernisse unserer Vorfahren wie etwa des *Homo erectus*, *Homo naledi*, *Homo heidelbergensis/rhodesiensis*, Neandertalers, *Homo floresiensis*, Denisovaners und *Homo sapiens* mögen wir einigermaßen Bescheid wissen. Der Emotionshaushalt und kognitive Horizont vorgeschichtlicher Gesellschaften, ihre soziale Ordnung sowie ihr sozio-kulturelles Sinnreservoir sind uns jedoch nahezu vollständig verschlossen.⁹³⁰ Daher bleibt nur, die im Fund

selbst enthaltenen semiotischen Indizien – so gut es geht und auf Basis der Annahme, dass es sich um ein sinnhaftes Arrangement handelt – auszuwerten. Im Übrigen ist von späteren religiösen Sachverhalten auf das Potenzial früherer Zustände zu schließen, aus denen Erstere sich entfaltet haben. Dieses Vorgehen ist auch, aber nicht nur in der spärlichen empirischen Datenlage begründet. Der erkenntnistheoretische Grund für die Methode der Rekonstruktion in der Oszillation von Früher und Später besteht ebenso und zuvorderst darin, dass sich ein Potenzial immer nur *ex post*, nämlich anhand seiner Realisierung ausmachen lässt. Auch und vor allem bei einer wissenschaftlichen Schlussfolgerung, die es mit sozio-kulturellem Sinn zu tun hat, handelt sich stets um einen *Rückschluss*. Das entspricht dem konsequentialistischen Verständnis von Sinn und Bedeutung, wie es der Pragmatismus vertritt. In evolutionstheoretischer Hinsicht versteht sich jedoch, dass damit keine Teleologie impliziert ist. Auch religiöser Sinn ist und bleibt kontingent; er hätte sich somit stets anders (oder sogar überhaupt nicht) konstituieren können, als er in den vorliegenden Untersuchungen rekonstruiert wird, und er kann sich jederzeit anders entwickeln als erwartet, nämlich »mutieren«. Im Folgenden werden Indizien ausgewertet, die im vorgeschichtlichen Befund der oben genannten Bestattung selbst enthalten sind und im Wechselspiel mit späteren religionsgeschichtlichen Zuständen, die Rückschlüsse auf Früheres erlauben, auf Potenzial für Religion hinweisen.

Die Haltung des Skeletts mit angewinkelten Beinen und den Händen in der Nähe des Halses ähnelt der eines Embryos (die steinzeitlichen Menschen als empirischer Sachverhalt durchaus vertraut sein kann), sodass im Kontext der Bestattung die Assoziation des Zusammenhangs vom Beginn und Ende des Lebens naheliegt.⁹³¹ Über den Vorstellungshintergrund dieses Befundes können zunächst nur Hypothesen aufgestellt werden, die sich entweder bewähren oder durch tragfähigere zu ersetzen sind. Aus der späteren Entfaltung von Religion wissen wir – idealtypisch gesondert – um im Wesentlichen zwei Vorstellungskomplexe von einem Leben nach dem physischen Tod: um den zeitlich und den räumlich unterschiedenen. Beide sind empirisch im Sinne des Raum-Zeit-Kontinuums kombiniert zu finden, jedoch werden in konkreten Ausformungen unterschiedliche Akzente gesetzt.⁹³² Im zeitlichen Vorstellungskomplex kann die Person nach dem physischen Tod weiterexistieren (gegebenenfalls in einem Zustand, in dem sie sich bereits vor der Geburt befunden hat); in Form einer zyklischen Vorstellung kehrt die Person in gleicher, ähnlicher oder auch ganz anderer Gestalt wieder (Reinkarnation). Die zyklische Vorstellung kann sich zu einer eschatologischen Konzeption transformieren. Im räumlich unterschiedenen Vorstellungskomplex existiert die einzelne Person nach ihrem physischen Tod in einer anderen als der bekannten Welt oder Sphäre – sei es einer in direkter Umgebung (Ahnenkult) oder eines fernen Ortes (später: Himmel und Unterwelt oder Hölle). Bei der Entstehung von Vorstellungen des Lebens nach dem Tod handelt es sich um einen *re-entry* in die Differenz von Leben und Tod auf der Seite des Lebens.⁹³³ Dafür wird ein semantisches Substrat benötigt und möglicherweise in der Seelenvorstellung gefunden. Dieser Vermutung wird im weiteren Verlauf der Untersuchung nachzugehen sein.

Das Hirschgeweih, das sich in der Nähe des bestatteten Jugendlichen befindet, hat Motivcharakter. Es ist auch Bestandteil späterer steinzeitlicher Höhlenzeichnungen. Im Paläolithikum sind Hirsche zum einen Jagdobjekte und fungieren zum anderen als Gegenstand einer sich allmählich kultisch formierenden Verehrung. Auch bei der Interpretation dieses Zusammenhangs sind wir zunächst auf Hypothesen angewiesen.

Warum der Hirsch und insbesondere das Hirschgeweih zu einem frühen Zeichen mit Potenzial für religiöse Sinnbildung werden konnten, ist schwer zu ergründen. Dennoch liegen einige Vermutungen nahe.⁹³⁴ Das Hirschgeweih kann zu einem Zeichen von Stärke und Führungskraft werden, weil es in der innerartlichen Auseinandersetzung während der Brunft als Teil des Imponierverhaltens, im Kampf rivalisierender Hirsche um das Paarungsvorrecht sowie generell bei der Verteidigung zur Anwendung kommt. Die herausgehobene Führungskraft klingt in der metaphorischen Verwendung von ›Platzhirsch‹ nach, und das Zeichen der überbotenen Stärke kommt noch in der Verwendung als Trophäe heutiger (Hobby-)Jäger zum Ausdruck. Eine besondere – im semiotischen Sinne: ikonische – Zeichenqualität kann das Geweih zusätzlich dadurch bekommen haben, dass seine bipolare Formung – ähnlich den Stierhörnern – als Zeichen für die Vermittlung von Gegensätzlichem (zum Beispiel zwischen Erde und Sonne oder Mond) oder als Übergang zwischen zwei Zuständen stehen kann – etwa zwischen vergangenen und gegenwärtigen oder alltäglichen und außeralltäglichen Verhältnissen. Außerdem trägt möglicherweise die Tatsache, dass der Bast abgeschabt und das Geweih jährlich abgeworfen wird und sich erneuert, zur Ausbildung des Hirschgeweihs als eines Zeichens für die zyklische Regeneration und Fruchtbarkeit bei.⁹³⁵ In diesem Sinne gehört der Hirsch zu den Attributen von Artemis, der griechischen Göttin der Jagd (römisch: Diana), und das Motiv des Hirsches ist noch für die christliche Vorstellung von der Taufe als Neubeginn sowie als Zeichen für Christus als den Erlöser von Bedeutung.⁹³⁶ Der Sachverhalt, dass das Hirschgeweih in der religiös-semiotischen Einfaltung eine lange ikonografische Tradition entwickelt (bis hin zur christologischen Ikonografie und christlichen Hagiografie), lässt sich in evolutionärer Hinsicht als Präadaption verstehen: Die semiotisierten physisch-organischen Merkmale des Hirsches liegen als Potenzial vor, das sich im Laufe der religiösen Semiose realisiert. Ein zunächst für andere Zwecke ausgebildetes Merkmal kann sich somit unter veränderten Umweltbedingungen als semiotischer Selektionsvorteil erweisen.⁹³⁷

Die Befunde der Grubenbestattung lassen sich wie folgt auswerten:

- Die Tatsache, dass der Heranwachsende in einer Grube innerhalb der Höhle bestattet worden ist, kann zum Beispiel dem Umstand geschuldet sein, dass zum Zeitpunkt seines Todes ein Unwetter oder große Hitze herrschte und der Körper zu verwesen begann. Somit wäre die Grube lediglich ein praktischer Behelf im Umgang mit semiotisch repräsentierten physischen Erfordernissen. Die Grubenbestattung kann jedoch auch darauf hinweisen, dass die sterblichen Überreste (etwa vor Aasfressern) geschützt werden sollen.⁹³⁸ In diesem Fall käme ein Aspekt sozio-kulturellen Sinns, etwa die Andeutung von Dignität oder sogar Pietät, ins Spiel.
- Ferner können die angewinkelten Beine des Skeletts einfach nur dem Umstand der Grubengröße geschuldet sein; deren Wahl kann in der Eile, den verwesenden Leichnam zu begraben, oder mangels Alternative in der Gegebenheit einer natürlichen Ausbuchtung begründet sein. Die Haltung kann aber – als Analogie zum Embryo – ebenso die Assoziation des Zusammenhangs vom Ende und Anfang des Lebens evozieren und steht möglicherweise in einem analogen Verhältnis zum Kreislauf von keimendem Wachsen und absterbendem Vergehen in der Pflanzenwelt sowie zum Zyklus des ›auf- und untergehenden‹ Sternenhimmels.

- Schließlich kann das Hirschgeweih zwar zufällig in der Nähe der Hände liegen (etwa infolge geologischer oder sonstiger physischer Einwirkungen). Jedoch ist die Lage der nach oben angewinkelten Arme und Hände des Skeletts mit Nähe zum Geweih nicht allein mit den Gegebenheiten der Grubengröße zu erklären. Deshalb ist es wahrscheinlich, dass das Geweih eine Grabbeigabe und im Zusammenhang der anderen Zeichenelemente ein Hinweis auf eine Art von ›Seelenreise‹, ein Indiz für die Vorstellung des Weiterlebens nach dem Tod oder der physischen Regeneration ist.⁹³⁹

Die drei Zeichenelemente GRUBENBESTATTUNG, EMBRYONALE HALTUNG und HIRSCHGEWEIH bergen nicht bereits je für sich genommen ein Potenzial für religiöse Sinnbildung, sondern erst im wechselseitigen Bezug aufeinander, wobei die EMBRYONALE HALTUNG als Zeichen des Anfangs der Ikonizität, die GRUBENBESTATTUNG als Zeichen des Endes der Indexikalität und das HIRSCHGEWEIH als Zeichen der Regeneration als Vermittlung zwischen Anfang und Ende der Symbolizität des semiotischen Arrangements zugeordnet werden kann (Abbildung 31):

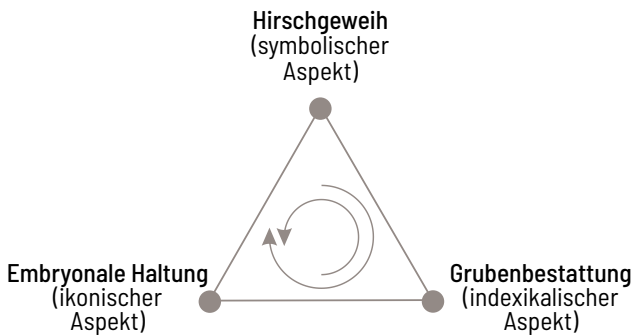


Abbildung 31: Zeichenelemente der Bestattung in der Qafzeh-Höhle

Diese Deutung gibt nicht vor, einfach Tatsachen zu rekonstruieren, sondern macht im rekonstruktiven Schlussverfahren ein *Potenzial* aus, dessen *Realisierung* sich in retrospektiver Hinsicht späteren Zuständen religiöser Evolution verdankt.⁹⁴⁰ Gemäß der rekonstruierten Möglichkeit, dass es sich bei der infrage stehenden Bestattung um ein sinnhaftes Geschehen mit Potenzial für Religion handelt, müssen im Material die in Kapitel II erläuterten vier Dimensionen Erfahrung, Verkörperung, Kognition und Regulierung gegeben sein.

Was zunächst die *Dimension der Erfahrung* angeht, so hat es jede sozio-kulturelle Form der Bestattung mit der Evozierung und Bearbeitung von wahrnehmungsförmigen Emotionen zu tun, die kognitiv zu Gefühlen verarbeitet werden. Dabei sind jedoch mehrere Differenzierungen zu beachten. Erstens sind physische, chemische und organische Prozesse die eine, nämlich fremdreferenzielle Seite semiotischer Prozesse, soziale, kulturelle und psychische Prozesse die andere, nämlich sinnhaft selbstreferenzielle Seite. Wie jeder Sinn würde auch religiöse Sinnbildung und -reproduktion »die Zerstörung des Lebens oder dessen chemischer und physischer Grundlagen nicht überdauern. Aber diese Abhängigkeit ist [...] keine operative Prämisse des Sinngeschehens selbst.«⁹⁴¹ Zweitens ist zwischen psychischem und sozialem Sinn zu unterscheiden. Vor

dem Hintergrund dieser Differenzierungen sind Gefühle weder auf psychische Prozesse beschränkt noch gar in ihrer Sinnhaftigkeit auf physiologische Prozesse reduzierbar, sondern bilden einen eigenständigen Gegenstand sozio-kultureller Genese, Verarbeitung und Wirkung. Evolutionär entwickelte Gefühlsschemata wie etwa Trauer und Freude haben sich bewährt und sind daher in vielen konkreten Variationen stabilisiert, weil mit ihnen zum Beispiel intergenerationelle Bindungen gefördert und Gruppen zusammengehalten werden. Dennoch gehen diese Gefühle nicht in der genannten Funktionalität auf, sondern führen ein Eigenleben in sozio-kultureller Kommunikation. Um Gefühle zu evozieren und mit ihnen umgehen zu können, werden soziale Formen entwickelt. Eine dieser Formen ist im Fall der Erfahrung des Todes die tröstende Vorstellung eines Weiterlebens oder einer Wiedergeburt. Dieser Sachverhalt muss allerdings nicht unbedingt religiös codiert werden. Beispielsweise ist für den Fall der Bestattungen ebenso mit »simplem« Gedenken zu rechnen. Insofern stellen Tod und Trauer eine sozio-kulturelle Disposition neben anderen dar, aus der sich Religion entwickeln kann.

Mit Blick auf die *Dimension der Verkörperung* ist die Grubenbestattung sowie das Arrangement des Skeletts in embryonaler Haltung und des Hirschgeweihs als Grabbeigabe von Bedeutung. Ferner wurden in den Höhlen von Skhul und Qafzeh weitere Skelette von bestatteten Menschenkörpern entdeckt. Dort fand man unter anderem durchbohrte Schalen als Grabbeigaben sowie Spuren von rotem Ocker (Hämatit) als künstlich eingesetztem Farbstoff. Der rote Ocker kann leicht als das »Blut der Erde« interpretiert werden; die Assoziation mit Blut ist noch immer Teil der Symbolwelt vieler indigener Völker, die roten Ocker als heilend ansehen.⁹⁴² Das gesamte Arrangement ist eine Anordnung von Quasi-Objekten, die sich wechselseitig bestimmen. Zusammengekommen verkörpern die Zeichen eine Vorstellung des Kreislaufs von Vergehen und Regeneration mit einer Anderwelt, in die Verstorbene oder Teile von ihnen (»Seele«, »Geist«) nach dem physischen Tod eintreten.

Was die *Dimension der Kognition* angeht, so gelten steinzeitliche Bestattungen gelegentlich als Indiz für bereits bestehende »Glaubensvorstellungen«.⁹⁴³ Mit Leroi-Gourhan und anderen ist hier jedoch Skepsis angebracht.⁹⁴⁴ Indizien für eindeutige und reguläre Grabbeigaben finden sich erst seit dem Jungpaläolithikum.⁹⁴⁵ Das eingangs angeführte Beispiel einer Grubenbestattung ist eher als ein früher evolutionärer Versuch religiöser Sinnbildung zu verstehen, der noch nicht unbedingt einen stabilisierten Zustand angenommen haben muss. Außerdem ist es sehr voraussetzungsvoll, einen Glauben zu unterstellen, weil er eine bestimmte Art religiöser Kognition unter anderen, nämlich eine persönlich zugerechnete Form des Vollzugs religiöser Kommunikation ist. Diese Sinnform setzt wiederum eine entsprechende Sozial- und Gesellschaftsstruktur voraus, die erst in und seit den Achsenkulturen ausgebildet wird. Im Übrigen funktionieren noch heute zahlreiche, wenn nicht sogar die meisten religiösen Rituale ohne sozial zugerechneten und vergewisserten Glauben. Gleichwohl müssen dort, wo Ansätze einer rituellen Praxis aufkommen, auch kognitive Konzepte existieren. Sie sind nicht zwangsläufig glaubensförmig zu kommunizieren, geben aber die kognitive Stützung von kommunikativen Prozessen ab. Wie bereits notiert, prozedieren Rituale sozialstrukturell nicht ohne wie auch immer geartete kognitive Muster, und Narrative sowie sonstige Deutungsmuster bestehen, wenn sie sich sozialstrukturell sedimentieren, semantisch nicht ohne einen wie auch immer gearteten praktischen, darunter auch rituellen Vollzug. Daher sind im Zusammenhang der infrage stehenden Grubenbestattung Vorstellungen einer Anderwelt zu unterstellen, aber bei

den evolutionären Anfängen von Religion ist nicht von besonders stark ausgeprägten kognitiven Strukturen auszugehen.⁹⁴⁶

Teil eines möglichen kognitiv repräsentierten Konzepts als Sinnressource für die genannte Grubenbestattung kann die räumliche Semantisierung der Anderwelt etwa als ›Jenseitsreise‹ sein.⁹⁴⁷ Jenseitsvorstellungen und Reisen in die Anderwelt haben zahlreiche außerreligiöse Anlässe. Sobald sie sich jedoch als Religion zu formen beginnen, unterliegen sie einer religiösen Eigendynamik. Ab einem fortgeschrittenen Zustand sozio-kultureller Evolution werden Jenseitsvorstellungen und Reisen in die Anderwelt durch weitere religiös bestimmte Elemente stimuliert, sodass eine Autopoiesis der Religion in Gang kommt. Während es aufschlussreich sein kann,

»to explore how social structure, economy, environment, psychology, and biology contribute to the formation and expression of certain elements of afterlife conceptions, it is another matter entirely to claim that any one of these is solely responsible for the origins of the beliefs overall.«⁹⁴⁸

Dieser Aussage ist zuzustimmen, wenn man vermeiden will, Religion in ihr äußere Faktoren, etwa in eine gesellschaftliche Funktion oder Leistungen für andere gesellschaftliche Bereiche und psychische Systeme aufzulösen und sie somit wegzuerklären. Die Schlussfolgerung, die Gregory Shushan anhand des Vergleichs von verschiedenem Material zieht, dass nämlich entsprechende Erfahrungen den Konzeptionen von Jenseitsvorstellungen und -reisen vorausgegangen seien und dass eine »metaphysische Bedeutung« unterstellt werden müsse,⁹⁴⁹ ist allerdings keine Alternative. Eine spezifisch religiöse Sinnhaftigkeit ist bereits bei der Genese von Religion anzunehmen, muss aber in wissenschaftlicher Perspektive ohne den Rückgriff auf metaphysische Annahmen beschreibbar sein. Religion erzeugt sich als ein sozio-kultureller Sachverhalt selbst, nämlich qua Differenzierung gegen ihre und in Beziehung zu ihrer Umwelt, ohne zu etwas anderem als einem sozio-kulturellen, also kommunikativen, Sachverhalt zu werden.

Was die *Dimension des Regulierens* betrifft, so muss es sich in vorgeschichtlicher Zeit nicht um fest institutionalisierte Bestattungsrituale im ausgeprägten Sinn gehandelt haben; dafür gibt es jedenfalls für den infrage stehenden Zeitraum des Paläolithikums keine gesicherten Indizien.⁹⁵⁰ Allerdings haben wir

»Belege für eine ›Inszenierung‹ des toten Körpers in Form einer bewussten Deponierung in der Erde, inklusive der ›Ausstattung‹ mit bestimmten Artefakten, [...] seit dem Jungpaläolithikum. Tendenzen einer ›monumentalen‹ Ausgestaltung von Gräbern werden in größerem Umfang dagegen erstmals im Neolithikum fassbar, auch wenn die Wurzeln dieser Praktik möglicherweise bis in die vorneolithische Zeit zurückreichen.«⁹⁵¹

Die genannten Sachverhalte sind erste evolutionäre Anzeichen für das, was sich später zu institutionalisierten religiösen Ritualen entfaltet – unter anderem zur kommunikativen Bearbeitung von Trauer oder jedenfalls von solchen Gefühlen, die einem Verlust entsprechen. Darin liegt eine der Leistungen religiöser Semiotisierung.⁹⁵² Diese Leistung kann aber nur erbracht werden, wenn Religion bei aller semantischen und sozialstrukturellen Variation eigenen Maßgaben mit spezifischen Selektionskriterien auf der Basis eines religiösen Codes folgt. Wenn diese mit gesellschaftlichen Selektionskriterien koinzidieren, kann sich Religion als ein eigenständiges gesellschaftliches Subsystem stabilisieren.

Um die gleichermaßen sequenzielle wie rekursive und zirkuläre Emergenz von Religion in der Oszillation von Historisierung der Gegenwart und Vergegenwärtigung des Vergangenen besser zu verstehen,⁹⁵³ sind die Materialien der angedeuteten Art miteinander sowie mit späteren Entwicklungen in Beziehung zu setzen; denn darüber, welche Bedeutungen auf welche Art symbolisch konventionalisiert werden, gibt das angeführte Material aus der Vorgeschichte keine Auskunft.⁹⁵⁴ Etwas mehr erfahren wir, wenn wir den Kontext der Jagd berücksichtigen, in dem es im Zusammenhang der Nahrungsbeschaffung ebenfalls um Leben und Tod geht.

b) Die Erfahrung von Kontingenz durch die Jagd

Die ältesten Fundstücke, die auf menschliche Jagd schließen lassen, sind etwa zwei Millionen Jahre alt und stammen vom Ufer des Victoriasees in Westkenia. An der dortigen Grabungsstelle förderte ein Forschungsteam neben Steinwerkzeugen zahlreiche Tierknochen zutage. Spuren daran weisen darauf hin, dass man Fleisch und Mark entfernt hat. Die meisten dieser Fossilien stammen von jungen Antilopen. Weil sie kaum Raubtierspuren aufweisen, ist anzunehmen, dass hier Homininen ihre eigene Beute zerlegt haben, um sie zu verspeisen.⁹⁵⁵ Diese neue Ernährungsweise hat enorme Auswirkungen auf die Gesellschaftsstruktur. Insbesondere seit Menschen sich an größere Tiere heranwagen, gibt es gravierende Änderungen; schon allein deshalb, weil der Nahkampf mit ihnen gefährlich ist, aber auch deshalb, weil die Beute unter den Gruppenmitgliedern aufzuteilen ist. Zudem kommt bereits bei Homininen eine soziale Untergliederung auf, was etwa zur Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern führt: Hauptsächlich die Männer begeben sich auf Großwildjagd, und die Frauen sammeln eher pflanzliche Nahrung.⁹⁵⁶ Auf diese Weise können Gruppen von Homininen bereits vor 1,8 Millionen Jahren gelebt haben. Die gesellschaftlichen Neuerungen erfordern zudem eine spezifische Kommunikation: Die koordinierte Jagd braucht Besonnenheit, sodass die Umstellung der Nahrung auf Fleisch zu größerer Disziplinierung führt.⁹⁵⁷ Außer Jagdwaffen und Werkzeugen zur Bearbeitung des Fleisches sind aus dieser Zeit jedoch keine Funde überkommen, die auf Spezifika sozialer Sinnbildung schließen lassen. Das ändert sich erst für die Zeit des Paläolithikums und insbesondere des Neolithikums.

Die Jäger wissen, dass die bevorstehende Jagd auf Bisons gefährlich ist. Zum Kampf gewappnet, müssen sie sich der Bisonherde auf kurze Distanz nähern, um sie mit ihren Speeren erlegen zu können. Immer wieder sind Verluste zu beklagen. Auch auf der jüngsten Jagd ist einer der ihren von einem Bison in einem Zweikampf getötet worden. Zwar hat ein Jäger den Bison mit einem Speer tödlich verletzten können; die Eingeweide quellen aus der Wunde heraus. Dennoch konnte das Tier im Todeskampf den nun tot auf dem Boden liegenden Jäger mit seinen Hörnern angreifen und tödlich verletzen.

Die Irritation unter den Jägern über den Vorfall und die Unsicherheit, die durch ihn ausgelöst wurde, sind groß. Allerdings wissen die Jäger, dass der Getötete – vogelgleich – in eine andere Welt aufsteigt; vielleicht, um dort zu bleiben, vielleicht, um irgendwann in gleicher oder anderer Gestalt zurückzukehren. Außerdem wissen sie darum, dass die Jagd mit all ihren Folgen in den großen Kreislauf von Werden und Vergehen eingebettet ist, wie er sich sowohl in der sie umgebenden Natur als auch am Sternenhimmel zeigt. Diesem Wissen verleihen sie Ausdruck in einer Zeichnung auf der Wand einer Höhle. Den entsprechend markierten Ort suchen die Jäger regelmäßig auf, um Kontakt zu den Verstorbenen zu halten und sich auf die nächste Jagd einzustimmen.

men. Auf der Zeichnung wird das Geschehen dargestellt: der Bison, der für das Leben in der alltäglichen Welt steht und den Jäger angegriffen hat, nun aber selbst tödlich verletzt ist; ein Pfahl, der nach oben zeigt und die Verbindung zu einer anderen Welt darstellt, auf ihm ein Vogel sitzend, der auf diese andere Welt deutet; und der getötete, zwischen Vogel und Bison am Boden liegende Jäger, der mit einem Vogelkopf versehen ist – als Zeichen, dass sein Geist oder seine Seele – jedenfalls etwas von ihm – nach dem körperlichen Tod in eine andere Welt aufsteigt.

So oder so ähnlich kann es sich zwischen 17.000 und 15.000 v. u. Z. in Westeuropa zugetragen haben. Diese Geschichte ist das Ergebnis der Analyse folgender Indizien: In der Höhle von Lascaux, Frankreich, ist eine Szene dargestellt, in der ein Mensch mit einem Vogelkopf, gespreizten Armen und erigiertem Penis vor einem Bison liegt, der von einem mit Widerhaken versehenen Speer am Hinterteil verletzt ist und seinen Kopf zurückwirft (Abbildung 32).⁹⁵⁸



Abbildung 32: »Der Vogelmensch« von Lascaux. Wandmalerei in der Höhle von Lascaux, Dordogne, Frankreich (Länge des Bisons: 103 cm; Solutréen/frühes Magdalénien [zwischen 17.000 und 15.000 v. u. Z.])⁹⁵⁹

Unterhalb des Bauchs des Bisons sind mehrere ovale Linien zu sehen, die offenbar herausquellende Eingeweide darstellen. Unter den Füßen des Menschen liegt ein ebenfalls mit Widerhaken versehener Speer. Es handelt sich folglich um eine Jagdszene, in der sowohl Jäger als auch Bison tödlich verletzt worden sind. Außerdem ist im Vordergrund ein Vogel zu sehen, der auf einem Pfahl sitzt. Die Darstellung befindet sich in jenem Teil der Höhle, der am schwersten zu erreichen ist; weiter hinten gibt es keine Zeichnungen mehr.⁹⁶⁰ Diesem Ort mit seiner Wandmalerei dürfte daher eine besondere, außeralltägliche Bedeutung zugekommen sein, möglicherweise eine religiös-rituelle.

Michael A. Rappenglück hat diese Zeichnung (Abbildung 32) vermessen und mit astronomischen Konstellationen in Beziehung gesetzt.⁹⁶¹ Die Berechnung ergibt, dass der Vogelstab auf den nördlichen Himmelspol ausgerichtet ist. Der Winkel zwischen dem Vogelstab und dem Vogelmenschen beträgt 45,3 Grad; das entspricht nahezu exakt

dem geografischen Breitengrad von Lascaux, dem Ort der Höhle. Weitere Berechnungen haben ergeben, dass die Augen von Vogel, Mensch und Bison ein Dreieck bilden, das in seinen Winkeln mit dem sogenannten Sommerdreieck der hellen Sterne Wega, Altair und Deneb übereinstimmt. Ein Vergleich mit Vogelstäben aus anderen Kulturen führt Rappenglück zu der Hypothese, dass es sich dabei um eine Art Weltenachse handelt. Sollte diese Deutung zutreffen, haben wir es mit einer frühen Kosmografie zu tun, die sich qua Analogiebildung aus mit Sinn versehenen physischen Elementen und sozio-kulturellen Konzepten zusammensetzt: Die Jagd ist in den jahreszeitlichen Ablauf von Werden, Vergehen und erneutem Werden eingebettet – ein immer wiederkehrender Vorgang, der mit dem Verlauf der Sterne korrespondiert. In diesem Sinne wird die Höhlenmalerei im südlichen Frankreich und nördlichen Spanien insgesamt von einigen Forscherinnen und Forschern als eine Art von ›Enzyklopädie‹ verstanden, als kommunikative Verarbeitung von Erfahrungen im Sinne eines frühen Weltbildes und als Wissensspeicher, der kommunikativ aktiviert werden kann.⁹⁶² Allerdings ist das mediale Eigenleben dieser Zeichnungen nicht zu vernachlässigen.

Marie König bringt die Dreiheit aus Vogel, Mensch und Bison in einen analogen Zusammenhang mit den drei Mondphasen.⁹⁶³ Tatsächlich zeugen viele spätere Kulturen vom semiotischen Zusammenhang zwischen Stier, Dreieck und Mondzyklus. Möglicherweise repräsentiert die Dreiheit, die in den Darstellungen und abstrakten Zeichen des Paläolithikums häufig vorkommen, auch bereits eine dreigeteilte Kosmologie mit Himmel, Erde und Unter- oder Zwischenwelt.⁹⁶⁴ Darauf weisen etwa dreieckige Ideogramme hin, deren Spitzen sich berühren und an diesem Berührungspunkt mit einer waagerechten Linie versehen sind. Hinzu kommen Venusdreieck und Schenkellinie bei Zeichnungen weiblicher Figuren. Beispielsweise hält die *Venus von Laussel* (ca. 25.000 v. h.) in der rechten Hand ein Wisenthorn (Abbildung 33). Es ist mit 13 Einkerbungen versehen, was als die Anzahl der weiblichen Zyklen pro Jahr gedeutet und mit den Mondphasen in Zusammenhang gebracht werden kann. Die linke Hand liegt auf dem Unterleib. Der Kopf ist gesichtslos (bzw. das Gesicht nicht mehr zu erkennen), der Nabel ist zu sehen. An der rechten Hüfte befindet sich ein Y-förmiges Zeichen.



Abbildung 33: Venus von Laussel (ca. 25.000 v. h.)⁹⁶⁵

Sollten die genannten Deutungen zutreffen, ist zusätzlich zur Jagdthematik ein analoger Zusammenhang zwischen astronomischen Abläufen und menschlicher Sexualität gegeben. Auch Leroi-Gourhan denkt an den Kontext des Fruchtbarkeitskultes:

»Für ein dynamisches Verständnis der Felsbilder [...] müßten noch der Symbolismus des Speers und der Wunde mit einbezogen werden. Speer und Wunde, aufgefaßt als Symbole der geschlechtlichen Vereinigung und des Todes, würden sich in einen Zyklus des erneuerten Lebens einfügen, dessen Akteure sich zu zwei parallelen und einander ergänzenden Reihen ordnen: Mann–Pferd–Speer und Frau–Bison–Wunde. So gelangen wir schließlich zu der – wenn auch vorläufigen – Vorstellung, daß die Steinzeitmenschen in den Höhlen die beiden großen Kategorien von Lebewesen, die männlichen und weiblichen Symbole, die diesen entsprechen, und die Symbole des Todes darstellten, der den Jäger ernährte.«⁹⁶⁶

Miriam Robbins Dexter und Victor H. Mair sehen die Geschlechtszeichen der neolithischen weiblichen Figuren ebenfalls in einem Zusammenhang mit Fruchtbarkeit, Leben und Tod:

»[L]arge breasts can emphasize nurturing and nourishing and a large pubic triangle may indicate birth, death, and regeneration—it refers to that place from which all humans are born, and—in another sense—that place, too, to which all humans return at death.«⁹⁶⁷

Aber auch wenn wir die astronomischen Kontextinformationen und entsprechende Überlegungen in der semiotischen Analyse beiseitelassen, birgt die Zeichnung des ›Vogelmenschen‹ dennoch ein großes internes Sinnpotenzial; intern ist es insofern, als die einzelnen Elemente durch ihren wechselseitigen Bezug aufeinander einen Sinn erhalten.⁹⁶⁸ Obwohl die Figuren zweidimensional gezeichnet sind, deutet ihre Anordnung eine Dreidimensionalität an: Pfahl und Vogel befinden sich im Vordergrund, die tödliche Jagdszene dagegen im Hintergrund. Insofern lässt sich der Pfahl samt Vogel als eine Interpretationshilfe, als eine Art von Leseanweisung für die Jagdszene verstehen. Die Szene wird vom Bison beherrscht, sowohl wegen seiner Größe als auch aufgrund seiner Stellung, mit der die Figur aus der Zeichnung herauszuragen scheint. Somit stehen sich der Bison und der Vogel auf dem Pfahl gegenüber, und der auf dem Boden liegende Mensch mit Vogelkopf befindet sich in der Mitte zwischen den beiden Tieren. Vogel und Bison gehören zwar der Tierwelt an, repräsentieren im vorliegenden Zeichenzusammenhang aber verschiedene Vitalitätszustände und Daseinsräume. Während der Vogel, der zu fliegen imstande ist und auf dem Pfahl steht, nach oben weist, verkörpert der Bison den alltäglichen Lebensraum auf der Erde mit entsprechender Gravitationskraft. Der mit einem Vogelkopf dargestellte Mensch ist in dieser Zeichnung ein Mischwesen, das sich zwischen beiden Welten bewegt und nach seinem Tod aus der Welt des Alltags in die Anderwelt aufsteigt. Dafür, dass der liegend dargestellte Jäger als weiterlebend oder wieder lebendig werdend konzipiert ist, spricht neben dem Vogelkopf auch der erigierte Penis, der sich als Hinweis auf sexuelle Potenz und Lebenskraft verstehen lässt.⁹⁶⁹ Die Sinnelemente können folgendermaßen in das Modell des elementaren semiotischen Systems eingeschrieben werden (Abbildung 34, S. 206; wie üblich, sind verschiedene Anordnungsvarianten möglich):

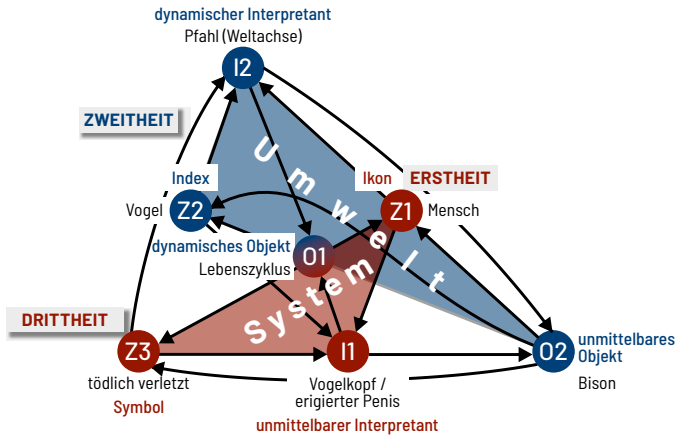


Abbildung 34: Die Sinnelemente der Zeichnung ›Der Vogelmensch‹ von Lascaux im Modell des elementaren semiotischen Systems

Als dynamisches Objekt (O1) lässt sich **LEBENSZYKLUS** nennen, das heißt die Oszillation zwischen Werden und Vergehen. Doch während der **MENSCH** (Z1) samt **VOGELKOPF** und **ERIGIERTEM PENIS** (I1) direkt mit dem dynamischen Objekt (O1) verbunden ist, steht der **BISON** als unmittelbares Objekt (O2) nur über den **VOGEL** (Z2), den **PFahl** beziehungsweise die **WELTENACHSE** (I2) und den **VOGELKOPF** beziehungsweise **ERIGIERTEN PENIS** (I1) vermittelt mit dem **LEBENSZYKLUS** in einer semiotischen Beziehung. In der vorgenommenen Anordnung kommt also mit Blick auf die Dimension der Erfahrung (Z1) eine gewisse Anthropozentrik zum Ausdruck, während der **BISON** (O2) und der **VOGEL** (Z2) die Aktanten des dargestellten Geschehens sind. Umgekehrt ist das Attribut **TÖDLICH VERLETZT** (Z3) nur über den **VOGELKOPF** und den **ERIGIERTEN PENIS** (I1) sowie den **PFahl** (I2) mit dem **MENSCHEN** (Z1) vermittelt. Dem **PFahl** kommt die Position des dynamischen Interpretanten (I2) zu. Er vermittelt zwischen dem **MENSCHEN** (Z1) und dem **VOGEL** (Z2) sowie dem Zustand der **TÖDLICHEN VERLETZTHEIT** (Z3) einerseits und der Natur andererseits, die vom **BISON** als dem unmittelbaren Objekt (O2) semiotisch repräsentiert wird. Das entspricht der semiotischen Positionierung von ›Natur‹, ›Sozialem‹ und ›Kultur‹ im elementaren semiotischen System, wie weiter unten ausgeführt wird (siehe Abbildung 47, S. 226). Als unmittelbares Objekt (O2) weist **BISON** nicht nur auf den physischen Körper des entsprechenden Tieres hin, sondern ist auch als Inbegriff von Natur zu verstehen, die sowohl Nahrung bietet als auch gefährlich ist.

Das Potenzial für spezifisch religiöse Semiotisierung besteht im **PFahl** bzw. in der **WELTENACHSE**. Zusammen mit dem indexikalischen Zeichen **VOGEL** (Z2), das im Falle religiöser Semiotisierung die fremdreferenziell-indexikalische Relation von Transzendenz und Immanenz repräsentiert (vgl. das Modell des elementaren religiösen Zeichensystems, Abbildung 15, S. 88), steht der **PFahl** (I2) für die Anderwelt als der fremdreferenziellen Transzendenz, die nicht nur die Regeneration der physischen und organischen Umwelt umfasst, sondern auch ein wie auch immer geartetes Konzept einer Existenz des einzelnen **MENSCHEN** (Z1) nach seinem physischen Tod beinhaltet. Das ist durch den **VOGELKOPF** als den unmittelbaren Interpretanten (I1) bereits angedeutet. Aus späterem Material der religiösen Evolution wissen wir,

dass Sachverhalte verbreitet sind, die unter dem Terminus *axis mundi* (Weltenachse) zusammengefasst werden.⁹⁷⁰ Indem die Weltenachse die Differenz von Tiefe und Höhe aufspannt und für ein Koordinatensystem der Verbindung von oben und unten steht, ist sie zugleich eine Weise der semiotischen Verarbeitung von Erfahrungen der Orientierung und Dislozierung, der sinnhaften Be- und Entgrenzung des physischen Raums. Dementsprechend gehört die semiotische Verarbeitung der Schwerkraft, des Erhebens, Schwebens, Fliegens, Schwindels und Fallens bereits im Frühstadium religiöser Evolution zur religiösen Semiotisierung im Besonderen und zur Kulturgeschichte im Allgemeinen – vom Motiv des Vogelmenschen über schamanische und gnostische Vorstellungen, außerkörperliche Erfahrungen, Angelologie sowie Auferstehungs- und Himmelfahrtsmotive bis hin zu Batman.⁹⁷¹ Von daher kann in semiotischer Hinsicht der ikonische Aspekt der Darstellung des ›Vogelmenschen‹ im ›Seelenflug‹ nach dem Tod bestehen.⁹⁷² Ebenso wie das vorangegangene Fallbeispiel der möglichen Grabbeigabe (siehe S. 196–202) beansprucht auch die semiotische Grobanalyse der in der Höhle von Lascaux dargestellten Szene nicht den Status einer Rekonstruktion von Tatsächlichem, sondern nur, das Potenzial aufzuzeigen, das in dieser Szene für die religiöse Semiotisierung der Jagd und des Übergangs von Werden und Vergehen sowie für die semiotische Unterscheidung zwischen oben und unten liegt. Unter anderem aus diesem Potenzial startet die Autopoiesis und Emergenz von Religion.⁹⁷³

Wie zuvor am Beispiel der möglichen Grabbeigabe und hier mit der semiotischen Grobanalyse der Jagdszene angedeutet, sind im emergenten Stadium von Religion unter anderem Erfahrungen mit externalisierten physischen, organischen und physischen Sachverhalten einschließlich des Todes Gegenstand religiöser Einfaltung. Erfahrungen sind das Ergebnis von kommunikativ erzeugter sozio-kultureller Semiose, mit der evolutionär zwischen physischen, organischen, psychischen und sozio-kulturellen Prozessen zunächst differenziert wird. Die differenzierten Prozesse werden sodann durch kommunikativ generierte und reproduzierte Erfahrungsmuster vermittelt. Erfahrungen sind kommunikativ schematisierte Weisen, psychisches Erleben zu verarbeiten, und umgekehrt machen kommunikative Erfahrungsschemata Sinnofferten an psychisches Erleben.⁹⁷⁴ Dieser Sachverhalt wird am Thema des Todes besonders deutlich. Er ist eine wichtige, vielleicht die existentielle Erfahrung der Grenze in Gestalt des Endes schlechthin, von dem her sich individuiertes Leben sinnhaft versteht (›Leben im Angesicht des Todes‹). Wenn es um die ultimative Thematisierung des Todes geht, liegt die religiöse Verarbeitung nahe, ohne dass hier jedoch ein Automatismus bestünde. Über die physisch-organische Faktizität hinaus ist die sinnhafte Deutung des Todes stets ein sozio-kulturelles Konstrukt, das durch seine Wirksamkeit in Gestalt von kommunikativen Anschlüssen Realitätsstatus erhält.⁹⁷⁵ Wie das oben behandelte Beispiel der Grabbeigabe zeigt, ist die Sinnform ›Endlichkeit individuierten Lebens zugunsten des Lebens selbst‹, die anlässlich organischer und physischer Prozesse bei einzelnen Lebewesen naheliegt, nicht die einzige Möglichkeit, den Tod zu verstehen.⁹⁷⁶ Religion vermittelt die Differenz von Leben und Tod auf vielfache Weise und semiotisiert physische, organische, psychische und sozio-kulturelle Prozesse auf mannigfache, aber darin eigene Art. Das Thema Tod kombiniert neben physischen Aspekten Erfahrungen (etwa des Endes oder der Grenzüberschreitung), Kognitionen (etwa kosmologischer Art) sowie Handlungen (neben Bestattungs- und Trauerriten etwa im Zusammenhang von Initiationen⁹⁷⁷). Der Tod stellt sich nicht ein-

fach nur physiologisch ein, sondern muss auch ›gelesen‹ werden können, um ein Teil sozio-kultureller Wirklichkeit zu sein.⁹⁷⁸

Die über sozio-kulturelle Muster entstehende Differenz und Vermittlung zwischen Leben und Tod verweist auf die prinzipiellen Vorgänge der Grenzziehung und Grenzüberschreitung. Die Grenzüberschreitung gehört konstitutiv zur Grenzziehung; etwa, wie im Teilkapitel über Systemtheorie beschrieben, in Gestalt der systeminternen Unterscheidung zwischen System und Umwelt (siehe S. 40 ff.). Grenzen sind nicht nur physisch oder organisch gegeben, sondern müssen auch in sozio-kultureller Semiose gezogen werden, um zum Beispiel Gefahr ein- und auszugrenzen, um sie identifizieren und bannen zu können. Gefahr wird durch kontrolliert-experimentelle Grenzziehungen und -überschreitungen in kalkulierbares Risiko überführt, und somit wird in personaler Zurechnung zwischen Wagenden und Hasardeuren unterschieden.⁹⁷⁹ Die Überführung von blanker Gefahr in sozial eingegangenes Risiko erfolgt oftmals in Erzählungen, in denen Protagonistinnen und Protagonisten Vorbilder sind (etwa als Helden und Heldinnen, die Wagnisse eingehen).⁹⁸⁰ Grenzen werden im Laufe der sozio-kulturellen Evolution phylogenetisch, in der ontogenetischen Sozialisation und Individuation sowie in konkreten sozialen Ereignissen gezogen und reproduziert. Sie werden aber auch immer wieder überschritten, verschoben und neu gesetzt. Ohne eine wie auch immer erfolgende Überschreitung kann keine Grenze gesetzt und erfahren werden. In diesem Sinne ist der Tod einerseits eine physische und organische Grenze individuierten Lebens. Andererseits wird diese physiologische Grenze durch religiöse Semiose transzendiert, nämlich in Gestalt von Zeichen, die auf Zustände jenseits der bekannten, physisch-organisch gegebenen Lebensform hinweisen. Wie die Form setzt auch die Grenze zwei Seiten: eine bestimmte Seite und einen »unmarked space«.⁹⁸¹ Liminalität und Grenzüberschreitung gehören zusammen.⁹⁸² Eine absolute Grenze gibt es nur am Welthorizont. Aber auch er ist vielfältig und verschiebt sich häufig. Religion versucht selbst ihn noch zu überschreiten, was aber nur – allen Versuchen religiöser Letztbestimmung zum Trotz – zu weiteren Verschiebungen führt. Religion verweist zwar auf ›die letzten Dinge‹, vermag das aber nur mittels ›vorletzter Dinge‹ zu tun.

Grenzen werden nicht nur angesichts des Todes, sondern auch mit Blick auf verschiedene Bewusstseinszustände erfahren und gezogen, etwa in kommunikativ registrierten Zuständen, die als Trance, Rausch oder Traum adressiert und zugerechnet werden. Manche Forschende sehen im Träumen den evolutionären Ursprung von Religion. So schreibt Kelly Bulkeley: »The more we know about the science of big dreams, the more we can learn about the experiential origins of religious beliefs and practices.«⁹⁸³ Darin liegt etwas Richtiges, es ist aber falsch, wenn der Zusammenhang monokausal verstanden wird. Denn Religion nimmt ebenso in praktischen Erfordernissen ihren autopoietischen Ausgang, wie an der oben erfolgten Analyse der Darstellung einer Jagdszene zu sehen ist (siehe S. 202–207). Im Übrigen ist die Frage, was Realität, was hilfreiche Imagination und was Lug und Trug ist, nicht nur eine psychische Angelegenheit, sondern unterliegt – und zwar konstitutionslogisch gesehen: primär – gesellschaftlich ausgebildeten Mustern. Ob ein Traum und dessen Deutung die wahre Wirklichkeit beinhaltet oder sich als ein Trugbild erweist, mag jede einzelne Psyche für sich unterschiedlich beantworten. Doch darüber, welche kommunikativen Anschlüsse der mitgeteilte Inhalt von als Träumen adressierten Zuständen erzeugt, entscheidet stets gesellschaftliche Kommunikation; das ist auch zu Beginn gesell-

schaftlicher Evolution nicht anders gewesen. Gleiches gilt für Trance und Rausch. Wann beides in welcher Form und in welchem Ausmaß – etwa als individueller oder kollektiver Ausnahmezustand – erlaubt oder gar geboten ist, ist eine Frage gesellschaftlicher Kommunikation. Wie erwähnt, hat Durkheim die Efferveszenz, also die kollektive psychische Erregung während Ritualen, als einen Zustand beschrieben, der Religion evozieren kann:

»Man kann sich leicht vorstellen, daß sich der Mensch bei dieser Erregung nicht mehr kennt. Er fühlt sich beherrscht und hingerissen von einer Art äußeren Macht, die ihn zwingt, anders als gewöhnlich zu denken und zu handeln. Ganz natürlich hat er das Gefühl, nicht mehr er selbst zu sein. Er glaubt sogar, ein neues Wesen geworden zu sein. Die Verkleidungen, die Masken, mit denen er sein Gesicht verdeckt, drücken wirklich diese innere Verwandlung aus, mehr noch: sie tragen dazu bei, sie hervorzurufen.«⁹⁸⁴

Aber es ist und bleibt eine Angelegenheit gesellschaftlicher Kommunikation, ob dieser Zustand – sei er personaler oder kollektiver Ausprägung – erwünscht ist und als Religion gilt oder etwa als mentale Verwirrung oder gar als pathologischer Zustand erachtet wird.



Abbildung 35: Skizze eines Menschen mit Hörnern. (Höhe: 18 cm; *Grotto di Fumane*, Verona, Italien; ca. 35.000 v. u. Z.)⁹⁸⁵

Eine evolutionär frühe Form der semiotischen Grenzziehung und -überschreitung – in diesem Fall jene von ›Kultur‹ und ›Natur‹ – sind therianthropische Figuren, die sich aus menschlichen und tierischen Motiven zusammensetzen. Eine Grenze kann prinzipiell nur gezogen werden, indem sie erfahrungsförmig, kognitiv und agierend in der Kommunikation überschritten wird; andernfalls handelte es sich um ein Limit, um bloße Beschränkung. Daher experimentiert die sozio-kulturelle Evolution stets aufs Neue mit Grenzziehungen und -überschreitungen; unter anderem zwischen der Menschenwelt als dem Bereich des Kulturellen und der Tierwelt als Bestandteil des Natürlichen einschließlich der sozialen Vermittlung beider Sphären. Wann genau der semiotisch-metamorphische Prozess der Darstellung von Mensch-Tier-Symbiosen begonnen hat, bleibt im Dunkeln. Die bislang als älteste bekannte Darstellung stammt aus dem Aurignacien, der frühesten Kultur des europäischen Jungpaläolithikums (etwa 40.000 bis 31.000 v. h.). Es handelt sich um die Skizze eines Menschen mit gespreizten Armen und Beinen, der am Kopf Hörner trägt (Abbildung 35). Der ›Löwenmensch‹ aus der Höhle ›Hohlenstein-Stadel‹ (Baden-Württemberg; Aurignacien) gehört ebenfalls zu den ältesten Darstellungen einer Mensch-Tier-Symbiose. Die Figur ist aus einem Mammutstoßzahn geschnitzt und zeigt einen aufrecht stehenden Menschen mit Löwenkopf.⁹⁸⁶ »Figuren dieser Art sind Ausdruck einer bereits weit ausdifferenzierten geistig-religiösen Vorstellungswelt des *Homo sapiens*.«⁹⁸⁷ Die Darstellung von Mischwesen ist nicht auf Europa begrenzt. Neueste Forschungen zeigen, dass der erste bekannte Hinweis auf religiöses Denken – die Fähigkeit, sich zum Beispiel therianthropische Wesen vorzustellen – nicht, wie lange angenommen, aus Europa kommt, sondern von der indonesischen Insel Sulawesi aus der Zeit vor rund 43.000 Jahren stammt.⁹⁸⁸

In Europa finden sich Zwischenwesen unter den Höhlenzeichnungen zwar nur vereinzelt – etwa in den Höhlen von *Gabillou*, *Les Trois-Frères*, *Fontanet*, *Altamira*, *Chauvet*, *Candamo*, *Pech-Merle*, *Los Casares*, *Les Combarelles* und *Hornos de la Pena*; bei den meisten Darstellungen handelt es sich um Tiermotive.⁹⁸⁹ Im Unterschied zum quantitativen Vorkommen kann den Zwischenwesen jedoch eine wichtige Bedeutung bei der zeichenförmigen Grenzziehung und der Überschreitung von Grenzen im Verhältnis von ›Natur‹ und ›Kultur‹ zukommen. Die Entstehung und Bedeutung von therianthropischen Figuren werden in der Forschung unterschiedlich erklärt. Beispielsweise wird vermutet, dass sie die in Trance, Rausch oder Traum erlebte Verwandlung eines religiösen Experten (eines ›Schamanen‹) in ein Tier darstellen (in Form einer ›schamanischen Reise‹⁹⁹⁰). Nicht auszuschließen ist auch, dass Tierschädel oder Tierköpfe beim Tanz als maskenhafte Kopfbedeckung getragen und diese Praktiken in den Höhlen abgebildet werden.⁹⁹¹ Vereinzelte Maskenfunde belegen, dass das Ritual im Mesolithikum (ab 11.500 v. h.) Bestandteil religiöser Praxis wird.⁹⁹² Andere Theorien besagen unter Rekurs auf ethnologisches Material, dass durch die mit einem Tierkopf versehenen Menschen die Zugehörigkeit zu einem nach dem Tier bezeichneten Clan oder mit diesem Tier als Totem verbundenen Stamm gekennzeichnet werden soll. Weiterhin können therianthropische Figuren die – häufig kontrafaktische, aber erwünschte – Übermacht des Menschen über die Tierwelt anzeigen. Nicht zuletzt ist es auch möglich, dass mit den Zwischenwesen ein Geistwesen (supernatural being) oder ein Gott bzw. eine Göttin dargestellt wird, dem oder der eine im Vergleich zu ansonsten bekannten physischen Vorkommnissen bestehende Übermacht zugerechnet wird. Wahrscheinlich sind im Laufe der sozio-kulturellen Evolution Zwischenwesen aus einer Mischung der genannten und zusätzlichen, unbekannten Anlässen entstan-

den. Ditmar Brock zieht aus den Forschungen zu den Höhlenmalereien die folgenden Schlussfolgerungen:

1. »Die dort gefundenen Darstellungen, Zeichen und Veränderungen an den Höhlenwänden dienten zumindest teilweise kommunikativen Zwecken. Sie sollten anderen etwas mitteilen. Aus der Ausführung kann man zudem schließen, dass Trance-Erfahrungen für unbekannte Gruppen von Menschen eine ganz erhebliche *soziale* Bedeutung hatten. Sie dürften daher Gegenstand der Mitteilung gewesen sein.
2. Das bedeutet aber wiederum, dass sich die Kommunikation nicht ausschließlich um Dinge des alltäglichen Lebens und Überlebens gedreht hat.
3. Darüber hinaus legt die überaus ungleiche Verteilung von Benutzungsspuren in den Höhlen nahe, zu vermuten, dass hier eine Kultgemeinschaft am Werke war, die ihr Handeln an Regeln oder festen Gewohnheiten orientiert hat. Aber das ist nicht eindeutig zu beweisen.
4. Die französischen und spanischen »Bilderhöhlen« wurden in einem Zeitraum zwischen ca. 30.000 und 10.000 v. u. Z. nach dem offenbar gleichen Grundmuster mit Darstellungen und Zeichen versehen. Das legt eine enorme zeitliche Kontinuität der ungekannten Praktiken nahe.⁹⁹³

[...] Wir können mit hoher Sicherheit annehmen, dass diese Erfahrungen im Zustand der Trance nicht einfach je individuell gemacht wurden. Es wurde darüber – auf welche Weise auch immer – kommuniziert.«⁹⁹⁴ Nicht nur im Frühstadium sozio-kultureller Evolution sind Tiere als Bestandteil der externalisierten Umwelt ein bevorzugter Sachverhalt bei der Ausbildung von spezifisch gesellschaftlichen Erfahrungsschemata, denn:

»Animal practices are extraordinarily powerful as a basis for creating difference and hence racialization. This is because they serve as defining moments in the social construction of the human–animal divide. While universally understood in literal terms, the divide is a shifting metaphorical line built up on the basis of human–animal interaction patterns, ideas about hierarchies of living things (both human and non–human), and the symbolic roles played by specific animals in society.«⁹⁹⁵

Sobald Tiere als organische und physische Umwelt semiotisch externalisiert und vergegenständlicht sind, gelten sie innerhalb gesellschaftlicher Kommunikation als fremd und irrational.⁹⁹⁶ In der Folge werden sie qua Semiose menschengleich und umgekehrt Menschen tierähnlich konzipiert, um für gesellschaftliche Kommunikation anschlussfähig zu sein.⁹⁹⁷ Das geschieht paradigmatisch vermittelt therianthropischer Figuren, die ein mediales Eigenleben führen. Beispielsweise können therianthropische Wesen anhand der Zeichnungen (semiotisch: in der Kategorie der Zweitheit) oder gar die Zeichnungen selbst (semiotisch: in der Kategorie der Erstheit) kultisch verehrt werden. Die therianthropischen Figuren können sich jedoch ebenso zu Göttinnen und Göttern entwickeln (semiotisch: in der Kategorie der Drittheit). Und nicht zuletzt können die Zeichnungen Darstellungen von religiösen Expertinnen und Experten sein (semiotisch: in der Kategorie der Zweitheit).

Um den semantischen Gehalt und die kommunikative Praxis der Darstellungen von Zwischenwesen zu ermitteln, gilt es zunächst ihren *inneren Sinn* zu rekonstruie-

ren und sodann in der Retrospektive von Späterem auf Früheres zu schließen, um die daraus folgende *Bedeutungszuschreibung* mit dem inneren Sinnpotenzial in Beziehung setzen zu können.⁹⁹⁸



Abbildung 36: Wandzeichnung in der Grotte *Les Trois-Frères*, Ariège, Südfrankreich (ca. 18.000–12.000 v. h.). Darstellung eines therianthropischen Wesens⁹⁹⁹

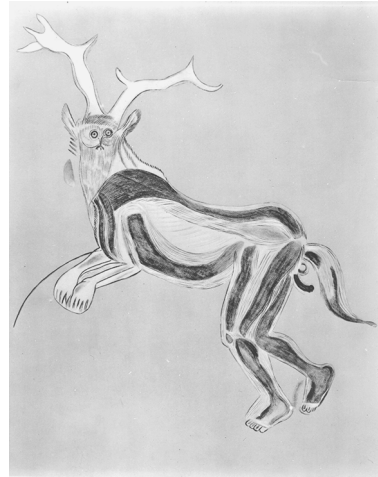


Abbildung 37: Skizze der Wandzeichnung in der Grotte *Les Trois-Frères* von Henri Breuil¹⁰⁰⁰

In der Grotte *Les Trois-Frères*, Ariège, Südfrankreich, (Jungpaläolithikum, ca. 18.000–12.000 v. h.) findet sich unter anderem die Wandzeichnung eines Wesens, bei dem es sich um die Visualisierung einer Mensch-Tier-Symbiose handeln kann (Abbildung 36). Dafür sprechen die für ein Tier unnatürliche Haltung, die (zumindest noch andeutungsweise zu erkennende) Gesichtsdarstellung sowie die menschenartigen Füße statt Hufen oder Pfoten. Aufgrund starker Verwitterung ist nicht die ganze Gestalt zu erkennen, und die Rekonstruktion von Henri Breuil (Abbildung 37) ist in der Forschung umstritten.¹⁰⁰¹ Deutlich ist aber, dass die Figur den Rumpf (Bauch- und Rückenpartie) eines Tieres und zudem einen buschigen Schwanz, aber menschenartige Beine und Füße hat. Die vorderen Gliedmaßen sind nicht mehr exakt zu erkennen, doch stimmt die Kontur der Anatomie eindeutig nicht mit einem Tierrumpf überein. Außerdem sind über dem Kopf schwache Spuren eines Geweihs zu erkennen. Die Haltung deutet einen Zustand zwischen einem aufrechten Gang und einer dem Tierrumpf entsprechenden Beugung sowie einen Zustand zwischen Laufen und Innehalten an. Das Wesen scheint sich wegzubewegen, aber der Kopf ist den Betrachtenden zugewandt. Die Körper- und Kopfhaltung evoziert den Eindruck einer Mischung aus Sich-Zeigen und Sich-Entziehen, sodass etwas angedeutet wird, was nicht nur gegenwärtig ist. Außerdem stellt die Figur ein Wesen dar, das sich in der physisch-organischen Welt nicht findet und, soweit evolutionsbiologisch und archäologisch bekannt, zum Zeitpunkt der Zeichnung physiologisch nicht existiert hat. Die anatomische Kombination aus Mensch- und Tierelementen sowie die ambivalente Körper- und Kopfhaltung birgt das Sinnpotenzial des Ineinanders von Jagendem und Gejagtem. In diesem Sinne schreibt Roberto Calasso:

»Als die Jagd aufkam, war da nicht ein Mensch, der ein Tier verfolgte. Da war ein Lebewesen, das ein anderes Lebewesen verfolgte. Niemand hätte mit Sicherheit sagen können, wer der eine und wer der andere war. Das verfolgte Tier konnte ein verwandelter Mensch oder ein Gott oder einfach ein Tier oder ein Geist oder ein Toter sein.«¹⁰⁰²

Wer in der Darstellung allerdings die Oberhand hat, bleibt im Ungewissen. Es scheint eher um die Verschränkung selbst zu gehen, sodass die Figur die Situation und das Konzept der Jagd verkörpert.¹⁰⁰³

Die Tatsache, dass sich die Zeichnung in einer Höhle und dort an einer schwer zugänglichen Stelle befindet, spricht für die semiotische Externalisierung der physisch-räumlichen Aspekte des Alltags, damit die Alltagserfahrung in besonderer Form verarbeitet werden kann. Wenn wir uns auf die mediale Präsentation beschränken und zunächst die Möglichkeit der Darstellung praktischen Handelns außer Acht lassen, sagen wir in der Regel, Figuren dieser Art seien ›imaginäre‹ Wesen. Allerdings sollten wir unterstellen oder zumindest nicht ausschließen, dass Zeichnungen von therianthropischen Figuren innerhalb der vorgeschichtlichen kommunikativen Prozesse, in denen sie gezeichnet und betrachtet worden sind, einen Wirklichkeitsstatus haben. Einmal in der Welt, existieren solche Wesen innerhalb der zeichenförmigen sozio-kulturellen Wirklichkeit; sie führen ein Eigenleben, wenn auch, weil sie ›lediglich‹ zeichnerisch dargestellt sind, ein mediales. Auf den Wirklichkeitsstatus wird näher einzugehen sein, wenn weiter unten erneut erkenntnistheoretische sowie methodische Fragen zur Sprache kommen und die semiotische Rekonstruktion therianthropischer Figuren erfolgt (siehe den Abschnitt zur semiotischen Vermittlung zwischen ›Kultur‹, ›Natur‹ und ›Sozialem‹, S. 216 ff.).

Im Zusammenhang von Erwägungen zu Erfahrungen der Grenze, des Überschüssigen und der Transformation ist abermals zu betonen, dass jede Grenzüberschreitung eine Grenzziehung voraussetzt, die wiederum eine andere Seite (den ›unmarked space‹ im Sinne von George Spencer-Brown) konstituiert – und *vice versa*. Hingegen kann der Horizont verschoben, aber nie überschritten werden. Insofern ist die Überschreitung immer eine relative, selbst wenn sie in der Erfahrung aufs Ganze geht.¹⁰⁰⁴ Darin liegt die Aporie von Religion: dass sie das Ganze einfalten will, aber immer nur ein Teil der sozio-kulturellen Wirklichkeit ist und bleibt. Sie zielt auf Transzendenz als Entgrenzung, bleibt darin aber stets im Immanenten, Begrenzten. Was das Verhältnis von religiösem Sinn und Sinneswahrnehmung angeht, so gilt: »religions [...] shed light on the sense, but only incompletely.«¹⁰⁰⁵

Die Konstitution religiöser Grenzen und deren Überschreitung, die freilich nur innerhalb des Religionssystems zeichenhaft repräsentiert werden kann, bezieht sich nicht lediglich auf die Bewältigung von Schwierigkeiten. Religion hat ihre Ursprünge nicht nur in negativen Erfahrungen oder Erfahrungen der Gefährdung; sie betreibt nicht ausschließlich die Bewältigung negativer Kontingenz. Neben Erfahrungen des Verlustes und der Trauer haben sich evolutionär auch Erfahrungen des Spiels sowie der Freude und Dankbarkeit entwickelt. Beispielsweise muss die oben behandelte Figur einer Mensch-Tier-Symbiose nicht unbedingt auf negative Erfahrungen mit der die Menschen umgebenden natürlichen Umwelt im Allgemeinen und mit den Gefahren der Jagd im Besonderen zurückgehen. Sie kann auch Ausdruck der Erfahrung sein, mit der natürlichen Umwelt eins zu sein – aber darin zugleich um das prekäre Verhältnis zu wissen; sonst müsste die Einheit nicht symbolisierend vergewissert werden.

Der Angst und Trauer stehen Zustände gegenüber, die sozial als Freude und Dankbarkeit adressiert werden. In diesen und ähnlichen Gefühlslagen liegt ein Überschuss, der unter anderem zu ästhetischer und zu religiöser Semiotisierung anregt. Freude gilt gemeinhin als etwas Positives, birgt aber auch Gefahren, zum Beispiel wenn sie zum Leichtsinn verführt und auf Kosten der angemessenen Vorsicht exzessiv ausgelebt wird. Die Kultivierung und Mäßigung überschüssiger Freude erfolgt unter anderem in Form der sozialen Zurechnung als Dankbarkeit und Demut, die zu den zahlreichen emotionalen Anlässen der Bildung von Religion gehören – insofern, als Religion entsprechende Gefühlslagen mit spezifisch religiösen Mitteln verarbeitet, aber auch evoziert.¹⁰⁰⁶ Daher ist die weitere Analyse nicht auf die gefährliche Jagd als einen praktischen Anlass, der den therianthropischen Figuren zugrunde liegen kann, zu beschränken, sondern auch das nicht-instrumentelle Spiel in Betracht zu ziehen. Im Spiel wird der emotionale Überschuss verarbeitet und zugleich erzeugt.¹⁰⁰⁷ Somit ist die Entstehung des Rituals, selbst wenn es praktischen Zwecken dient, auch aus dem Spiel heraus zu verstehen, das sich wiederum zu Religion formen kann.¹⁰⁰⁸ Hermann Müller-Karpe deutet die paläolithischen Bildwerke als religiöse Motivbilder, mit denen eine Adorationsgesinnung zum Ausdruck gebracht werde.¹⁰⁰⁹ Neben Angst und Ungewissheit kann mit paläolithischen Zeichnungen also auch der Sinnüberschuss der Freude und Dankbarkeit verarbeitet werden. In den prähistorischen Höhlenmalereien wird der Zusammenhang von Spiel, Kunst und Religion erkennbar; er besteht in dem allgemeinen Sachverhalt der Übertretung der Grenze zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem, Anwesendem und Abwesendem.¹⁰¹⁰ Deshalb ist zunächst noch nicht von stabiler Differenzierung auszugehen, sondern von variierenden Übergängen zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen: zwischen der Jagd, die wirtschaftlichen Erfordernissen dient, dem Spiel, das emotionalen und physiologischen Überschuss verarbeitet, der Kunst, die kommunikativ Wahrnehmung adressiert, und der Religion, die unbestimmbare Kontingenz bearbeitet. Aber ohne zumindest situative, thematische und institutionelle Differenzierung mit unterschiedlichen Selektionskriterien, so instabil die Differenzierung in funktionaler Hinsicht zunächst gewesen sein mag, wäre keine gesellschaftliche Komplexitätssteigerung in Gang gekommen.

Unterscheidungen wie die von Spiel und Ernst, Angst und Mut, Trauer und Freude, Realität und Imagination sowie von Alltag und Außeralltäglichem verstehen sich nicht von selbst, sondern sind in ihrer semantischen Spezifikation und institutionellen Einbettung sozio-kulturelle Konstrukte, darin aber wirkmächtig. Nicht nur ist des einen Leid des anderen Freud, sondern generell: Wann man lachen oder weinen darf, wie beides ge- oder verboten ist, hängt von sozialen Umständen ab, die auf je bestimmten sozio-kulturellen Sinnreservoirs basieren. Das Gleiche gilt für die Herstellung und Geltung von Evidenz. Was im einen Kontext als höchst real gilt, erscheint in einem anderen als imaginär, fiktiv oder gar illusionär. Nicht zuletzt ist auch das Verhältnis von Spiel und Ernst ambivalent: Lassen sich beide immer auseinanderhalten, und kann ein konkreter Fall stets eindeutig der einen oder anderen Seite zugeordnet werden?¹⁰¹¹ Entlarvt sich nicht der ›heilige Ernst‹ so manches Mal als Lug und Trug, die Narretei hingegen als das eigentlich Wahre?¹⁰¹² Mit dem Gegensatz von Spiel und Ernst zu spielen, gehört bekanntlich zur tropischen, zur sogenannten uneigentlichen Rede, allem voran zur Ironie. Das sozialstrukturelle Korrelat der Ironie sind der Narr und der Trickster.¹⁰¹³ Die Opposition von Spiel und Ernst kann Gefühlslagen bis zum jeweils Gegensätzlichen variieren: Wenn es sich beispielsweise bei einem Verstorbenen um

einen geliebten Menschen handelt, evoziert der Tod Trauer. Wenn ein Mensch hingegen in einer erzählten Geschichte oder einem gelesenen Krimi ermordet wird, ruft der Vorfall die freudige Spannung hervor zu erfahren, wer der Mörder oder die Mörderin ist.

Die sozio-kulturelle Ambiguität der genannten Unterscheidungen lässt sich zur sozial bedingten Ambiguität von kommunikativ schematisierter Erfahrung schlechthin generalisieren. Allen voran steht die ästhetische Unterscheidung von beobachteter Besonderheit (die zur Erhabenheit gesteigert werden kann¹⁰¹⁴) und Durchschnittlichkeit; eine Differenz, die den ästhetischen Diskurs zumindest in der westlichen Semantikgeschichte spätestens seit der frühen Neuzeit prägt. Sodann sind zeitliche Unterscheidungen zu nennen, wie etwa:

- Stetigkeit und plötzliche Unterbrechung
- Dauer (die zur Ewigkeit oder Zeitlosigkeit gesteigert werden kann) und Augenblick (von dem Goethes Faust wünscht, dass er verweilen möge, selbst wenn er danach zugrunde ginge)¹⁰¹⁵
- Regel und Ausnahme
- Routine und Krise

Weitere Unterscheidungen, die eng mit ästhetischen Differenzen zusammenhängen, sind zum Beispiel:

- Ehrfurcht oder Faszination und Abscheu, Schrecken oder Ekel
- Außergewöhnlichkeit und Normalität
- Intensität und Flachheit
- Interessantes und Langweiliges
- Schwere und Leichtigkeit (die sich jeweils unten und oben befinden)
- Oberfläche und Tiefe
- Aufmerksamkeit und Zerstreuung
- innen und außen
- Gesichertes und Wagnis

Nicht zuletzt sind spezifisch soziale, regulierende Unterscheidungen anzuführen, etwa:

- vertraut und unvertraut
- Verbot und Gebot bzw. Erlaubnis und Übertretung
- Steriles und Ansteckendes
- rein und unrein
- Freiheit und Zwang
- Verantwortung und Überantwortung
- Verbindlichkeit und Willkür
- Dazugehören und Außenseitertum
- Prinzipielles und jeweils Angemessenes (etwa die Regel und ihre Anwendung)
- Adressierte Person und Gesellschaft als adressierender Kontext
- Identifiziertes und Diffuses
- Nützlichkeit und Unverfügbarkeit
- wichtig und vernachlässigbar
- unantastbar und begehrt

Die Ambiguität von Erfahrung (inklusive der Ambiguitätserfahrung selbst) hängt eng mit der Kontingenz dessen zusammen, was ist, aber auch anders (im Positiven und Negativen) oder gar nicht sein könnte, sowie mit der Arbitrarität und Polysemie von Zeichen, die wiederum Kontingenz steigern. Alle drei Sachverhalte lassen sich nur verstehen, wenn man die evolutionäre Differenzierung der Ebenen des Kulturellen (als Vergleich auf gleich/ungleich hin) und Natürlichen (als des physisch und organisch Gegebenen) sowie des Sozialen und Psychischen und die daraus resultierende Unterscheidung von psychischem Erleben und sozial schematisierter Erfahrung berücksichtigt. Das Verständnis von etwas als Spiel oder Ernst liegt im Laufe gesellschaftlicher Evolution im sozio-kulturellen Sinnreservoir bereit und kann in konkreten Situationen aktiviert werden. Aber die Frage, ob es sich im Konkreten um Spiel oder Ernst handelt, muss jeweils kommunikativ beantwortet werden; und auch wenn eine Situation im Zweideutigen belassen wird, handelt es sich um eine entsprechende soziale Schematisierung (etwa rhetorisch als Ironie und rollenförmig als Narr oder Trickster). Was die Differenz von Sozialem und Psychischem unter verschiedenen kulturellen Bedingungen bedeuten kann, wird spätestens dann klar, wenn jemand in einem ihm oder ihr unbekannten kulturellen Kontext einen Scherz macht, um die soziale Situation aufzulockern, aber damit entgegen der Absicht als Reaktion statt eines Lächelns finstere Gesichter erntet. Sozio-kulturelle Sinnbildung ist konstitutionell auf sprachliche oder zumindest auf versprachlichungsfähige Attribution angewiesen. Nur auf diese Weise kann Eindeutigkeit in der sozio-kulturellen Wirklichkeit erzeugt und wissenschaftlich rekonstruiert werden. Das semiotische Verhältnis von ›Kultur‹, ›Natur‹ und ›Sozialem‹ sei im Folgenden genauer in den Blick genommen – und zwar erneut anhand des Sachverhalts therianthropischer Figuren, indem sie in den Kontext der Jagd gestellt werden.

c) Die semiotische Vermittlung zwischen ›Kultur‹, ›Natur‹ und ›Sozialem‹

Da auch die Zeichenkonstellation einer therianthropischen Figur auf eine vorgängige reagiert, ist von einem semiotischen Prozess auszugehen, der einen inneren Sinn erhält. Dieser erhält durch andere Zeichen eine externe Bedeutung.¹⁰¹⁶ Um die äußere Bedeutung, die den therianthropischen Figuren in der semiotischen Zeichenkette zugeschrieben wird, mittels Hypothesen zu beschreiben, kommt unter anderem der Jagdkontext infrage, wie er oben bereits in Betracht gezogen worden ist.

In der französisch-kantabrischen Höhlenmalerei sind Darstellungen von Menschen zunächst selten zu sehen.¹⁰¹⁷ Das ändert sich für den Zeitraum zwischen 12.000 und 7.000 v. u. Z., in dem die Jagdtechnik ausgefeilter wird und sich stärker sozial organisiert. In Malereien mit Hinweisen auf Menschen sind Jagdszenen die Hauptthemen. Eine Zeichnung aus dem Mesolithikum zeigt am unteren linken Rand ein gehörntes Tier in einer menschenartigen Haltung: stehend und mit in Richtung zur Jagdszene vorgestreckten Vorderbeinen (Abbildung 38, S. 217):

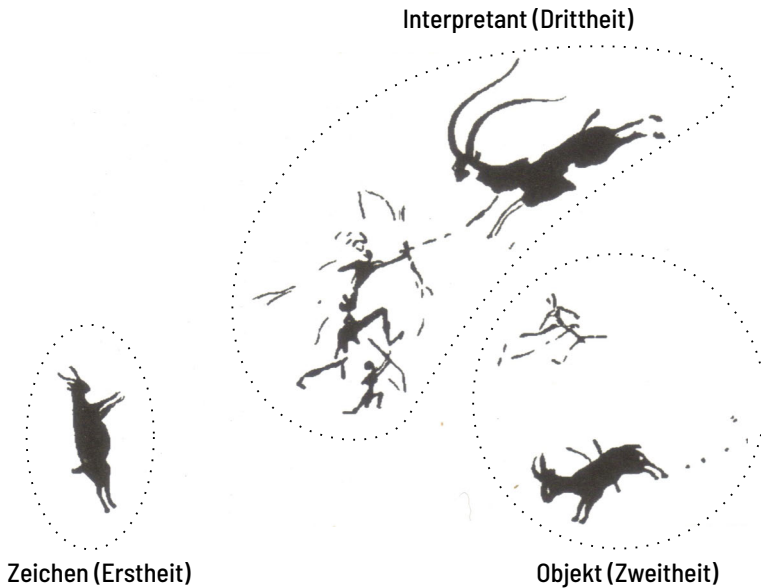


Abbildung 38: Jagdszene aus dem Mesolithikum. (ca. 9.–8. Jtsd. v. u. Z., Ostspanien)¹⁰¹⁸

Das Bild besteht aus vier Einheiten, die wiederum aus mehreren Elementen zusammengesetzt sind: 1) aus der Figur am linken unteren Rand, 2) aus der Jagdszene selbst mit Jägern und einem Tier, die sich aufeinander zubewegen, 3) aus einem schwer zu entziffernden Element unterhalb der eigentlichen Jagdszene (es stellt vermutlich einen strauchelnden, zu Boden gehenden Menschen mit zerbrochenem Jagdwerkzeug dar) und 4) aus einem von zwei Speeren durchbohrten Tier, das anscheinend eine Blutspur hinterlässt. Die Dynamik der Szene stellt sich durch die Diagonale zwischen dem linken unteren und dem rechten oberen Rand her. Nimmt man die Dynamik mit der Haltung des links stehenden Tieres samt der in Richtung der Jagdszene vorgestreckten Vorderbeine zusammen, so scheint die Figur links unten die Jagdszene zu ›dirigieren‹. Das dritte und das vierte Element rechts unten stellen das mögliche Jagdresultat dar: zum einen die gescheiterte Jagd – in Gestalt des zu Boden gehenden Menschen mit zerbrochenem Jagdwerkzeug; zum anderen die erfolgreiche Jagd – in Gestalt des von zwei Speeren durchbohrten und blutenden Tieres.

Vor dem Hintergrund der einfachen Zeichentriade ist der dargestellte Jagdvorgang mit den Jägern in der Mitte und dem Tier rechts oben der drittheitliche Interpretant der gesamten Szene, das heißt: die dargestellte Situation wird als Jagd bestimmt. Das dritte und vierte Element unterhalb der Jagdszene sind die beiden möglichen zweiteitlichen Objekte der Semiose in Gestalt der misslungenen oder erfolgreichen Jagd. Bei der am unteren linken Rand stehenden Figur kann nicht unbedingt von einer therianthropischen Figur im engeren Sinne die Rede sein, aber die Kombination von Tierkörper und -attributen mit einer menschlichen Haltung weist zumindest in diese Richtung. Diese Figur kann als das erstheitliche Zeichen gelten, das für die semiotische Einheit der Relation zwischen dem Interpretanten (stattfindende Jagd) und dem bezeichneten Objekt (in der Variante des Scheiterns und des Erfolgs) steht. Möglicherweise handelt es sich beim Objekt nicht um die Alternative von Erfolg oder Misserfolg,

sondern um das Zugleich des menschlichen Tötens und Sterbens. Für diesen Fall kann die Figur am linken unteren Rand ein erstheitliches Zeichen der ›Versöhnung‹ zwischen Menschen- und Tierwelt angesichts einer ›Schulderfahrung‹ darstellen. Die ›Schulderfahrung‹ bei der Jagd bildet den Hintergrund für die Opfertheorie von Karl Meuli und Walter Burkert. In ethnologischem Material tritt

»deutlich das Gefühl der Verschuldung dem getöteten Tier gegenüber hervor; Entschuldigung und Wiedergutmachung enthält das Ritual [...]. Zugrunde liegt die Angst um die Zukunft des Lebens angesichts des Faktums des Todes: die blutige ›Tat‹ war lebensnotwendig, doch nicht minder notwendig ist, daß neues Leben wiederum entsteht.«¹⁰¹⁹

Für die weitere Analyse sind beide Möglichkeiten – der Jagdmisserfolg und die Erfahrung von ›Schuld‹ – in Betracht ziehen. Den Ausgangspunkt bildet die praxisorientierte Alternative von Jagderfolg und -misserfolg. Für eine semiotische Grobanalyse müssen die Elemente der Zeichnung in attribuierende Propositionen überführt werden, um die dargestellte Szene als ein relationales Zeichensystem rekonstruieren zu können. Ein möglicher Sinn der dargestellten Szene ist: Das anthropomorphe Wesen beobachtet und beeinflusst die Jagd. Der semiotische Vorgang lässt sich beispielsweise folgendermaßen bestimmen:

1. Ein ANTHROPOMORPHES WESEN zeigt auf einen JAGDVORGANG.
2. JÄGER jagen TIERE.
3. Ein TIER ist mit PFEILEN DURCHBOHRT (als Zeichen für die erfolgreiche Jagd) / ein JÄGER geht mit zerbrochenem Jagdwerkzeug ZU BODEN (als Zeichen für die misslungene Jagd) (Abbildung 39).

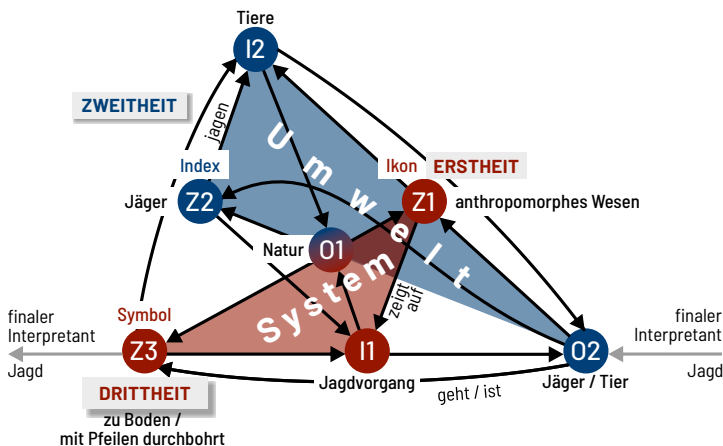


Abbildung 39: Jagdszene im semiotischen System I

Dieser Rekonstruktion zufolge hängt der Ausgang der Jagd als finaler Interpretant der dargestellten Szene davon ab, wie gut sich das Verhalten der Jäger (O2) am Verhalten

der Tiere – zeichenhaft dargestellt als stehendes, anthropomorphes Wesen (Z1), das die Jagd beobachtet und gleichsam dirigiert – ausrichten kann.

Für den Fall, dass das stehende Tier als therianthropische Figur, als ein Wesen aus der Kombination von Mensch und Tier verstanden wird, liegt eine weitere Interpretationsmöglichkeit mit den folgenden Aussagen nahe:

1. Das ZWISCHENWESEN verweist auf EINHEIT.
2. Die JÄGER streben VERSÖHNUNG an.
3. Das VERHALTEN DER JÄGER UND TIERE ist GEWALT ausgesetzt.

In diesem Fall bezeichnet die therianthropische Figur die Einheit von Mensch und Tier. Beide sind in der Jagd miteinander verbunden, teilen dasselbe Schicksal, nämlich dass ihnen Gewalt (Z3) widerfährt (Abbildung 40). Gemäß dieser Interpretation kann das in der Jagd erfahrene Leid den Anlass dafür abgeben, die gesellschaftlichen Muster der Erfahrung von ›Schuld‹ und des Bedürfnisses nach ›Versöhnung‹ auszubilden. Dieses Begehren birgt das Potenzial dafür, religionsartige Verehrungspraktiken als Ausdruck einer Ehrfurcht vor dem Leben zu entfalten.

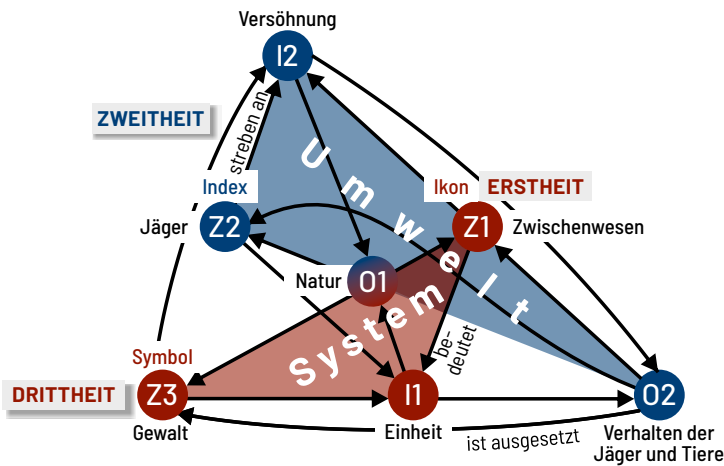


Abbildung 40: Jagdszene im semiotischen System II

Die dargestellte Jagdszene ist angesichts des nur spärlich zur Verfügung stehenden semiotischen Materials unterbestimmt beziehungsweise polysem und multivalent. Sie birgt im Falle der ersten möglichen Interpretation das Potenzial zur Ausbildung von geeigneten Jagdtechniken, um das Verhalten der Tiere erfolgreich zu kontrollieren. Gemäß der zweiten Interpretation enthält die dargestellte Jagdszene das Potenzial zur Entfaltung von religiösen Praktiken, die sich auf zu verehrende Tiere richten. Selbstverständlich besteht in der Jagdtechnik und dem Jagdkult in gesellschaftlicher Hinsicht keine Alternative mit einander ausschließenden Gliedern. Vielmehr differenziert sich in der gesellschaftlichen Evolution beides parallel laufend aus, um sich von dort aus aufeinander zu beziehen: »Tötungsmacht und ›Ehrfurcht vor dem Leben‹ wird eines im anderen bewußt.«¹⁰²⁰ Dieser Relation, der eine Differenzierung zugrunde liegt, ist im Folgenden nachzugehen.

Die nachstehende Rekonstruktion therianthropischer Figuren geht zunächst von der Hypothese aus, dass ihr Kontext in praktisch-technischen Schwierigkeiten bei der Jagd besteht.¹⁰²¹ Gemäß dieser Annahme sei das Bezugsproblem der Jagd, auf die die Figuren eine Antwort sind, folgendermaßen modelliert:

1. MENSCHEN brauchen NAHRUNG, die in der NATUR zu finden ist.
2. JÄGER jagen TIERE.
3. Doch das Verhalten der MENSCHEN als JÄGER führt zu einem MISSEFOLG.

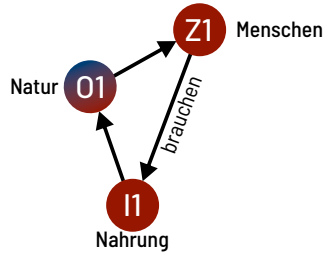


Abbildung 41: Semiotische Rekonstruktion therianthropischer Figuren I

Was immer vorgeschichtliche MENSCHEN außerdem ausmacht: Sie brauchen in physiologischer Hinsicht NAHRUNG. Dessen können sie sich und wir uns gewiss sein. Jedoch wissen die MENSCHEN nicht immer, worin die NAHRUNG bestehen kann und wie sie zu erlangen ist. Deshalb bleibt die Natur (O1), die den menschlichen Körper einschließt und auf die das Zeichen MENSCHEN (Z1) sowie die NAHRUNG als Interpretant (I1) hinweisen, noch unterbestimmt (Abbildung 41). Die triadische semiotische Relation hat auf der Seite des dynamischen Objekts noch keine Stabilität.

Die zu rekonstruierende Semiose, auf welche die therianthropischen Figuren antworten, setzt am Zeichen einer vorangehenden Zeichenform an. Eine einzelne triadische semiotische Relation ist mit ihrem inneren *Sinn* in sich stabil, *weist* aber zugleich auf etwas *hin*, will Anschlüsse ermöglichen, um sich weiter zu entfalten; darin besteht die ›Hindeutung‹ oder Zeigefunktion des Zeichens. Hinzu kommt die bereits erwähnte Unterscheidung zwischen unmittelbarem und dynamischem Objekt. Während das unmittelbare Objekt sich in der Semiose zeigt, ist das dynamische Objekt »die Realität [...], die Mittel und Wege findet, das Zeichen zu bestimmen, ihre Darstellung zu sein«.¹⁰²² Das dynamische Objekt ist nicht ›tot‹, sondern hat eine eigene Wirkmacht (*agency*).¹⁰²³ Die Unterscheidung zwischen unmittelbarem und dynamischem Objekt trägt dem semiotischen Sachverhalt Rechnung, dass die Semiose nicht stillzustellen ist; zum einen, weil Zeichen variierender Interpretation ausgesetzt sind, und zum anderen, weil die Semiose immer wieder dem Einspruch der Wirklichkeit als dem dynamischen Objekt unterliegt. Auf das Beispiel der Jagd angewendet: Menschen werden am Beginn der Jagdsemiose in bestimmter Hinsicht zum Zeichen Z1, nämlich in Bezug darauf, dass sie in physiologischer Hinsicht Nahrung (I1) brauchen, die wiederum auf die Natur als das dynamische Objekt (O1) verweist. Da jedoch das dynamische Objekt in der Semiose nie direkt und ein für alle Mal zu fassen ist, wird es durch ein nachfolgendes Zeichen Z2 repräsentiert, das zusammen mit einem zweiten Interpretanten (I2) das dynamische Objekt O1 in Gestalt der Natur näher bestimmt.

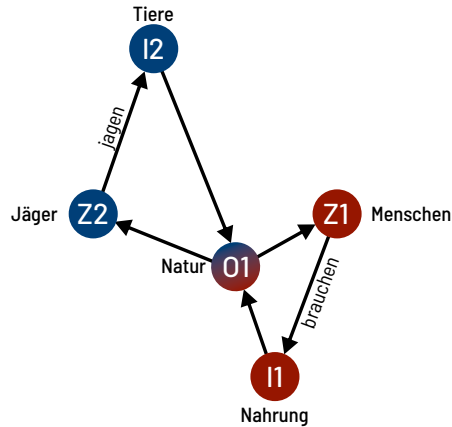


Abbildung 42: Semiotische Rekonstruktion therianthropischer Figuren II

Die zweite Proposition zur hypothetischen Rekonstruktion des semiotischen Kontextes, auf das die therianthropischen Figuren möglicherweise antworten, lautet: »JÄGER jagen TIERE.« Diese Art der Nahrungsbeschaffung ist seit dem Aufkommen von organisierten Wildbeuter-Gesellschaften spätestens im Mittelpaläolithikum belegt.¹⁰²⁴ Organisierte Jagd setzt, wie bereits erwähnt, ein Minimum an arbeitsteiliger Kooperation und somit kommunikativ generierte und aktivierte soziale Semiose voraus.¹⁰²⁵ Der Vorgang der Jagdsemiose verläuft folgendermaßen: Weil die Semiose auf der Seite der Objektivität (= Objektzentrierung) keine Stabilität hat, schließt sie vom dynamischen Objekt O1 aus mit einem indexikalischen Zeichen Z2 an, das zusammen mit dem dynamischen Interpretanten I2 das dynamische Objekt O1 näher bestimmt, um Information generieren zu können (Abbildung 42). Auf diese Weise entsteht eine weitere einfache triadische semiotische Konstellation aus JÄGERN als dem Zeichen Z2 und TIEREN als dem Interpretanten I2, der das dynamische Objekt O1 näher bestimmt.

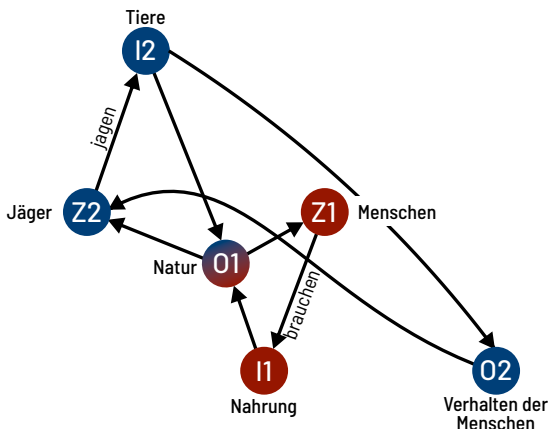


Abbildung 43: Semiotische Rekonstruktion therianthropischer Figuren III

Zugleich sind die TIERE als dynamischer Interpretant (I2) auf ein unmittelbares Objekt O2 bezogen, nämlich auf das semiotisierte Wahrnehmen und VERHALTEN DER MENSCHEN, die an der Jagd beteiligt sind (Abbildung 43). Das VERHALTEN DER MENSCHEN (O2) richtet sich anhand der Aktivität der JÄGER (Z2) an den TIEREN (I2) aus. Selbstverständlich kann das soziale semiotische System nicht ohne psychische sowie physische und organische – etwa körperliche – Prozesse als Umweltbedingung auskommen, aber das soziale semiotische System verarbeitet psychische und körperliche Prozesse qua Zeichenbildung *systemintern* und selektiv zu relevanten Informationen. Die TIERE als dynamischer Interpretant (I2) fundieren sowohl das Verhältnis zwischen JÄGERN (Z2) und der sie umgebenden NATUR (O1) als auch die Relation zwischen den Aktivitäten als JÄGER (Z2) und dem VERHALTEN DER MENSCHEN (O2).

Der Sachverhalt, dass O1 und O2 in keiner direkten Beziehung zueinander stehen, sondern zeichenhaft vermittelt sind, gründet im Beispiel der Jagd darin, dass sie einen ungewissen Ausgang hat. Während es natürlich ist, dass MENSCHEN in physiologischer Hinsicht NAHRUNG aufnehmen müssen, versteht sich der Erfolg der soziokulturell organisierten Jagd nicht von selbst. Die begehrten TIERE können fernbleiben oder außer Reichweite geraten. Außerdem ist die Jagd, wie einige Höhlenzeichnungen zeigen und wie bereits thematisiert worden ist, für die JÄGER gefährlich. Die dritte Proposition des hypothetisch zu rekonstruierenden semiotischen Kontextes, an den die therianthropischen Figuren möglicherweise anschließen, kann daher lauten: »Das VERHALTEN DER MENSCHEN als JÄGER führt zu einem MISSEERFOLG« – etwa weil keine oder zu wenig Beute gemacht worden ist und/oder einige der Jäger während der Jagd verletzt oder gar getötet worden sind; Indizien für die sozio-kulturelle Bearbeitung der Gefährlichkeit der Jagd sind die oben behandelten Zeichnungen vom »Vogelmenschen« (siehe S. 202–207) und der Jagdszene (Abbildung 38, S. 217). Der dritte Schritt zur Herstellung eines elementaren Zeichensystems besteht darin, dass sich die Semiose von I2 über O2 zum Zeichen Z3 hin schließt. Von dort aus – im hier angenommenen Fall: vom MISSEERFOLG des VERHALTENS DER MENSCHEN – werden alle anderen Komponenten sowie die Relationen unter ihnen eingefaltet und mit spezifischem Sinn ausgestattet (Abbildung 44):

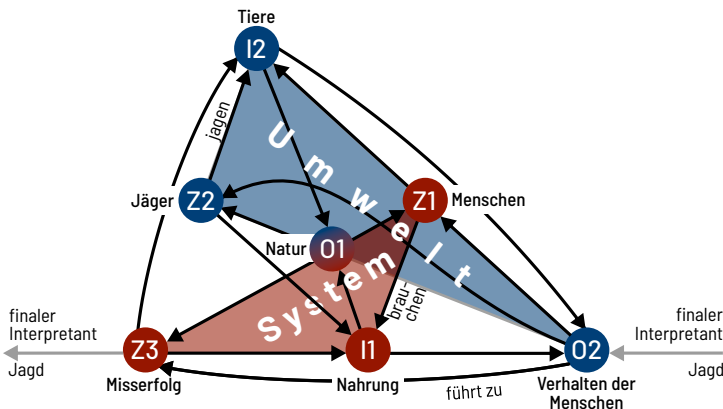


Abbildung 44: Semiotische Rekonstruktion therianthropischer Figuren IV

Die Rekonstruktion des Zeicheninhalts der Semiose, auf die die therianthropischen Figuren eine Antwort sein können, lautet: »Weil die MENSCHEN NÄHRUNG brauchen, betätigen sie sich als JÄGER«, wobei NÄHRUNG als Interpretant das Bindeglied zwischen MENSCHEN und der Rolle der JÄGER ist. Die Zeichenform, die den Zeicheninhalt beobachtet, hat die TIERE als den dynamischen Interpretanten I₂, der die Relation zwischen dem VERHALTEN DER MENSCHEN als dem unmittelbaren Objekt O₂ und dem MISSERFOLG als dem symbolischen Zeichen (Z₃) fundiert.

Die therianthropischen Figuren, die der zugrunde gelegten Hypothese gemäß eine Antwort auf die Erfahrung des MISSEERFOLGS bei der Jagd sind, lassen sich innerhalb der semiotischen Kette folgendermaßen rekonstruieren: Da die Jagd nicht immer wunschgemäß verläuft, gilt es das Verhalten der TIERE besser zu verstehen, das heißt zu semiotisieren. Am besten wäre es, die JÄGER könnten sich in die TIERE ›hineinversetzen‹. Also zeichnen sie die Figur eines Zwischenwesens (nach Art eines Modells oder Konzepts). Die drei Propositionen des semiotischen Modells der therianthropischen Figur lauten:

1. Die FIGUR' hat MENSCHENGESTALT.
2. Die FIGUR'' hat TIERGESTALT.
3. Die FIGUR''' ist ein ZWISCHENWESEN.

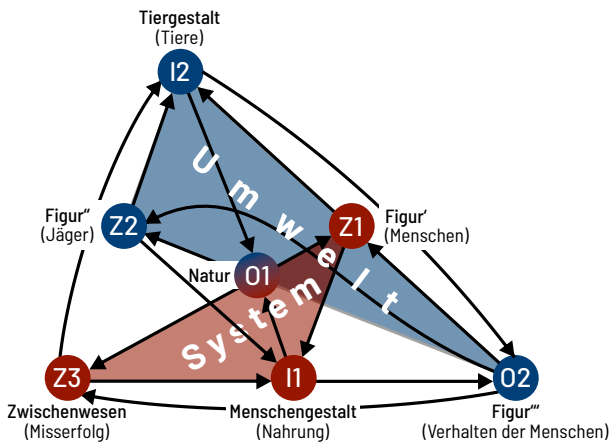


Abbildung 45: Semiotische Rekonstruktion therianthropischer Figuren V

Im ersten Schritt setzt die FIGUR' (Z1) der Proposition »Die FIGUR' hat MENSCHENGESTALT« am MISSEERFOLG als dem symbolischen Zeichen der vorgängigen Zeichenform an (Z3) und ist der Ausgangspunkt der folgenden Semiose (Abbildung 45): Die FIGUR' (Z1) tritt an die Stelle der MENSCHEN und hat MENSCHENGESTALT (I1), die wiederum an die Stelle der zu erjagenden NAHRUNG (I1) tritt, denn die JÄGER brauchen angesichts des unterstellten Misserfolgs erst recht Nahrung. Wie aber kann sich eine Beziehung zwischen den Jägern und Tieren herstellen, die über die normale, bekannte Jagd hinausgeht? Die zweite Proposition »Die FIGUR'' hat TIERGESTALT« setzt am indexikalischen Zeichen Z2 an, um das dynamische Objekt NATUR (O1) näher zu bestimmen. Anhand der FIGUR'' (Z2) wird ein Menschenkörper mit einer TIERGESTALT (I2) versehen,

die an die Stelle der TIERE (I2) tritt. Die TIERGESTALT wird somit anthropomorphisiert und die MENSCHENGESTALT theriomorphisiert. Die FIGUR" ist das indexikalische Zeichen Z2, und TIERGESTALT der dynamische Interpretant I2, der das Verhältnis zwischen Z2 und O1 mit einer fremdreferenziellen Bedeutung versieht. Die Kombination von TIER- und MENSCHENGESTALT ermöglicht eine neue semiotische Bestimmung der Jägerrolle. Doch dieser fehlt in der Semiose die Evidenz, denn die Menschen haben nicht immer erfolgreich und ohne Verluste gejagt. Die symbolische Evidenz wird durch die dritte Proposition »Die FIGUR" ist ein ZWISCHENWESEN« hergestellt. Die FIGUR" tritt an der Position O2 an die Stelle des VERHALTENS DER MENSCHEN. Die Semiose mündet in ZWISCHENWESEN, das an der Position des symbolischen Zeichens Z3 steht und an die Stelle von MISSERFOLG tritt. Auf diese Weise kann die Jagd beobachtet und anders als bislang verstanden werden. So haben die JÄGER Gewissheit: Die Beziehung zwischen IHNEN und den TIEREN ist auf eine neue Weise hergestellt, sodass die Aussicht besteht, die Jagd künftig erfolgreicher und möglichst ohne Verluste ausüben zu können.

Wie oben angedeutet, birgt das semiotische Material neben praktischen Belangen auch Potenzial für die Ausbildung einer kultischen Praxis. Der Ansatzpunkt der Ausbildung eines möglichen »Jagdkultes« kann in der Schulterfahrgang liegen, die durch die gewaltsame Jagd ausgelöst wird. Darin besteht die oben angeführte Meuli/Burkert-These zur Erklärung der Entstehung des griechischen Opferrituals.¹⁰²⁶ Es ist nicht völlig abwegig, diese Erklärung auch bei der Rekonstruktion der Genese therianthropischer Figuren im Kontext eines entstehenden »Jagdkultes« heranzuziehen.

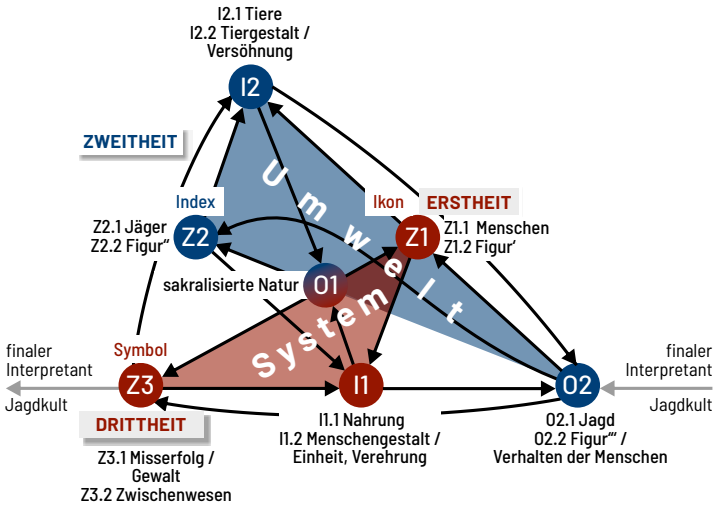


Abbildung 46: Semiotische Rekonstruktion therianthropischer Figuren VI

Dementsprechend mündet die Jagdsemiose nicht nur im erwünschten praktisch-technischen ERFOLG oder hier angenommenen MISSERFOLG, der zur Bildung von therianthropischen Figuren führt. Zudem löst das VERHALTEN DER MENSCHEN (O2) als JÄGER (Z2) von TIEREN (I2) die Erfahrung von GEWALT aus (Z3) (Abbildung 46). In der nachfol-

genden Semiose transformiert die FIGUR' die mit GEWALT besetzte semiotische Position des symbolischen Zeichens Z₃ in den Ausgangspunkt Z₁ und schließt zunächst mit der MENSCHENGESTALT (I₁) an. Damit wird die Menschenwelt zeichenhaft in die systemische Selbstreferenz hineingenommen. Darin besteht die Möglichkeit dafür, dass die JÄGER (Z₂) die EINHEIT (I₁) mit der sie umgebenden NATUR (O₁), deren Teil die TIERE sind, verstehen und der NATUR VEREHRUNG zukommen lassen können (I₁). Dadurch, dass die FIGUR" (Z₂) zusätzlich zur MENSCHENGESTALT (I₁) mit einer TIERGESTALT (I₂) versehen ist, wird die FIGUR" (Z₂) mit systemischer Fremdreferenz ausgestattet, das heißt als systeminterne Umwelt beobachtet. Die FIGUR'" (O₂) ist als Konzept der Ausdruck der Anthropomorphisierung der zu erbeutenden TIERE (I₂) – und umgekehrt der Theriomorphisierung der MENSCHEN (I₁). In diesem Sinne schreibt Walter Burkert:

»Daß statt einer biologisch festgelegten Raubtier-Beutetier-Korrelation ein eigentlich auf ein menschliches Gegenüber gerichtetes Verhalten das Jägertum prägt, eben die intraspezifische Aggression, hat eine merkwürdige Folge: das Beutetier wird damit seinerseits zu einem quasimenschlichen Gegenüber, es wird wie ein Mensch erlebt und dementsprechend behandelt. Die großen Säugetiere waren es, auf die die Jagd sich konzentrierte; bei ihnen war die Menschenähnlichkeit in Körperbau und Bewegung augenfällig, im Blick der Augen, im ›Gesicht‹, wie im Atem, in Flucht und Angst, in Angriff und Wut. Erst recht wurde im Töten und Schlachten die Äquivalenz zum Menschen erkannt: Fleisch wie Fleisch, Knochen wie Knochen, Phallus wie Phallus und Herz wie Herz; und vor allem das warme, rinnende Blut: Im Sterben wurde die Menschenähnlichkeit des Tieres vielleicht am deutlichsten erfaßt.«¹⁰²⁷

Schließlich wird die FIGUR'" (O₂) im VERHALTEN DER MENSCHEN (O₂) als ein ZWISCHENWESEN (Z₃) wahrgenommen, das wegen seiner Bedeutung als EINHEIT (I₁) im VERHALTEN DER MENSCHEN (O₂) VEREHRUNG (I₁) erfährt. Der finale Interpretant dieser Semiose ist ein ›Jagdkult‹, innerhalb dessen die physische und organische NATUR in Gestalt der TIERE sakralisiert wird.

Die skizzierte Semiose durchläuft eine Reihe von semantischen Transformationen, mittels derer die semantischen Einheiten an den verschiedenen Funktionsstellen des semiotischen Modells durch andere substituiert oder in bestimmten Aspekten ergänzt werden.¹⁰²⁸ Der semiotische Prozess der Substitution ist aus der rhetorischen Trope der Synekdoche bekannt, in der ein Wort durch ein anderes Wort aus demselben Begriffsfeld ersetzt wird; allerdings mit dem Unterschied, dass im semiotischen Prozess die Verähnlichung *durch* die Metamorphose erfolgt, während die Synekdoche *auf* dem Prinzip der bereits bestehenden Ähnlichkeit basiert. In der hypothetischen, aber sich als plausibel erweisenden Rekonstruktion der Semiose wird die ehemals äußere Bedeutung der Jagd in den Zeichenprozess der therianthropischen Figur eingefaltet. Dabei wird das Verhältnis von Sinn und Bedeutung durch die Wechselwirkung zwischen Syntax (Erstheit; Zeichen) Semantik (Zweitheit; Objekt), und Pragmatik (Drittheit; Interpretant) bestimmt.

Das Ergebnis der Rekonstruktion des inneren Sinns der Höhlenzeichnung als Kombination von Menschen- und Tiergestalt mag trivial erscheinen. Die mögliche Reaktion »Das sieht man doch auch ohne komplizierte semiotische Rekonstruktion sofort!« ist eine Folge der Ikonizität der Höhlenzeichnungen von therianthropischen Figuren, die

unmittelbare Evidenz erzeugt. In der semiotischen Rekonstruktion geht es jedoch weniger um das semantische ›Was‹, sondern vor allem um das syntaktische und prozedurale ›Wie‹ in Gestalt des Zusammenspiels von Sinn und Bedeutung. Der innere Sinn der therianthropischen Figur ist eine Reaktion auf das Bezugsproblem der Zeichnung als ihrer äußeren Bedeutung, und diese wird im Verlauf der semiotischen Rekonstruktion wiederum in internen Sinn transformiert. Hier haben wir es mit der einschließenden Zirkularität der Semiose zu tun: Ein semiotischer Schluss – im dreifachen Sinne des Wortes als sequenzielles *Erschließen*, zirkuläres *Einschließen* und (vorläufiges) *Abschließen* – ist analog zum Ein- und Ausfalten nicht das Ergebnis einer bloß linearen Abfolge, sondern vielmehr die Folge von Rückkopplungsschleifen und rückläufiger Kausalität als Modalitäten von semiotischer Emergenz. Zirkularität schließt die Semiose zwar ein, aber nicht vollständig und endgültig ab, denn der semiotische Prozess ist prinzipiell nicht stillzustellen. Allerdings bilden sich mit der Zirkularität qua Selektion und Rückkopplungsschleifen abgegrenzte und in sich sinnvoll strukturierte semiotische Einheiten heraus, die sich systemisch vollziehen.¹⁰²⁹

Die Rekonstruktion der Semiose der therianthropischen Figuren kann zeigen, wie eine Beziehung zwischen JÄGERN, JAGD und TIEREN hergestellt wird und wie ›Kultur‹, ›Natur‹ und ›Soziales‹ jeweils die Relation der beiden anderen fundieren. Die physisch-organische Natur wird durch eine Interdependenzunterbrechung externalisiert und dann semiotisch als sinnhaft konstituiert; von einer sozialen Domestizierung der Natur kann nur die Rede sein, wenn sie vorher ausgegrenzt und in ein differenzielles Verhältnis zur Kultur gesetzt worden ist. Die Relation von Natur und Sozialem wird durch Kultur als einem kommunikativ zu aktivierenden Sinnreservoir fundiert, und zwar in Gestalt eines ›impliziten Wissens‹¹⁰³⁰ und »*precipitate of cognition and communication in a human population*«¹⁰³¹. Was mit den Begriffen ›Kultur‹, ›Natur‹ und ›Soziales‹ sehr viel später wissenschaftlich komplex entfaltet wird, ist im elementaren Zeichensystem – hier am Beispiel des Zwischenwesens semiotisch komprimiert – als Potenzial bereits angelegt (Abbildung 47).

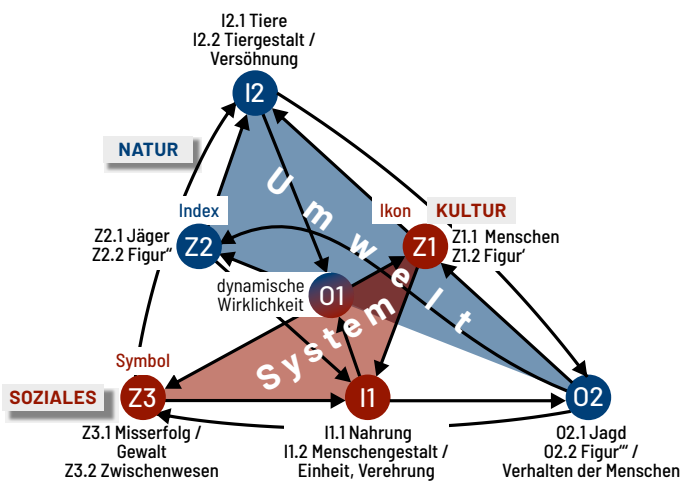


Abbildung 47: Das potenzielle Verhältnis von ›Kultur‹, ›Sozialem‹ und ›Natur‹ im semiotischen System therianthropischer Figuren

Im Wechselspiel zwischen dem Fall der therianthropischen Figuren und heutiger Theoriebildung lassen sich die drei großen Begriffe ›Kultur‹ (Z1–I1–O1), ›Natur‹ (Z2–I2–O2) und ›Soziales‹ (Z3–I2–O2) ansatzweise, aber zugleich auch *in nuce* verstehen (Abbildung 47):

- KULTUR ist ein Set von Regeln, die die semiotisierte Differenz von Natur und Sozialem systemintern konstituieren und diese Differenz vermitteln; deshalb steht der Begriff der Kultur an der semiotischen Stelle des ikonischen Zeichens Z1.¹⁰³² Ebenso wie die Peirce'sche Kategorie der Erstheit umfasst Kultur alles, was und wie es ist, weil es so ist – zunächst ohne Hinsicht auf irgendetwas anderes als sich selbst.¹⁰³³ Kultur umfasst Vorfindliches in seiner Qualität im Spektrum von Regel und variierender Anwendung, Möglichkeit und Realität. Insofern steht Kultur für den internen Regelungszusammenhang eines Systems und deshalb an der linguistischen Stelle der Syntax. Beobachten sich Systeme wechselseitig, erfolgt das häufig explizit in der Terminologie von Kultur und ihr zugehörigen semantischen Familienähnlichkeiten, weil durch den Vergleich die Realisierung von Regeln vor dem Hintergrund verschiedener Möglichkeiten thematisch wird. In diesem Sinne ist beispielsweise die Redeweise von ›chinesischer Kultur‹, ›politischer Kultur‹, ›Esskultur‹ und ›Religionskulturen‹ zu verstehen. Kultur ist somit die Einheit von vereinheitlichender Generalisierung und variierender Konkretion und stellt Bezugspunkte für den Vergleich auf gleich/ungleich hin bereit. Im elementaren Zeichensystem konstituiert Kultur den allgemeinen semiotischen Code – im Falle des elementaren religiösen Zeichensystems den religiösen Code mit der Unterscheidung Immanenz/Transzendenz.
- NATUR lässt sich als Set von indexikalischen Zeichen verstehen, auf die sich die Semiose fremdreferenziell bezieht; deshalb steht der Begriff der Natur an der semiotischen Stelle des indexikalischen Zeichens Z2. Fremdreferenzialität heißt, dass Natur nur zeichenhaft-repräsentational Bestandteil der sozio-kulturellen Wirklichkeit ist; physische, chemische und organische Prozesse gehören zu ihrer amorphen Umgebung, werden aber innerhalb der Semiose in jeweils relevanten Teilen in Gestalt der fremdreferenziellen Umwelt bezeichnet. Allerdings verweisen Zeichen am semiotischen Stellenwert von Z2 nicht nur auf als natürlich bezeichnete Prozesse und Sachverhalte. Hier sei nur angedeutet, dass an der semiotischen Stelle von Z2 neben Natur und artifiziellen Gegenständen auch die physisch-technischen Aspekte der Medialität und jede Semantik stehen kann, die den Anspruch auf Evidenz erhebt. Technik, Medialität und Semantik werden gleichsam zur ›zweiten Natur‹. Insgesamt verweist Z2 innerhalb der Semiose auf Spuren der Wirklichkeit außerhalb der aktuellen Semiose, die durch kommunikativ aktivierte semiotische Anschlüsse der Bewährung oder dem Scheitern ausgesetzt sind.
- Das SOZIALE ist als die pragmatische Interpretation der Relation zwischen Z1 (Kultur als Regelzusammenhang) und Z2 (Bedeutung; etwa Natur als Objekt der Semiose, aber auch Medialität in physisch-technischer Hinsicht und Semantik) zu verstehen; deshalb steht der Begriff des Sozialen an der semiotischen Stelle des symbolischen Zeichens Z3. Weil das SOZIALE stets das Verhältnis zwischen Regelzusammenhängen und ihren faktischen Realisierungen vermittelt, sind KULTUR und NATUR ebenso wie ihre Differenz und Relation stets sozial konstituiert.

Im semiotischen Elementarsystem ist NATUR fremdreferenziell ausgerichtet, KULTUR hingegen selbstreferenziell gehalten. Fremdreferenzielle Aspekte von KULTUR kommen nur in der sozial vollzogenen Vergleichsperspektive in den Blick. Das SOZIALE, das NATUR und KULTUR miteinander vermittelt, changiert als Vollzugsinstanz zwischen Selbst- und Fremdreferenz. Es ist nicht wahrscheinlich, dass in vorgeschichtlichen Kommunikationsprozessen KULTUR, also der syntaktische Regelungszusammenhang, durch Operationen des Vergleichs thematisch geworden ist. Das ist vermutlich erst seit der Existenz von komplexeren Gesellschaften mit verzweigten Handlungsbeziehungen, Migration und schriftlicher Kommunikation der Fall. Dann stehen sich in der mediterranen Religionsgeschichte beispielsweise assyrische und ägyptische oder später griechische und persische Götter und Göttinnen gegenüber; für den Fall der indischen Religionsgeschichte die vedische Religion, der hindu-religiöse Komplex sowie die religiösen Anteile des Buddhismus; und in der chinesischen Religionsgeschichte die religiösen Aspekte des Konfuzianismus, Buddhismus und Daoismus. Aus dem Vergleich werden generische religiöse Konzepte – bis hin zu einem universalistischen Anspruch – entwickelt. KULTUR ist auch der Regelungszusammenhang für Tradition, und Traditionen entstehen durch den diachronen und synchronen Vergleich, in dem der Vollzug des Kulturellen thematisch und somit fraglich wird und institutionell vergewissert (etwa durch Kanonbildung) oder reformiert werden muss. Der innere Sinn der Höhlenzeichnung des Zwischenwesens (Abbildung 36, S. 212) besteht folglich darin, zwischen der Welt des KULTURELLEN und der Welt des NATÜRLICHEN einschließlich der Tiere in der Form des SOZIALEN besser zu vermitteln, als es in der herkömmlichen, mit bekannten Mitteln erfolgten Jagd der Fall ist.¹⁰³⁴ Zugleich werden Höhlenzeichnungen wie die analysierte Teil von religiösen Kulturen, die unter anderem aus Erfahrungen entstehen, die während der Jagd gemacht werden.

Zwar bezeichnen die dargestellten Zwischenwesen eine Mensch-Tier-Symbiose, doch zeigen andere Höhlenzeichnungen Menschen und Tiere als voneinander differenziert. Insbesondere in frühen Jägersgesellschaften ist das Verhältnis zwischen den Attributen ›menschlich‹ und ›nicht-menschlich‹ sehr komplex und dynamisch. Unter diesen Bedingungen

»humans may come to think of themselves as zoomorphic as much as they think other animals are anthropomorphic. [...] So perhaps in an evolutionary perspective we should talk less about an anthropomorphic tendency and more about an intuitive recognition that all things share in some kind of animating power or enspiritedness, and that some entities have more of it or express it in different ways.«¹⁰³⁵

Ob mittels therianthropischer Figuren die Jagd besser verstanden wird als zuvor (das heißt, ob damit semiotische Anschlüsse erfolgreich hergestellt werden können) oder ob sie Teil der Entstehung eines ›Jagdkultes‹ sind, gehört zu den Fragen, die sich nur durch die Analyse weiterer semiotischer Prozesse beantworten lassen, in die vorgängige Semiosen rekursiv und zirkulär eingefaltet werden. Bei verschiedenen semiotischen Anschlüssen handelt es sich jedoch in gesellschaftlicher Hinsicht nicht um eine kategoriale Alternative mit sich wechselseitig ausschließenden Gliedern. So können die therianthropischen Figuren über praktisch-technische Belange hinaus in einem Kontext ritueller Metamorphose stehen:

»Depending on the conditions of the ritual environment, the exploration of ›humanity‹ and ›animality‹ might involve transformations between the two states, or a breakdown in structural boundaries between the two concepts as a sense of ›human–animal *communitas*‹ emerged.«¹⁰³⁶

Die Semiose, auch diejenige wissenschaftlicher Rekonstruktion, muss sich stets bewähren – oder sie scheitert. Auf den Fall der therianthropischen Figuren bezogen: Sie bleiben so lange Bestandteil semiotischer Praxis, wie Jagdpraxis, Höhlenzeichnung und gegebenenfalls entsprechende rituelle Performanz in einem semiotischen und kommunikativ aktivierten Bezug stehen (und wie hier in der wissenschaftlichen Beobachtung als zusammenhängend rekonstruiert). Aber auch unabhängig von praktisch-instrumentellen Bezügen liegt mit den therianthropischen Figuren bereits der Sachverhalt der *Einschreibung* von Kultur und sozialer Praxis in den physischen Fels vor. Auf diese Weise kann sich ihr innerer Sinn von den Bezügen zur Jagdpraxis lösen und in andere Sinnkontexte – etwa der Kunst oder der Religion – eingefaltet werden. In der gesellschaftlichen Differenzierung machen sich gesellschaftliche Subsysteme zunehmend unabhängig von ihrem multi-funktionalen Entstehungskontext sowie entsprechender Polysemie und Multivalenz – im vorliegenden Fall: dem Zusammenspiel von Jagdökonomie, Spiel, Kunst sowie Religion – und folgen jeweils einer Eigen- dynamik mit semantischen und sozialstrukturellen Vereindeutigungen.

Aus der semiotischen Rekonstruktion des inneren Sinns und der äußeren Bedeutung der therianthropischen Figuren kann geschlossen werden, dass mit ihnen Erfahrungen der vorgeschichtlichen Menschen im Verhältnis zu ihrer natürlichen Umwelt (für die die Jagd ein zwar wichtiges, aber doch nur ein praktisches Beispiel unter anderen ist) kommunikativ verarbeitet werden. Mit den frühen Höhlenzeichnungen therianthropischer Figuren liegt ein Potenzial vor, das sich neben der Bewältigung praktisch-technischer Schwierigkeiten auch in die Richtung dessen entfalten kann, was von heute aus als Religion bezeichnet wird. Ihr später *ausgeprägt* entwickelter Code immanent/transzendent konkretisiert sich potenziell in der Beziehung zwischen bekannter sozio-kultureller Welt und auf Basis semiotisierter, aber immer wieder unbekannter, befremdlicher und entfremdeter Naturwelt; und umgekehrt resultieren aus entsprechender konkreter und wiederholter Erfahrung die Generika ›Kultur‹, ›Natur‹ und ›Soziales‹. Freilich ist die entsprechende Kontingenzbearbeitung in diesem Stadium noch nicht im Unterschied zu anderen Codierungen spezifisch religiös bestimmt; dafür braucht es eine semiotische Komplexitätssteigerung, forcierte soziale Differenzierung und die zahlreiche kommunikative Wiederholung entsprechender semiotischer Muster. Allerdings ist die religiöse Funktion der Bearbeitung von Kontingenz – etwa des Jagdmisserfolgs oder der Erfahrung von ›Schuld‹ – im behandelten Material angelegt und bildet sich im Laufe der sozio-kulturellen Evolution zu einer eigenen Sinnform aus. Das Potenzial für Religion, das in den Höhlenzeichnungen therianthropischer Figuren liegt, leitet sich aus der hypothetischen, aber mit einer gewissen Plausibilität versehenen Rekonstruktion der Erfahrung von praktischen Schwierigkeiten ebenso wie von Gewalt- und Schulderfahrungen im Umgang mit der als natürlich semiotisierten Umwelt ab. Das religiöse Potenzial therianthropischer Figuren liegt darin, entweder die asymmetrische Macht der Menschen über die unbekannte, gefährliche und unbeherrschbare Tierwelt (wie etwa in der ›Herr der Tiere‹ genannten Figur dargestellt¹⁰³⁷) oder den symmetrischen Einklang mit ihr oder den ›Schuld‹

erzeugenden ›Einspruch‹ der Natur zu bezeichnen. Das Sinnpotenzial der Höhlenzeichnungen führt – einmal in der Welt – ein dreifaches mediales Eigenleben: zum Ersten als Anweisung zu verbesserter Jagdökonomie, zum Zweiten in Richtung der Verarbeitung ästhetischer Erfahrungen mit der Tendenz zu dem, was von heute aus Kunst genannt wird, und zum Dritten in die Richtung dessen, was sich später zu Religion ausdifferenziert.¹⁰³⁸ Erfahrungen mit der ausgegrenzten natürlichen Umwelt (Tiere und Pflanzen, aber auch Menschenkörper und unbelebte Materie) sind ihre fremdreferenzielle Referenz und benennen zugleich mögliche Faktoren der Emergenz von Religion.

d) Die Ausbildung religiöser Expertenrollen

Der Fleischvorrat geht zu Ende. Daher versammeln sich die Jäger der Sippe und bereiten sich zur Jagd vor. Die Holzspeere, Steinwurfgeräte sowie Pfeile und Bögen liegen bereit. Doch bevor sich die Gruppe aufmacht, kleidet sich ein Mitglied der Sippe in ein Hirschfell und setzt sich eine Maske auf, die aus einem Hirschgeweih angefertigt worden ist. Die Jäger verfügen über eine lange, über Generationen hinweg gesammelte und weitergegebene Erfahrung. Sie haben die Jagdtechnik verbessert und immer effizientere Waffen entwickelt. Trotzdem sind ihnen die kräftigen Tiere oftmals physisch überlegen. Die Jäger sind entweder nicht schnell genug, oder ihre Jagdinstrumente erlauben keine sichere Entfernung. Außerdem sind nicht immer Herden in Sicht, wenn der Nahrungsvorrat erneuert werden muss. Daher kommt es darauf an, sich die Kraft der Tiere anzueignen und ihre Macht in den Bann der Jäger zu ziehen. Das Mitglied der Sippe, das sich eine Maske aufgesetzt hat, versetzt sich auf diese Weise in die Lage eines Hirsches. Die anderen Sippenmitglieder halten diese Person für fähig, das Verhalten der Herde nachzuvollziehen und möglicherweise sogar zu beeinflussen. Der maskierte Mensch beginnt zu tanzen, entlockt einem Musikbogen Töne und bringt sich in einen außeralltäglichen Zustand. Nach einiger Zeit sind Hirsche in Sicht. Die Jagd kann also beginnen und führt zum Erfolg. Die Sippe rechnet diesen Erfolg dem Zusammenspiel zwischen dem Geschick der Jäger und dem Tun des maskierten Menschen zu.

So oder so ähnlich oder kann es sich um 10.000 v. u. Z. in verschiedenen Regionen Europas und andernorts zugetragen haben. Diese Geschichte ist das Ergebnis der folgenden semiotischen Rekonstruktion, deren Ausgangspunkt abermals die therianthropischen Figuren sowie weitere archäologische Funde sind. Wie die bisherige Rekonstruktion der Zwischenwesen zeigt, bergen sie sowohl das Sinnpotenzial für eine praktisch-technische Reaktion auf den Jagdmisserfolg als auch einen kultischen Respons auf die mögliche Erfahrung von ›Schuld‹; beides ist als komprimierter, punktuellierter Ausdruck der Spannungslage zu verstehen, die sich mit der Unterscheidung zwischen ›Natur‹ und ›Kultur‹ sowie ihrer Vermittlung durch das ›Soziale‹ konstituiert und entfaltet. Der Sinn und die Bedeutung der therianthropischen Figuren besteht dem rekonstruierten semiotischen Potenzial gemäß darin, die Erfahrung des Jagdmisserfolgs ebenso wie die der ›Schuld‹ zu verarbeiten und mit der medialen Vermittlung zwischen Mensch- und Tierwelt auf die Spannungslage zwischen ›Natur‹ und ›Kultur‹ zu antworten. Die Frage ist nun, ob das an die Höhlenwand gezeichnete Zwischenwesen über das mediale Eigenleben hinaus auf rollenförmige – also kommunikativ als personales Handeln bestimmte – religiöse Aktivität hinweist, die allerdings in der sozio-kulturellen Wirklichkeit ebenfalls stets nur zeichenförmig repräsentiert

sein kann. Diese Frage sei im Folgenden anhand der erneuten Anwendung des bereits erprobten semiotischen Modells mit Bezug auf weitere archäologische Funde behandelt.

Nachdem die zeicheninterne *Bedeutung*, der zeicheninterne *Sinn* sowie die zeichenexterne *Herdeutung* der Höhlenzeichnung – wenn auch nur grob – rekonstruiert worden sind, stellt sich die Frage nach ihrer *Hindeutung*, nach dem Zeichengebrauch und der Zeigefunktion des Zeichens. Handelt es sich bei der menschenartigen Gestalt mit Hirschgeweih (Abbildung 36, S. 212) um ein imaginäres, aber kommunikativ wirksames Zwischenwesen, das mit der Zeichnung visualisiert wird und somit im Bereich der Kultur als Sinnreservoir verbleibt und/oder Teil einer Medialisierung im Sinne eines ikonischen Objektbezugs wird? Oder zeigt die Zeichnung einen Experten – als eine Art von Gebrauchsanweisung im Sinne eines indexikalischen Objektbezugs –, der mit den Tieren in eine besondere Beziehung treten kann, und verweist somit auf körperbezogenes Handeln? Die Rekonstruktion der *Herdeutung* einer Zeichenform braucht eine vorgängige Zeichenform, an die es beobachtend und verstehend anschließt. Die Rekonstruktion der *Hindeutung* einer Zeichenform benötigt eine nachfolgende Zeichenform, die an sie anschließt. Auf diese Weise wird die Hindeutung gemäß der Zirkularität des Schließens zum inneren Sinn der nachfolgenden Zeichenform, die wiederum die Bedeutung der vorangegangenen konstituiert.



Abbildung 48: Behandeltes Schädeldach mit Geweih, Star Carr, Yorkshire, England (10. Jtsd. v. u. Z.)¹⁰³⁹

Zwischen 1949 und 1951 sind an der Grabungsstätte von Star Carr in Yorkshire, England, 21 Geweihskädel gefunden worden.¹⁰⁴⁰ Hier kehrt das Motiv des Hirsches und des Hirschgeweihs wieder, das bereits im ersten Beispiel der Grabbeigabe (siehe S. 196–201) sowie beim analysierten Zwischenwesen (Abbildung 36, S. 212) von semiotischer Relevanz ist. Jedes der in Star Carr gefundenen Objekte, die aus dem 10. Jahrtausend v. u. Z. stammen, besteht aus dem Schädeldach eines Rothirsches, an dem das Geweih noch vorhanden ist (Abbildung 48). Das Gewicht des Geweihs war reduziert worden, indem die Ausleger und Sprossen gestutzt und ausgehöhlt wurden. Das Innere des

Schädels wurde behandelt, um Ausstülpungen zu glätten oder zu entfernen. Außerdem wurden zwei Perforationen durch den Schädel gebohrt. Fachleute nehmen an, dass diese Bearbeitungen erfolgten, um die Geweihschädel als Kopfbedeckung oder Maske benutzen zu können.¹⁰⁴¹ Ähnliches ist 1987 am mittelsteinzeitlichen Fundplatz in Bedburg-Königshoven, Deutschland, entdeckt worden, nämlich zwei bearbeitete Rothirschschädel samt Geweih, die auf 7.000 v. u. Z. datiert werden.¹⁰⁴² Beide Funde bestehen aus dem Schädeldach von Rothirschen mit vollständigem Geweih (einmal ein Vierzehnder, das andere Mal ein Zwölfender). Bei beiden Geweihen wurde das Schädeldach vom übrigen Schädel getrennt, und auch hier wurden an den Seiten jeweils runde Perforationen von etwa 1–2 cm Durchmesser eingefügt. Sie wurden von innen nach außen gebohrt und sind als Befestigungslöcher zu deuten. Fachleuten zufolge wurden die Hirschgeweihe von Menschen zusammen mit einem Teil des Schädels samt Fell und Ohren des Tieres getragen.¹⁰⁴³ Auf der Basis der Funde in Star Carr und Bedburg-Königshoven können die folgenden drei Propositionen Auskunft über die Hindeutung der therianthropischen Figur mit Menschengestalt und Hirschgeweih aus der Grotte *Les Trois-Frères* (Abbildung 36, S. 212) geben:

- 1. Die GEWEIHE weisen an den Seiten artifizielle LÖCHER auf.
- 2. Die GEWEIHE sind BEARBEITET worden.
- 3. Die Löcher lassen darauf schließen, dass es sich bei den GEWEIHEN um eine Art von Kopfbedeckung oder MASKE handelt.

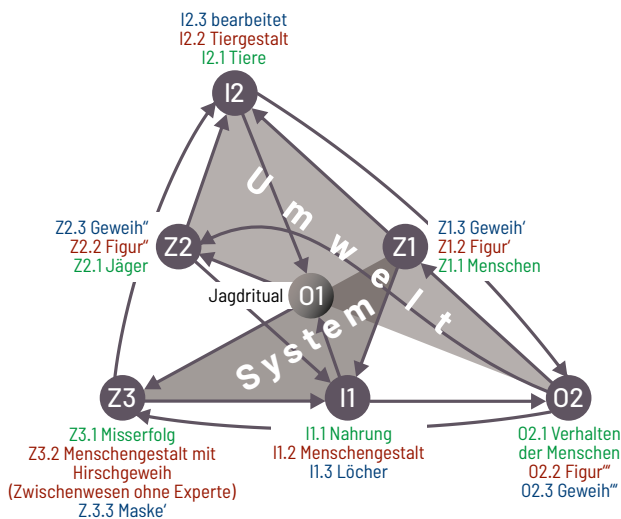


Abbildung 49: Semiotische Rekonstruktion therianthropischer Figuren VII

Die semiotische Rekonstruktion setzt bei der Grobanalyse eines möglichen Jagdmisserfolgs (Abbildung 44, S. 222) sowie beim möglichen Sinn des Zwischenwesens an (Abbildung 45, S. 223). In der Rekonstruktion des semiotisch-metamorphischen Prozesses wird die FIGUR' (Z1) mit MENSCHENGESTALT (I1) zum GEWEIH', die MENSCHENGESTALT zu LÖCHER (I1) und die FIGUR''' (O2) zum GEWEIH'', das auf die MASKE' (Z3) verweist (Abbildung 49). Die MASKE' (Z3) als symbolisches Zeichen der

an die therianthropische Figur anschließenden Zeichenform löst das Zeichen der MENSCHENGESTALT MIT HIRSCHGEWEIH ab, bewahrt aber Teile des semantischen Gehaltes. Dies stützt die Vermutung, dass die Zeichnung über das mediale Eigenleben hinaus das Potenzial zur Darstellung praktischen, körperbezogenen Handelns birgt. Die Gebrauchsweise der Hirschgeweihe als einer Art von Kopfbedeckung oder Maske dürfte damit – zumindest vom weiteren Verlauf sozio-kultureller Semiose her – als einigermaßen wahrscheinlich gelten können. Doch wofür und zu welchem Anlass wurden sie getragen? Die ›Masken‹ und ›Kostüme‹ können schwerlich Teil der Kleidung für den alltäglichen Gebrauch gewesen sein. Da es sich um ein Hirschgeweih handelt, sei die Hypothese verfolgt, dass es sich beim Funktionskontext um die Jagd handelt.



Abbildung 50: Figur aus der *Remigia*-Höhle, Castellón, Spanien (um 8.000 v. u. Z.). Ein aufrecht stehendes Wesen, anscheinend ein als Bulle eingekleideter und maskierter Mensch, trägt einen Speer¹⁰⁴⁴

Es ist gut möglich, dass die in den Höhlenmalereien dargestellten Tier-Mensch-Doppelwesen zunächst die Tarnung der Jäger durch Tierfelle und -masken darstellen. Dafür ist die Wandzeichnung aus der *Remigia*-Höhle (Castellón, Spanien) ein Indiz (Abbildung 50). Die in ein Tierfell gekleidete, mit einer Maske versehene und einen Speer tragende Gestalt in menschenartiger Haltung deutet darauf hin, dass sich Jäger auf diese Weise kostümiert haben, um sich den zu jagenden Tieren erfolgreicher nähern zu können, als das ohne diese Verkleidung möglich ist. Diese Form der Jagdtechnik birgt jedoch jenseits technischer Erfordernisse den Sinnüberschuss eines Übergangs sowohl von einem Menschen in ein visualisiertes Mensch-Tier-Mischwesen als auch in eine praxisleitende religiöse Expertenrolle. Dieser Sinnüberschuss führt, sobald er dauerhaft realisiert, also wenigstens rudimentär institutionalisiert worden ist, ein Eigenleben. Das im menschlichen Träger verkörperte Tier repräsentiert die Einheit zwischen Mensch- und Tierwelt oder zumindest die Vermittlung zwischen beiden. Es steht zu vermuten, dass aus dieser Jagdtechnik im Laufe der sozio-kulturellen Evolution eine kultische Verwendung der Verkleidung hervorgegangen ist, nachdem sie sich bei der Jagd bewährt hat.¹⁰⁴⁵ Wahrscheinlich handelt es sich um evolutionär parallel laufende Entwicklungen, sodass nicht unbedingt nur von praktischen Anlässen auszugehen ist, sondern auch Frühformen des rituellen Spiels anzunehmen sind, die teilweise bereits aus der Tierwelt bekannt sind.¹⁰⁴⁶ Diese Möglichkeit sei im Folgenden in Betracht gezogen.

In der *Caverne du Volp*, Ariège, Frankreich, befindet sich eine Wandzeichnung, die eine menschliche Gestalt mit einem Wisentkopf und umgehängtem Fell samt Schwanz zeigt (Abbildung 51). Diese Gestalt bewegt sich inmitten einer Gruppe von unterschiedlichen und wild durcheinanderlaufenden Tieren (in der Abbildung 51 ist nur ein bereinigter Ausschnitt zu sehen; in der Mitte ist eine zoomorphe Figur, halb Hirsch und halb Wisent, dargestellt). Dass die aus menschlichen und tierischen Elementen zusammengesetzte Figur Hörner trägt, steht in einem semiotischen Zusammenhang mit dem Befund, dass alle in der paläolithischen Höhlenmalerei dargestellten Tiere – ausgenommen Pferde – mit Hörnern, Geweihen oder Stoßzähnen als Zeichen für physische Kraft ausgestattet sind. Zudem werden Hörner oftmals im Vergleich zu anderen Körperteilen größer und perspektivisch hervorgehoben dargestellt; das lässt auf die semiotische Funktion der Hörner als Zeichen physischer Stärke und des Kampfes schließen.¹⁰⁴⁷ Dieser Sachverhalt bekräftigt die oben geäußerte Hypothese, dass es sich beim Kontext der dargestellten Mensch-Tier-Mischwesen um die Jagd handelt.

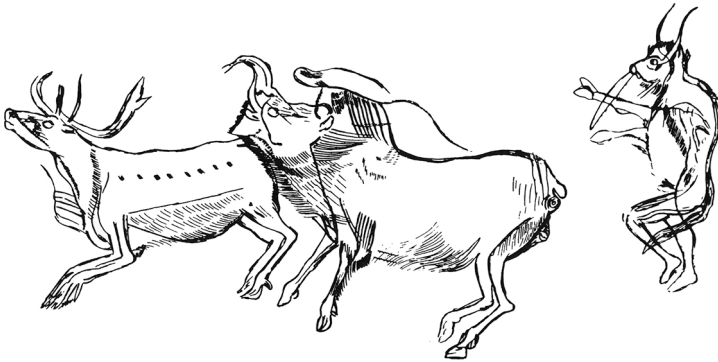


Abbildung 51: Figurengruppe (Ausschnitt) aus der *Caverne du Volp*, Ariège, Frankreich (ca. 12.000 v. u. Z.)¹⁰⁴⁸

Die Gestalt aus menschlichen und tierischen Motiven (Abbildung 51) hält in der rechten Hand einen Bogen. Er ist allerdings zu klein, um als Jagdwaffe zu dienen, wie es im Zusammenhang der Tierherde naheläge. Außerdem ist nirgends ein Pfeil zu sehen. Daher kommt die Möglichkeit in Betracht, dass es sich um einen Musikbogen handelt, dem Töne entlockt werden können.¹⁰⁴⁹ Dementsprechend lässt sich die dargestellte Bewegung der Figur als tanzend verstehen. Auch diese Zeichnung spricht für die Existenz einer Art von »Jagdkult«. Während frühe rituelle Bestattungen vermutlich noch nicht die Ausbildung religiöser Expertenrollen brauchen, scheint das beim »Jagdkult« anders zu sein. Eine religiöse Expertenrolle im Kontext der Jagd ist ein Fall von früher Arbeitsteilung und der Ausbildung einer Sozialform zur Regulierung religiösen Sinns im Wechselspiel von kommunikativ schematisierter Erfahrung sowie psychischen, organischen und physischen Prozessen als Umwelt der Jagdkommunikation.¹⁰⁵⁰

Die Figurengruppe aus der *Caverne du Volp* (Abbildung 51) legt die Hypothese nahe, dass Maskierung und Kostümierung über die Verbesserung der Jagdtechnik hinaus zu kultischen Zwecken eingesetzt werden, um mit den zu jagenden Tieren zu kommunizieren, um Menschen und Tiere also in einen semiotischen Zusammenhang zu

bringen. Mit dieser Hypothese kann über die mediale Dimension der Zeichnung (mit der sie für sich steht und ein semiotisches Eigenleben führt) und die Darstellung einer Jagdtechnik hinaus auf eine in Ansätzen existierende rituelle Praxis im Kontext der Jagd geschlossen werden, und zwar mittels der folgenden drei Propositionen, die eine neue Zeichenform konstituieren und den vorangehenden Semiosen eine Bedeutung verleihen:

1. Ein EINZELNER JÄGER aus der Gruppe setzt sich ein Hirschgeweih als MASKE bzw. Kopfschmuck auf.
2. Sodann führt ER einen TANZ oder Ähnliches auf.
3. Die rituell inszenierte oder tatsächliche JAGD führt zum ERFOLG.

Die mit diesen drei Propositionen benannte Semiose setzt bei der Grobanalyse eines möglichen Jagdmisserfolgs (Abbildung 44, S. 222), des möglichen Sinns des Zwischenwesens (Abbildung 45, S. 223) sowie der Rekonstruktion einer bearbeiteten Maske an (Abbildung 49, S. 232). Im Ergebnis faltet sich die Semiose aus, und zugleich faltet sie die bislang rekonstruierten Semiosen ein (Abbildung 52):

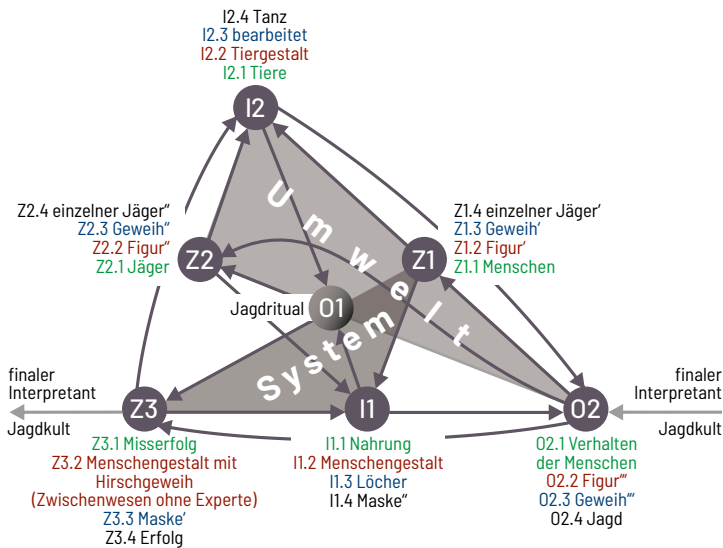


Abbildung 52: Semiotische Rekonstruktion therianthropischer Figuren VIII

Der EINZELNE JÄGER (Z1.4), der einen TANZ (I2.4) oder Ähnliches aufführt (stellvertretend für einen spielerisch-rituellen Akt), ist in der Beziehung, sich eine MASKE (I1.4) aufgesetzt zu haben, ein ikonisches Zeichen und im Hinblick darauf, einen TANZ aufzuführen, ein indexikalische Zeichen (Z2.4). Die JAGD als eines der unmittelbaren Objekte (O2.4) und ihr ERFOLG als ein symbolisches Zeichen (Z3.4) werden durch den TANZ als einen dynamischen Interpretanten (I2.4) vermittelt. Der Erfolg kann sich durch die rituell inszenierte, aber auch in der anschließend tatsächlich durchgeführten Jagd einstellen. Das Jagdritual als das dynamische Objekt (O1) kann sich bewähren, indem das selbstreferenzielle Ritual mit der fremdreferenziellen Beobachtung der

tatsächlich durchgeführten Jagd in eine Korrespondenz gebracht wird. Die transformatorische Abfolge, in der die semiotischen Elemente der rekonstruierten Semiose stehen, ist wie folgt:

- Ikonische Zeichen: MENSCHEN – GEWEIH' – FIGUR' – EINZELNER JÄGER'
- Unmittelbare Interpretanten: NAHRUNG – MENSCHENGESTALT – LÖCHER – MASKE''
- Indexikalische Zeichen: JÄGER – FIGUR'' – GEWEIH'' – EINZELNER JÄGER''
- Unmittelbare Objekte: VERHALTEN DER MENSCHEN – FIGUR''' – GEWEIH''' – JAGD
- Dynamische Interpretanten: TIERE – MENSCHENGESTALT – BEARBEITET – TANZ
- Symbolische Zeichen: MISSEFOLG – MENSCHENGESTALT MIT HIRSCHGEWEIH – MASKE' – ERFOLG

Die Rekonstruktion zeigt: Die semiotische Kette verläuft zwar sequenziell, ist im Ergebnis der Sinnbildung aber rekursiv und zirkulär, indem sie vorangegangene Zeichenelemente einfaltet und metamorphisch umdeutet; analog zu Zellprozessen kann hierin ein »semiotischer Metabolismus« gesehen werden, ebenso wie die Zelle als semiotisches System verstanden werden kann.¹⁰⁵¹ Die metamorphische Umdeutung ist das Ergebnis der Beobachtung und somit des Verstehens der vorangehenden Zeichenform, die durch die nachfolgende Semiose eingefaltet und auf diese Weise sinnhafter Bestandteil des semiotischen Systems wird. Der TANZ, der stellvertretend für spielerisch-rituelles Verhalten steht, fungiert als dynamischer Interpretant (I₂) und reguliert die gesamte Semiose. Als das dynamische Objekt (O₁) kann somit eine Art von Jagdritual gelten, das sich zu einem »Jagdkult« als dem finalen Interpretanten ausformen kann.¹⁰⁵²

Die MENSCHENGESTALT MIT HIRSCHGEWEIH (Z_{3.2}) bleibt jedoch auch in dieser semiotischen Rekonstruktion polysem und multivalent: Sie kann a) eine Tarnung der Jäger zur Verbesserung der Jagdtechnik, b) einen Ritualexperten und c) ein Zwischenwesen mit einem medialen Eigenleben darstellen. Insofern kann die Figur sowohl eine Anweisung für praktisches Jagdhandeln oder rituelles Handeln bedeuten als auch für sich selbst stehen. Darin liegt die Ambivalenz von Zeichen, die sich zwischen Ikonizität, Indexikalität und Symbolizität bewegen. Zwischen dem medialen Eigenleben und der Handlungsanweisung vermittelt die zunächst BEARBEITETE und dann AUFGESETZTE MASKE". Im Zusammenhang der Semiose verkörpert sie entweder einen jagdtechnischen oder einen rituellen Akt. Indem eine Person im Fall rituellen Handelns die MASKE aufsetzt, wird der Körper der Person als Fremdreferenz in einigen Aspekten in den semiotischen Vorgang integriert. Diese Leistung kann die MASKE aber nur erfüllen, wenn sie zugleich ein mediales Eigenleben führt. Bereits für vorgeschichtlich hergestellte Masken gilt: »As is the case among primitive peoples still today, the mask or its image can become a completely independent being conferring magic powers upon its wearer.«¹⁰⁵³ Die MASKE und der TANZ (mit dem tanzenden Körper des Ritualexperten) sind die semiotische Verkörperung des Ritualgeschehens und referieren auf physische und organische Prozesse in der Umwelt des semiotischen Systems.

Für den Fall, dass die MENSCHENGESTALT MIT HIRSCHGEWEIH (Z_{3.2}) auf einen Ritualexperten innerhalb eines »Jagdkultes« hinweist, lassen sich eine mögliche Herdeutung, der innere Sinn und eine mögliche Bedeutung therianthropischer Figuren folgendermaßen bestimmen (Abbildung 53):

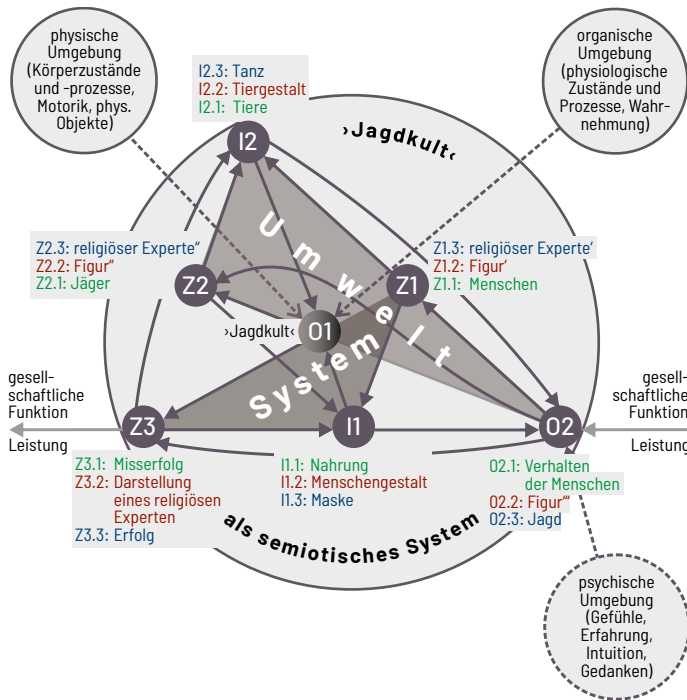


Abbildung 53: Möglicher Sinnzusammenhang therianthropischer Figuren im semiotischen System des ›Jagdkultes‹

Die *Herdeutung* der vorgängigen Zeichengestalt kann mit einiger Evidenz im MISSERFOLG (Z3.1) des VERHALTEN DER MENSCHEN (O2.1) bei der Jagd auf TIERE (I2.1) bestehen (Abbildung 53). Die *Bedeutung* dieser vorgängigen Zeichengestalt wird durch die Darstellung eines RELIGIÖSEN EXPERTEN' (Z1.3) als Zeichen konstituiert. Der RELIGIÖSE EXPERTE' konstituiert die Einheit zwischen der FIGUR', die ikonisch auf eine MENSCHENGESTALT (I1.2) hinweist, und der FIGUR" (Z2.2) als indexikalischer Verweis auf die TIERGESTALT (I2.2). Die TIERGESTALT (I2.2) vermittelt zwischen der FIGUR'" (O2.2), die auf die materielle Gegebenheit und die psychische Beobachtung der Zeichnung in der Umwelt der Semiose verweist, und der DARSTELLUNG EINES RELIGIÖSEN EXPERTEN als eines symbolischen Zeichens (Z3.2). Die MASKE (I1.3) mediiert den RELIGIÖSEN EXPERTEN' (Z1.3), der sich die MASKE aufsetzt, mit dem RELIGIÖSEN EXPERTEN" (Z2.3), der einen TANZ (I2.3) aufführt. Der TANZ reguliert als dynamischer Interpretant (I2.3) das Verhältnis zwischen der JAGD (O2.3) und ihrem ERFOLG (Z3.3). Indem der TANZ an die semiotische Stelle der TIERGESTALT (I2.2) und der TIERE (I2.1) tritt, ist er Ausdruck des kultischen Bemühens, eine Verbindung zu den Tieren herzustellen. Der ERFOLG (Z3.3) der JAGD (O2.3) ist im Falle der tatsächlich durchgeführten Jagd ein Vorgang innerhalb wirtschaftlichen Handelns, wird jedoch durch den institutionalisierten »JAGDKULT« (O1) in der Tendenz als religiös bestimmt. Indem der »JAGDKULT« als semiotisches System institutionalisiert wird, ist er für die Selektion innerhalb variierender Zeichenbildung zuständig. Allerdings kann von einem ausgebildeten religiösen System mit einem spezifisch religiösen Code in diesem Zustand gesellschaftlicher Evolution möglicherweise noch nicht die Rede sein. Um das ver-

lässlich einschätzen zu können, fehlen die empirischen Daten. Aber der hier rekonstruierte ›JAGDKULT‹ ist jedenfalls ein Baustein zur allmählichen Ausdifferenzierung des religiösen Systems aus allgemein-gesellschaftlichen Prozessen auf dem Weg zur Stabilisierung des religiösen Systems gegenüber anderen gesellschaftlichen Subsystemen.

Die Rekonstruktion hat sich in der weiteren Semiose sowohl der empirischen Praxis als auch der wissenschaftlichen Rekonstruktion zu bewähren. In wissenschaftlicher Hinsicht wissen wir nicht eindeutig, ob der Fund der mit Löchern versehenen Geweihe anhand der drei Propositionen angemessen beobachtet und dem empirischen Material gemäß verstanden worden ist. Dazu bedarf es weiterer Anschlüsse (zum Beispiel durch die Berücksichtigung zusätzlicher Funde und Hypothesen, also in Form der Bestätigung oder Falsifikation durch die *scientific community* in einer Balance aus wissenschaftlicher Selbstreferenz durch theoretische Plausibilität und wissenschaftlicher Fremdreferenz durch empirische Validität). Mit Blick auf die empirische Praxis kann die Jagdgemeinschaft die Gewissheit darüber, ob das TANZ-RITUAL mit dem ERFOLG der JAGD in einem Zusammenhang steht, nur durch die sich bewährende semiotische Relation zwischen der JAGD als dem Objekt (O2.3) im Sinne eines spezifischen Verhaltenskonzepts und dem ERFOLG als seinem Zeichen (Z3.3) erlangen. Allerdings nimmt mit der Stabilisierung des ›Jagdkultes‹ auch seine Selbstreferenz zu, sodass er sich von Evidenzen außerhalb seines Vollzugs zunehmend abkoppelt und eigenen Plausibilitätskriterien folgt. Zudem vermittelt die hier rekonstruierte Semiose zwischen rituellem und jagdökonomischem Vollzug in der empirischen Wirklichkeit sowie in der wissenschaftlichen Rekonstruktion zwischen Hypothese und Empirie. Mit dieser Rekonstruktion sind lediglich die faktische Visualisierung des Konzepts eines Zwischenwesens sowie der Möglichkeitsraum für ein rituelles Handeln rekonstruiert, das neben physisch-organische Jagdtechniken treten kann, die in der Empirie als bekannt semiotisiert worden sind. Die Bewährung dieser Semiose ist sowohl theoretisch als auch empirisch nicht stillzustellen und muss sich in beiden Hinsichten stets aufs Neue behaupten; im Falle des Scheiterns muss die Semiose andere Wege einschlagen.

Die Plausibilität dieser Rekonstruktion vorausgesetzt, ist als Nächstes das Verhältnis zwischen der MASKE, dem RELIGIÖSEN EXPERTEN', der sich die Maske aufsetzt, und dem RELIGIÖSEN EXPERTEN", der einen TANZ aufführt, genauer in den Blick zu nehmen. Viele Interpretationen vertreten ein symbolisches Verständnis der Maskierung. »The mask, here, brings about a ›social‹ or ›symbolic‹ change, not a biological one«, wie Chantal Conneller die entsprechende Forschung resümiert.¹⁰⁵⁴ Unter den Bedingungen früher gesellschaftlicher Evolution wird jedoch vermutlich noch nicht konstant zwischen den evolutionären Ebenen des Physischen, Organischen, Psychischen und Sozialen differenziert. Die gesellschaftlichen Selektionsmechanismen sind noch nicht systematisch und hinreichend von Variationen getrennt, die sich der Berücksichtigung psychischer Wahrnehmung verdanken. In der Phase früher religiöser Evolution besteht eine starke Rückbindung erster Ansätze religiöser Kommunikation an die psychische Wahrnehmung, ein enger Zusammenhang von kognitiver Imagination und physisch-organischer Welt. Gesellschaftliche Kommunikation wird sich noch stark fremdreferenziell an der psychischen Umwelt orientiert haben. David Lewis-Williams und Thomas Dowson formulieren zugespitzt: »Hallucinations and depictions were one.«¹⁰⁵⁵ Die Externalisierung psychischer Wahrnehmung aus der so-

zio-kulturellen Semiose und die psychische Internalisierung sozio-kulturellen Sinns sind zwar eingeleitet, aber noch nicht stabil differenziert.¹⁰⁵⁶ Der sogenannte Partizipationssatz, mit dem Lucien Lévy-Bruhl »die geistige Welt der Primitiven« kennzeichnet, besagt die Einheit von Realität und Traum, Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft sowie Auslöser und Ausdruck eines Ereignisses.¹⁰⁵⁷ Des Weiteren schließt das Phänomen der von Lévy-Bruhl so bezeichneten Multipräsenz die Alternativen zwischen Einem und Vielem, Gleichem und Verschiedenem sowie Belebtem und Unbelebtem aus oder vermittelt sie jedenfalls. Somit kann beispielsweise eine Person an verschiedenen Orten gleichzeitig präsent sein, und physisch nicht anwesende Entitäten (Personen, Tiere, Gegenstände) können gleichsam leibhaftig vergegenwärtigt werden. Auch wenn Lévy-Bruhls Ansatz im Ganzen eher nicht zu halten ist,¹⁰⁵⁸ kann dennoch davon ausgegangen werden, dass paläolithische Kognition in einem gewissen Maß von einer Fluidität zwischen der physischen, organischen, psychischen und der sozio-kulturellen Ebene geprägt ist.¹⁰⁵⁹ Allerdings: Zwar wissen wir nicht, ob im kognitiven Haushalt steinzeitlicher Kommunikation stabil zwischen technisch-instrumentellem und darstellendem Handeln unterschieden wird,¹⁰⁶⁰ aber es müssen bereits verschiedene Realitätszustände identifiziert werden können; andernfalls wäre die Ausbildung einer sozio-kulturellen Wirklichkeit und erste Ansätze einer Gesellschaftsformation einschließlich beginnender Religion nicht möglich. Für die in vorgeschichtlicher Zeit erfolgende Differenzierung zwischen den evolutionären Ebenen des Physischen, Organischen, Psychischen und Sozialen sprechen bereits die Indizien, die auf handlungspraktische und emotionale Schwierigkeiten bei der Jagd hindeuten. Entsprechende Diskrepanzen erzeugen Kontingenzen. Diese Diskrepanzen und Kontingenzen werden sowohl psychisch wahrgenommen als auch gesellschaftlich verarbeitet, etwa mittels entsprechender Höhlenzeichnungen wie den hier untersuchten. Bestünden in vorgeschichtlicher Zeit keine Divergenzen zwischen physischen, organischen, psychischen und sozialen Strukturen, müssten auch keine Artefakte wie die Höhlenzeichnungen hergestellt werden. Und umgekehrt verstärken Artefakte die gesellschaftliche Differenzierung gegenüber den evolutionären Ebenen des Psychischen, Organischen und Physischen.

Konzediert man ein bestimmtes Maß an Unbestimmtheit der Unterscheidung zwischen Mensch und Tier sowie den leichten Wechsel zwischen beiden Arten von Lebewesen, so ist es mit Bezug auf die Figuren der Mischwesen schwierig, von »Maske« und »Verkleidung« zu sprechen. Chantal Conneller schlägt daher vor, beim Verständnis des Aktes, die Hirschgeweihmaske zu tragen, die darin enthaltende Transformation ins Zentrum zu rücken:

»As animal effects, the frontlets facilitated a bodily transformation. This was not a literal transformation into deer, but one that turned the human body into something else, by taking on the effects of the animal.«¹⁰⁶¹

Aber auch wenn der Akt der symbiotischen Transformation betont wird, ist zu berücksichtigen, dass es sich um eine mindestens in Ansätzen *sozio-kulturelle* Semiose handelt, die den menschlichen Körper sowie andere physische und organische Sachverhalte externalisiert, um Eigenstrukturen aufzubauen und interne Komplexität zu steigern, und in der Folge keinen direkten Zugriff auf die physische und organische Umwelt hat. In semiotischer Hinsicht ist die MASKE sowohl ein ikonisches Zeichen,

das für sich steht, als auch ein indexikalisches Zeichen, das auf andere Zeichen hinweist. Zwischen beiden Zeichenarten vermittelt die MASKE als symbolisches Zeichen. Wie in Teilkapitel I.D.3 (S. 64 ff.) notiert, verweisen Masken stets auf andere Masken, und die Maske sowie das Maskierte gehören zusammen. Daher spiegelt die Diskussion darüber, ob es sich bei den vorgeschichtlichen Geweihschmähnen, die Personen auf dem Kopf tragen, um eine Verkleidung oder um eine Verkörperung handelt, nur jeweils eine Seite des paradoxalen Zusammenhangs von Differenz und Einheit wider. Die Maskierung als ›Gebrauchsanweisung‹ für Expertenrollen im Kontext eines ›Jagdkultes‹ vermittelt zwischen Menschen- und Tierwelt (und vielleicht auch zwischen Mikro- und Makrokosmos), indem sie die Differenz von Maske und Maskiertem im rituellen Vollzug – also in der pragmatischen, symbolischen Handhabung – gerade verdeckt.

Transformation und Symbiose bleiben in vorgeschichtlicher Zeit daher ein semiotisch-metamorphischer Sachverhalt, der über gegenständliche und gestische sowie später auch über verbalsprachliche Kommunikation hergestellt wird – inklusive der Zurechnung auf die beiden Expertenrollen JÄGER und RELIGIÖSER EXPERTE. Hierbei handelt es sich um eine frühe Form von Rollendifferenzierung. Zugleich aber sind beide Rollen aufeinander verwiesen. Sie bestimmen sich in der Arbeitsteilung nur im wechselseitigen Bezug aufeinander. In diesem Sinne hält Roberto Calasso fest:

»Um zu jagen, musste man zuerst einmal nachahmen. Den Rebhuhn-, Bären-, Leopard-, Kranich- und Zobelschritt tanzen. Um ein Raubtier zu werden, musste man sich in die Gesten des Raubtiers und der Beute hineinfinden. So wies die Nachahmung den Weg zur Tötung. Und in der Tötung versteckt fand sich die Nachahmung. Die Beute wurde angelockt und in Bann geschlagen, denn sie hörte, dass man sie in ihrer Sprache rief. In diesem Moment traf sie der Jäger. Jäger und Schamane sind die am engsten verwandten Wesen. Oft sprechen sie dieselbe geheime Sprache, eben die der Tiere. Der Schamane beschwört sie, damit sie ihm Schutz und Hilfe gewähren, der Jäger, um sich ihnen zu nähern und sie zu töten. Beider Tun ist heilig – und erhellt sich gegenseitig.«¹⁰⁶²

Vor dem Hintergrund der Rollendifferenzierung ist beim Vergleich zwischen der Benutzung von Jagdwaffen sowie der EXPERTENROLLE DES JÄGERS einerseits und der Maskierung oder Kostümierung sowie der KULTISCHEN EXPERTENROLLE andererseits eine sozial semiotisierte Differenz zumindest in Ansätzen vorauszusetzen. Diese Differenz resultiert aus der Unterscheidung zwischen Physischem, Organischem, Psychischem und Sozialem – Unterscheidungen, die sich evolutionär zu der Zeit, aus dem das hier behandelte empirische Material stammt, bereits wenigstens rudimentär zu etablieren beginnen und daher mittels sozio-kultureller Semiose zu überbrücken sind. Nur vor diesem Hintergrund ist ein sinnhaftes Verständnis von Artefakten wie den therianthropischen Figuren möglich – sowohl für die empirische Praxis als auch für deren wissenschaftliche Rekonstruktion.

An dieser Stelle sei nochmals betont, dass neurophysiologische Vorgänge (verschiedene Bewusstseinszustände wie etwa Halluzinationen¹⁰⁶³) evolutionäre *Korrelate* religiöser Kommunikation im Sinne einer Ausgrenzung physisch-organischer Vorgänge sind; sie erklären Religion als einen emergenten Sachverhalt daher nicht.¹⁰⁶⁴ Religion entsteht ebenso wie andere Kommunikationsformen durch die evolutionäre Differen-

zierung von psychischen und sozialen Prozessen, die sich durch die Differenzierung wechselseitig – allerdings mit einem konstitutionslogischen Primat sozio-kultureller Prozesse – festigen und physische ebenso wie organische Prozesse als NATUR externalisieren und sodann semiotisieren. Diese Differenzierung ist Teil sozio-kultureller Variation in informell-interaktionsförmiger Kommunikation, ihre Etablierung aber unterliegt sozio-kultureller Selektion und Stabilisierung in formalisierter Kommunikation. Erst die Differenzierung von gesellschaftlicher Kommunikation und externalisierter psychischer Wahrnehmung ermöglicht Wirklichkeit in der perspektivischen Oszillation von ›Unmittelbarkeit‹ der – grammatikalisch gesprochen – ›ersten Person‹ und Konvention der ›dritten Person‹. Das verdeutlicht Juri M. Lotman anhand von Träumen:

»It is specifically here that man encounters the experience of ›flickering‹ between the first and third person, between real and conventional spheres of activity. Thus, in sleep, the grammatical possibilities of language operate ›as though in reality‹. The perceptive domain, previously and simply identified with reality, appears as a space in which all permissible transformations of language are possible: conventional and unreal narration, a selection of actions in space and in time, a changing point of view.«¹⁰⁶⁵

Je stärker sich die evolutionäre Differenz zwischen Physischem, Organischem, Psychischem und Sozialem etabliert, desto stärker kann sich auch das Soziale intern differenzieren, nämlich über Situations- und Themendifferenzierung, dann auch über Rollendifferenzierung, institutionelle und mediale Differenzierung sowie später über funktionale Differenzierung. Die Differenz zwischen der EXPERTENROLLE DES JÄGERS einerseits und der KULTISCHEN EXPERTENROLLE andererseits ist Teil der internen gesellschaftlichen Differenzierung. Auch die frühen Jäger/Sammler-Gesellschaften sind bereits geprägt von der »multilevel relation between the religious—political and the economic—technological aspects of human societies«.¹⁰⁶⁶

Die gesellschaftliche Bewährung der Rollendifferenzierung zwischen JÄGER und RELIGIÖSEM EXPERTEN sowie der institutionellen Differenzierung zwischen Jagd- und Kultpraxis beruht auf verschiedenen Bedingungen, Modi und Folgen der Herstellung und Sicherung von kognitiver und technisch-instrumenteller Evidenz. Die Funktionalität der Jagdwaffen kann direkt überprüft und gegebenenfalls verbessert werden. Wenn die Pfeile beispielsweise nicht scharf genug sind, um sich in das Fleisch des gejagten Tieres zu bohren, muss die Form verändert oder geeigneteres Material gesucht werden. In diesem Fall ist die Vermittlung zwischen der sozio-kulturellen Jagdtechnik und der physisch-organischen Dimension des Tötens mit indexikalischen, also zweithetlichen Mitteln zu regulieren und zu überprüfen. Anders steht es mit der mimetischen Ver- oder Einkleidung zu dem Zweck, das Verhalten der zu jagenden Tiere zu ergründen und womöglich zu beeinflussen. Dieser Fall braucht andere Verfahren der Herstellung von Evidenz und Gewissheit. Sie sind ausschließlich durch verstärkte ikonische und symbolische, also erst- und dritthetliche Selbstreferenz sozio-kultureller Semiose mit zunehmender Distanz zu psychischen, organischen und physischen Prozessen in ihrer Umwelt zu erzielen. Dass es in der steinzeitlichen Semiose gerade der Hirsch ist, der als Symbol fungiert und in dessen Körper sich Personen mittels semiotischer Metamorphose hineinversetzen, kann neben dem Jagdobjekt mit der bereits genannten bipolaren Formung des Geweihs zusammenhängen, die ikonisch für die

Vermittlung von Gegensätzlichem (etwa zwischen oben und unten oder Erde und Sonne beziehungsweise Mond) oder als Übergang zwischen zwei Zuständen stehen kann. Somit oszilliert das Motiv des Hirsches neben dem Jagdobjekt kultisch zwischen Symbolizität und Ikonizität. Um die Funktionalität dieser semiotischen Metamorphose zu gewährleisten, müssen entsprechende kognitive Ansätze von Vorstellungskomplexen entwickelt werden, die über die mit ›bloßem Auge‹ sichtbare Evidenz hinausgehen. Sie lassen sich nicht technisch im praktischen Sinne, sondern nur mittels sozio-kulturell sich zentrierender symbolischer und ikonischer Selbstreferenz und auf Dauer nur institutionalisiert sichern – etwa durch Rollenspezifikation samt Einübung und möglicherweise damit verbundener Initiation. In evolutionärer Hinsicht bedeutet das die zunehmende Entkopplung strukturbildender Selektionen von Variationen in der Kommunikation.

Von ausgeprägten religiösen Ritualen und einem institutionalisierten Kultus zu sprechen, scheint für den evolutionären Zustand, aus dem das untersuchte empirische Material stammt, verfrüht zu sein. Jedenfalls sind aus dieser Zeit keine gesicherten Indizien dafür überkommen. Hier haben wir es eher mit sporadischer Situations- und Themendifferenzierung zu tun – etwa im Kontext der Jagd. Hingegen scheint es angemessen zu sein, von einer ersten Spezialisierung religiöser Rollen zu sprechen, die sich später zu religiösem Spezialistentum ausdifferenzieren konnten. Wie in Teilkapitel II.F.2 (S. 160 ff.) ausgeführt, ist eine Rolle ein Bündel von Verhaltenserwartungen, die an eine Person kommunikativ (gestisch, verbal oder anders medial vermittelt) adressiert und registriert werden. Angehörige einer Jäger/Sammler-Gesellschaft, die sich in ein Hirschkostüm kleiden, verkörpern eine entsprechende semiotische Form, und die Körper dieser Personen werden zusammen mit Kostüm und Maske zu einem Medium ritueller Kommunikation. Die semiotische Metamorphose, die sich in der mimetischen Ver- oder Einkleidung vollzieht, übersteigt den praktischen Sinn der Jagdtechniken. Darin liegt zumindest das Potenzial eines sozio-kulturellen Sinnüberschusses in Richtung auf Religion.

Die Ausbildung spezieller Rollen zählt – neben Situations- und Themendifferenzierung – zu den frühesten Formen sozialer Differenzierung. Das trifft auch und womöglich zuvorderst auf die religiöse Evolution zu. Als eine der frühesten Rollen, die in der religiösen Evolution ausgebildet werden, wird in der Forschung der ›Schamane‹ genannt.¹⁰⁶⁷ Wie jedoch in Teilkapitel II.E.3 (S. 133 f.) erwähnt, ist der Begriff sehr heterogen und umstritten. Mit Bezug auf die Vorstellungswelt prähistorischer Figuren konstatiert Hermann Parzinger:

»Wir sollten ihr zunächst einmal die Fremdheit zugestehen, mit der sie uns begegnet, ehe wir sie allzu eifertig mit naheliegenden Hypothesen über frühen Schamanismus etikettieren und kommerzialisieren.«¹⁰⁶⁸

Diesseits von unüberprüfaren Spekulationen ist mit Leroi-Gourhan festzuhalten:

»Wir können, ohne das Material zu überfordern, die Gesamtheit der figurativen Kunst des Paläolithikums als Ausdruck von Vorstellungen über die natürliche und übernatürliche Ordnung (die im steinzeitlichen Denken nur eine Einheit bilden konnte) der lebendigen Welt auffassen.«¹⁰⁶⁹

Wenn man trotzdem von Schamanismus sprechen möchte, sollte man wenigstens seine historisch und kulturell variierenden Formen berücksichtigen.¹⁰⁷⁰

e) Kognitive Differenzierung

Komplementär zur Rollendifferenzierung zwischen JÄGER und RELIGIÖSEM EXPERTEN erfolgt eine kognitive Differenzierung. Um sie nachzuvollziehen, ist es wichtig zu beachten, dass Kognition sich nicht auf psychische Prozesse reduzieren lässt, sondern in spezifischer Weise auch für soziale Systeme relevant ist. Dazu sei an die theoretischen Ausführungen in Teilkapitel II.E.1 »Die kommunikative Verarbeitung von Kognition« erinnert (S. 129 ff.). Die oben thematisierte Formung einer religiösen Expertenrolle wird von einem Weltbild begleitet, das häufig ebenfalls unter »Schamanismus« zusammengefasst wird. Diesem Weltbild ist eine kognitive Differenz inhärent, nämlich die Unterscheidung zwischen einer hier und jetzt gegebenen Wirklichkeit und einer Existenzform, die sich von der normalen Beobachtung der evolutionären Ebenen des Physischen und Organischen unterscheidet. In dieser Existenzform befinden sich als übernatürlich erachtete Kräfte, Götter, Dämonen, Geister und die Toten – wie immer diese andere Existenzform räumlich symbolisiert werden mag. Die Zeichnung des »Vogelmenschen« (Abbildung 32, S. 203) spricht dafür, dass die Anderwelt oben symbolisiert wird. Doch das ist in vorgeschichtlicher Zeit und auch später nicht die einzige Art der räumlichen Symbolisierung. Die Anderwelt kann sich ebenso in der unmittelbaren Nähe, etwa hinter einem Berg, auf einem Hain und in jedem Baum befinden.¹⁰⁷¹ Der kognitive Dualismus muss durch vermittelnde und vereinheitlichende Relationierungen überbrückt werden, indem er beispielsweise mit Vorstellungen kombiniert wird, die in der Forschung zumeist animistisch genannt werden.¹⁰⁷² Die Lebewesen samt den Menschen gehören beiden Existenzformen an, indem sie als aus der anderen Existenzform stammend erachtet werden und mit dem physischen, im Hier und Jetzt erfahrbaren Tod in sie zurückkehren, um dort weiterzuexistieren oder auch um erneut in die physisch und organisch erfahrbare Welt zu kommen. Der kultische Experte überschreitet die Grenze zwischen beiden Realitätsarten unter anderem mithilfe von Trance, Traum und Ekstase,¹⁰⁷³ die jedoch nur als kommunikativ erzeugte und kommunizierte Erfahrungen einen sozialen Wirklichkeitsstatus haben. Die dualistische Dynamik gehört zu den zentralen Triebfedern religiöser Evolution, wird symbolisch vermittelt und bleibt in transformierten Gestalten auch in späteren Formen religiöser Evolution erhalten (etwa als Teil-Ganzes-Relation, als Verhältnis von Mikro- und Makrokosmos, von »Schein« und »eigentlichem Sein«, von Vorkommnissen und Typen/Begriffen, Generalisierung und Konkretion, Partikularismus und Universalismus etc.). Mit dieser Dynamik wird die Welt in spezifischer Weise verdoppelt und somit in ein anderes Licht gerückt.¹⁰⁷⁴

Ebenso wie für den Fall des Begriffs eines spezifisch religiösen Rituals ist es mit Blick auf das behandelte Material verfrüht (und auch bei späteren Zuständen religiöser Evolution häufig unangebracht), von Glaubensformen im Unterschied zu praktisch-technisch gesichertem Wissen zu sprechen, auch wenn von ersten Konzepten einer Anderwelt auszugehen ist.¹⁰⁷⁵ Im Übrigen kommt es bei der Ausübung von Rollen und religiösen Ritualen, wie erwähnt, nicht auf einen wie immer gearteten Glauben an. Vielmehr sind die Rollenträgerinnen und -träger Medien der Handlungsabläufe, und Rituale sind ihre Skripte. Als spezifisch soziale Einrichtungen haben Rollen und Rituale im Prinzip nichts mit Motiven und Intentionen zu tun (außer dann, wenn sie

kommunikativ adressiert werden) und vermitteln in evolutionärer Hinsicht zwischen physiologischen, psychischen und sozialen Prozessen in anderer Weise als glaubensförmig, nämlich durch Synchronisierung kommunikativer Abläufe einerseits sowie psychischer Aufmerksamkeit und körperlichen Verhaltens als Umweltreferenz der Kommunikation andererseits.

Auch der Magiebegriff scheint zur Beschreibung des empirischen Materials aus der Vorgeschichte auf den ersten Blick ungeeignet zu sein, vor allem aufgrund seiner entweder pejorativen Verwendungsweise oder wegen eines konzeptionellen Verständnisses, dem zufolge Magie in einen Ablauf einander ablösenden Stufen eingebettet ist.¹⁰⁷⁶ Die vorhistorischen Opferhandlungen sind zwar

»rituell begründete Aktionen, die vielleicht Ausdruck einer bereits beim Frühmenschen vorhandenen Tendenz waren, lebensweltliche Erfahrungen, die nur schwer oder gar nicht zu verstehen waren, zu transzendieren, aber durch entsprechende Handlungen eben auch wieder in die eigene Lebenswelt einzubinden. Ob wir jedoch aus diesen Befunden auf magische Handlungen im strengen Sinne und Magie als religiös-geistiges Prinzip im Jungpaläolithikum schließen dürfen, scheint höchst zweifelhaft.«¹⁰⁷⁷

Dennoch: Versteht man Magie als Bezeichnung religiös-instrumenteller Praktiken, die als Sakralisierungstechniken zu pragmatischen Zwecken (zu denen auch das später aufkommende Gebet um etwas Bestimmtes als sublimierter Aktivität gehört) Teil von sich ausbildender Religion sind, dann lassen sich in der vermuteten »Jagdmagie« neben Bestattungen erste Elemente finden, die sich später einerseits praktisch-technisch und andererseits religiös formen.¹⁰⁷⁸ In diesem Sinne ist Magie als Vermittlung zwischen der kognitiven Dimension und der Dimension des praktisch-instrumentellen Regulierens zu verstehen. Auch wenn die Jagdmagie-These heute wissenschaftlich so gut wie nicht mehr vertreten wird, hängen auf der Basis der paläolithischen Höhlenmalereien die Anfänge religiöser Kulte und Weltbilder neben der Semiotisierung der Sexualität und Fruchtbarkeit auch mit der Verarbeitung von Erfahrungen bei der Jagd zusammen. Die meisten der dargestellten Tiere stellen zwar kein damaliges Jagdwild dar. Dennoch kommen, wie in den vorangehenden Abschnitten zu sehen war, vereinzelt religiös semiotisierte Jagdszenen und therianthropische Figuren vor.¹⁰⁷⁹ Insofern ist die kultische Reaktion auf Erfahrungen im Zusammenhang mit der Jagd nicht der schlechthinige Ursprung religiöser Kulte, aber doch einer unter anderen. Wie bei allen genealogischen Fragen gilt auch hier: Falsch ist eine Theorie der Entstehung von Religion in jedem Falle dann, »wenn sie *den* Ursprung, berechtigt aber, wenn sie *einen* Ursprung der Religion anzugeben behauptet«.¹⁰⁸⁰ Der kultische Umgang mit Erfahrungen im Zusammenhang mit der Jagd (als Punktualisierung der generellen Differenzierung zwischen sozio-kultureller und externalisierter natürlicher Welt) ist nicht als zwangsläufige Konsequenz des Defizits zu verstehen, aufgrund dessen sich entsprechende Problemlagen anders nicht bewerkstelligen lassen; etwa in dem Sinne, dass religiöse Kulte dort emergieren, wo die Steinzeitmenschen mit konventionellen Jagdtechniken nicht weiterkommen. Schwierigkeiten bei der Jagd sind vielmehr Teil allgemeiner Kontingenzerfahrungen, die mit der Komplexität sozio-kultureller Entwicklungen zunehmen. Kontingenzen müssen bearbeitet werden, sind aber nie vollständig zu bewältigen und schon gar nicht gänzlich zu vermeiden. Viele Kontingenzen lassen sich praktisch-technisch im Zaum halten. Beispielsweise kann der Misserfolg

beim Jagen durch die Verbesserung der Jagdtechniken vermindert werden, aber gänzlich auszuschließen ist er nie. Hinzu kommt die mögliche ›Schulderfahrung‹ der Jagenden, die Karl Meuli und Walter Burkert, wie oben beschrieben, ihrer Opfertheorie zugrunde legen. Die kultische Verarbeitung von Jagderfahrungen ist eine der möglichen Formen, die bei der Jagd zwangsläufig auftretenden Kontingenzen zu bearbeiten. Unvertrautes, etwa das Verhalten der zu jagenden Tiere, Abwesendes, etwa die notwendige Nahrung, und Unbehagliches wird in Vertrautes, Anwesendes und Willkommenes überführt – nämlich dadurch, sich in ästhetisch-semiotischer und praktisch-semiotischer Weise ›in die Lage der Tiere hineinzuversetzen‹. Dieses Verfahren birgt wiederum einen sozio-kulturellen Sinnüberschuss, der längst noch nicht Religion im Sinne der Konzentration religiöser Kommunikation auf sich selbst ist, aber das Potenzial für ihre semiotische Ausdifferenzierung und institutionelle Formung hat.

Selbstverständlich verlaufen in der sozio-kulturellen Evolution nicht sämtliche Prozesse in sinnhaften semiotischen Ketten, die sich lückenlos zu Zeichensystemen fügen, die wiederum vorgängige Zeichenprozesse beobachten und verstehen sowie durch an sie anschließende beobachtet und verstanden werden. Es ist stets mit Abbrüchen, degenerierter Semiose im oben beschriebenen Sinne (S. 57–58), mit ungenutzten, unvollständigen oder solchen Anschlüssen zu rechnen, die sich nicht dauerhaft erhalten (etwa wissenschaftliche Rekonstruktionen wie die gerade erfolgten, falls sie von der *scientific community* abgelehnt oder durch neue Evidenzen falsifiziert werden usw.). Die Fallrekonstruktion ist somit zwar kein eindeutiger Beweis, macht es aber plausibel, dass die Höhlenzeichnung der Figur mit Menschengestalt und Hirschgeweih zumindest das Potenzial für ein Medium religiöser Kommunikation birgt. Die Zeichnung kann aber ebenso eine Art Gebrauchsanweisung für einen religiösen Experten sein, der sich in ein Hirschkostüm kleidet, eine Maske bzw. Kopfbedeckung aufsetzt und vor der Jagd einen Tanz oder Ähnliches (als Beispiel für Ansätze rituellen Verhaltens) aufführt, auf dass die Jagd zum Erfolg führen möge. Der semiotisch hergestellte und wiederholte Zusammenhang zwischen dieser Aktivität und erfolgreicher Jagd (oder jedenfalls der Ermutigung der Jäger zur riskanten Jagd) kann zur Institutionalisierung der Rolle eines religiösen Experten und entsprechenden Ritualen führen. Um hier jedoch Gewissheit zu haben, fehlen uns die archäologischen Indizien. Dennoch ist mit der erfolgten Rekonstruktion – um es nochmals zu betonen – das *Potenzial* freigelegt, aus dem sich im Laufe der sozio-kulturellen Evolution visualisier- und beschreibbare Zwischenwesen sowie Rollen für religiöse Expertinnen und Experten entfalten können.

2. Auf dem Weg zur Trennung von Selektion und Restabilisierung

Mit der semiotischen Analyse von paradigmatisch ausgewähltem empirischem Material kann ansatzweise deutlich werden, wie sich die evolutionären Mechanismen Variation und Selektion im Verlauf der allgemeinen gesellschaftlichen Evolution sowie in Bezug auf das Potenzial für die Ausdifferenzierung von Religion trennen. Die Möglichkeit zur vollständigen Realisierung des Potenzials für religiöse Evolution ist auf die zusätzliche Trennung der evolutionären Mechanismen Selektion und Restabilisierung angewiesen. Während Selektionen Religion als ein gesellschaftliches Subsystem konstituieren, sorgt Restabilisierung für die Abgrenzung des Religionssystems von der Gesellschaft und anderen gesellschaftlichen Subsystemen. Die folgenden Ab-

schnitte beschreiben einige Stationen des Weges, auf dem die religiöse Evolution die Trennung zwischen Selektion und Restabilisierung teils vorbereitet und teils zu vollziehen beginnt.

a) Die zunehmende Selbstzentrierung von religiösen Ritualen

Die zunehmende Selbstzentrierung von Religion und ihre Abgrenzung von der gesellschaftlichen Umwelt in Form von religiösen Ritualen sei am Beispiel von ausgeformten Opferpraktiken erörtert.¹⁰⁸¹ Wie jedes Ritual werden auch Opfer kommunikativ praktiziert: beteiligte Aktanten – seien es Personen, seien es Gegenstände – und Sachverhalte werden zeichenhaft adressiert und in einen systemischen Zusammenhang gebracht.¹⁰⁸² Opfer gehören in frühen Gesellschaften zu den zentralen Bestandteilen religiöser Praxis – und zwar in vielen Variationen. Sie sind in der Regel Teil eines übergeordneten Komplexes von Kultpraktiken, sodass – gemäß der Unterscheidung zwischen Medium und Form – einzelne Rituale als Medium und Kulte als Formen zu verstehen sind. Die Theoretisierung von Opferpraktiken beinhaltet Ordnen und Klassifizieren, ob kategorial oder typologisch. In diesem Sinne unterscheidet etwa Paul Stengel für die griechische Religionsgeschichte zunächst unblutige und blutige Opfer und nennt dann Opfer für chthonische Gottheiten, Sühn- oder Ablösungsopfer, Menschenopfer, Opfer für Meeres- und Flussgottheiten sowie Eidopfer.¹⁰⁸³ Burkhard Gladigow setzt anders an. Um zu typologischen Unterscheidungen zu gelangen, behandelt er beispielsweise den Verbleib der Opfermaterie (etwa im Tempel, an der Opferstätte, in einem Depot) im Unterschied zur ihrer Redistribution, ferner die Frage, wer im Opfervorgang wann was bekommt, die Zusammensetzung der Opfermaterie sowie die Art der Opfergegenstände, die Ziele, die Empfänger des Opfers und vieles mehr.¹⁰⁸⁴ An einigen dieser Kriterien orientieren sich die folgenden Abschnitte.

(i) Am Opfervorgang Beteiligtes und Beteiligte

Typologisch relevante Merkmale zur Klassifizierung von Opfern lassen sich gewinnen, indem die einzelnen am Opfervorgang beteiligten Komponenten identifiziert und miteinander in Beziehung gesetzt werden. Zu den Komponenten zählen (ohne Anspruch auf Vollständigkeit):

- Opferanlass
- Opfergegenstand
- Empfänger des Opfers
- Rollen der Beteiligten
- Ziel des Opfers
- Verbleib der Opfermaterie

Es gibt die verschiedensten *Anlässe* für Opfer, die in eine Ordnung gebracht werden müssen. Ein prägnantes Beispiel dafür ist die Opferordnung im *Li ji* (»Buch der Rituale«), einer Sammlung von Texten, die die sozialen Formen, die Verwaltung und die zeremoniellen Riten der chinesischen Zhou-Dynastie (1046–256 v. u. Z.) beschreiben, wie sie in der Zeit der Streitenden Reiche und der frühen Han-Periode (also etwa zwischen dem fünften und zweiten Jahrhundert v. u. Z.) verstanden wurden. Die Opferordnung ist gemäß einer Analogie zwischen politischem »Staat« und menschlichem Körper gehalten:

»Sacrificing to god on high at the suburban altar is the means of fixing the position of Heaven. Sacrificing to the altar of the soil within the capital is the means of laying out the benefits of the Earth. The ancestral temple is the means of providing a root for true humanity. Sacrifices to the mountains and rivers are the means of guiding the spirits. The five domestic sacrifices are the means of providing a root for service. Therefore the invocators are in the ancestral temple, the Three Lords in the court, and the Three Venerable in the schools. The king places the shamans in front, the astrologers behind, the diviners and blind musicians to his left and right, so that the king in the middle as the heart/mind will perform no actions.«¹⁰⁸⁵

Der Opferanlass gehört zur kommunikativen Fremdreferenz des Opfervorgangs; das heißt, der Anlass ist ein Ereignis, das einen Opfervorgang auslösen kann, dann aber *in ihm und durch ihn* religiös verarbeitet wird. Abstrakt formuliert, bestehen Opferanlässe in Erfahrungen negativer oder positiver Kontingenz sowie in der Absicht, einen negativen Zustand (Unordnung, Krieg, Krankheit, Hunger, soziale Ungleichheit etc.) abzuwenden und einen positiven Zustand (Ordnung, Frieden, Gesundheit, Wohlbefinden, Zusammenhalt etc.) zu erreichen, wiederzuerlangen oder zu erhalten.

Die religiöse Verarbeitung des Opferanlasses erfolgt durch den Bezug auf einen transzendenten, also abwesenden, aber zeichenförmig repräsentierten *Empfänger*, dem ein Opfergegenstand dargebracht wird. Transzendent ist die Empfängerin des Opfers insofern, als sie im Unterschied zu den am Opfervorgang beteiligten menschlichen Personen, zum Opfergegenstand und zu den benötigten Opferrequisiten *prinzipiell* nicht anwesend ist (und sein kann) und daher mit immanenten Mitteln zu bezeichnen ist; darin besteht ein wesentlicher Unterschied zu anderen Formen der Gabe. Im Opfervorgang treten kommunikativ adressierte menschliche Aktanten mit einem ebenso kommunikativ adressierten Empfänger in eine zeichenförmige Beziehung. Beim Empfänger handelt es sich, wenngleich nicht immer, so doch häufig um einen Gott oder eine Göttin. In diesem Fall wird der transzendente Empfänger oftmals durch Statuen und Kultbilder mittels Zeichen dargestellt und dadurch in die kommunikative Aufmerksamkeit gebracht; je nach objektsprachlicher Semiotik stehen sie indexikalisch *für* die Göttinnen und Götter oder sie sind ikonisch *selbst* im Material und darin – allerdings in der Perspektive äußerer Rekonstruktion dennoch nur zeichenförmig – präsent.¹⁰⁸⁶ Die formale Position der Empfängerin kann im Opfervorgang sehr verschiedene semantische Gestalten annehmen: beispielsweise vom Tier- oder Cerealienopfer für eine Göttin oder einen Gott bis zum Schenken als »exploratorischem Verhalten«,

»bei dem der Empfänger gerade noch nicht feststeht, sondern gesucht wird. Vergleichbares ließe sich im Tauschverhalten mancher Stammeskulturen aufzeigen, bei denen Waren an festen Plätzen deponiert und unbewacht zurückgelassen werden. Andere Gruppen nehmen sich dann anonym davon und honorieren durch Gegen Gaben.«¹⁰⁸⁷

Das Opfer kann sich auch auf den Opfergegenstand, die Opfernden oder den Opfervorgang selbst richten.¹⁰⁸⁸ Dass sich die Frage, auf wen oder was sich das Opfer bezieht, nicht immer eindeutig beantworten lässt, ist ein Ausweis des selbstreferenziellen Charakters des Opfervorgangs. Durch die Selbstreferenzialität sind die einzelnen

Elemente wechselseitig aufeinander bezogen und erhalten nur auf diese Weise einen Sinn, ohne sich immer eindeutig in Subjekt und Objekt unterteilen zu lassen, sodass der Opfervorgang selbst ins Zentrum rückt. Beim *Opfergegenstand* ist seine Art, seine Beschaffenheit sowie der Verbleib der Opfermaterie relevant; auf diese Sachverhalte wird weiter unten einzugehen sein.

Das Verhalten der am Opfer *beteiligten Personen* als sinnhaftes Handeln (einschließlich Dulden und Unterlassen) mit bestimmten Motiven und Intentionen zu verstehen, ist ein Vorgang kommunikativer Zurechnung. Diese Adressierung ist empirisch keinesfalls zwangsläufig und nicht immer relevant. Wenn dies der Fall ist, können kommunikativ ausgemachte Motive und Intentionen auf »tiefere Zwänge«¹⁰⁸⁹ hinterfragt werden und erscheinen dann – gerade im Zusammenhang ritueller Opferpraktiken und im Vergleich mit anderen sozio-kulturellen Vorgängen – nicht selten irrational. In diesem Sinne hält Walter Burkert fest,

»dass für den Aussenstehenden und teilweise sogar für den Akteur selbst der erklärte Zweck und das angewandte Mittel in einem merkwürdigen Missverhältnis zu stehen scheinen: wieso kann man die Getreidefrucht fördern durchs Schlachten eines trächtigen Schweines, das man obendrein noch selbst verzehrt? Wieso kann man einen Gott durch Fettdampf erfreuen und durch Blutvergießen erheitern?« Zumeist genügt daher »die schlichte Feststellung, dass religiöse Rituale fast immer traditionell sind, um diesen ganzen Zugang über die Psychologie der Akteure prinzipiell in Frage zu stellen«.¹⁰⁹⁰

Zum ausgeprägten Opferritual gehören verschiedene Rollen im Sinne standardisierter Zurechnung des Verhaltens auf Personen als Handeln (vgl. S. 160ff.). Zu den wichtigsten Rollen zählen Ritualexperten und -expertinnen. Komplementär dazu gibt es die Publikumsrolle. Sie kann je nach Ritualregeln eher aktiver oder eher passiver Art sein. Besteht gemäß den Ritualregeln keine Publikumsrolle, so ist das Opferritual nur dann sozial relevant, wenn es irgendwie medial (mündlich, textlich, bildlich) dokumentiert oder bezeugt wird – und sei es in Gestalt eines Opferritualhandbuchs. Viele Opferpraktiken beinhalten zusätzlich die Rolle des Patrons, für den und auf dessen Rechnung das Opfer vollzogen wird. Beispielsweise macht Almut Hintze für den Fall des Zoroastrismus ein Dreieck mit einer Drei-Wege-Beziehung zwischen Patron, Priester und Gott aus.¹⁰⁹¹ Darüber, ob der Patron am Opferritual aktiv beteiligt ist, entscheidet das Opferregularium.

Das Opfer wird spätestens seit den Arbeiten von William Robertson Smith, Henri Hubert und Marcel Mauss zumeist als gemeinschaftsstiftende Gabe verstanden.¹⁰⁹² Das Opfer als Gabe zu begreifen heißt, im Opfer eine bestimmte Form von Sozialität zu sehen, die zwischen dem Empfänger und den beteiligten Personen – gegebenenfalls der Ritualexpertin, dem Publikum und dem Patron – sowie zwischen den beteiligten Personen selbst etabliert wird.¹⁰⁹³ Das Opfer stellt eine bestimmte soziale Relation her und regelt sie – in Differenz zu anderen Formen der Sozialbeziehung:

»Die Opfergabe [...] unterscheidet sich – sowohl aus der Sicht des Betrachters wie aus der Sicht des Handelnden – durch eine Bedingung wesentlich von der alltäglichen Gabe, nämlich durch die stark asymmetrische Beziehung zwischen Opferndem und dem, der das Opfer empfangen soll.«¹⁰⁹⁴

Der transzendente Empfänger wird in das Kommunikationssystem fremdreferenziell integriert, indem er nach dem Face-to-Face-Modell der Interaktion soziomorphisiert wird.¹⁰⁹⁵ Ihm kommt darin eine besondere Stellung zu. Durch seine Abwesenheit, die qua Zeichen (etwa durch Statuen und Bilder, aber auch durch Ereignisse, die dem Empfänger zugerechnet werden) in Anwesenheit überführt wird, kann der Opfervorgang einen spezifisch religiösen Sinn erhalten. Wenn Göttinnen und Götter Empfänger des Opfers sind, geht mit der Sozialbeziehung eine Anthropomorphisierung einher. Ihre Kultbilder, die, wie gesagt, je nach objektsprachlicher Semiotik *für* die Göttinnen und Götter stehen oder mit ihnen *identisch* sind, werden

»nicht nur ernährt, sondern auch gewaschen, frisiert, gekleidet und unterhalten; die Besorgungen gehen bis hin zum Gang ins Theater (in Athen) oder regelmäßigen Zeitansagen (in Rom). All das sind rituelle Leistungen an die Gottheit, unter denen die Speisung natürlich eine besonders wichtige ist.«¹⁰⁹⁶

Aus Anthropomorphisierungen dieser Art haben einige Religionsforscherinnen und -forscher eine allgemeine Religionstheorie hergeleitet.¹⁰⁹⁷

In Bezug auf die am Opfervorgang beteiligten Personen (inklusive Zeuginnen und Lesern von dokumentierten Opferpraktiken) kann es relevant sein, Schichtungs- und Statusaspekte zu berücksichtigen. Beispielsweise würde die konsequente Rekonstruktion

»der griechischen Religion aus der Perspektive eines präsumtiven Gläubigen [...] zu wesentlichen Ergänzungen einer traditionellen Darstellung einer Religion führen müssen. [...] Wieviele Kultstätten oder Tempel befanden sich überhaupt im normalen Lebensbereich bestimmter Gruppen der griechischen Bevölkerung?«¹⁰⁹⁸

Fragen dieser Art zu beantworten ist sinnvoll, um das Inklusionspotenzial von Opfern und ihre demografische Verbreitung zu bemessen sowie die Wirkung von Opfern in der umgebenden Gesellschaftsstruktur zu bestimmen. In religiöser Hinsicht sind diese Aspekte jedoch nur dann von Bedeutung, wenn sie selbst innerhalb der Ritualregeln mit religiösem Sinn versehen sind – etwa durch Vorschriften, wer unter welchen Bedingungen und wie als in religiöser Hinsicht ›rein‹ gilt, um am Opfervorgang teilnehmen zu dürfen. In gesellschaftsstruktureller Hinsicht können Opferpraktiken mit je bestimmten Status- und Verteilungsdifferenzen soziale Ordnung im Allgemeinen legitimieren und festigen. Das gehört zu den Leistungen von Opfer Ritualen für andere gesellschaftliche Bereiche außerhalb der religiösen Praxis.

Mit Blick auf das Ziel eines Opfervorgangs ist

»[d]ie Spannweite dessen, was durch Opfer konkret gewünscht wird, [...] wohl ebenso groß wie die Vielfalt an Opfergaben: Man wünscht sich Regen, Fruchtbarkeit, Gesundheit, Kriegserfolg, Frieden, Wohlwollen, Gnade.«¹⁰⁹⁹

Das Opfer zielt also keinesfalls unbedingt auf ›Erlösung‹ in einem ›außerweltlichen‹ Sinn, sondern auf Funktionen wie etwa Aufrechterhaltung der kosmischen und sozialen Ordnung. Allerdings sind die genannten Sachverhalte innerhalb des Opfervorgangs nur dann relevant, wenn sie vom Code immanent/transzendent bestimmt und mit religiösem Sinn versehen sind. Anlass und Ziel des Opfervorgangs korrespondieren mit-

einander. Wo etwa Krieg der Anlass ist, ist Frieden das Ziel; falls Krankheit das Opfer stimuliert, ist Gesundheit die erhoffte Wirkung usw. Gängige Typologien des Opfers sind unter anderem am Verhältnis von Anlässen und Zielen orientiert. Beispielsweise ist im Fall des Bittopfers der Anlass ein negativer Zustand oder die Hoffnung, ein positiver Zustand möge erhalten bleiben, während sich ein Dankopfer auf die Erfahrung eines positiven Zustandes bezieht und transzendenten Kräften zugerechnet wird. Da jedoch Wunsch und Erfüllung im Konzept des gelingenden Opfers zirkulär aufeinander bezogen sind, sind Anlass und Ziel nicht immer exakt auseinanderzuhalten und eignen sich daher nur bedingt für eine Typologie des Opfers. Auch hier gilt abermals: Es »genügt im Grund die schlichte Feststellung, dass religiöse Rituale fast immer traditionell sind, um diesen ganzen Zugang über die Psychologie der Akteure prinzipiell in Frage zu stellen«. ¹¹⁰⁰

(ii) Der Opfervorgang als zeichenbasiertes religiöses Kommunikationssystem

Im nächsten Schritt sei das oben entwickelte Modell des elementaren religiösen Systems (vgl. Abbildung 15, S. 88) auf den Vorgang des Opfern als Bestandteil und konkrete Ausformung des religiösen Systems angewendet. Nimmt man die angeführten Komponenten des Opfervorgangs zusammen, kann er folgendermaßen als System modelliert werden (Abbildung 54):

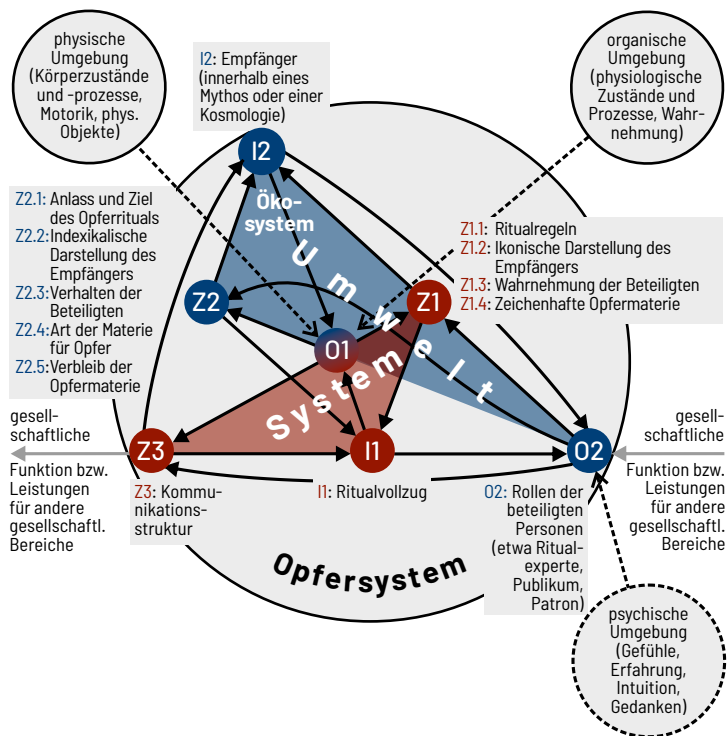


Abbildung 54: Semiotisches Modell des Opfersystems

Gemäß dem in Abbildung 54 zu sehenden Diagramm stellt sich der Opfervorgang wie folgt dar:¹¹⁰¹ Die Ritualregeln, also das kommunikativ vorhandene Wissen darum, wie ein Opferritual zu praktizieren und was zu beachten ist, stehen am Anfang (Z1.1). Dem Modell des religiösen Elementarsystems entsprechend (siehe Abbildung 15, S. 88) befinden sich die Ritualregeln an der Position der selbstreferenziellen Immanenz; sie sind mündlich, bildlich oder schriftlich verfügbar und verweisen auf nichts anderes als auf sich selbst. Die Ritualregeln werden sodann im kommunikativen Vollzug (I1) aktiviert. Der Ritualvollzug steht gemäß dem Modell des religiösen Elementarsystems an der Position der selbstreferenziellen Transzendenz. Selbstreferenziell ist der Ritualvollzug deshalb, weil sich die Performanz des Opferrituals auf nichts anderes als sich selbst bezieht. In dieser Hinsicht ist das Ritual purer Vollzug.¹¹⁰² Allerdings beinhaltet der Ritualvollzug Sinnhaftes, das innerhalb des Rituals hergestellt und reproduziert wird (im Unterschied zu einer von außen herangetragenen Bedeutung), nämlich die sinnhafte Beziehung der Elemente zueinander und insbesondere den Sinn des zwar außerhalb des Opferrituals stehenden, weil nicht direkt erreichbaren, aber fremdreferenziell repräsentierten Empfängers des Opfers. Der Vollzug des Opferrituals ist im Vergleich mit anderen sozio-kulturellen Ereignissen ein außergewöhnlicher Vorgang, selbst wenn er in selbstverständlicher Weise und ohne großes Aufsehen durchgeführt wird. Deshalb befindet sich der Ritualvollzug gemäß dem Modell des religiösen Elementarsystems an der Position der selbstreferenziellen Transzendenz. In der Relation zwischen den kommunikativ repräsentierten Ritualregeln (Z1) und dem kommunikativen Ritualvollzug (I1) reproduziert das Opfersystem den religiösen Code immanent/transzendent.

Der Ritualvollzug richtet sich sodann auf den Opferanlass, der mit dem Ziel des Opfers korrespondiert. Der Anlass ist Teil des dynamischen Objekts (O1) und wird durch das Opfersystem zeichenförmig mit religiösem Sinn versehen (Z2.1). Das Opfersystem gleicht sich über die Sequenz I2–O1–Z2.1 mit seiner amorphen und unbestimmten Umgebung ab und zieht aus ihr systemrelevante Information, die als systeminterne Umwelt repräsentiert wird. Der zeichenförmig im Opfersystem repräsentierte Opferanlass (Z2.1) steht gemäß dem Modell des religiösen Elementarsystems an der Position der fremdreferenziell-indexikalischen Relation von Immanenz und Transzendenz, weil an dieser Stelle der äußere Anlass in den Opfervorgang integriert und mit religiösem Sinn versehen wird.

Der religiöse Sinn wird hergestellt, indem sich der Opfervorgang auf einen Empfänger (I2) bezieht, der sich gemäß dem religiösen Elementarsystem an der Position der fremdreferenziellen Transzendenz befindet. Das ist deshalb der Fall, weil der Empfänger des Opfers prinzipiell nicht Teil der direkten Opferkommunikation ist und sein kann. Der transzendente Empfänger ist in Mythen oder, wo vorhanden, in ausgearbeitete Kosmologien und gegebenenfalls in Theologien eingebettet. Da der Empfänger, etwa ein Gott, nicht Teil der direkten Opferkommunikation sein kann, wird er zeichenförmig repräsentiert; wie notiert, etwa durch Statuen, durch bildliche Darstellungen oder verbalsprachlich durch die Nennung des Namens. Die immanente Darstellung des transzendenten Empfängers, die zwischen Darstellung und Dargestelltem unterscheidet, ist im Modell durch die Zeichenrelation I2–O1–Z2.2 berücksichtigt; denn Z2 hat einen indexikalischen Charakter. Je nach objektsprachlicher Semiotik kann die Darstellung aber auch mit dem Empfänger, etwa einer Göttin oder

einem Gott, identifiziert werden. Diese Möglichkeit ist im Modell mit der Relation I2–O1–Z1.2 berücksichtigt; denn Z1 hat einen ikonischen Charakter.

Des Weiteren wird der Empfänger (I2) mit dem Opferanlass (Z2.1) in Beziehung gesetzt, denn die am Opfervorgang Beteiligten (O2) erhoffen sich anlässlich eines bestimmten Ereignisses etwas vom Empfänger (personalisiert oder anonym). Empfänger und Opferanlass stehen in einer (praktisch und mythisch sowie gegebenenfalls auch kosmologisch und theologisch) geregelten Beziehung. Beispielsweise wendet man sich, um eine gute Ernte zu erhalten, an Fruchtbarkeitsgöttinnen und -götter.

Kein interaktioneller Opfervorgang kann ohne die Beteiligung von Personen erfolgen. Allerdings handelt es sich bei ihnen nicht um Menschen ›mit Leib und Seele‹. Vielmehr verarbeitet das Opfersystem qua struktureller Verknüpfung nur diejenigen Daten aus den psychischen Systemen der Teilnehmenden, die es für die Generierung religiösen Sinns benötigt. Auch wenn kein Ritualexperte vorgesehen oder zugegen ist, sorgen die Ritualregeln dafür, wer was wann zu tun hat. Die entsprechenden Rollen fungieren dabei als Filter für diejenigen kognitiven Prozesse (O2), die für den Opfervorgang notwendig sind. Wenn zu den relevanten kognitiven Prozessen Glaubensüberzeugungen gehören (was jedoch eher selten der Fall ist), werden sie in Opferregularien (Z1.1) so gut wie nicht explizit adressiert. Die Wahrnehmung der Beteiligten wird über die Sequenz Z1.1–I2–O2–Z1.3 gesteuert und semiotisch repräsentiert, während die Sequenz I1–O2–Z1.3–I2–O1–Z2.3 das Körperverhalten der Teilnehmenden reguliert und es im Opfersystem zeichenförmig repräsentiert (Z2.3). Die Relation I1–O2–Z1.3 stellt in Analogie mit organischen Zellprozessen einen Metabolismus dar, durch den psychische Prozesse und Zustände in für den Opfervorgang relevante Information transformiert werden.¹¹⁰³ Die am Opfervorgang beteiligten Personen stehen gemäß dem Modell des religiösen Elementarsystems an der Position der fremdreferenziellen Immanenz, weil sie im interaktionellen Vollzug – im Unterschied zum Empfänger – physisch anwesend sind, was kommunikativ registriert wird (im Fall schriftlicher Kommunikation über einen Opfervorgang werden die Beteiligten als anwesend bezeichnet). Aber die entsprechenden psychischen, organischen und physischen Prozesse und Zustände der Menschen gehören zu den fremdreferenziell bezeichneten Umweltbedingungen des Opfervorgangs.

Gemäß den Ritualregeln (Z1.1) wird im Ritualvollzug (I1) von einigen oder allen Beteiligten – je nach Rolle (O2) – ein Opfergegenstand dargebracht. Innerhalb des Opfersystem wird der Opfergegenstand nach Art und Beschaffenheit zeichenförmig und kommunikativ relevant (Z2.4). Art und Beschaffenheit des Opfergegenstands richten sich an den Charakteristika des Empfängers (I2) aus. Diesen Charakteristika entsprechend wird aus der Umgebung des Opfersystems geeignete Opfermaterie als Bestandteil des dynamischen Objekts (O1) gewählt; zum Beispiel ein Ferkel für die Göttin Demeter. Die Materie für das Opfer stammt aus der Umwelt des Opfersystems und wird im Opfersystem als Gabe an den transzendenten Empfänger zeichenförmig repräsentiert (Z2.4). Für sich genommen, ist Fleisch nicht sinnhaft. Es hat keinen Sinn, nach dem Sinn von Fleisch zu fragen. Sozialen Sinn erhält es erst in einem spezifischen Verwendungskontext; etwa beim Kochen und Verzehren, beim Verkaufen und Kaufen sowie – in religiöser Hinsicht – als Opfermaterie. Weil die Opfermaterie im Opfersystem zeichenförmig repräsentiert wird, steht sie gemäß dem religiösen Elementarsystem an der Position der fremdreferenziell-indexikalischen Relation von Immanenz und Transzendenz. Durch den Akt der Darreichung des Opfers wird die Materie für

das Opfer in Opfermaterie transformiert. Dieser Vorgang wird im Modell des Opfersystems durch die Sequenz Z1.1 (Ritualregeln) – I1 (Ritualvollzug) – O2 (durch Rollen beteiligte Personen) – Z2.4 (Art der Materie für das Opfer) – I2 (Empfänger) – O1 (physische Materie) – Z1.4 (zeichenhafte Opfermaterie) dargestellt.

Die Komponenten aus den Sets Z1, I1, O1, Z2, I2 und O2 konstituieren zusammen die Kommunikationsstruktur (Z3) des Opfervorgangs. Mit der Kommunikationsstruktur schließt sich das System, sodass sie ihre Komponenten sowie deren Beziehung zueinander bestimmt. Die Kommunikationsstruktur steht gemäß dem Modell des religiösen Elementarsystems an der Position der selbstreferenziell-symbolischen Vermittlung von Immanenz und Transzendenz, weil sie im gesamten Opfervorgang die Unterscheidung Immanenz/Transzendenz regelt, darin aber auf nichts anderes verweist als auf sich selbst; sie ist mit sich selbst identisch. Die selbstreferenzielle Schließung besteht in der Relation Z3–I1, die fremdreferenzielle Schließung ereignet sich in den Relationen Z1–I2 sowie Z2–I2, und die systemreferenzielle Schließung, die Selbst- und Fremdreferenz vereinheitlicht, erfolgt in der Relation Z3–I2. Die Relation I2–O2–Z3 stellt in Analogie mit organischen Zellprozessen einen weiteren Metabolismus dar, durch den psychische Prozesse und Zustände in für den sozialen Opfervorgang relevante Information transformiert werden; dieses Mal allerdings mit dem fremdreferenziell repräsentierten Empfänger (I2) als Prozessor. Das entspricht, falls in den Ritualregeln vorgesehen, der besonderen Stellung des Ritualexpernten: ihm wird eine besondere Beziehung zum transzendenten Empfänger zugeschrieben, und durch sie erhält die Rolle des Ritualexpernten eine religiöse Autorität. Falls keine religiöse Expertenrolle vorgesehen ist oder alle Beteiligten in das Opfergeschehen aktiv involviert sind, trifft die besondere Beziehung zum transzendenten Empfänger auf alle Teilnehmenden zu. Mit der Kommunikationsstruktur Z3 werden die Relationen zwischen den Komponenten beobachtet, die sich an den Positionen I1, O1, Z1 und Z2 des semiotischen Systems befinden. Somit wird der *sachliche* Opfervorgang (Z1–I1–O1; Z2–I1–O1) von seinem *sozialen* Vollzug unterschieden, der im Modell des Opfersystems mit der Relation Z3–I2–O2 dargestellt wird. Mit der sozialen Beobachtung des sachlichen Opfervorgangs erfolgt in der Relation Z3–I2–O2–Z3, also unter Einschluss des fremdreferenziell repräsentierten Empfängers I2, die finale systemreferenzielle Schließung des Opfervorgangs.

Der Verbleib der Opfermaterie (Z2.5) steht gemäß dem Modell des religiösen Elementarsystems an der Position der indexikalisch-fremdreferenziellen Einheit von Immanenz und Transzendenz, weil an dieser Stelle über den religiösen *Sinn* der Opfermaterie entschieden wird. Verschwindet die Opfermaterie – etwa als verbranntes Fett und aufgestiegener Rauch –, wird in der Relationierung von Immanenz und Transzendenz die Seite der Transzendenz akzentuiert; bleibt die Opfermaterie erhalten, wird eher die immanente Seite betont. Dann kommt es darauf an, ob gemäß den Opferregularien die Opfermaterie (Z2.4) für andere Zwecke verwendet werden darf oder ob der sakrale Charakter der Opfermaterie bestehen bleiben muss (Z1.4). Der mögliche Unterschied im Zusammenhang des Verbleibs der Opfermaterie hat wichtige Folgen für das Verhältnis von religiösem Opferwesen und wirtschaftlichen Prozessen. Diesem Verhältnis geht Burkhard Gladigow an verschiedenen Stellen nach. Beispielsweise greift er Eduard Hahns These auf, der zufolge »erst durch Sakralisierung, d. h. durch Einstellung der Vorräte in Tempel und Tempelbezirke, die Nahrungsketten hochkultureller staatlicher Organisationen sichergestellt wurden«. ¹¹⁰⁴ Dieser Sachverhalt

hat wiederum signifikante Auswirkungen auf die Theorie sozio-kultureller Evolution: »The economic uses of the animal would then have been a by-product of a domestication religious in origin.«¹¹⁰⁵ Eine »Verzahnung«¹¹⁰⁶ von religiösen Opferpraktiken und wirtschaftlichen Vorgängen besteht somit in der Vorratslagerung und im Verkauf von im Opfervorgang benutztem Opfermaterial.¹¹⁰⁷ Bei »Verzahnungen« der genannten Art ist jedoch zu berücksichtigen, dass ihre Grundlage lediglich in der von außen (in einer Beobachtung zweiter Ordnung) identisch bestimmten physischen Materie als Umweltbedingung für religiöse und wirtschaftliche Vorgänge besteht. Die Information über die Materie wird hingegen in der Beobachtung erster Ordnung auf je unterschiedliche Weise generiert; im Fall des Opfervorgangs als Opfergegenstand, im Fall des ökonomischen Tauschprozesses als Wirtschaftsgut.¹¹⁰⁸

Während wiederholter Opferpraxis können die Ritualregeln mit der Beziehung zwischen Anlass und beabsichtigtem Ziel des Opferrituals abgeglichen werden. Dies geschieht nicht im einzelnen Opfervorgang, sondern durch vielfache Wiederholung im rekursiven Opfersystem.¹¹⁰⁹ Daher können die Ritualregeln an ihre Umwelt, falls diese sich ändert und Veränderungen religionsintern wahrgenommen werden, über längere Zeiträume und vielfache Rekursion hinweg angepasst werden. Im je einzelnen Vollzug erscheinen die Ritualregeln als unveränderbar; während vielfacher Wiederholung im rekursiven Opfersystem aber können sie sukzessive modifiziert werden. Der im Opfersystem gegebenenfalls erfolgende Abgleich der Ritualregeln mit der über den dynamischen Interpretanten (I2) repräsentierten und als »Empfänger« symbolisierten Umwelt des Opfersystems entspricht dem, was in der biologischen Systemtheorie – je nach theoretischer Fassung – als Nische oder Ökosystem bezeichnet wird.¹¹¹⁰ Ebenso wie Organismen passen sich kommunikativ erzeugte semiotische Systeme und so auch das religiöse Zeichensystem im Allgemeinen und das Opfersystem im Besonderen nicht passiv an Bedingungen ihrer Umwelt an, sondern konstituieren und modifizieren aktiv ihre systemintern beobachteten Umweltfaktoren, die auch andere in der Umgebung der Systeme bestehende Selektionsmechanismen beeinflussen können.¹¹¹¹

(iii) Kurzer Ausblick auf Leistungen von Opferpraktiken und funktionale Äquivalente

Das Opferritual ist Teil des Religionssystems und erfüllt daher die gesellschaftliche Funktion, unbestimmbare Kontingenz mit den Mitteln der Unterscheidung Immanenz/Transzendenz zu bearbeiten. Außerdem stellen Opferpraktiken Leistungen für andere gesellschaftliche Bereiche bereit; für die Politik beispielsweise die Legitimation bestehender Herrschaft und die Stabilisierung der stratifikatorischen Sozialstruktur sowie mit ihr einhergehenden Statusdifferenzen. Ob diese Leistungen angenommen werden, ist eine Frage, die in den jeweiligen sozialen Systemen entschieden wird. Auch für psychische Systeme halten Opferpraktiken Leistungen bereit; etwa als religiöses Erleben, das mit Wohlbefinden einhergeht, sowie als *commitment* etwa gegenüber der politischen Herrschaft.¹¹¹² Und selbst auf organische Prozesse können sich religiöse Rituale auswirken; etwa, wie erwähnt, als Ausschüttungen von Endorphinen und des Botenstoffs Dopamin.¹¹¹³ Aber das ist auch beim Sport, Drogenkonsum und Sex der Fall, und so stellt sich die Frage der funktionalen Äquivalenz;¹¹¹⁴ dies umso mehr, desto stärker in der Forschung weitreichende Korrelationen zwischen der sozio-kulturellen Praxis des religiösen Rituals und biologischen Prozessen gesehen werden. Hält man sich an die sozio-kulturelle Empirie, stellt man leicht fest, dass die Religionsgeschichte immer wieder etwa mit Sport, Drogenkonsum, exzessiver Musik, Sexualität und or-

giastischen Praktiken experimentiert hat (und es noch tut), um religiöse Erfahrung zu stimulieren.¹¹¹⁵ Aber zum einen hat sie damit nur in verhältnismäßig kleinen Gruppen und episodenhaft Erfolg (man stelle sich vor: eine ganze Gesellschaft im permanenten Drogenrausch!), und zum anderen fällt es mit zunehmender funktionaler Differenzierung schwer, durch Drogen, Sex, exzessive Musik und orgiastische Praktiken stimulierte religiöse Erfahrung vom bloßen Vergnügen und abwechslungsreichen Entertainment abzugrenzen.

Funktionale Äquivalente für Opferpraktiken werden erfolgreicher in der Religion selbst gesucht und gefunden. Dazu verhilft unter anderem binnenreligiöse und religionsintern verarbeitete externe Opferkritik.¹¹¹⁶ Mit dem weitgehenden Ende der Opferpraktiken, wie sie in Hochkulturen und der Antike verbreitet waren (ohne aber gänzlich zu verschwinden),¹¹¹⁷ setzt ein erneuter Ethisierungsschub ein, und der bereits länger (vor allem in der jüdischen synagogen Praxis) bekannte Wortgottesdienst erlangt als »intellektuelles Ritual« die Oberhand.¹¹¹⁸ In der katholischen Eucharistie bleiben Spuren der antiken Opferpraxis erhalten.¹¹¹⁹ Zudem werden mit zunehmender schriftlicher Kommunikation religiöse Interaktionsrituale in Rezitations- und Leserituale transformiert.¹¹²⁰ Schriftliche Kommunikation birgt für Religion enorme evolutionäre Vorteile, etwa mit Blick auf die Verbreitung und Erreichbarkeit sowie auf die Möglichkeit der Ausarbeitung selbstreferenzieller Dogmatiken. Allerdings hat auf Schrift basierende religiöse Kommunikation mit ihrer Enträumlichung und weitgehenden Entsinnlichung auch evolutionäre Nachteile.¹¹²¹ Eine »sakramentale Gemeinschaft«, wie sie das interaktionelle Opferritual herstellt, kann religiöser Kommunikation im Medium der Schrift (mit der Ausnahme von gemeinschaftlich praktizierten Rezitations- und Leseritualen) kaum gelingen. Der größte Vorzug von interaktionellen Opferpraktiken besteht im doppelten und darin paradoxen Vorgang des Teilens, und dieser Widerspruch wird im Vollzug zugleich verdeckt: In der Opferpraxis als »sakramentaler Kommunion«¹¹²² wird durch *Dividieren* in zweifacher Weise und darin aufeinander bezogen *Gemeinsamkeit* hergestellt: in religiöser Hinsicht zwischen immanenter Praxis und transzendenter Empfänger sowie in gesellschaftlicher Hinsicht zwischen verschiedenen Personen(verbänden). Das scheint mit religiösen und erst recht mit säkularen Anwärtern auf funktionale Äquivalenz schwer zu erreichen oder hinsichtlich der Effizienz gar zu überbieten zu sein.

b) Religion und Schrift

Mit der Einführung der Schrift ändert sich Kommunikation drastisch. Die Folgen für gesellschaftliche Evolution im Allgemeinen und religiöse Evolution im Besonderen sind kaum zu überschätzen.¹¹²³ Mit der Schrift entsteht zunächst eine neue materielle Grundlage für Kommunikation. Schrift ermöglicht, dass sich Kommunikation von körperlicher Kopräsenz, von psychischer Variation, von der Anwesenheit physischer Objekte sowie von spezifischen Orten und Zeiten unabhängig machen kann. Auf diese Weise kommen neue Unterscheidungen auf; allen voran diejenige zwischen Schriftlichkeit und Mündlichkeit, zwischen Buchstabe und Sinn (in alteuropäischer Semantik: Geist) sowie zwischen Theorie (Kognition) und Praxis (Handeln), die der bereits etablierten Unterscheidung von gemeinsamem objektzentriertem Wahrnehmen und mündlicher Kommunikation an die Seite treten. Schrift löst nicht zwangsläufig körperliche Kopräsenz und die Anwesenheit von physischen Objekten ab, sondern ergänzt sie. Mit der von Jan Assmann eingeführten Unterscheidung zwischen Repetition und

Interpretation kann konstatiert werden:¹¹²⁴ Wenn sich Schrift von der Anwesenheit der Kommunikationsbeteiligten abkoppelt, zentriert sie sich auf sich selbst, und Kommunikation erfolgt im Modus der *Interpretation* – mit entsprechenden semiotischen Folgen; denn wo sich Schrift auf Schrift bezieht, ist sie »über den Signifikanten hinaus das Signifikat selbst«.¹¹²⁵ Wenn Schrift hingegen an körperliche Kopresenz der Kommunikationsbeteiligten gebunden bleibt und der Text als physisches Objekt und performativ von Bedeutung ist, erfolgt Kommunikation im Modus der – teils rituellen – *Repetition*. Für den Fall der *Repetition* sind etwa Rezitation, Textrituale, lautes (Vor-)Lesen und das Singen von Texten zu nennen.¹¹²⁶ Die *Repetitionsfunktion* von Texten ist seit dem Aufkommen der Schrift in der gesamten Religionsgeschichte relevant, aber für die indische Religionsgeschichte (und darin speziell für den hindu-religiösen Komplex) von ganz besonderer Bedeutung: »In fact in India one can only speak of texts at all in a sense that includes audible words.«¹¹²⁷ Ein besonders prägnantes Beispiel für die *Repetitionsfunktion* von Schrift sind Dhāraṇī-Texte, die in einigen Hindu-Traditionen und buddhistischen Schulen verwendet werden. Das Wort dhāraṇī (Devanagari: धारणी) leitet sich von der Sanskrit-Wurzel √dhṛ ab, die »aufrechterhalten« sowie »bergen« bedeutet,¹¹²⁸ und bezeichnet Sprechgesänge zumeist ohne semantischen Sinnzusammenhang. Dhāraṇīs gelten als schriftbasiertes Instrument der Meditation, um den Geist zu festigen (Sskr. *dharana*). Für den Fall der *Textinterpretation* geben Glossen, Kommentare und Exegesen Beispiele ab, die für die Steigerung religiöser Selbstreflexion sorgen. Bei der Interpretation bezieht sich Kommunikation auf den Sinngehalt eines Textes im Medium des Textes, bei der *Repetition* ist der Text mediales und performatives Objekt mündlicher Kommunikation unter anwesenden Personen. Jan Assmann nennt die Kommunikation, die sich auf den Text als mediales oder performatives Objekt bezieht, »Textpflege«, während es sich bei der Kommunikation, die auf den Sinngehalt des Textes abstellt, um »Sinnpflege« handelt.¹¹²⁹

Besonders deutlich wird der Objektaspekt eines »zu pflegenden« Textes, wenn er Gegenstand spezifischer Behandlungsarten ist. Beispielsweise bilden sich in schriftbasierten Religionspraktiken gelegentlich Bestattungsrituale für Texte aus; dafür gibt es Beispiele in der antik-ägyptischen Stadt Oxyrhynchus, wo Papyri mit neutestamentlichen Schriften begraben werden, und im antiken Gandhāra (im heutigen Grenzgebiet zwischen Afghanistan und Pakistan), wo buddhistische Manuskripte bestattet werden.¹¹³⁰ Außerdem können religiös relevante Texte sogar gegessen und – in verflüssigtem Zustand – getrunken werden. Zum Beispiel wird im alten Ägypten eine Statue zunächst mit Inschriften bedeckt und dann mit Trankopfer begossen; die daraus resultierende »Infusion« gilt als magisches Heilmittel.¹¹³¹ Und in der Hebräischen Bibel ist zu lesen (Num 5.23 f.):

»Dann soll der Priester diese Flüche auf einen Zettel schreiben und mit dem bitteren Wasser abwaschen und soll der Frau von dem bitteren, Fluch bringenden Wasser zu trinken geben.« An anderer Stelle der Hebräischen Bibel (Ez 3.3) steht geschrieben: »Du Menschenkind, du musst diese Schriftrolle, die ich dir gebe, in dich hineinessen und deinen Leib damit füllen. Da aß ich sie und sie war in meinem Munde so süß wie Honig.«¹¹³²

Seit der Einführung der Schrift können Texte in religiöser Praxis somit neben der Trägerfunktion von Sinn auch einen gegenständlich-pragmatischen Sinn haben – bis

heute. Die hermeneutische Dimension samt ihrer Auslegungspraxis wird in der Religionsforschung gelegentlich überschätzt, während die Repetitions- und Gebrauchsfunktion von Manuskripten und Büchern in ihrer physischen Dimension unterschätzt wird. Mit Manuskripten und Büchern kann man vor und seit dem Buchdruck in religiöser Kommunikation ganz anders umgehen, als sie nur zu lesen.¹¹³³ Aber auch in der Funktion des gegenständlichen Sinns bleiben Amulette und Talismane mit Schriftzeichen, Zettel, Listen, Schriftrollen, Manuskripte und gedruckte Bücher in semiotischer Hinsicht Quasi-Objekte; das heißt, auch auf ihre physischen Aspekte kann stets nur mittels Zeichen, also in bestimmter Hinsicht, verwiesen werden.

Das historische Aufkommen der Schrift bleibt zwar im Unterschied zur Entstehung der Sprache nicht vollständig im Dunkeln, ist aber schwierig und gegebenenfalls in verschiedenen Regionen zu verorten sowie zeitlich unterschiedlich zu datieren; zudem ist mit graduellen Übergängen zwischen Zählzeichen, Piktogrammen und Ideogrammen einerseits sowie Schriftzeichen andererseits zu rechnen.¹¹³⁴ Unter den entsprechenden Fachleuten werden als Regionen und Zeiten der Entstehung von Schrift diskutiert: Ägypten ab ca. 3.500 v. u. Z., das babylonische Mesopotamien ab ca. 3.200 v. u. Z., die Indus-Kultur um 2.500 v. u. Z., der Donaauraum (insbesondere in Gebieten des heutigen Serbiens, des Kosovo und Rumäniens, aber auch Bulgariens, Griechenlands, Ungarns und der Ukraine) in der Zeit zwischen ca. 5.300 und 3.200 v. u. Z. und China ab ca. 1.200 v. u. Z. – möglicherweise mit Vorläufern, die bis in die spätneolithische Zeit zurückreichen. Sollten die über 700 Vinča-Zeichen tatsächlich eine zusammenhängende Schrift darstellen (die wichtigste der sogenannten Donaueschriften), handelte es sich um die bislang älteste bekannte Schrift. Auf dem indischen Subkontinent gilt die Indusschrift als früheste Schrift. Damit wird das Korpus linearer und piktografischer Zeichen auf Gegenständen der Indus-Kultur bezeichnet. Diese Zeichen werden während der urbanen Phase der Harappā-Kultur verwendet (ca. 3.300–1.700 v. u. Z.¹¹³⁵), sind aber bislang nicht entziffert. Ihr Schriftcharakter wird in der Forschung zumeist anerkannt, ist aber bei einigen Fachleuten umstritten. Mit dem Ende der urbanen Phase der Harappā-Kultur verschwinden die Zeichen der Indus-Kultur ebenso plötzlich, wie sie aufgekommen waren. Bis zur Entstehung der Brahmi-Schrift (ab ca. dem 3. Jh. v. u. Z.) bleiben sie für lange Zeit die einzige Schrift des indischen Subkontinents. In Südamerika wird Khipu, eine Knotenschrift der indigenen südamerikanischen Bevölkerung, spätestens seit dem 7. Jahrhundert u. Z. verwendet; möglicherweise reicht die Verwendung aber auch bis ins 3. Jahrtausend v. u. Z. zurück. In Mesoamerika stammen die frühesten senkrecht angeordneten Schriftglyphen, die noch der vorklassischen Periode der Maya zugeordnet werden, aus dem 3. Jahrhundert v. u. Z.¹¹³⁶

Aus der umfangreichen Forschung zur Entstehung und Funktion der Schrift können mit Blick auf die Evolution des Religiösen an dieser Stelle nur einzelne Aspekte hervorgehoben werden. Der wohl wichtigste Gesichtspunkt betrifft die Annahme, dass einer der Ursprünge der Schrift in der Religion liegt.¹¹³⁷ Für den chinesischen Kontext wird in der Forschung argumentiert, dass das Zeichen, das dem Verb 曰 (*yuè*, »sprechen«) entspricht, ein Instrument darzustellen scheint, das als »*porte-écrit*«, als »Schreibträger«, zu verstehen ist.¹¹³⁸ Dieses Zeichen wird von einer Hand im Wort 史 (*shǐ*, »Schreiber«) begleitet und erscheint in einer Reihe von archaischen Zeichen, in denen es die Bedeutung von »Zauberspruch« oder »Gebet« hat. Darin zeigt sich der Forschung zufolge die Existenz von Ritualen, die sich auf magisch-religiöse Schriften beziehen und sie anwenden. Während solcher Zeremonien benutzt der Schreiber

(*shī*) den ›Schreibträger‹ wahrscheinlich, um die magischen Formeln jenen Wesen zu präsentieren, die als übernatürlich gelten (etwa Geistern). Nachdem der Schreiber (*shī*) den transzendenten Mächten die königlichen Entscheidungen, die von den transzendenten Mächten Wirkkraft erhalten, mitgeteilt hat, benachrichtigt er andere Kommunikationsbeteiligte. Der *shī* ist somit sowohl ein Schreiber als auch ein Divinationsexperte. Vor diesem Hintergrund liegt die Vermutung nahe, dass die Prototypen chinesischer Zeichen emblematische Monogramme sind, die mit ›übernatürlichen Wesenheiten‹ (Vandermeersch: »surnaturelles identifiées«) und deren Vermehrung korrelieren. Sie sind anscheinend Talismane, in die Kompositionen von nebeneinander angeordneten oder sich überlappenden Grafiken ohne sprachliche Artikulation eingeschrieben sind.¹¹³⁹ Die ersten chinesischen Schriftzeichen sind also noch nicht Teil von syntaktischen und morphologischen Strukturen, sondern einzelne religiöse Symbole.

Von der religiösen *Symbolik* her versteht sich der Sachverhalt, dass sich die spätere Reflexion über Zeichen im antiken China auf den richtigen Gebrauch von *Namen* konzentriert.¹¹⁴⁰ Dementsprechend sind sprachphilosophische Diskussionen nicht an abstrakten Entitäten interessiert, sondern am Zusammenhang zwischen Namen (名; *ming*) und (besonderen) Objekten (实; *shí*; 物; *wù*). »In philosophical discourse the regular way of asking ›What is X?‹ is ›What does one call ›X?‹ (he wei ›X).«¹¹⁴¹ Mit der Konzentration auf die Beziehung zwischen Namen gebenden Wörtern und dem mit ihnen Bezeichneten statt auf Sätze hängt der Akzent auf morphologische Varianz zusammen. Der Zusammenhang von struktureller Komplexität, morphologischem Wandel und semantischer Verschiebung in der chinesischen Sprache kann etwa anhand des Zeichens 史 (*shǐ*; ›Schreiber‹) demonstriert werden:

- Es leitet sich von der Wurzel 理 (*lǐ* < *liX* < **rəʔ*) her, die ›teilen‹, ›regulieren‹, ›markieren‹ bedeutet und höchstwahrscheinlich ein Kognat der klassisch-tibetischen Wörter *bri-ba* (›zeichnen‹, ›entwerfen‹) sowie *bris* (›Bild‹) ist.¹¹⁴² 史 (*shǐ*) ist also zunächst eine ›geritzte Markierung‹, was dem griechischen Terminus τὰ γραφόμενα (wörtlich: ›Ritzer‹, ›Kratzer‹) für Geschriebenes entspricht und mit den frühesten Schreibtechniken korrespondiert. Zudem liegt mit dieser Semantik bereits eine Reflexion über den Vorgang des Bezeichnens als *Orientierung durch Unterscheiden* vor. Denn der Vorgang des Einschreibens und die Inschrift als ihr Resultat markieren den Unterschied zwischen physischer *Materie*, in die Ritzungen vorgenommen werden, und den Ritzungen selbst, die *Sinn* als in bestimmter Weise geordnete Materie produzieren.
- Ein homophones Zeichen zu 史 ist 使 (*shǐ* < *sriX* < **s-rəʔ*; ›anstellen‹, ›senden‹), das ein Denominativ mit einem **s*-Präfix des zugrunde liegenden 吏 (*lǐ* < *liH* < **rəʔ*-*s*; ›Funktionär‹, ›Angestellter‹) ist. 吏 (*lǐ*) wiederum bildet sich als Verbalsubstantiv mit **s*-Suffix aus der Wurzel 理 (*lǐ* < *liX* < **rəʔ*; ›teilen‹, ›regulieren‹, ›markieren‹). Ein ›Funktionär‹, ›Beamter‹ oder ›Angestellter‹ ist also zunächst jemand, der ›teilt‹, ›reguliert‹, ›markiert‹.¹¹⁴³ Ein Schreiber ist jemand, der im religiös-rituellen, politischen, administrativen, rechtlichen oder militärischen Bereich tätig ist. In der Forschung wird die Ansicht vertreten, dass der Schreiber zunächst ein Amtsträger ist, der sich rituell betätigt und dessen ›Dienst‹ wesentlich religiöser Natur ist.¹¹⁴⁴

- Die Wurzel 理 (*lǐ* < *liX* < **rəʔ*; ›teilen‹, ›regulieren‹, ›markieren‹) hat unter anderem in einer Form mit **k*-Präfix in 紀 (*jì* < *kiX* < **k-rəʔ*; ›aufzeichnen‹, ›in Erinnerung behalten‹) überlebt und weist somit auf die typische Tätigkeit eines Schreibers (史) hin. »Prefix **k*- in verbs usually denotes ›actions well delimited in time and space‹, so the earliest reconstructable semantics of *ji* must have been something similar to ›to mark down, to mark once and for all‹ or the like.«¹¹⁴⁵
- Das Zeichen 事 (*shì* < *dzriH* < **m-s-rəʔ*-s; ›dienen‹, ›Aufgaben ausführen‹; Substantiv: ›Dienst an‹, ›Angelegenheit‹, ›Ding‹, ›Gegenstand‹) fügt ein volitionales **m*-zu 吏 (*lì* < *liH* < **rəʔ*-s; ›Funktionär‹, ›Angestellter‹) in der Version mit einem **s*-Präfix, um ein Derivat mit einem doppelten Präfix der Wurzel mit einem Suffix zu bilden. »To serve‹ is therefore to be analyzed as ›to be willing to act as clerk‹.«¹¹⁴⁶

Das Beispiel des morphologischen Wandels zeigt nicht nur die Morphologie von Ideen, sondern auch die triadische Struktur des entsprechenden semiotischen Prozesses sowie den Zusammenhang zwischen Sprache und sozialen Strukturen (siehe das Teilkapitel I.D.4, S. 76 ff.). Dieser Zusammenhang wird in folgender Anordnung der angeführten Zeichen im semiotischen Modell deutlich (Abbildung 55):

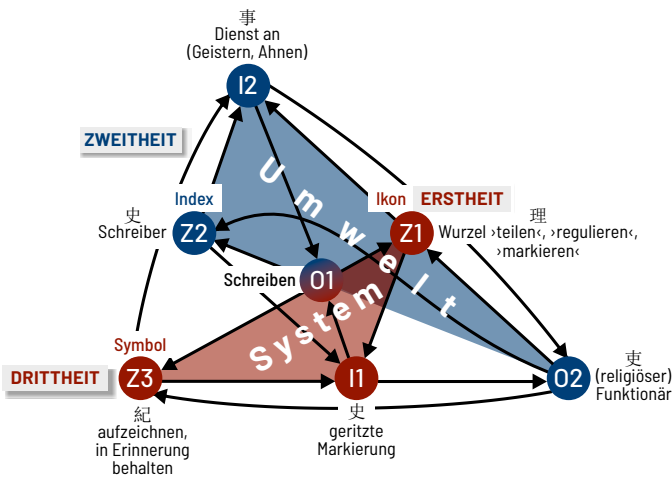


Abbildung 55: Der morphologische Zusammenhang von Altchinesisch: Markieren, Markierung, Schreiber, in Erinnerung behalten, Dienst und Funktionär im semiotischen Modell

Alle sechs Wörter kreisen um ›Schreiben‹ als das dynamische Objekt (O1). Die Wurzel 理 (›teilen‹, ›regulieren‹, ›markieren‹) birgt das semantische Potenzial für die anderen Zeichen und fungiert somit als ikonisches Zeichen (Z1) des beobachteten Zeicheninhalts des Schreibens. 史 (*shǐ*) als ›geritzte Markierung‹ ist das Resultat des Markierens und zugleich der unmittelbare Interpretant (I1) des Schreibvorgangs. 史 (*shǐ*) im Sinne von ›Schreiber‹ fungiert als indexikalisches Zeichen (Z2), insofern jemand etwas aufschreibt und somit bezeichnet. Der Akt des Schreibens – bestehend aus Z1: 理 ›markieren‹, I1: 史 ›Markierung‹ und Z2: 史 ›Schreiber‹ – ist in den Zusammenhang sozialer Strukturen eingebettet. Er besteht aus 紀 (›aufzeichnen‹, ›in Erinnerung behalten‹) als dem symbolischen Zeichen (Z3), 吏 (›Funktionär‹ im Sinne von ›Rollenträger‹) als

dem unmittelbaren Objekt (O2) und 事 (›dienen‹, ›Aufgaben ausführen‹, Substantiv: ›Dienst an‹, ›Angelegenheit‹, ›Ding‹, ›Gegenstand‹) als dem dynamischen Interpretanten (I2). Je nachdem, in welchem gesellschaftlichen Regulierungskontext der ›Dienst‹ vom ›Funktionär‹ ausgeübt wird – etwa im religiös-rituellen, politisch-administrativen, rechtlichen oder militärischen Bereich – bestimmt sich die gesamte Aktivität des ›Aufzeichnens‹ und ›In-Erinnerung-Behaltens‹ (Z3). Handelt es sich um einen religiösen ›Dienst‹ – etwa in Bezug auf Geister und Ahnen –, übt der ›Funktionär‹ (O2) in der Aktivität als Schreiber (Z2) eine religiöse Rolle aus, und ebenso sind dann die beobachteten (= einen Unterschied machenden und zeigenden) ›Markierungen‹ (I1) religiösen Charakters.

Auch für den Fall Mesopotamiens wird unter anderem ein religiöser Ursprung der Schrift angenommen:

»In Mesopotamia, writing formed the model for a whole series of intellectual activities, not the least among which was the interpretation of signs sent by the gods. In Mesopotamia, reading the future and gaining knowledge of hidden things were not achieved through direct divine inspiration but rather through the same process which operates in the interpretation of written signs.«¹¹⁴⁷

Die besondere religiöse Bedeutung der Schrift kommt etwa darin zum Ausdruck, dass sowohl die altägyptische als auch die mesopotamische Religion jeweils über einen Gott für die Schrift verfügen. In Ägypten ist es Thot, der ibisköpfige oder paviangestaltige Gott des Mondes, der Magie, der Wissenschaft, der Schreiber, der Weisheit und des Kalenders; in Mesopotamien ist es Nabû, der babylonisch-assyrische Gott der Schreibkunst und der Weisheit, zu dessen Insignien Griffel und Tafel gehören.¹¹⁴⁸ Was den europäischen Raum angeht, so finden sich in der Donauzivilisation (ca. 5.000 bis ca. 3.500 v. u. Z.) alle beschrifteten Objekte abseits von Siedlungsplätzen nur an Grab- und Kultstätten; ein Indiz dafür, dass in Alteuropa zunächst eine reine Sakralschrift geschaffen wurde.¹¹⁴⁹ Manchen Forschenden zufolge ist die Schrift überhaupt religiösen Ursprungs.¹¹⁵⁰ Es gibt jedoch gute Gründe für die Annahme, dass sie mindestens ebenso sehr im politischen, administrativen, militärischen, rechtlichen und ökonomischen Kontext entstanden ist.¹¹⁵¹ Auch bei der Entstehung der Schrift gibt es keinen absoluten und erst recht keinen monokausalen Anfang. Allerdings kommt etwa in Mesopotamien religiösen Experten eine zentrale Funktion beim Schreiben zu: »While early writing in Mesopotamia and elsewhere was primarily used as a means of controlling economic life, this function was carried out by priests who were at the same time accountants.«¹¹⁵²

In anderen als religiösen Kontexten wird Schrift zunächst nicht als Kommunikationsmittel zur Generierung und Verbreitung von Information, sondern als Aufzeichnung von mündlich zu Kommunizierendem und somit als Gedächtnisstütze entwickelt und eingesetzt. Beispielsweise ist Schrift in Mesopotamien anfangs unter diplomatischen Boten in Gebrauch, die ihre Botschaft auf Tontafeln mit sich tragen, aber diese nicht übergeben, sondern den Text in Anwesenheit des Adressaten laut vorlesen. Auch im mesopotamischen Rechtskontext sind schriftlich fixierte Texte zunächst, wie viele ihrer Merkmale zeigen, ein Bestandteil eines umfassenderen Vorgangs, der auch die Ausführung von Gesten und die Mitteilung formularartiger Phrasen unter Anwesenheit enthält.¹¹⁵³

Ein religiöser Entstehungskontext für Schrift sind magische Praktiken und – so sie religiös gehalten sind – Divinationsverfahren, wie sie ebenfalls aus Mesopotamien, aber auch aus Ägypten, China, dem antiken Griechenland und dem römischen Reich bekannt sind.¹¹⁵⁴ Hier geht es (in der Regel unter Anwesenden) darum, festzustellen, was in der Gegenwart oder Zukunft der Fall ist oder sein wird. In China werden Divinationen mittels Pyro-Scapulaemantik (Schulterknochen-Orakel) und Plastromantik (Schildkrötenpanzer-Orakel) durchgeführt. In der chinesischen Divination werden zwischen den Rissbildungen und Ritzungen in den Schildkrötenpanzern sowie Knochen einerseits und den Inschriften andererseits wahrscheinlich Isomorphismen, also gleichartige Strukturen gesehen.¹¹⁵⁵ Die Knochen werden sowohl mit Rissen als auch mit denjenigen Mitteilungen versehen, auf die die Risse »reagiert« haben. So wird sichergestellt, dass die Ergebnisse der Divination, die durch die erzeugten Risse erzielt werden, nicht ihre Sichtbarkeit und Wirksamkeit verlieren.¹¹⁵⁶ Dieser Präsenz-Funktion entsprechend brauchen die Inschriften keine menschliche Leserschaft. In weiteren Divinationsverfahren ist die Schrift nicht direktes Divinationsmedium, sondern begleitet die Divination, die mit anderen Mitteln erfolgt. Beispielsweise werden bei den römischen Auspizien (lat. *auspicia*, »Vogelschau«) Zeichen (lat. *auguria*, »das Vorzeichen, das sich dem Auguren zeigt«) durch schriftlich festgelegte Interpretationsregeln in rituellen Veranstaltungen gedeutet. In diesem Fall greifen schriftliche und mündliche Kommunikation durch wechselseitig registriertes objektzentriertes Wahrnehmen kopräsender Personen ineinander.

Des Weiteren ist bei der Schriftentstehung die zunächst bestehende Einheit von sinnhaften Zeichen (als in bestimmter Weise geordneter Materie) und ihren bio-physischen Substraten zu bedenken. Diese Einheit stellt die konsequenteste Objektzentriertheit schriftlicher Kommunikation dar. Bei der Entstehung der Schrift ist das Material nicht ein zufälliger oder ein dem sozialen Sinn externer Faktor. Es ist nicht wahrscheinlich, dass das geschriebene Zeichen von Anfang an auf einer Abstraktions-ebene existiert, die unabhängig von seiner bio-physischen Realisierung ist, das heißt als reine geometrische Konfiguration besteht.¹¹⁵⁷ Abstraktion und Generalisierung, die sich von konkreten physischen Gegebenheiten, Räumen und Zeiten unabhängig machen, zählen zu den wichtigsten Bedingungen, Modi und Folgen der Bildung sozialen Sinns und sind die Voraussetzung zur Möglichkeit seiner Komplexitätssteigerung. Doch die Entwicklung der Schrift beginnt damit, Abstraktion und Generalisierung präsentisch und unmittelbar zu verkörpern, indem sozialer Sinn in den physischen Zeichenträger *eingeschrieben* wird und beide zu einer Einheit verschmelzen.¹¹⁵⁸ Mit der Eigenschaft der zeichenhaft hergestellten Identität von physischem Zeichenträger und sozialem Sinn wird Schrift teils mit beweglichen physischen Gegenständen wie etwa Amuletten, Talismanen, Siegeln, später Münzen usw. als visuellen Kommunikationsmitteln kombiniert.

Um zu verstehen, warum Religion besonders erfolgreich schriftbasierte Kommunikation nutzen kann, sind einige Aspekte der Entstehung und Eigenart von Schrift näher zu beleuchten, die mit der gerade angeführten Präsenz-Funktion der Schrift im Falle der Divination und der Einheit von sinnhaften Zeichen und ihren bio-physischen Substraten zusammenhängen. Während das Sprechen auf Hören angewiesen ist, bleibt die Schrift auf Visualität bezogen und ist – jedenfalls in den Anfängen und in avancierter Entwicklung – nicht an Lautlichkeit gebunden.¹¹⁵⁹ Schrift startet ikonisch, indem sie die Identität von Bezeichnendem und Bezeichnetem herstellt. In der

Forschung wird immer wieder auf rein logografische Systeme in der Entwicklung der Schrift hingewiesen:

»Je weiter man in der Zeit zurückgeht, desto größer wird die Wahrscheinlichkeit für Schriftlichkeit, die exklusiv an der Logographie orientiert ist. Dies gilt insbesondere für die ältesten Stadien der Schriftentwicklung (first writing).«¹¹⁶⁰

Somit besteht die Geschichte der Schrift in einer allmählichen Annäherung visueller Zeichenzusammenhänge an die Lautverbindungen der Sprachen, die geschrieben werden. In den meisten Fällen, wenn nicht überhaupt, entwickelt sich die Schrift aus dem Zeichnen heraus, das Objektzentriertheit herstellt.¹¹⁶¹ Neben der Logografie stehen am Anfang der Schriftentwicklung auch andere visuelle Zeichen wie Pikto- und Ideogramme.¹¹⁶² Die Benutzung des grafischen Ausdrucks scheint das kommunikative Bedürfnis zu bedienen, Referenzen auf die Umwelt von Kommunikation eine sichtbare Form zu geben, diese Referenzen zu verkörpern und sie damit konkret zu machen, um die Umweltreferenzen »in Besitz« zu nehmen und besser handhaben zu können.¹¹⁶³ Während der Anfänge des Schriftgebrauchs in frühen komplexen Gesellschaften und im Licht des logografischen Schriftprinzips sind

»die Zeichen der Schrift – sprachunabhängig – direkt mit der Bedeutung von Wörtern assoziiert und im eigentlichen Sinn »Ideenträger«. Erst in einem langwierigen Prozess, der viele Jahrhunderte andauerte, entwickelte sich eine systematische und exklusive Koppelung von Schriftzeichen an Sprachlaute, was für uns moderne Alphabetbenutzer eine Selbstverständlichkeit ist.«¹¹⁶⁴

Auch die Schrift selbst basiert auf Konvention, erzeugt aber eher objektivierbare – im Sinne von objektzentrierter – Evidenz als das Hören, das auf die Beteiligung von anwesenden Personen bezogen bleibt. Beim Hören in direkter Interaktion unter physisch anwesenden Personen wird Evidenz auch durch Sichtkontakt zwischen den Kommunikationsbeteiligten hergestellt.¹¹⁶⁵ Daraus ist jedoch nicht der Schluss zu ziehen, dass am Anfang konventioneller Sprachzeichen die Lautsprache gestanden hat. Konventionalisierung stellt sich vielmehr durch die Verknüpfung von Schriftzeichen an die Referenten und von dort aus an Sprachlaute her. Dementsprechend wird in der Forschung die These vertreten, dass sich Sprache zunächst als Zeichensprache entwickelt und gesprochene Sprache sekundär ist.¹¹⁶⁶ Es ist aber ebenso möglich, dass Protozeichen und eine gesprochene Protosprache sich parallel ausbilden und wechselseitig stimulieren. Eine Protosprache, die etwa auf Handgesten basiert, kann die Grundlage abgeben für die Emergenz einer Protosprache, die vornehmlich auf der Kombination von Vokalen und Gesten basiert. Beide Kommunikationsmedien können sich wechselseitig vorantreiben, sodass eine vollständige Zeichensprache nicht vor der Emergenz von wenigstens frühen Formen einer Protorede ausgebildet ist.¹¹⁶⁷ Von deiktischen Zeichen aus, die an das Hier und Jetzt gebunden bleiben, oder parallel dazu können sich in gesellschaftlicher Kommunikation Pikto-, Ideo- und Logografie bilden, die in ihrer Medialität nicht mehr an den menschlichen Körper gebunden bleiben. Dann entsteht Schrift zunächst ohne Phonetik, rein logografisch. Die anschließende Verbindung von Phonetisierung und Schriftzeichen lässt sich in den folgenden drei Schritten rekonstruieren:

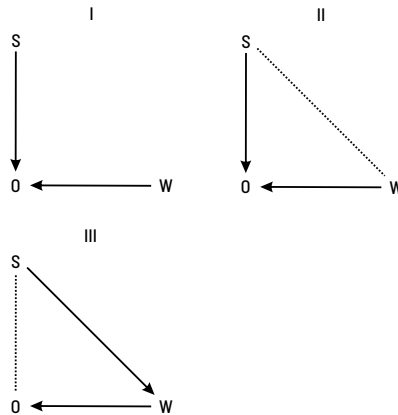


Abbildung 56: Die drei Schritte in der Phonetisierung von Schriftzeichen.

(S = Visual Sign; O = Object; W = Spoken Word)¹¹⁶⁸

»(I) A visual sign S designates an object o which is also designated by a word W. No conventional relation exists between S and W. (II) In addition to the relations between S and O and between W and O, a relation is perceived between S and W, as yet unstable and secondary. (III) The relation between S and O is superseded by that between S and W. S thus becomes a sign which has a word as its primary referent«¹¹⁶⁹ (Abbildung 56).

Was für frühe Gesellschaften bereits realisiert sein muss, nämlich zwischen Lautzeichen (gesprochenen Wörtern) und bezeichneten Dingen zu unterscheiden, ist in Gesellschaften, in denen sich schriftliche Kommunikation etabliert, erneut zu lernen, nämlich zwischen den physischen Zeichenträgern und dem mit ihnen transportierten Sinn zu unterscheiden. Zum sozialen Lernerfolg (und entsprechend zur Selbstsozialisation der Psychen als Umwelt von Kommunikation) wird in erheblichem Maße beigetragen haben, dass mit verschiedenen bio-physischen Substraten für Schrift zu experimentieren begonnen wird; beispielsweise im chinesischen Kontext neben Grabinschriften mit Bambus.¹¹⁷⁰ Neben den Selektionsvorteilen, die der Bambus – ähnlich wie Papyrus im mediterranen Raum – aufgrund der Mobilität und wegen der für lange Zeit ausreichenden materiellen Ressourcen hat, ermöglichen wechselnde bio-physische Substrate der Schrift, zwischen materiellem Träger und sozialem Sinn zu unterscheiden.

Im Verlauf früher komplexer Gesellschaften sind Oralität und Literalität durch die Rezitation, also durch eine mündliche Variante der repetitiven Funktion des Textes, fest aufeinander abgestimmt.¹¹⁷¹ Mit etablierter Schriftlichkeit bekommt die Mündlichkeit eine neue Relevanz, sodass Texte nicht selten auf sie verweisen müssen. Beispielsweise beginnen Mahāyāna Sūtras mit der Phrase »So hörte ich es«; damit wird die Autorität hergestellt, die in antiken Gesellschaften ansonsten nur für die Mündlichkeit besteht, weil sie in vielerlei Hinsicht Anwesenheitsgesellschaften sind.¹¹⁷² Auch in der Hebräischen Bibel wird die Autorität der Schriftlichkeit durch den Verweis auf Mündlichkeit gesteigert: Es steht geschrieben, dass »Gott sprach«. Das rabbinische Judentum unterscheidet zwischen der »schriftlichen Tora« (תורה שבעל פה) und der »münd-

lichen Tora (תּוֹרָה שְׂכָל־כָּה), die der Auslegung der schriftlichen Tora gilt, um dem Abgleich der Schriftlichkeit mit Mündlichkeit zu genügen. Neben dem Judentum besteht auch im frühen Christentum eine enge Verbindung zwischen schriftlicher und rituell praktizierter Kommunikation.¹¹⁷³ In China bleibt schriftliche Kommunikation (teils bis heute) ebenfalls eng an mündliche Kommunikation gebunden, sowohl bezüglich der Textstrukturen als auch der kommunikativen Praxis.¹¹⁷⁴ Und im islamischen Kontext fungiert der Koran zunächst als ein Text zur mündlichen Rezitation; diese Funktion übt er auch nach dem Aufkommen der Koran-Kommentare noch aus (das Wort Koran, arab. القرآن, *al-Qur'ān*, bedeutet »Lesung«, »Rezitation«).¹¹⁷⁵ In der rezitativen Performance der Interaktion unter Anwesenden bindet sich gesprochene Sprache leicht an die Sichtbarkeit der Sprechenden mit ihrer semiotisierbaren Mimik und Gestik; nicht selten werden Textinhalte dann bedeutungslos, und der Text wird stattdessen in seiner physischen und performativen Präsenz relevant.¹¹⁷⁶ Aber da schriftbasierte Kommunikation sich von der Kopräsenz der an Kommunikation beteiligten Personen ablösen kann, wird die Schrift zu jenem Medium, das am stärksten auf kommunikative Selbstreferenz abstellt. Wenn man systemtheoretisch zwischen psychischer und sozialer Sinnbildung unterscheidet, wird klar: »speech is to being human, what writing is to civilization.«¹¹⁷⁷ Im Laufe der sozio-kulturellen Evolution wird die Schrift zum Referenzmedium für Kommunikation.¹¹⁷⁸ Indem sich schriftliche Kommunikation von körperlichen und psychischen Bedingungen abkoppelt, ermöglicht sie in semantischer Hinsicht einen höheren Abstraktionsgrad. Dementsprechend kann die Generalisierung von Konzepten wie etwa »Gott« und »Psyche« usw. forciert werden.¹¹⁷⁹ Von dort aus können sich diese Konzepte erneut verkörpern, das heißt qua Fremdreferenz auf die psychische, organische und physische Umwelt verweisen. Die Oszillation zwischen Entkörperung und Verkörperung, Enträumlichung und Verräumlichung sowie Selbst- und Fremdreferenz wird folglich durch Schrift mindestens gesteigert, wenn nicht erst vollständig ermöglicht.

An den vorangehenden sporadischen Beobachtungen ist bemerkenswert, wie eng das Frühstadium in der Entwicklung der Schrift – jedenfalls im Falle von Divination und Magie – an Praktiken geknüpft ist, die vielleicht nicht unbedingt und immer als religiös zu qualifizieren sind, aber doch das Potenzial für Religion bergen (neben dem Potenzial für jene Herstellung von Faktenwissen, die von heute aus gesehen auf Wissenschaft zuläuft).¹¹⁸⁰ Der Zusammenhang zwischen Schrift und dem Potenzial für Religion scheint darin begründet zu liegen, dass zu Beginn der Schriftentwicklung eine gegenständliche Anwesenheit des Abwesenden erzeugt wird, indem Zeichen und ihr materielles Substrat zu einer sinnhaften Einheit der Verkörperung zusammengeführt werden. Auf diese Weise wird die »inverse Relation von Anwesenheit und Abwesenheit«,¹¹⁸¹ die sich bereits mit mündlicher Kommunikation eingestellt hat, für eine Weile stillgestellt, sodass Religion mit dem Schriftmedium unbestimmbare Kontingenz erfolgreich bearbeiten kann. Was zu Beginn der Gesellschaftsbildung vielleicht »Lautmagie« war, ist am Anfang der Schriftentwicklung »Schriftmagie«: die indexikalische Relation zwischen Zeichenträger und Zeicheninhalt wird mit dem ikonischen Aspekt von Zeichenprozessen kurzgeschlossen und löst sich erst im Verlauf der Etablierung schriftlicher Kommunikation von ihm. Schrift ist für religiöse Kommunikation, in der es um die Beobachtung des Unbeobachtbaren geht, deshalb besonders hilfreich, weil dieses Medium eine besondere Objektivität erzeugt; nicht im Sinne der ein für alle Male wahren Semantik, sondern im Sinne der zeichenhaften Objektzen-

triertheit. Schrift startet objektzentriert, in reiner semiotischer Selbstbezüglichkeit. Diese Objektzentriertheit grenzt den prinzipiell unbeschränkten Variationsreichtum religiöser Sinnbildung ein. Das Beobachtbare, aber auch – und das ist für die Formung von Religion relevant – das Unbeobachtbare wird in Schrift gebannt und auf diese Weise sichtbar gemacht. »Es steht geschrieben«, also ist es kognitiv wahr und pragmatisch gültig. Darin liegt die autoritative Kraft der Schrift, und daran kann Religion anknüpfen, um unbestimmbare Kontingenz zu bearbeiten und das Unbeobachtbare zu beobachten. Von dort aus können sich eine schriftbasierte Magie oder eine ikonische Schriftmagie (die Zaubersprüche sind nicht zuletzt wirksam, weil sie geschrieben stehen), eine indexikalische Anwendung von Schrift und eine schriftbasierte symbolische Kommunikation entwickeln.

Mit der symbolischen Kommunikation im Medium der Schrift werden neue Spielräume für religiöse Sinnbildung erzeugt. Die Karriere der Schrift als eines sehr effizienten kommunikativen Verbreitungsmediums überhaupt liegt in der Symbolizität begründet. Diese setzt allerdings voraus, dass zwischen selbstreferenziellen Zeichen, ihren materiellen Substraten und ihrer sinnhaften Fremdreferenz unterschieden wird, und sie forciert diese Unterscheidung zugleich. Religion hat sich daher, nachdem die »Schriftmagie« »entzaubert« ist, mit der Arbitrarität oder wenigstens Konvention zwischen Bezeichnendem und Bezeichnetem und der Abkopplung dieser Unterscheidung von ihrem materiellen Substrat immer wieder auseinanderzusetzen. Religion registriert diese Arbitrarität innerhalb ihrer Umwelt (etwa mit Blick auf wirtschaftliche, politische, rechtliche und administrative Kommunikation), aber auch in sich selbst, dann nämlich, wenn schriftliche religiöse Kommunikation auf schriftliche religiöse Kommunikation reagiert. Damit wird zugleich Kontingenz gesteigert: »Die Fixierung von Religion als Text eröffnet einen Bereich der Sensibilität, der auch gegen die Religion genutzt werden kann.«¹¹⁸² Obwohl religiöse Kommunikation für die Bearbeitung unbestimmbarer Kontingenz zuständig ist, ist auch sie prinzipiell unabgeschlossen.

Während sich Religion im vorderorientalischen und mediterranen Raum zunächst an »Schriftmagie« bindet und von dort aus Schriftlichkeit mit Mündlichkeit abgleicht, hat die religiöse Evolution mit Blick auf Kommunikationsmedien in Indien und in der zoroastrischen Religion einen anderen Weg eingeschlagen: In diesen Fällen hält religiöse Evolution für lange Zeit ausschließlich an »Lautmagie« und der Evidenz mündlicher Kommunikation fest. In indigenen Religionen ist religiöse Kommunikation bis heute überwiegend an Interaktionen unter physisch anwesenden Personen, an mündliche Kommunikation und an gegenwärtige physische Objekte gebunden. Mit Blick auf die indische Religionsgeschichte sind in diesem Zusammenhang die *Veden* relevant. Sie stammen aus der Zeit zwischen etwa 1.500 und 500 v. u. Z. und umfassen das religiöse Wissen der Brahmanen. Diese Texte wurden in archaischem Sanskrit ohne Kenntnis der Schrift verfasst und werden bis heute (so gut wie) ohne Textänderungen streng mündlich überliefert – gleichsam »wie eine 3.000 Jahre alte »Tonbandaufnahme««. ¹¹⁸³ Die meisten der vedischen Texte sind erst zu Beginn des zweiten Jahrtausends u. Z. aufgeschrieben worden. Sāyaṇa, ein indischer Gelehrter aus dem 14. Jahrhundert, mahnt in seinem Kommentar zum *Ṛgveda*, dass der Text anhand der Lippen des Lehrers und nicht durch ein Manuskript zu erlernen sei (*svādhyāya*). ¹¹⁸⁴ Die mündliche Überlieferung braucht die rigide Kontrolle psychischer Varianz in Gestalt streng geregelter Interaktion zwischen Lehrer und Schüler. Hinzu kommen die

Bedingung ausgeprägter psychischer Memorierbarkeit und eine lange Zeit des Auswendiglernens.¹¹⁸⁵ Das Gebot zur mündlichen Weitergabe hindert jedoch nicht daran, dass im Laufe der Zeit zahlreiche schriftliche Kommentare zum *R̥gveda* verfasst werden.¹¹⁸⁶ Schriftliche und mündliche Kommunikation gehen also in der späteren indischen Religionsgeschichte Hand in Hand. Als Buddhisten um das erste Jahrhundert u. Z. herum damit beginnen, buddhistische Texte zu schreiben, wird der Unterschied zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit beziehungsweise Schreibkompetenz und Schriftlosigkeit zudem zu einem sozialen Marker zwischen Brahmanismus und Buddhismus.¹¹⁸⁷

Die Bedeutung der Mündlichkeit in der vedischen Religion und des an sie anschließenden hindu-religiösen Komplexes wird auch begrifflich gestützt, wie das Beispiel des *bráhman*-Konzepts (Sskr. ब्रह्मन्) als eines der wichtigsten Wörter in den *Veden* zeigt.¹¹⁸⁸ Dieses Wort ist immer Bestandteil jener Kommunikationen, die sich auf etwas Numinoses beziehen. *Bráhman* ist die »von einem Himmlischen geschenkte[.] (dichterische[.]) Formung«, die »ganz und gar in die priesterliche Sphäre gerückt« ist.¹¹⁸⁹ *Bráhman* ist »poetische Magie« und kennzeichnet Sanskrit als heilige Sprache.¹¹⁹⁰ Die »Lautmagie« beruht auf der Auffassung, dass etwas wahr ist und wirkt, wenn man es *ausspricht*. Im *R̥gveda* 4.42.4 sagt der Gott Varuṇa:

»Ich ließ die tiefenden Gewässer anschwellen, im Sitz des (ewigen) Gesetzes [**r̥ta*, auch Wahrheit, Recht, Ordnung] halte ich den Himmel. Nach dem Gesetz ist der Sohn der Aditi der gesetzmäßige (Herr) [*rtāvan*, »der Wahrheit Besitzende«], und er hat die Erde dreifach verbreitert«, das heißt die dreifache Welt – Himmel, Luftraum und Erde – geschaffen.¹¹⁹¹

Das ist ein Beispiel für die Auffassung, dass die Wahrheit, wenn sie ausgesprochen wird, eine Macht ist, die sogar die physische Welt bezwingen kann. Noch im indischen Mittelalter glaubt man, »durch das Aussprechen irgend einer Wahrheit eine bestimmte, meist augenblickliche Wirkung in der materiellen Welt hervorrufen zu können«.¹¹⁹² Beim *bráhman*-Konzept kommt es zusätzlich darauf an, wie man etwas ausspricht, damit es wahr ist und wirkt. Im Zusammenhang mit *bráhman* wird stets auf Machtvolles referiert. Zum Beispiel vergleicht der spätere *Atharvaveda* (eine Sammlung von Texten unterschiedlichen Alters) die heilige Sprache mit der Spitze eines Pfeils, der mit dem *bráhman* geschärft werden muss, um magische Kraft zu erlangen. Dafür, die magische Kraft zu evozieren, sorgt die extrem dichte und hoch organisierte Klangstruktur der vedischen Texte. Oftmals handelt es sich um eine onomatopoetische Vergegenwärtigung von Gegenständen oder Sachverhalten. Die Funktionsweise der »poetischen Magie« ist bei Zaubersprüchen besonders offensichtlich. Sie werden oftmals so gebildet, dass der gewünschte Effekt durch die ständige Wiederholung bestimmter Schlüsselwörter hervorgerufen und auf diese Weise vorweggenommen wird. Selbstreferenzielle Wiederholungsschleifen tun in den *Veden* das ihrige dazu.¹¹⁹³ Das vedische Konzept *bráhman* steht paradigmatisch für die Wichtigkeit von Oralität in religiöser Kommunikation. Mit der rituell gewährleisteten Rigidität der Repetition wird psychische Varianz in religiöser Kommunikation ausgeschlossen und auf diese Weise ein eigenes Konzept von Rationalität erzeugt.¹¹⁹⁴

Auch das *Avesta*, eine Sammlung religiöser Texte des Zoroastrismus, ist für lange Zeit mündlich tradiert worden. Seine ältesten Teile – die *Gāθās* (»Gesänge«) – sind li-

turgische Hymnen und werden von den Anhängern des Zoroastrismus auf Zaratustra zurückgeführt.¹¹⁹⁵ Die Datierung des *Avesta* ist in der Wissenschaft umstritten. Es gibt gute Gründe dafür, die *Gāthās* für so alt wie den *Rgveda* zu halten, also auf die Zeit um 1.500 bis 1.200 v. u. Z. zu datieren.¹¹⁹⁶ Im iranischen Kontext, der für die Entstehung des *Avesta* relevant ist, ist man mit dem Schreiben nicht vertraut, und noch viele Jahrhunderte später wird das Schreiben nur zu nicht-religiösen Zwecken für geeignet gehalten. Daher wird die zoroastrische Lehre für lange Zeit ausschließlich mündlich weitergegeben. Die erhaltenen Texte des *Avesta*, wie sie heute bekannt sind, gehen auf eine ›Masterkopie‹ zurück, die durch Zusammenstellung und Redaktion im Sasanidenreich (224–651) entstanden, aber verloren gegangen ist. Die älteste überlieferte Verschriftlichung stammt aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts.¹¹⁹⁷ In dieser Hinsicht bestehen also Parallelen zwischen dem *Avesta* und den *Veden*.¹¹⁹⁸

Mit der Einführung des Buchdrucks ändern sich zwar die materiellen Bedingungen zur Verbreitung von Information erneut drastisch. Aber auch wenn Religion in manchen Kulturräumen maßgeblich an der Entwicklung des Buchdrucks beteiligt ist – ein prägnanter Fall ist die europäische Reformation am Beginn der Neuzeit –, hat sich die Handhabung der längst fest etablierten Unterscheidung zwischen der Repetitions- und der Interpretationsfunktion in religiöser Kommunikation mit der Einführung des Buchdrucks nicht maßgeblich verändert.¹¹⁹⁹ Auch gedruckte Bücher werden in religiösen Zusammenhängen in den beiden Funktionen der Repetition und Interpretation benutzt. Mit Blick auf physische Aspekte bestehen zwischen Manuskripten und gedruckten Büchern freilich Unterschiede. Beispielsweise schwingt in Manuskripten – im doppelten Wortsinn – die Handschrift der Verfasser mit. Zudem lässt die Tatsache, dass Manuskripte noch weit nach Einführung des Buchdrucks in Gebrauch sind, auf unterschiedliche Verwendungsweisen und auf verschiedene Inhalte schließen, die in beiden Medien mitgeteilt werden.¹²⁰⁰ Wie es mit den beiden Funktionen der Repetition und Interpretation in religiöser Kommunikation unter den Bedingungen elektronischer Medien steht, bedarf noch ausführlicher Forschung.

c) Die zunehmende Selbstzentrierung der Religion durch kognitiv angeleitete Praxis

Rituale – und unter ihnen Opferrituale – brauchen einen kognitiven Mindestbestand in Gestalt von Narrativen und Kosmologien, aber nicht unbedingt ausgearbeitete religiöse Konzepte. Oftmals, wenn nicht meistens, reicht es zu wissen, zu welchem Anlass man zu opfern hat, wo das geschehen muss, wer der Empfänger ist und was ihm dargebracht werden soll. Je mehr Opferrituale ihre Anlässe, aus denen sie vollzogen werden, mit religiösem Sinn ausstatten und mythisch oder kosmologisch verstehen, desto stärker können sie sich von außerreligiösen Umweltlagen freimachen. Diese Selbstzentrierung führt wiederum zum Erfordernis, dass Religion ihre Beziehungen zur fremdreferenziellen Umwelt reformiert. Das geschieht anhand der weiteren Ausbildung von kognitiven Kapazitäten, nämlich der Steigerung religiöser Selbstreflexion durch verschiedene Arten des Schriftgebrauchs, die im voranstehenden Teilkapitel beschrieben worden sind. Der Abgleich zwischen der kognitiven Berücksichtigung von fremdreferenziellen Umweltlagen und selbstreferenziellen Aktivitäten erfolgt im Religionssystem zunächst über verschiedene schriftbasierte Divinationsverfahren und magische Praktiken, die sodann religiöse Selbstreflexion stimulieren. Wie

im Teilkapitel über die kognitive Dimension ausgeführt (S. 134 ff.), ist Magie nicht in Differenz zu Religion zu verstehen, sondern als eine bestimmte religiöse Formung. Magie leistet die direkte Verbindung zwischen religiöser Kognition und praktischem *Wirkhandeln*. Divinationsverfahren dienen hingegen der religiösen *Deutung* von Geschehnissen in der Umwelt von Religion, um praktisches Verhalten mit religiöser Selbstreferenz zu vermitteln.

Je mehr Religion die Welt religiös einfaltet – also die indexikalische Re-Codierung (I2–O1–Z2; I2–O1–Z1) am religiösen Code (Z1–I1–O1) ausrichtet (siehe Abbildung 15, S. 88) –, desto stärker bildet sich das aus, was man gemeinhin Theologie nennt. Die Wortwahl ist, wie bereits in Teilkapitel II.E.7 (S. 139 ff.) erwähnt, etwas unglücklich, weil nicht jede Religion über Vorstellungen von Göttinnen und Göttern oder gar eines einzigen Gottes verfügen muss, um als Religion prozedieren zu können. Die Semantisierung religiöser Transzendenz kann in kognitiv-konzeptioneller Hinsicht auf vielfache Weise erfolgen. Aus diesem Grund sei allgemeiner von religiöser Selbstreflexion die Rede. Sie startet mit episodenhaften Narrativen und formt sich dann zu symbolischen Kosmologien, in denen die Welt unter religiösen Gesichtspunkten beschrieben wird; allerdings sind in frühen Kosmologien religiöse Aspekte der Weltbeschreibung vielfach mit anderen Gesichtspunkten der Welterklärung vermischt.¹²⁰¹ Auch sind diese Kosmologien häufig auf praktische Bedarfslagen des Alltags hin ausgerichtet und eng mit Magie und Divination verbunden. Je stärker sich religiöse Selbstreflexion ausbildet, desto stärker kann sich Religion von Divinationsverfahren und magischen Praktiken abgrenzen, muss das aber nicht tun. Wenn das der Fall ist, werden magische Praktiken objektsprachlich bisweilen als »Behexungen, Zauberei, Hexerei und magische Manipulationen« ausgegrenzt – nicht selten innerhalb von Praktiken, die selbst der Magie oder der Divination zuzurechnen sind; so etwa in einem Katalog babylonischer Orakelfragen, der vermutlich aus der Mitte des zweiten Jahrtausends v. u. Z. stammt und dem die gerade angeführte Terminologie entnommen ist.¹²⁰² In wissenschaftlicher Perspektive ist dieser objektsprachlich-pejorativen Einschätzung und Abgrenzung selbstverständlich nicht zu folgen. Metasprachlich bezeichnet Magie vielmehr einen der handlungspraktischen Aspekte von Religion. In analytischer Hinsicht gilt es zu unterscheiden, ob magische Praktiken stärker an der Fremdreferenz oder an der Selbstreferenz des Religionssystems ausgerichtet sind. Je stärker sich Magie an der Selbstreferenz orientiert, desto mehr zentriert es sich auf religiöse Selbstreflexion und bezieht sich von dort aus auf die fremdreferenzielle Bestimmung von Welt. Magie bringt Transzendenz und Immanenz in eine Identität – aber selbstverständlich nur innerhalb eines magischen Weltbildes. Über das magische Weltbild können sich frühe und erste komplexe Gesellschaften in einer Inklusionshierarchie beschreiben, aber nicht sämtliche Interaktionen in frühen Gesellschaften können sich mittels des magischen Weltbildes bestimmen. Näherhin stellt Magie einen Zusammenhang her, der kommunikativ auf ein bestimmtes praktisches Handeln zugerechnet wird. Während als religiös bestimmte Handlungen der alltäglichen Praxis tendenziell entrückt sind und gerade deshalb als spezifisch religiös gelten, werden als magisch bezeichnete Handlungen gerade wegen ihres Bezugs zur alltäglichen Praxis objektsprachlich häufig als nicht normal und sinnwidrig stigmatisiert. Auch dieser pejorativen Einteilung ist wissenschaftlich nicht zu folgen. Sie weist aber in analytischer Hinsicht darauf hin, dass in der religiösen Selbstbeschreibung die Aufmerksamkeit dafür zunimmt, zwischen religiöser Selbst- und Fremdreferenz zu unterscheiden. Wo Magie objekt-

sprachlich (aber auch in der wissenschaftlichen Metasprache) ausgegrenzt wird, geschieht das vom Standpunkt religiöser Selbstreferenz aus (oder im wissenschaftlichen Fall mit Blick auf sie).

Wie in Teilkapitel II.E.4 erwähnt, (S. 134 ff.), ist Magie nicht von Religion zu unterscheiden. Magische Praxis ist vielmehr eine besondere Art religiöser Kommunikation. Sie basiert nicht nur auf Sprechakten, die Wirklichkeit herstellen, wie von John L. Austin und John R. Searle analysiert,¹²⁰³ sondern greift auch in die gegebene Wirklichkeit ein und verändert sie. Dafür schlägt Jan Assmann den Begriff des »interventionistischen Sprechens« vor:

»Interventionistisches Sprechen ist nicht nur performativ im Sinne von Austin und Searle, sondern darüber hinaus auch transformativ. Es stellt nicht nur die Wirklichkeit her, auf die es sich bezieht, sondern es verwandelt die Wirklichkeit, die es vorfindet.«¹²⁰⁴

Allerdings kann es sich, soweit wissenschaftlich wissbar ist und man auch im äußeren synchronen Kontext des Vollzugs magisch-religiöser Praktiken wissen kann, nur um Eingriffe in diejenige Wirklichkeit handeln, die von einem magisch-religiösen Weltbild konstituiert wird. In diesem Sinne ist man im alten Ägypten davon überzeugt,

»allein durch Sprache oder durch die Verbindung von Sprache und bestimmten Handlungen Dinge verwandeln, Krankheiten heilen, mit Göttern und Geistern in Beziehung treten, den Lauf der Sonne, die Überschwemmung des Nils und die Fruchtbarkeit von Vieh und Feldern beeinflussen und letztendlich die Welt schlechthin in Gang halten zu können.«¹²⁰⁵

Außerhalb des magischen Weltbildes kann performatives Sprechhandeln selbstverständlich nicht diese Art von Wirkung erzielen. Andernfalls wäre keine verlässliche und stabile gesellschaftliche Kommunikation möglich. Zu Recht fragt Jan Assmann: »Wie hätte man die Sprache im Alltag einsetzen können, wenn man ständig mit derartigen Wirkungen hätte rechnen müssen?«¹²⁰⁶ Jedoch können eine magische Welt und andere Rationalitätsformen problemlos nebeneinander bestehen, solange sie je unterschiedliche Situationen strukturieren. Das altägyptische Weltbild, das den Kontext religiös-magischer Praktiken darstellt, lässt sich in komprimierter Fassung wie folgt charakterisieren:

»1. Die Vorstellung des »kosmogonischen Augenblicks« als dem »Ersten Mal«, als der im Akt der Selbstentstehung zum Sonnengott gewordene Urgott der Präexistenz zum ersten Mal aus dem Urwasser auftauchte. [...] 2. Die Fortexistenz des Urwassers in der entstandenen Welt. [...] 3. Das Fehlen eines Schlußstrichs, eines siebten Tages wie in der Bibel. In Ägypten hört die Schöpfung nicht auf, sondern geht immer weiter und ereignet sich jeden Morgen aufs neue. [...] Für die Ägypter entstand die Welt in widerstandsloser Selbstentfaltung des Urgottes, hat sich aber in der Gegenwart gegen den Widerstand des Bösen durchzusetzen, der eine ständige Gravitation zum Chaos ausübt. Schöpfung bedeutet in der entstandenen Welt die Durchsetzung der Ordnung gegen die Gravitation des Chaos. In diesem Schöpfungswerk der Weltinganghaltung sind die Menschen zur Mitwirkung aufgefordert.«¹²⁰⁷

Diese Mitwirkung ist üblicherweise rituell geregelt, darin zwar in den Alltag eingebettet, aber nicht mit ihm identisch. Für die Durchführung magischer Aktivitäten sind vier Dinge notwendig: der richtige Ort, der rechte Zeitpunkt, die Bevollmächtigung ausgewählter Personen und eine Rationalitätsform, die zwischen Kosmos, ritueller Praxis und ihrer gesellschaftlichen Umwelt Analogien herstellt.¹²⁰⁸ Um das Prinzip der magischen Analogie zu verstehen, ist ein genauerer Blick auf das hilfreich, was im alten Ägypten als Magie gilt.

Für die altägyptische Magie gibt es eine personalisierte Gottheit. Während Ma'at die Personifikation der sinnhaften Ordnung in Natur und Gesellschaft ist – vom Kosmos bis zur Kooperation unter Menschen¹²⁰⁹ –, stellt Heka (*ḥkꜣ*) die Personifikation der Magie dar. Ma'at und Heka sind

»zunehmend personifizierte ›kategoriale Formen‹; dabei ist insbesondere »die *ḥkꜣ*-Zauberkraft [...] im Rahmen einer ›präwissenschaftlichen Physik‹ gewissermaßen als konkret substantiell vorgestellte Effizienz zu verstehen, die dann zunehmend zum ›Begriffsgott‹ gestaltet wird.«¹²¹⁰

Die Wurzel von Heka (*ḥkꜣ*) ist *ḥ*. Sie lässt sich als »Wirksamkeit mit verborgener Ursache«¹²¹¹ verstehen, und darin steckt eine religiöse Bedeutung:

»[S]owohl im Jenseits wie im Diesseits ist *ḥ* immer eine Wirksamkeit, deren Ursache nicht offen zutage liegt.« *ḥ* hat »zum einen etwas mit Machtausübung, Kraft, Energieentfaltung und Wirksamkeit zu tun [...], zum anderen mit Jenseitigkeit, Verborgenheit, überirdischem Ursprung u. ä.«¹²¹²

Es verwundert nicht, dass die *ḥ*-Eigenschaft häufig jenseitigen Wesen und Zuständen zugeschrieben wird, denn Erscheinungen werden auf Ursachen in Gestalt übernatürlicher Wirksamkeit bezogen, die sich prinzipiell der Sichtbarkeit sowie Benennbarkeit und somit gesellschaftlicher Kommunikation entzieht. Der Terminus *ḥ* beruht folglich auf der Unterscheidung sichtbar/unsichtbar. Eine Erscheinung ist als Wirkung einer Ursache sichtbar, aber die Ursache liegt im Verborgenen. Dass Wirkung und Ursache auf die Unterscheidung von sichtbar und unsichtbar bezogen werden, wird besonders deutlich, wenn man die Bedeutung des Wortes *ḥt* berücksichtigt, das sich ebenfalls von der Wurzel *ḥ* ableitet:

»Die *ḥt* ist diejenige Region, wo die Sonne schon (bzw. noch) wirksam ist und ihr Licht spendet, wenn sie noch nicht (oder nicht mehr) sichtbar ist, sich also unter dem Horizont befindet, während der Morgen- und Abenddämmerung. Aus diesem Grund ist *ḥt* immer ein einheitlicher Begriff, auch wenn man für das Gebiet selbst eine östliche und eine westliche *ḥt* unterscheiden kann, und daher ist die *ḥt* ein besonders geheimnisvoller Ort, der bei der Schöpfung für die sichtbare Erscheinungsform ›geheim gemacht‹ worden [...] ist, und deshalb auch besondere Kräfte hat bzw. freisetzen kann.«¹²¹³

Vor dem Hintergrund dieser Raummetapher ist die *ḥ*-Kraft die Einheit der Unterscheidung von Erscheinung oder Wirkung und Ursache. Beide Größen sind in der *ḥ*-Kraft ein und dasselbe, gleichsam zwei Seiten derselben Medaille: die Erscheinung als Wirkung ist die sichtbare und die Ursache die unsichtbare Seite. Doch obwohl die *ḥt*

die Konzeption eines eigenen Zwischenbereichs zwischen Himmel und Erde ist, erfolgt dort nicht einfach der Übergang von einem Zustand in den anderen. Vielmehr ist die *ꜥꜥt* eine Region, die selbst Tore hat. Dieser Sachverhalt spiegelt das Wechselspiel zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit sowie deren Einheit und Differenz wider. Gemäß der Sonnenmetapher geht im magischen Weltbild Altägyptens alles in der Welt in der Oszillation zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit vonstatten.

Dass auch das Magie-Konzept Heka (*ḥkꜣ*) die Einheit vor jeglicher Zweiheit repräsentiert, kommt etwa im Zauberspruch »Der Gott Heka werden« (das heißt, in den Stand eines Magiers zu gelangen) zum Ausdruck. Hier spricht Heka die Götter in Gegenwart des Schöpfers an und erklärt seinen Ursprung sowie seine Kräfte:

»O you nobles who are in the presence of the Lord of All, behold, I have come to you; respect me in proportion to what you know. I am he whom the ole Lord made before there came into being the two meals on earth [= Dualität; VK], when he sent his Sole Eye when he was alone, being what came forth from his mouth [...].«¹²¹⁴

Mit dem skizzierten Weltverständnis hängt das analoge Schlussverfahren in der altägyptischen Magie zusammen. Analogien stellen den Zusammenhang zwischen der sichtbaren Erscheinung als Wirkung und der unsichtbaren, verborgenen Ursache her. Da es jedoch der Anleitung bedarf, was in einer magischen Aktivität für welchen zu bearbeitenden Fall zu tun ist, muss auch das Unsichtbare, das für die in der Magie beabsichtigte Wirkung zuständig ist, sichtbar gemacht werden. Für die Sichtbarkeit des Verborgenen sorgt ein Mythenkomplex; er steht für die Kohärenz des sinnvollen Kosmos. In diesem Sinne unterwirft die Analogie

»aktuelle Fälle einem vorgegebenen Regelwerk. Sie bindet jene an dieses an und gliedert sie dadurch in die konstitutive Ordnung der Welt ein. Häufig bezieht sich die Analogie daher auf den Mythos, insbesondere den Mythenkreis um Osiris, Isis und Horus, der das Zustandekommen dieser konstitutiven Ordnung aufzeigt. Der Mythos erklärt und legitimiert die bestehende Welt.«¹²¹⁵

Dieser Mythenkomplex stellt das Urgeschehen dar, an dem alles Gegenwärtige analog ausgerichtet ist. Dementsprechend beruht das »Zwanghafte«,

»das magischen Praktiken immer wieder nachgesagt worden ist, [...] auf nichts anderem als der Stringenz einer Logik, die Ursprungslogik ist und im Ursprung Subjekt und Substanz, Substanz und Emanationsformen der Substanz aneinander gekettet hält.«¹²¹⁶

Durch diese im schriftlich festgehaltenen Mythos verankerte Ursprungslogik kann die rituell praktizierte Magie mittels Analogien zwischen der Alltagspraxis und dem Mythos Rekursionen aufbauen. Zu den Anwendungsgebieten für magische Aktivität zählen der Kosmos, die Außenpolitik, die Innenpolitik, die Stabilität Ägyptens, Haus und Feld, Krankheit und Jenseitsleben. Folgendes Beispiel verdeutlicht den Analogieschluss von einem gegenwärtigen Fall auf eine mythische Ursprungsszene:

»Das kleine Horuskind wurde einst von Schlangen gebissen, aber von der Zauberkraft seiner Mutter Isis geheilt; sein Überleben war für den Fortbestand des Kosmos unabding-

bar. Wenn der aktuelle Fall als analog, ja nahezu als identisch mit einer im Mythos vorgegebenen und hier notwendigerweise positiv gelösten Situation angesehen wird, und der Patient als Horus erscheint, ist auch das Resultat – die Genesung – vorgegeben.«¹²¹⁷

Analogien können in Bezug auf folgende Sachverhalte bestehen: Analogie des Aktanten, des Zielobjektes, der Handlung, des Sprechaktes, der Bezeichnung oder des Hilfsmittels.¹²¹⁸

- Zu den *Zielobjekten* magischer Aktivität gehören zum Beispiel kranke Personen, gefährdetes Vieh, aber auch das als Ganzes bedrohte Ägypten.
- Eine Analogie der *Handlung* besteht, wenn die Abwendung einer Gefahr oder eines unerwünschten Zustands an einem Substitut vollzogen wird, etwa in Gestalt des Zerbrechens von Feindfiguren anstelle menschlicher Feinde.
- Die Analogie des *Aktanten* bezieht sich darauf, dass sich der Experte für Magie während der magischen Aktivität als Gottheit versteht, sodass ihm deren Zauber-macht zur Verfügung steht.
- Bei der Analogie des *Sprechaktes* kann sich der Magier auf die göttliche Autorschaft einer Formel berufen oder die Beschwörung aus einem Buch göttlicher Herkunft ableiten.¹²¹⁹
- Mit der Analogie des Sprechaktes hängt die Analogie der *Bezeichnung* eng zusammen: »Das Vorbild der Effizienz der magischen Sprache, ihr Präzedenzfall, ist die Erschaffung der Welt durch das Wort des Schöpfergottes, indem dieser die Namen der zu erschaffenden Dinge ausruft.«¹²²⁰ Für die Analogie der Bezeichnung ist die korrekte lautliche Gestalt entscheidend.
- Bei der Analogie der *Hilfsmittel* handelt es sich entweder um direkte Analogien der eingesetzten Instrumente; das ist beispielsweise der Fall, wenn ein Spruch gegen Augenkrankheit das für die Augenbehandlung verwendete Wasser mit dem Wasser gleichsetzt, das Horus für sein Augenbad benutzt.¹²²¹ Oder es handelt sich bei der Analogie der Hilfsmittel »um funktionelle Parallelisierungen mit allgemeinen Komponenten des Kosmos«,¹²²² etwa wenn das Amulett mit dem Schutz kosmischer Bereiche gleichgesetzt wird. Auf diese Weise stellen Amulette eine direkte Analogie zur ursprünglichen Ordnung her. Dementsprechend können die Form, Art, Beschaffenheit und Farbe des verwendeten Gegenstandes von Bedeutung sein.¹²²³ Beispielsweise wird das Amulett in Zwerggestalt als wirkungsmächtiger Ableger des »Zwerger in mitten des Himmels« (offenbar des Sonnengottes Re) selbst verstanden und der bedrohte Mensch in Analogie zu dem geretteten »Schwimmenden« (Osiris).¹²²⁴

Die altägyptische Magie ist im Jenseits noch wichtiger als im Diesseits, denn alle Bücher als Grabbeigaben in altägyptischen Bestattungen sind im Prinzip magische Bücher für die Toten.¹²²⁵ »Der Tote ist mit der Papyrusrolle, d. h. dem Zauberbuch des Thot, ausgerüstet, dessen Rezitation Effizienz des Zaubers verspricht.«¹²²⁶ Die gesteigerte Bedeutung der Magie im Jenseits liegt darin begründet, dass dort keine sozialen Regelungen wie Politik, Recht, Administration, Medizin usw. mehr wirken, sondern nur noch Religion. Im Jenseits statet Magie vor allem mit Orientierung aus.

Auch wenn Magie in der altägyptischen Religion ein umfassendes System ist, das sich auf alle Lebenslagen beziehen kann, muss das nicht unbedingt heißen, dass alles in der altägyptischen Gesellschaft von Magie durchwirkt ist. Wenn dem so wäre, würde eine Pansakralität vorherrschen, sodass es Religion nicht geben könnte, weil sie sich nicht von anderem abgrenzen könnte und Gesellschaft und Religion somit in eins fallen würden. Wie erwähnt, wäre keine gesellschaftliche Kommunikation möglich, falls Magie als performatives Sprechhandeln ubiquitär wäre. Wenn man bei jeder Kommunikation mit Magie rechnen müsste, wäre auf nichts mehr Verlass. Die Beschreibung »umfassend« meint aus Sicht der religionsgeschichtlichen Quellen einen für Systeme typischen Universalismus, der aber nur systemintern gilt. In diesem Sinne ist Magie die »übergeordnete Kategorie, die grundsätzlich in allen Bereichen der Welt und Gesellschaft Bedeutung besitzt«.¹²²⁸ In der ägyptischen Gesellschaft, die sich langsam ausdifferenzieren beginnt, ist Religion mit Magie als einer ihrer Formungen gerade wegen ihrer frühen Ausdifferenzierung aber nur ein gesellschaftliches Subsystem unter anderen. In diesem Sinne ist Magie

eine »spezifischer Bereich der Welt und des menschlichen Handelns neben den Aktivitäten des Staates (wirtschaftliche Versorgung, Schutz des Landes, Rechtsprechung), des Kultes (Kommunikation mit und Versorgung von Göttern und Toten), der Medizin (Behandlung von Erkrankungen und Verletzungen), der Ethik (maat-konformes Leben, gesellschaftliche Solidarität), der Wissenschaft usw.«¹²²⁹

Zum Beispiel »wird Magie teilweise in Verbindung mit medizinischen Handlungen angewendet, parallel dazu oder auch nacheinander«.¹²³⁰ Das geschieht, indem bei ärztlichen und pharmakologischen Handlungen Begleitsprüche rezitiert werden.¹²³¹ Bei den parallel oder sukzessiv verlaufenden Vorgängen von Medizin und Magie muss es sich nicht unbedingt um Rollendifferenzierung handeln, weil die Differenz von Magie und Medizin nicht auf Personen, sondern primär auf die Art der Wirkmächtigkeit der vollzogenen Aktivitäten zugerechnet wird.¹²³² Auch gibt es nicht einfach entweder magisch-religiöse oder medizinische Texte; vielmehr ziehen sich Religion und Medizin durch Texte und Textsammlungen hindurch und prägen sie mehr oder weniger.¹²³³ Dennoch sind Magie als Teil von Religion einerseits und Medizin andererseits auch schon in frühen komplexen Gesellschaften wie denjenigen Ägyptens und Mesopotamiens nicht identisch; sie beruhen auf unterschiedlichen Rationalitätsformen. Indem magische Begleitsprüche medizinische und pharmakologische Aktivitäten einrahmen, faltet Religion Medizin ein und bestimmt sie religiös. Zugleich aber bleiben medizinische und pharmakologische Aktivitäten durch den wechselseitigen Bezug aufeinander als solche bestehen; sie falten die Welt auf medizinische und pharmakologische Weise ein. Bei Medizin und Magie als Teil von Religion handelt es sich um eine Bifurkation, in deren Folge beide Rationalitätsformen parallel zueinander verlaufen. Dabei beginnt die Spezifikation medizinischer und pharmakologischer Aktivitäten einer systemischen Eigenlogik zu folgen, während deren Rahmung durch magische Begleitsprüche ein Indiz dafür ist, dass sich die Gesellschaft insgesamt und auch medizinische wie pharmakologische Praxis religiös-magisch beschreiben. In dieser Funktion ist folglich ein weites Religionsverständnis in Geltung, das von einem engen Religionsverständnis unterschieden ist, wie das Jan Assmann für den Fall Ägyptens dargelegt hat. Wie bereits beschrieben (siehe S. 38 f.), lässt sich der ägyptische Be-

griff von Religion in einem allgemeinen Sinn »als ›Maat-Verwirklichung‹« bestimmen, während Religion in einem spezifischen Sinn Religion »Götterbesänftigung« meint.¹²³⁴ Mit dem doppelten Religionsbegriff lässt sich das gesellschaftliche Problem bearbeiten, dass in der ägyptischen Gesellschaft einerseits alles religiös grundiert ist, andererseits aber zwischen Religion und nicht-religiösen Praktiken – in diesem Fall Medizin – strikte Grenzen gezogen sind, sodass der Umgang mit Vorgängen der Heiligung aus der Alltagserfahrung ausgegrenzt ist und sich andere Praktiken und Wissensformen wie etwa Medizin entfalten können.¹²³⁵

Mit dem Verhältnis von Medizin und Magie als Teil von Religion verhält es sich schon in der altägyptischen Gesellschaft ebenso wie mit Beziehungen zwischen anderen gesellschaftlichen Subsystemen innerhalb von einsetzender funktionaler Differenzierung. Beispielsweise ist eine Pyramide nicht *per se* und ausschließlich ein religiöses Symbol, wie die ältere Forschung annimmt.¹²³⁶ Zum einen wird sie erst durch kommunikative Zuschreibung zu einem solchen, und zum anderen ist ihre Bedeutung – diachron, aber auch synchron – polysem.¹²³⁷ Die Bauform der Pyramide entwickelt sich im Alten Reich zunächst aus der allgemeinen Baugeschichte heraus, nämlich aus der Mastaba, einem Graboberbau, der die Form eines länglich-rechteckigen Blockes hat, sowie aus der Stufenmastaba.¹²³⁸ Religiöse Sinnbildung wird an die Pyramide spätestens seit der Durchsetzung des Kultes um den Sonnengott Re mit Beginn der vierten Dynastie um die Mitte des dritten Jahrtausends herangetragen.¹²³⁹ Bereits früh wird die Spitze der Pyramide mit der gleichgearteten des Obelisken in Beziehung gesetzt, und im Mittleren Reich tragen alle vier Seiten der Spitze religiös bedeutsame Inschriften. Beispielsweise heißt es auf der Ostseite der Spitze der Pyramide König Amenemhets III.: »Geöffnet ist das Gesicht König Amenemhets, er schaut den Herrn des Horizonts [den Sonnengott], wie er den Himmel durchfährt.«¹²⁴⁰ Aber auch mit der Zuschreibung einer religiösen Bedeutung ist die Pyramide nicht ausschließlich ein religiöses Symbol. So wird für den Bau einer Pyramide ausreichend Getreide benötigt, mit dem die entsprechenden Materialien bezahlt werden, zudem muss die Statik berechnet und die Konstruktion schließlich umgesetzt werden usw.¹²⁴¹ Aus und mit Religion allein wäre das niemals zu bewerkstelligen; dafür braucht es die kommunikative Organisation unterschiedlichen Wissens und verschiedener Fertigkeiten. Somit ist die Pyramide auch ein Bestandteil politischer, administrativer und wirtschaftlicher Vorgänge. Allerdings kann sich die altägyptische Gesellschaft, wie in Teilkapitel III.A über »Religion in der Gesellschaft« in allgemeiner Hinsicht ausgeführt (siehe S. 170 ff.), im Sinne einer Inklusionshierarchie insgesamt religiös beschreiben, weil sie es mit Religion als einem früh ausgebildeten gesellschaftlichen Subsystem zu tun hat. Das kann sie aber nur, weil das Gesellschaftssystem und einzelne Interaktionssysteme stabil differenziert sind. Während sich das Gesellschaftssystem insgesamt anhand eines religiös-magischen Weltbildes beschreiben kann, variieren einzelne Interaktionssysteme zwischen Magie als Teil von Religion und anderen gesellschaftlichen Bereichen. Trotz zahlreicher Unterschiede im Einzelnen gilt Gleiches auch für andere frühe komplexe Gesellschaften wie diejenigen in Mesopotamien, Indien, China und Griechenland.

Divinatorische Verfahren haben im Unterschied zu magischen Aktivitäten, die auf Wirkhandeln aus sind, eine eher diagnostisch-orientierende Funktion. Auch sie setzen religiöse Kognition und praktisches Handeln miteinander in Beziehung, aber diese Beziehung ist vermittelter als bei magischem Handeln, das Diagnose und Therapie direkt kombiniert. Zudem richten sich magische Aktivitäten auf die Gegenwart,

um sichtbares Unheil zu mindern, während sich divinatorische Verfahren auf die ungewisse Zukunft beziehen. Im Falle magischen Handelns ist die Ursache unsichtbar, im Falle von divinatorischen Verfahren sind weder Ursachen noch Wirkungen bereits eingetreten. Bei dem Vorgang, das noch nicht Eingetretene sichtbar zu machen und zu vergegenwärtigen, hat es Divination mit dem zeitlichen Paradox zu tun, in Vergangenheit und Gegenwart Spuren des Künftigen zu finden, das noch keine Spuren hinterlassen haben kann.¹²⁴² Die Spuren des Künftigen werden in Divinationsverfahren mittels Rekursionen in der jeweiligen Gegenwart gesucht und gefunden. Dabei helfen etwa Knochenorakel, Opferschau, Eingeweideschau, Vogelschau und vieles mehr. Bei divinatorischen Verfahren ist die Verbindung zwischen Selbstreferenz (Deutung) und Fremdreferenz (Gedeutetem) im Vergleich mit magischen Aktivitäten eher lose. Divination setzt sich somit stärker Umwelteinflüssen aus, die aber durch rigide und teils stereotype objekt- oder schriftbasierte Auslegungsverfahren im Zaum gehalten werden. Sofern es sich um religiöse Divination handelt, besteht das Religionssystem neben Opferritualen sowohl aus magischen Aktivitäten als auch aus divinatorischen Verfahren, und alle drei Praktiken ergänzen sich im Religionssystem.

Divinationspraktiken halten sich die gesamte Antike über in so gut wie allen Kulturen vom Mittelmeerraum bis nach Ostasien. Im Westen ist ihnen erst durch Kaiser Konstantin im Jahr 357 u. Z. durch das Verbot des ›heidnischen‹ Tieropfers Einhalt geboten worden. Das Dekret wurde von Konstantins Sohn Constantius II. erneuert und im Jahr 392 von Kaiser Theodosius I. bestätigt.¹²⁴³ Doch in esoterischen Traditionen haben sich neben magischen Handlungen auch Praktiken der Weissagung (etwa in Gestalt der Astrologie) in Europa und andernorts trotz der ablehnenden Haltung der christlichen Kirchen und neben den etablierten Wissenschaften bis heute gehalten.¹²⁴⁴

In die Zeit der Spätantike fällt im mediterranen Raum auch das Ende des Opferkults, wie er seit Jahrtausenden bekannt war. Manche sehen den Untergang der antiken Religionen in Entwicklungen der Intellektuellenschicht der stratifikatorisch differenzierten Gesellschaft begründet.¹²⁴⁵ Der Wandel hat jedoch mindestens ebenso religionsinterne Gründe, wie Guy Stroumsa herausstellt.¹²⁴⁶ Die Änderungen der religiösen Lage im antiken Mittelmeerraum und im Vorderen Orient liegen wesentlich in folgenden spezifisch religiösen Faktoren begründet, die von Entwicklungen im Judentum ausgehen: Erstens transformiert sich das Judentum von einer Kult- zu einer Buchreligion. Zweitens verändert sich das Menschenbild; es verlagert den Schwerpunkt »vom Menschen, vom Subjekt, vom Leben in dieser Welt hin zum wachsenden Interesse an der Zukunft der einzelnen Person nach dem Tod«.¹²⁴⁷ Dabei sind vor allem die Vorstellungen von der leiblichen Auferstehung und vom Jüngsten Gericht relevant. Drittens wird die jüdische Religion zunehmend ethisiert und viertens als eine Gemeinschaft (altgr. *γένος*; *génos*) aufgefasst. Parallel zum Judentum als Buchreligion formiert sich das Christentum, das die genannten Eigenschaften ebenfalls besitzt. Während seiner Formung hat das Christentum es weitgehend den Entwicklungen im Judentum zu verdanken, »daß es neue Rahmenstrukturen entwickeln konnte, in denen sich die Religion neu definierte«, wie Guy Stroumsa betont.¹²⁴⁸ Andere Forschende sehen wiederum das Christentum als diejenige Kraft im Nahen Osten und Mittelmeerraum an, die das antike Religionsverständnis radikal verändert, indem es sich als Religion versteht und andere kulturelle Komplexe wie etwa das Judentum ebenfalls auf Religion zurechnet.¹²⁴⁹ Diese Diskussion kann hier nicht entschieden werden und muss den Fachleuten überlassen bleiben. Jedenfalls haben wir es in der Spätantike mit zu-

nehmender religiöser Selbstzentrierung zu tun. Sie entsteht dadurch, dass einzelne Religionssysteme mit Blick auf ihre Umwelt (also in Bezug auf fremdreferenzielle Transzendenz) mehr und mehr auf bereits religiös bestimmte Semantik zurückgreifen und damit zunehmend religiöse Umwelt beobachten, dass also Religionen Religionen beobachten und somit religiöse Selbstreferenzialität steigern: »Das Nachdenken über Religion – über die Mythen ebenso wie über die Praxis – ist dieser nun nicht mehr äußerlich, sondern wird zu einem integralen Bestandteil derselben.«¹²⁵⁰ Mit der internen Differenzierung von Religion in Gestalt einzelner religiöser Traditionen grenzt sich das jeweils übergeordnete Religionssystem von seiner nicht-religiösen Umwelt ab. Dann ist Religion kein an einzelne Gesellschaften gebundenes System mehr, sondern besteht aus »intrareligious and interreligious networks of cultural relations«.¹²⁵¹ Das gilt für verschiedene Regionen: Im mediterranen Raum stehen indigene Religionen sowie das Judentum, das Christentum und später der Islam in ihren religiösen Aspekten miteinander in Kontakt; im zentral- und südasiatischen Raum befinden sich der Brahmanismus, der Buddhismus, der Jainismus und der Hinduismus in religiöser Hinsicht miteinander in Beziehung; dort, wo der Buddhismus sich ausbreitet, kommen indigene Religionen hinzu (etwa im Falle Tibets: die Bön-Religion); und im ostasiatischen Raum beeinflussen sich ältere chinesische Religionen sowie der Konfuzianismus, der Buddhismus und der Daoismus wechselseitig in ihren religiösen Aspekten.

In diesem Zusammenhang ist die Unterscheidung von primären und sekundären Religionen hilfreich, die von Theo Sundermeier eingeführt worden ist und von Jan Assmann auf eine abweichende Weise verwendet wird. Dem Verständnis Jan Assmanns zufolge kennen primäre Religionen »keinen Unterschied zwischen Religion und Kultur, und sie kennen keinen emphatischen Wahrheitsbegriff, der andere Religionen als unwahr oder andere Ideen oder Praktiken als häretisch ausgrenzen würde«.¹²⁵² Wenn man unter »Kultur« den Vergleich unterschiedlicher gesellschaftlicher Verhältnisse auf gleich/ungleich hin versteht (vgl. S. 227), dann handelt es sich so lange um primäre Religionen, wie sie keinen ausgeprägten Kontakt zu anderen Vorstellungen und Praktiken haben, die als Religion wahrgenommen werden. Diesem Verständnis gemäß handelt es sich um sekundäre Religionen, wenn sie sich selbst sowie andere Vorstellungen und Praktiken unter religiösen Gesichtspunkten beobachten, das heißt von Vorgängen in anderen gesellschaftlichen Bereichen abgrenzen. Wenn sich Religionen wechselseitig beobachten oder wenn religiöse Diversität von außen beobachtet wird, kann Religion leicht zu einem kulturellen Faktor werden – in dem Sinne, dass anhand von »Kultur« auf gleich/ungleich hin verglichen wird. Dann kann Religion schnell ein Identitätsfaktor *par excellence* sein. In der mediterranen Antike wird dafür *religio* mit *ἔθνος* (*éthnos*) gleichgesetzt. In diesem Fall wird auf sozialstrukturelle Merkmale der Zugehörigkeit zugerechnet. Dann ist eine Religionsgemeinschaft immer zugleich eine »Kulturgemeinschaft«, die sich semantisch von anderen »Kulturgemeinschaften« abgrenzt. Diese semantische Beschreibung hat allerdings kein gesellschaftsstrukturelles Korrelat. Es ist – auch bereits in der Antike – nicht möglich, dass sich eine Gesellschaft vollständig über Religion strukturiert, selbst wenn sie Religion als Kultur versteht. Die Mitglieder einer Religionsgemeinschaft können sich stets nur innerhalb dieser wechselseitig als religiös, ritualkonform, fromm (altgr. εὐσεβής) usw. beobachten.

Anhand von Entwicklungen in der mediterran-spätantiken Religionsgeschichte lässt sich sehr gut die Differenz von Gesellschafts- und Sozialstruktur studieren. Während

der inter- und intrareligiöse Religionskontakt zu Ansätzen funktionaler Differenzierung von Religion führt, hat die Gleichsetzung von Religion mit Kultur und Ethnie sozialstrukturelle Differenzen der Zurechnung auf eine bestimmte personale oder kollektive Identität zur Konsequenz. Beide Differenzierungsarten – die funktionale und die sozialstrukturelle – stimulieren sich wechselseitig, und die religiöse Evolution hat es seitdem mit der Oszillation zwischen beiden Differenzierungsarten zu tun. Einmal formt sich Religion zu einem gesellschaftlichen Subsystem mit Ansätzen zur funktionalen Differenzierung, das andere Mal formt sie sich zu einem System der kulturellen und ethnischen Zugehörigkeit. Im Falle von Religion als einem gesellschaftlichen Subsystem *differenziert sie sich von der Gesellschaft* sowie anderen gesellschaftlichen Subsystemen und konzentriert sich auf die selbstreferenzielle Bearbeitung unbestimmbarer Kontingenz. Im Falle von Religion als einem System zur Markierung kultureller Identität *differenziert sie personale Zugehörigkeit*, die zur fremdreferenziellen Umwelt von Religion gehört. Von der antiken Religionsgemeinschaft im Sinne von Vereinen und Assoziationen ist es kein weiter Weg mehr zur Mitgliedschaft in einer Religionsgemeinschaft qua Entscheidung, die Helmut Zander als ein wesentliches Merkmal der europäischen Religionsgeschichte ausmacht.¹²⁵³ Wenn Gesellschaft stratifikatorisch – das heißt schichtförmig etwa in Adel, Priester, Krieger, Handwerker, Händler und Bauern – differenziert ist und Religion politisch als Zurechnungsinstrument benutzt wird, ist Religion ein wichtiger Bestandteil territorialer Herrschaft. Dann gehören Personen in der Regel nicht qua Entscheidung einer Religion an, sondern werden als Bewohnerinnen und Bewohner pauschal der ›Reichsreligion‹ zugerechnet, die auf dem jeweiligen Territorium eines Reiches vorherrscht. Das ist etwa im spätantiken und mittelalterlichen Europa in Gestalt des Christentums als Reichskirche (mit dem Religions-Edikt Theodosios' I. von 380), auf dem indischen Subkontinent mit der Dynastie Aśokas (268–232 v. u. Z.) und in islamischen Reichen der Fall.¹²⁵⁴ In der europäischen Religionsgeschichte wird das Territorialprinzip im Westfälischen Frieden sowie in der Bildung von Nationalstaaten nochmals verschärft. In der Konstellation einer Reichs- oder Staatsreligion und des Territorialprinzips überwiegt Religion als Form personaler Zurechnung, die Inklusion und Exklusion in vielen Lebensbereichen regelt, gegenüber dem Zustand von Religion als einem gesellschaftlichen Subsystem. Solange Religion politisch für personale Zurechnung eingesetzt wird und Religion sich darauf einlässt, kann sie sich nicht frei der Aufgabe widmen, unbestimmbare Kontingenz mithilfe der Unterscheidung immanent/transzendent zu bearbeiten. Unter den Verhältnissen einer stratifikatorischen Gesellschaftsstruktur wird die unbestimmbare Kontingenz allzu schnell auf Fragen sozialstruktureller Differenzierung begrenzt, etwa auf die Frage, wer an welchen gesellschaftlichen Vorgängen in Politik, Wirtschaft, Recht usw. *aufgrund seiner oder ihrer Heilsfähigkeit* partizipieren darf. Umgekehrt blockiert diese Konstellation auch die freie Entfaltung der Gesellschaft im Ganzen und der jeweiligen Rationalität ihrer Subsysteme. Das Territorialprinzip scheint erst langsam – nicht zuletzt durch die Globalisierung – seine Strukturierungskraft zu verlieren.¹²⁵⁵

Auch wenn Religion und andere gesellschaftliche Bereiche durch ›Reichsreligion‹ und Territorialitätsprinzip sich in ihren Entfaltungsmöglichkeiten wechselseitig einschränken, ist mit den antiken Veränderungen in der religiösen Evolution dennoch die Möglichkeit zur freien Entscheidung angelegt, die Personen kommunikativ zugerechnet wird. Sie korreliert mit der Entdeckung personaler Innerlichkeit. Diese Innerlich-

keit heißt im Falle des Christentums Glauben (gr. *πίστις*, lat. *fides*). Neben Paulus stellt Augustinus wichtige Weichen für das christliche Verständnis des Glaubens. Der Kirchenvater fordert dazu auf, Gott in sich selbst zu finden, sodass die Bewegungen von Erhebung und Verinnerlichung – somit die Raummetaphern von oben und innen – im gekrümmten Raum konvergieren. Diese Bewegung ist nicht nur eine Bewegung nach innen, sondern sie konstituiert auch einen *privaten* inneren Raum. Diese Figur ist bei Augustinus das Ergebnis der Kombination von Plotins Wende nach innen und Platons Vision vom Aufstieg.¹²⁵⁶ Mit den Motiven der privaten Innerlichkeit und der bekenntnishaften Entscheidung nimmt die religiöse Evolution eine bedeutsame Wende, und Guy Stroumsa spricht mit guten Gründen von einer »religiösen Revolution«.¹²⁵⁷ Diese gilt nicht für die gesamte Evolution des Religiösen, aber sie prägt jenen religionsgeschichtlichen Raum, in dem Judentum, Christentum und später der Islam situiert sind.¹²⁵⁸ Die Weichenstellung besteht darin, dass die religiöse Kommunikation nun – zwar nicht ausschließlich, aber systematisch – von der Beziehung zwischen dem Transzendenzbezug in Gestalt von Gottesvorstellungen und personaler Innerlichkeit bestimmt wird; und diese Beziehung ist nicht zwangsläufig, aber paradigmatisch in religiöse Sozialformen (von der Gruppe über die Bewegung bis zur formalen Organisation) eingebettet. Damit ist der Weg geebnet für verschiedene Konzepte religiöser Personalität – etwa in die Richtung einer Bekenntnisreligion, in die Richtung pietistischer und evangelikaler Frömmigkeit sowie in die Richtung einer modernen Individuen-Religion mit der Maxime der Selbstverwirklichung.¹²⁵⁹ In anderen Richtungen, welche die religiöse Evolution ebenso einschlägt, wird weder Personalität über Innerlichkeit als der zentralen Instanz religiöser Erfahrung und Erkenntnis gefasst, noch ist die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft heilsrelevant. In diesen Fällen kann die Partizipation an religiöser Kommunikation auf sporadische Ereignisse – etwa beim mediterranen Mysterienkult, indischen Tempelkult und chinesischen Opferritual – beschränkt bleiben. Die Innerlichkeit kann auch eine individualistische ohne Vergemeinschaftung sein. Darin liegt vielleicht eine Gemeinsamkeit von Teilen jener religiösen Strömungen, die als »Mystik« bezeichnet werden.¹²⁶⁰

d) Generalisierung, historisches Bewusstsein und Traditionsbildung

Die gerade genannte »religiöse Revolution« ereignet sich im Verlauf des zweiten und dritten Jahrhunderts u. Z. verhältnismäßig plötzlich, bahnt sich aber länger an. Das zentrale Stichwort für diesen längeren Zeitraum lautet: Achsenzeit. Dieser Begriff, der von Karl Jaspers in seinen geschichtsphilosophischen Betrachtungen *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949) eingeführt worden ist, bezeichnet die Zeitspanne von ca. 800 bis 200 v. u. Z. im euro-asiatischen Raum.¹²⁶¹ Jaspers zufolge haben in dieser Zeit die Gesellschaften in vier Regionen zugleich, aber unabhängig voneinander bedeutsame kognitive und technische Entwicklungen durchgemacht; sie wurden eingeleitet durch den Konfuzianismus und Daoismus in China, durch die Reformbewegungen des Jainismus und Buddhismus in Indien, durch den Zoroastrismus und die Propheten der Hebräischen Bibel im Vorderen Alten Orient sowie durch die griechische Philosophie im mediterranen Raum. Der Name »Achsenzeit« zeigt an, dass im gesellschaftlichen Erfahren, Denken und Handeln eine innovative Richtung eingeschlagen wird. Dieser neue Weg besteht in der Suche nach der letzten Wirklichkeit, näherhin

»the single Ultimate Reality in terms of which it would be possible to make sense of everything else. No merely supreme god among lesser gods would do. Only a Reality that transcends the gods and all else could satisfy the searchers.«¹²⁶²

Die Achsenzeit ist jene Epoche, »in der erstmals die Vielfalt der Erscheinungen auf ein Allgemeines, Universales hin bezogen werden konnten«.¹²⁶³ Vor diesem Hintergrund kommt eine gesteigerte Form von religiöser Transzendenz auf, nämlich eine reflexive Transzendenz, eine »Transcendence« (with a capital ›T‹) or »Absolute Transcendence«.¹²⁶⁴ Diese nimmt verschiedene generische Semantiken an, sodass auch das Allgemeine mannigfache Gestalten hat:

- Beispielsweise ist es in China das formlose und unsagbare Dao (道). Das Dao »ist in allen Dingen«, doch es »ist nicht selbst ein Ding. Seine Wirksamkeit ist daher auch eine wesentlich qualitative«.¹²⁶⁵ Dementsprechend existiert es vor aller Substanz, verkörpert sich aber in der Materie. Zu Beginn des *Daodejing* heißt es: »Ein Dao – kann es als Dao bestimmt werden, ist es kein stetiges Dao. Ein Name – kann er als Name bestimmt werden, ist er kein stetiger Name.«¹²⁶⁶
- In Indien wird absolute Transzendenz etwa durch das Bráhma (die unveränderliche, unendliche Wirklichkeit, die den ewigen Urgrund von allem darstellt, was ist) und das Átman (das [absolute] Selbst, die unzerstörbare, ewige Essenz des Geistes; auch ›Seele‹) semantisiert.
- Im Zoroastrismus ist es der Gott Ahura Mazdā mit seinen sechs Eigenschaften, die weiter unten erläutert werden, und im antiken Judentum der Gott YHWH, der in Ex 3.14 bezeichnet wird als אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה ('ehyē 'ăšer 'ehyē; ›ich bin, der ich bin‹ oder ›ich werde sein, der ich sein werde‹ oder ›ich werde sein, wer immer ich sein werde‹¹²⁶⁷). Diese Formel ist der Ausdruck »für ein hoch gesteigertes, des eigenen Wesens und der eigenen Kraft sicheres Selbstbewußtsein« (analog zur ägyptischen Formel *wn.n.i wn.kwi* ›ich bin, indem ich bin‹ in der Lehre für Merikare, den Pharao der 10. Dynastie).¹²⁶⁸
- In Griechenland steht Platons τὸ ἓν (›das Eine‹) für die letzte Wirklichkeit, das dann etwa von Philo und schließlich vom Christentum aufgenommen wird, sowie im Hellenismus der (göttliche) Logos und das universelle Prinzip der rationalen Ordnung der Stoiker.

Das Konzept der Achsenzeit ist nicht unumstritten. Die Kontroverse bezieht sich sowohl auf die Zeitspanne als auch auf die Kulturen, die Bestandteil der Achsenzeit sind. Beispielsweise fallen etwa Mesopotamien und vor allem Ägypten mit dem Monotheismus unter Echnaton (18. Dynastie, Neues Reich; um die Mitte des 14. Jahrhunderts v. u. Z.) einerseits und das Christentum sowie der Islam andererseits aus dem achsenzeitlichen Schema heraus (und Japan spielt in diesem Zusammenhang überhaupt keine Rolle). Daher wird vorgeschlagen, von Achsenkulturen zu sprechen.¹²⁶⁹ Doch auch dieser Begriff wirft die Frage auf, welche Kulturen unter ihn fallen.

Im Folgenden geht es nicht darum, das Konzept der Achsenzeit oder -kultur zu verteidigen oder zu kritisieren. Stattdessen werden einige seiner Aspekte aufgenommen, um anhand ausgewählter Beispiele Entfaltungen der religiösen Evolution nachzuvollziehen. Dabei ist dreierlei relevant: Zum Ersten liegt vor der Ausbildung von Achsenkulturen ein Potenzial bereit, das achsenzeitlich verwirklicht wird. In diesem Sinne

betont Lewis Mumford: »The individual elements that went into the axial religions had already existed in embryonic forms, sometimes indeed in a well-developed state, in earlier religions.«¹²⁷⁰ Zum Zweiten handelt es sich bei den achsenzeitlichen Entwicklungen nicht um ein Stadium, das andere Phasen der religiösen Evolution ablöst, sondern um Veränderungen, die älteren Zuständen an die Seite treten, ohne dass diese verschwinden; das kann nicht oft genug betont werden. Zum Dritten ist mit dem Attribut ›axial‹ nicht nur ein kognitiver Wendepunkt bezeichnet, sondern es hat auch mit Werten zu tun. Dieser Aspekt wird von Lewis Mumford herausgestellt, sodass auch Werthaltungen in den Blick kommen können, die als Potenzial vorliegen, aber nicht unbedingt nur in Achsenkulturen verwirklicht werden (etwa im Fall des Monotheismus von Echnaton):

»The word axial, as I myself used it independently in *The Conduct of Life*, presents a double meaning. It marks, first of all, a real turning point of human history; this change of direction was noted early in the present century by J. Stuart Glennie. But axial has also another meaning, as in the discipline of axiology: it has to do with values; and one uses it to indicate the profound change in human values and goals that took place after the sixth century. Though this change was a decisive one, I would not separate it as arbitrarily as Jaspers has done from the earlier developments of religion and ethics. If the theological perceptions of Ikhnaton (Akh-en-aton) had not been resisted and forcibly overthrown by the old Memphite priesthood, Egypt would probably have produced the first viable axial religion, centered in a naturalistic monotheism, appealing to all men, seven centuries or so before Zoroaster, Buddha, or Confucius.«¹²⁷¹

Die angeführten Beispiele der generischen Semantisierung von absoluter Transzendenz sind in semiotischer Hinsicht selbstverständlich Symbole, aber sie verweisen auf abstrakte Eigenschaften – vor allem auf Formlosigkeit und entweder auf das Charakteristikum des Unbenennbaren oder auf das des Allumfassenden –, oszillieren also zwischen Drittheit und Erstheit, zwischen konventioneller Benennung und substanzloser Qualität. Es sei daran erinnert, dass gemäß der Peirce'schen Kategorienlehre Qualität in der Erstheit als abstrakte Größe zu verstehen ist, als reine Eigenschaft, ohne jegliche Substanz, der sie angehörte. Erstheitliche Qualität darf nicht mit einem konkreten Sinneseindruck verwechselt werden.¹²⁷²

Ferner sind generische Konzepte wie die angeführten nicht per se religiösen Charakters, sondern werden es erst, wenn sie in Zusammenhängen stehen, die vom religiösen Code in Verbindung mit der Bearbeitung unbestimmbarer Kontingenz geprägt sind. Eine Ausnahme davon ist – neben der jüdischen YHWH-Konzeption – der Zoroastrismus. In ihm wird das Abstraktum der letzten Wirklichkeit von Anfang an und ausschließlich religiös bestimmt, nämlich in Gestalt des Gottes Ahura Mazdā, der für sich genommen jedoch formlos ist und erst durch bestimmte Eigenschaften eine Form annimmt. Die zoroastrische Kosmogonie und Kosmologie ist engstens mit der Theologie verknüpft. Im Zarathustrismus stehen die *Ameša Spentas* – die sechs »heilvollen Unsterblichen« oder die »immer-aktiven Heilvollen«¹²⁷³ – Ahura Mazdā im Kampf gegen *Angra Mainyu*, das zerstörerische Prinzip (mittelpersisch und personifiziert: Ahreman), zur Seite. In den *Gāthās* (den »Gesängen«) Zaratuštras sind die *Ameša Spentas* die wesentlichen Eigenschaften Ahura Mazdās. Dieser kann in den *Ameša*

Spentas »schöne Formen« oder »gewachsene Gestalten« annehmen, wie in Yašt 13.81 zu lesen ist:

»(Ahura Mazdā), dessen Seele die Heilvolle Formulierung ist, / weiß, scheinend, von fern sichtbar; / und die Gestalten, welche er annimmt / (sind) die schönen (Gestalten) der Heilvollen Unsterblichen, / die gewachsenen (Gestalten) der Heilvollen Unsterblichen.«¹²⁷⁴

In der Entwicklung zum und im Zoroastrismus werden diese Eigenschaften zunehmend personifiziert, sodass sie selbst als Gottheiten in Erscheinung treten können.¹²⁷⁵ Teilweise gelten die *Ameša Spentas* auch als von Ahura Mazdā geschaffene Söhne und Töchter, so etwa im *Wizīdagīhā ī Zādspram* (9. Jh.), Kap. 35.13:

»Laut der Religion hatte, wegen der Ähnlichkeit von Zardušt (= Zaratrustra) und Ohrmazd [das ist im Mittelpersischen der Name für Ahura Mazdā; VK], weil Ohrmazd die sechs heilvollen Unsterblichen aus seinem eigenen Denken, Wort und Tat, als Instrument für das vollendete Denken, für das vollendete Wort, für die vollendete Tat, erschaffen hatte, auch Zardušt von seinem eigenen Wesen drei Söhne nach dem Abbild von Wahman, Ardwašīst und Šahrewar erschaffen.«¹²⁷⁶

Die Gestaltwerdung Ahura Mazdās durch die sechs *Ameša Spentas* lässt sich im Modell des elementaren semiotischen Systems folgendermaßen nachvollziehen (Abbildung 58):¹²⁷⁷

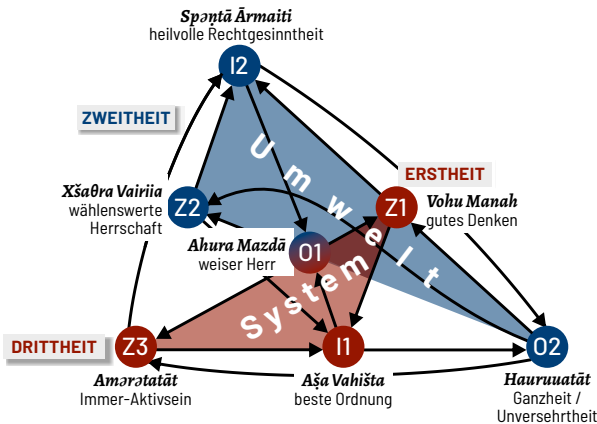


Abbildung 58: Die sechs *Ameša Spentas* als Entfaltung Ahura Mazdās

Aus Ahura Mazdā (O1) emergiert die Eigenschaft GUTES DENKEN (Z1), das in der BESTEN ORDNUNG den unmittelbaren Interpretanten (I1) hat. Von dieser ersten Semiose aus faltet sich das semiotische System zur WÄHLENSWERTEN HERRSCHAFT als Teil der fremdreferenziellen Umwelt aus (Z2), die in der HEILVOLLEN RECHTGESINNTHEIT ihren dynamischen Interpretanten (I2) hat. Das System schließt sich über die GANZHEIT/UNVERSEHRTHEIT (O2) zum IMMER-AKTIVSEIN (Z3). Ahura Mazdā (O1) ist die religiöse Wirklichkeit schlechthin (vgl. das Modell des elementaren religiösen Zei-

chensystems, Abbildung 15, S. 88). Sie entfaltet sich über den religiösen Code, der semantisch mit GUTEM DENKEN (Z1) als selbstreferenzieller Immanenz und BESTER ORDNUNG (I1) als selbstreferenzieller Transzendenz besetzt ist. An der Position der fremdreferenziell-indexikalischen Relationierung von Transzendenz und Immanenz (Z2) befindet sich die WÄHLENSWERTE HERRSCHAFT. Damit referiert das System auf seine Umwelt, beispielsweise auf politische Verhältnisse. So wird etwa im Achämenidenreich die eschatologische Utopie der Ahura Mazdā-Religion mit einer imperialen Ideologie gleichgesetzt.¹²⁷⁸ Der HEILVOLLEN RECHTGESINNTHEIT kommt die Position der fremdreferenziellen Transzendenz zu (I2). Sie stellt das religiöse Programm mit einem bestimmten Moralcodex dar, an der die WÄHLENSWERTE HERRSCHAFT in der Umwelt des Systems gemessen wird. Die fremdreferenzielle Immanenz ist mit GANZHEIT/UNVERSEHRTHEIT (O2) semantisiert. Diese Positionierung hebt den physisch-organischen Aspekt der Unverletzlichkeit, aber auch der Vollständigkeit hervor. IMMER-AKTIVSEIN schließlich ist der semantische Ausdruck für die permanent erfolgende selbstreferenziell-symbolische Vermittlung von Transzendenz und Immanenz am Stellenwert von Z3 und faltet das gesamte System ein. Auf diese Weise lässt sich die zoroastrische Kosmogonie und Kosmologie gemäß dem semiotischen Modell verstehen. Die Schöpfung und der Erhalt der Welt durch Ahura Mazdā erfolgt in IMMERWÄHRENDER AKTIVITÄT, ist aber ebenso ein kognitiver Akt. Das kommt etwa in folgender Formulierung des *Bundahišn* (IrBd TD2 4.4–5) zum Ausdruck: »Und er [sc. Ohrmazd = Ahura Mazdā] brachte die Schöpfung im geistigen Zustand hervor, die als jenes Instrument notwendig ist.«¹²⁷⁹ Zwar sind alle sechs *Ameša Spentas* Eigenschaften Ahura Mazdās, aber in semiotischer Hinsicht besetzen sie unterschiedliche Positionen im semiotischen Modell (die freilich wechseln können). Die sechs Eigenschaften stehen über Ahura Mazdā in einem systemischen Zusammenhang, weshalb sie – im Unterschied zu anderen, achsenzeitlich aufkommenden Generika – eindeutig und ausschließlich religiös bestimmt sind.

Zur Charakteristik des Jaspers'schen Begriffs der Achsenzeit gehören »die binären Strukturen: Dynamik contra Statik, Transzendenz contra Immanenz, Universales contra Begrenztes, und sodann konkreter: Logos (Ratio) contra Mythos; Ethos contra Ritus und Magie.«¹²⁸⁰ Jedoch handelt es sich bei den achsenzeitlichen Entwicklungen gemäß der evolutionären Morphogenese, wie gesagt, nicht um ein Stadium, das ältere Phasen der religiösen Evolution ablöst, sondern sie ergänzt und überlagert. In der evolutionären Differenzierung brauchen sich die Glieder einer Unterscheidung wechselseitig, stellen also keine Alternative mit einander ausschließenden Gliedern dar. Den älteren Kognitionsstilen des mimetischen Rituals und der mythischen Erzählung gesellt sich ein Modus zur Seite, der analytisch, theoretisch und reflexiv ausgerichtet ist, bedingt durch die zunehmende Möglichkeit der externen Speicherung von Wissen, vor allem durch Schrift.¹²⁸¹ In der Folge verlagert sich der mediale Schwerpunkt »von Riten, Monumenten oder Bildern auf Texte; um diese herum entstehen neue Institutionen der Kodifizierung, Kanonisierung und Auslegung«.¹²⁸² Schriftliche sowie objektbezogene mündliche und handlungsförmige Kommunikation können sich zwar in ihren Rationalitätsansprüchen gegenüberstehen, prägen aber sowohl die allgemeine Religionsgeschichte als auch einzelne Religionen in und seit der Achsenzeit fortdauernd *gemeinsam*. Nicht selten enthält schriftliche Kommunikation neben gesteigerter religiöser Selbstreflexion auch Elemente älterer Kognitionsmodi wie mythischer Erzählungen und mimetischer Rituale. Dafür ist, wie bereits notiert, die Kompilation

der Schriften des Neuen Testaments ein prägnantes Beispiel. Während die Evangelien Mythen erzählen, werden diese in den Paulusbriefen mittels generischer religiöser Begriffe reflektiert.

Nicht zuletzt werden Texte, die die Kognitionsmodi des mimetischen Rituals und der mythischen Erzählung einfalten, häufig als Textritual konzipiert, das in einer Liturgie mündlich vollzogen wird (aber ebenso im Medium der Schrift ein Eigenleben führen kann). Dafür steht besonders treffend das Verhältnis zwischen altavestischen und jungavestischen Texten im Zoroastrismus. Alberto Cantera analysiert die sogenannte *Lange Liturgie* (*Yasna* bzw. *Visparat*) und die auf dieser aufbauenden Interkalationszeremonien, das heißt jene Liturgiestrukturen, die in die altavestischen Texte (die *Staota Yesniia*) jungavestische Texte zoroastrischer Gelehrter (*Vīdēvdād*; *Vištāsp-Yašt*) »einweben«. Dabei kommt Cantera zu folgendem Schluss: Nicht nur die eingefügten jüngeren Texte, sondern auch die gesamte Liturgiestruktur stamme aus der zoroastrischen Antike. Zudem seien die interkalierten mittelpersischen Gelehrten-Texte zum Zweck ihrer Interkalation komponiert worden.¹²⁸³ Der gemeinsame narrative Bezugspunkt der *Staota Yesniia* und der Interkalationstexte im Kommunikationsmodus von »Frage« und »Antwort« führt zu einer Selbstreferenzialität von Interpretierendem und Interpretiertem in der rituellen Performanz:

»Die konkrete, »exegetische« Form wird dadurch zum Teil der Sache selbst: Die Interkalationen *sind* das (im Jungavesta bezeichnete) *frašna* [sc. die »Frage-Form« im Gegenüber zum *hampursagih* als der »Antwort-Form« in der mittelpersisch-zoroastrischen Gelehrtenkommunikation; VK], von dem die *Gāθās* zum einen berichten, und das zum anderen im auf den *Gāθās* aufbauenden rituellen Kursus erst herbeigeführt wird.«¹²⁸⁴

Außerdem zielen der Basistext und die interkalierten Texte auf die *daēnā*. Dieser Begriff wird beispielsweise mit »(religiöse) Anschauung«¹²⁸⁵ übersetzt, hat jedoch neben dem allgemeinen epistemischen auch einen spezifisch eschatologischen Sinn und ist daher (auch) als Vision zu verstehen:

»*Daēnā* (*dayanā*) ist abgeleitet von dem Stamm *dāy-* »sehen« und bedeutet [...] zunächst »schauen«. Es handelt sich indes nicht um das gewöhnliche Sehen. Das Wort bedeutet ausschließlich das *religiöse Schauen* und das Organ, durch das der Mensch das Göttliche erlebt, also einen »Schausinn«, ein »inneres Auge«, eine aus dem Innern des Menschen hervorgehende Lichtstrahlung, die, selber von göttlicher Natur, sich mit dem Licht der göttlichen Welt vereint.«¹²⁸⁶ Über den kognitiven Gehalt hinaus steht *daēnā* gewöhnlich in der Bedeutung »Schauseele«, d. h. der Kraft oder Teilseele des Menschen, die beim religiösen Schauen in Funktion tritt.«¹²⁸⁷

Im rituellen Vollzug sind die Interkalationszeremonien »die Konvertoren und Transmittoren der (als »Vision« gedeuteten) *daēnā* in die Rede.«¹²⁸⁸ In Anlehnung an ein Schema von Götz König, das den zoroastrischen rituellen Prozess »als ein wechselseitiges Ergebnis von Vision und Text«¹²⁸⁹ darstellt, lassen sich die Elemente des zoroastrischen Rituals im Modell des elementaren semiotischen Systems folgendermaßen anordnen (Abbildung 59):

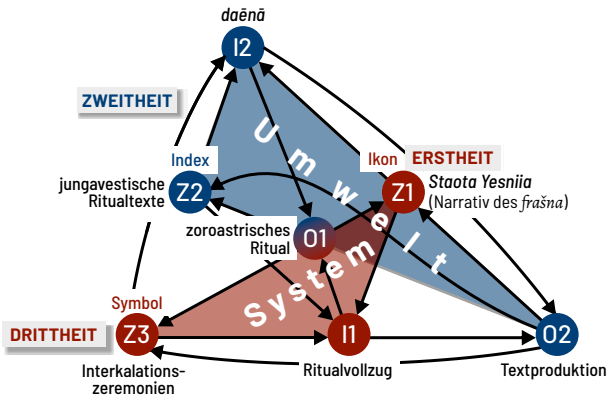


Abbildung 59: Die Elemente des zoroastrischen Ritualprozesses im Modell des elementaren semiotischen Systems

Die *Staoa Yesniia* – also das Narrativ des *frašna* (der ›Frage‹ im Gegenüber zum *hampur-sagih* als der ›Antwort‹ in der zoroastrisch-religiösen Kommunikation der mittelpersischen Zeit [3–12. Jh. u. Z.]) – fungieren als Basistext (Z1); sie bilden den Bezugspunkt für die weitere Entwicklung des zoroastrischen Rituals als des dynamischen Objekts (O1). Der unmittelbare Interpretant (systemtheoretisch formuliert: der unmittelbare Prozessor) der Basistexte ist der Ritualvollzug (I1). Die *Staoa Yesniia* und der Ritualvollzug haben ihr unmittelbares Objekt (O2) in der Textproduktion, die sich neben den *Staoa Yesniia* auch auf die jungavestischen Texte als das indexikalische Medium (Z2) bezieht; damit ist ein Übergang von der semiotischen Kategorie der Erstheit zur Zweitheit hergestellt. Die jungavestischen Texte wiederum verweisen auf die *daēnā* als den dynamischen Interpretanten (I2) und somit auf das kognitive ›Programm‹ (systemtheoretisch formuliert: den dynamischen Prozessor) des zoroastrischen Rituals. Die Elemente des zoroastrischen Ritualsystems werden durch die Interkalationszeremonien in der semiotischen Kategorie der Drittheit eingefaltet, denn: »Zweck des altavestischen Ritualprozesses ist es natürlich nicht, Visionen zu haben, sondern diese in kommunizierbares Wissen zu verwandeln«, ¹²⁹⁰ indem das Ritual der Vision gemäß vollzogen und die Vision im Ritual zugleich vergegenwärtigt wird. Auf diese Weise prozediert das zoroastrische Ritual (O1) als selbstreferenzielles System, das zwischen den *Staoa Yesniia* (Z1), dem Ritualvollzug (I1) und den Interkalationszeremonien (Z3) oszilliert. Der fremdreferenzielle Umweltbezug besteht in der Textproduktion (O2), den interkalierten Texten (Z2) als dem Medium und der *daēnā* als dem dynamischen Interpretanten (I2), der sowohl den Basistext (Z1) und die interkalierten Texte (Z2) als auch die Textproduktion (O2) und die Interkalationszeremonien (Z3) miteinander vermittelt. Die *daēnā* steht gemäß dem Modell des elementaren religiösen Zeichensystems an der Position der *fremdreferenziellen* Transzendenz (vgl. Abbildung 15, S. 88), weil sowohl der *ältere* Basistext (Z1) und die *jüngeren* interkalierten Texte (Z2) als auch die kanonisierte und somit *stillgestellte* Textproduktion (O2) und die *stetig* zu wiederholenden Interkalationszeremonien (Z3) in *zeitlicher und somit historischer Hinsicht* zu vermitteln sind, während die *Vergegenwärtigung* der Vision – vermittelt durch die Texte (Z1 und Z2) – im *erstheitlichen* religiösen Ritualvollzug (I1) als *überzeitlich und überhistorisch* gilt.

Weil in der Achsenzeit ausgebildete Konzepte wie ›Dao‹, ›Bráhma‹, ›Ātman‹, ›Ahura Mazdā‹, das ›YHWH-Konzept‹, ›das Eine‹ und der ›(göttliche) Logos‹ abstrakte Größen sind, müssen sie semantisch konkretisiert und institutionell eingebettet werden, um sozial wirken zu können. Letzteres geschieht einerseits über Autorität und andererseits über die Zurechnung auf Personen in Gestalt religiöser Ethisierung. Autorität wird unter anderem durch ›Reichsreligion‹ und die religiöse Legitimation politischer Herrschaft erzielt. Prägnante Beispiele dafür sind die reichsweite Einführung des Buddhismus unter Aśoka, dem Herrscher der indischen Dynastie der Maurya (268–232 v. u. Z.), die Ahura Mazdā-Religion unter Darius I. (549–486 v. u. Z.) im Achämenidenreich, die Anleihen beim Zoroastrismus macht,¹²⁹¹ später der Zoroastrismus im Sasanidenreich (224/26–651 u. Z.), sodann das Christentums als offizielle Religion des römischen Reichs seit 380 sowie der Islam in den Kalifaten seit 661. Innerreligiös wird Autorität durch die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft, durch Rollenzuweisungen in religiösen (Ritual-)Texten,¹²⁹² durch die Kompilation von Texten, die auf diese Weise für die Angehörigen einer Religionsgemeinschaft eine verbindliche Geltung erhalten, und nicht zuletzt durch die Selbstbezüglichkeit von Texten hergestellt.

Neben Autoritätsmechanismen der genannten Art wird eine Konkretion sowie Institutionalisierung und somit die soziale Wirksamkeit achsenzeitlicher Generika durch die Adressierung der Person in Form religiöser Ethisierung angestrebt, auf die im nächsten Teilkapitel ausführlicher eingegangen wird. Auch in diesem Fall kommt dem Zoroastrismus eine signifikante Stellung in der religiösen Evolution zu, insofern er eine Kosmologie mit personenbezogenen Heilsaspekten auf besonders prägnante Weise kombiniert. Alberto Cantera zufolge bilden die *Staota Yesniia* ein rituelles Narrativ (Y 27.13–Y 54.1). Dieses Narrativ enthält zum einen eine ›Geschichte der Welt‹, der zufolge die Welt in einem reinen Zustand geschaffen, aber durch den Angriff von Anra Mainiiu, dem König der Dämonen, kontaminiert worden ist und daher rituell purifiziert werden muss. Zum anderen birgt das rituelle Narrativ eine Reise der Seele des Opfernden, um Ahura Mazdā zu begegnen.¹²⁹³ Beide Topoi spiegeln sich in den jungavestischen Interkalationstexten und »haben einen gemeinsamen im Eschatologischen liegenden Fluchtpunkt, den sie einmal universal-historisch, einmal individual-psychologisch anvisieren.«¹²⁹⁴ Doch scheint das *Avesta* selbst, insbesondere das ältere *Avesta*,

»noch *kein* Zeugnis einer durchgreifenden ethischen Kehre Irans bzw. der angestammten indo-iranischen Religion zu sein. Grundsätzlich sind die Texte dem Vokabular, dem Inhalt, ihrer Performanz nach in der indo-iranischen Ritualistik beheimatet, der die Frage nach dem richtigen Leben zunächst einmal die nach dem richtigen Opfer war.« Indem jedoch die Figur Zaratuštras ins Zentrum rückt und stellvertretend für den Einzelnen steht sowie »der Ritualprozess, und d. h. vor allem die eschatologische Epistemologie, an diesen Einzelnen gebunden wird, sind die Weichen gestellt für Prozesse, die aus der statisch-repetitiven Sakralstruktur hinausführen und die Idee des Individuums und der Geschichtlichkeit anvisieren.«¹²⁹⁵

Mit der hier angedeuteten Textkompilation entsteht im Zoroastrismus sowohl ein Geschichts- und Traditionsbewusstsein als auch die Differenzierung und Relationierung von kosmologischer und personenbezogener Eschatologie. Zu den Elementen

ten der Eschatologie, die der Zoroastrismus im Übrigen mit dem Judentum und dem Christentum gemeinsam hat, gehören das Gericht, der Himmel als Ort der Belohnung und die Hölle als Ort der Bestrafung sowie ein ›Perfektionierer‹ (im Zoroastrismus: *Astuuaf.ərəta*, ein posthumer Sohn Zaratuštras; im Judentum und Christentum: der Messias), der die Toten auferweckt und eine neue Ära der vollkommenen Existenz und des ewigen Lebens in der Gegenwart Gottes einleitet.¹²⁹⁶ Das Gericht gilt sowohl für jede einzelne verstorbene Person als auch für die gesamte Welt am ›Ende aller Tage‹. Dementsprechend gibt es innerhalb von eschatologischen Konzepten sowohl eine individuelle als auch eine kollektive Auferstehung im Rahmen einer religiösen Geschichtsauffassung.¹²⁹⁷ Das individuelle Gericht setzt eine Art von Seelenvorstellung voraus. Zwar gibt es in den *Gāṇās* kein umfassendes und einheitliches Konzept für ›Seele‹, aber doch Ansätze eines Seelenmodells. Dazu gehören *manah*, die mit dem *manas* der *Veden* korrespondiert, und *urvan*, die frei umherziehende Seele. *Manah* ist die im Traum, in Trance und im Zustand der Bewusstlosigkeit vom Körper getrennte Seele, während *urvan* im *Avesta* für die unsterbliche Lebenskraft und die Freiseele steht. Der endgeschichtliche Entscheidungskampf zwischen Gut und Böse wird hingegen im Weltgericht ausgetragen. Das ›Jüngste Gericht‹ bildet den Fokus für ein religiöses Geschichts- und Traditionsbewusstsein sowie für eine religiöse Geschichtsphilosophie, die sich im Laufe allgemeiner gesellschaftlicher Entwicklung säkularisieren können.¹²⁹⁸

Neben dem vorderorientalischen Raum, Indien und Griechenland kommt auch in China im Verlauf der Antike ein Geschichts- und Traditionsbewusstsein auf, unter anderem bedingt durch politische Umwälzungen und den dadurch ausgelösten Rekurs auf ältere religiöse Praktiken und Vorstellungen. Im Unterschied zum Zoroastrismus, bei dem die Ethik in eine religiös-rituell vollzogene Eschatologie eingefaltet ist, stehen im Falle Chinas religiöser Kultus und (säkulare) Ethik nebeneinander, teils auch in Opposition zueinander.¹²⁹⁹ Darüber gibt etwa das *Shiji* 史記 (›Aufzeichnungen des Schreibers‹) Auskunft, eine Chronik, als deren hauptsächlicher Verfasser Sima Qian (ca. 145–ca. 86 v. u. Z.) gilt und die aus der frühen Han-Zeit (zwischen 109 und 91 v. u. Z.) stammt. Im 28. Kapitel mit dem Titel ›Abhandlung über die *Feng*- und *Shan*-Opfer‹ (*Fengshan shu* 封禪書) wird über einen Konflikt zwischen zwei Gruppierungen berichtet, der während der Herrschaft des Kaisers Wu (Regierungszeit: 141–87 v. u. Z.) besteht.¹³⁰⁰ Dieser Streit bezieht sich auf die Frage, welche Rituale im Reich gelten sollen. Die eine Fraktion besteht aus *ru* 儒 (Konfuzianern, hier speziell im Sinne von Gelehrten, die die Ansicht vertreten, dass jeder Rat in der Frage des Rituals ausschließlich auf Evidenzen beruhen soll, die von den ›klassischen Texten‹ stammen), während zur anderen Fraktion Spezialisten gehören, die *fangshi* 方士 genannt werden (›Meister der Techniken‹, häufig auch mit ›Magier‹ übersetzt). Da die ›klassischen Texte‹ als ethisch rationalisiert gelten, liegt hier eine Konstellation vor, in der eine bereits vollzogene ›Säkularisierung‹ umstritten wird. Das *Shiji* beurteilt religiöse Praktiken im Zusammenhang politischer Ereignisse je nach behandelter Zeit unterschiedlich. Für die Epoche in der Nachfolge des vorgeschichtlich-mythischen ›Gelben Kaisers‹ Huáng Dì 黃帝 gelten sie als zeitgemäß:

›The Emperor Chuan-hsü, Kao-yang, was the grandson of The Huang-ti [dem ›Gelben Kaiser‹; VK] and the son of Ch'ang-yi. Serene and profound, he had [far-reaching] plans. He only attended to principles yet he was in command of his affairs. By nurturing useful resources he let the land work [for him]. By acting in accord with the times he modeled

himself on Heaven. By complying with ghosts and spirits, he prescribed right conduct. By working on the energies [of the five elements], he taught and transformed people. With purity and sincerity, he offered sacrifices.«¹³⁰¹

Für die »Zeit der Streitenden Reiche« (475–221 v. u. Z.) hingegen erscheinen religiöse Praktiken – zumindest als Instrument zur Anleitung politischer Aktivität – als anachronistisch und unsachgemäß. In diesem Sinne beschreibt das *Shiji* die ablehnende Haltung des Philosophen Xunzi (um 300–um 239 v. u. Z.):

»Excellency Hsün [sc. Xunzi; VK] loathed the government of his troubled time, with lost states and disorderly rulers one following the other, refusing to follow the Great Way and instead laboring at sorcery and spells and believing in omens.«¹³⁰²

Während der frühen Han-Dynastie (207 v. u. Z.–6/9 u. Z.) stehen differenzierte religiöse Praktiken und unterschiedliche Haltungen zu ihnen, die jeweils von verschiedenen Trägerschichten repräsentiert werden, in einer Opposition. Der Anlass des Konflikts zwischen den Konfuzianern (*ru*) und den Meistern magischer Techniken (*fangshi*) in der Han-Dynastie besteht dem *Shiji* zufolge darin, dass vom Kaiser Wu kurz nach seinem Amtsantritt im Jahr 141 v. u. Z. erwartet wird, die *Feng*- und *Shan*-Opfer – die feierlichsten kaiserlichen Rituale – zu vollziehen, dieser aber die »Künste« der Konfuzianer bevorzugt.¹³⁰³ Kurz darauf fallen die *ru* jedoch in Ungnade, weil wichtigen ihrer Repräsentanten vorgeworfen wird, ausschließlich mit Blick auf persönliche Ziele zu handeln. In der Folge wird alles, was die Konfuzianer bisher zu initiieren versucht haben, aufgegeben. Etwa sechs Jahre später beruft der Kaiser mehrere Angehörige der *ru* als Spezialisten für die »klassischen Texte« an den Hof, unter anderem Gongsun Hong (200–121 v. u. Z.). Vermutlich aufgrund seines Einflusses vollzieht der Kaiser das *Jiao*-Opfer (郊) am Altar der vorzeitlich-mythischen »Fünf Kaiser« in Yong. Von da an führt er diese Zeremonie alle drei Jahre durch. Etwa zur gleichen Zeit bringt der Kaiser aber auch mehrere Angehörige der *fangshi* (Meister der magischen Techniken) an den Hof, die als Spezialisten für den Umgang mit Geistern und Dämonen gelten. Einer von ihnen, nämlich Li Shaojun, behauptet zu wissen, wie man Unsterblichkeit erlangt. Er empfiehlt dem Kaiser, die Insel Penglai, die als Ort gilt, wo die Unsterblichen leben, aufzusuchen und dort die *Feng*- und *Shan*-Opfer darzubringen, auf dass der Kaiser ebenfalls ein Unsterblicher werde – ähnlich dem vorzeitlich-mythischen »Gelben Kaiser« Huáng Dì 黃帝. Als das nicht gelingt, beruft der Kaiser Kuan Shu, einen Schreiber der Provinzen Yan und Qi, zum Minister in Opferangelegenheiten (*ciguan* 祠官), um mit den Methoden von Li Shaojun fortzufahren. Die Konsequenzen paraphrasiert Robert Ford Campany wie folgt: »All manner of strange, dubious masters of esoterica from the seaboard areas of Yan and Qi came in [to court] telling of divine matters.«¹³⁰⁴ Während einer der vom Kaiser durchgeführten Opferzeremonien im Stil der *fangshi* wird dem *Shiji* zufolge im Jahr 113 v. u. Z. ein alter, für Opferzwecke benutzter Dreifuß gefunden. Er ist unter anderem deshalb besonders, weil sich auf ihm keine der üblichen Inschriften befindet. Kaiser Wu nimmt den Dreifuß mit, um in Zhongshan Opferrituale zu vollziehen. Dort, so erfahren wir, erscheint eine gelbe Wolke, und ein Hirsch kommt am Gefolge des Kaisers vorbei, woraufhin der Kaiser ihn erlegt und als Opfertier verwendet. Sodann wird dem Kaiser geraten, einen neuen Kult – Taiyi 太一 (die große Einheit) – zu etablieren, weil die »Fünf Kaiser« lediglich die Assistenten dieser obers-

ten Gottheit seien. Als der Kaiser zögert, kommt ein Mann namens Gongsun Qing aus der Provinz Qi an den Hof und bezieht sich auf einen alten Text (*zhashu* 札書¹³⁰⁵), der dieselben Ereignisse zur Zeit des ›Gelben Kaisers‹ nennt, die Kaiser Wu mit dem Fund des Dreifußes und seiner Verwendung zu Opferzwecken widerfahren sind. Damit behauptet Gongsun Qing, dass die Zeit des ›Gelben Kaisers‹ über eine parallele Position innerhalb der Zeitzyklen direkt mit der Han-Zeit in Beziehung stehe. Gongsun Qing rät dem Kaiser, erneut den Berg Tai zu besteigen, um das *Feng*-Opfer darzubringen. Danach werde er unsterblich sein und in den Himmel aufsteigen können. Dorothee Schaab-Hanke macht darauf aufmerksam, dass Gongsun Qing bei seiner Argumentation eine lange Kette von Überlieferungen in Anspruch nimmt und sich damit einer Methode bedient, mit der die *ru* (die Konfuzianer) bereits begonnen hatten, das Vertrauen des Kaisers in ihre Kompetenz für die Frage der Ritualreform zu gewinnen. Es gibt jedoch einen Unterschied in der Art der behaupteten Autorität: Während die *ru* fordern, dass die Evidenz für eine Behauptung ausschließlich aus der Autorität der bereits kanonisierten Texte zu stammen habe, besteht die Autorität, auf die sich Gongsun Qing bezieht, in einer mündlichen Überlieferung und einer Inschrift.¹³⁰⁶

An den im *Shiji* geschilderten Ereignissen ist für den Zusammenhang religiöser Evolution vor allem Folgendes relevant: Zum einen kommen mit dem umstrittenen Bezug auf ältere Überlieferungen ein (wenn auch mythisch gefärbtes) historisches Bewusstsein sowie eine Traditionsbildung auf. Zum anderen werden mündliche und schriftliche Überlieferungen differenziert und einander gegenübergestellt. Während in religiöser Kommunikation, die sich auf physische Gegenstände mit Inschriften bezieht, Objekte und Schrift kombiniert werden, bezieht sich schriftbasierte religiöse Kommunikation ausschließlich auf (kompilierte) Texte. Im Falle der Schilderungen des *Shiji* wird die mediale Differenz durch die beiden sozialen Gruppierungen der *ru*, die für die Autorität kanonisierter Texte stehen, und der *fangshi*, die sich an mündliche Überlieferungen und Inschriften halten, repräsentiert.

Nach den im *Shiji* berichteten Vorkommnissen ereignet sich zwischen 91 und 87 v. u. Z. eine blutige Hatz auf *fangshi*-Spezialistinnen und -Spezialisten, in deren Folge die Konfuzianer großen und bleibenden religiösen und politischen Einfluss erlangen.¹³⁰⁷ Aber auch hier handelt es sich im Sinne evolutionärer Morphogenese nicht um eine Ablösung, sondern um die Überlagerung verschiedener Kommunikationsmodi.

e) Ethisierung des Religiösen

Im Laufe der allgemeinen Evolution differenzieren sich soziale und psychische Systeme immer weiter voneinander und steigern jeweils ihre Komplexität. Je komplexer Gesellschaft wird, desto relevanter wird die Koordination zwischen sozialen und psychischen Strukturen. Auf der Seite gesellschaftlicher Kommunikation wird die Koordination durch personale Adressierung vorgenommen. Das erfolgt üblicherweise durch Rollenzuweisungen, aber seit der Achsenzeit zunehmend auch durch – in systemischer Hinsicht diffuse – moralische Zurechnung und ethische Reflexion. Ethisierung ist ein semantisches Indiz dafür, dass die Gesellschaft im Allgemeinen und Religion im Besonderen mit ihren achsenzeitlich ausgebildeten Generika einerseits und das persönliche Wahrnehmen, Fühlen und Denken andererseits immer wieder konfligieren. Dieser Konflikt wird mit ausgearbeiteten Moralcodices und ethischer Reflexion zu lösen versucht. Zudem werden gesellschaftliche Spannungen, die durch divergierende Rationalitäten verschiedener gesellschaftlicher Bereiche entstehen, auf

die Integrität von Personen bezogen, also innerhalb des Gesellschaftssystems mit Bezug auf Fremdreferenz bearbeitet.¹³⁰⁸ Das geschieht achsenzeitlich nicht nur, aber insbesondere innerhalb religiöser Kommunikation. Mit dem aufkommenden Konzept der moralischen Autonomie und Integrität entsteht jedoch das Paradox, Individualität mit Blick auf Handeln zu generalisieren. Auf diese Weise wird Individualität, auf die Gesellschaft keinen Zugriff hat, zeichenhaft verfügbar gemacht.¹³⁰⁹

Je mehr sich Religion intern in Gestalt einzelner Religionen differenziert und je intensiver konkrete Religionen miteinander in Kontakt kommen und sich dabei objektsprachlich als Religion (inklusive Familienähnlichkeiten) identifizieren, desto stärker wird in Kommunikation die Frage der Zugehörigkeit von Personen relevant. Das ist in und seit der Achsenzeit der Fall. Zugehörigkeit muss nicht unbedingt die Form einer Mitgliedschaft annehmen, sondern kann auch im allgemeinen Sinne kultureller Identität bestehen. Mit der Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft, die verbindliche Regeln in Gestalt einer religiösen Ethik aufstellt, sowie mit einem entstehenden Geschichts- und Traditionsbewusstsein kommt das auf, was mit und seit Max Weber ›Lebensführung‹ genannt wird. Beispielsweise hat er die beiden Idealtypen ›Askese‹ und ›Mystik‹ anhand des Begriffs der Lebensführung entwickelt; Lebensführung ist das zentrale Thema der Weber'schen Soziologie, wie in dem bereits angeführten Zitat von Wilhelm Hennis zum Ausdruck kommt (siehe S. 159).¹³¹⁰

Die nicht nur, aber auch in religiöser Hinsicht erfolgende Ethisierung gilt als ein weiteres Charakteristikum achsenzeitlicher Kulturen. Dementsprechend wird ein aufkommender Belohnungsmodus als eines der Kennzeichen der Achsenzeit diskutiert.¹³¹¹ Doch handelt es sich, wie am Beispiel des Zoroastrismus und dem Fall Chinas beschrieben (Ähnliches lässt sich für die Hebräische Bibel und andere achsenzeitliche Texte bzw. Textschichten zeigen), nicht um einen Umschlag vom Ritual zur Ethik, sondern um eine morphogenetische Überlagerung. Mit der Ethisierung verschwindet das Ritual keineswegs aus der Religionsgeschichte – und zwar bis heute nicht.

Die (religiöse) Ethisierung in der Achsenzeit erfolgt unter anderem durch die überwiegend literarische Konturierung herausragender Personen, die teils als religiöse Protagonisten, teils auch als Religionsstifter oder Reformen gelten: etwa Mahavira, Buddha, Zarathustra, Mose, die Propheten der Hebräischen Bibel, Konfuzius, Laozi, Sokrates, später auch Jesus, Mani und Muhammad. Unabhängig von der Frage der Historizität fungieren diese literarischen Figuren als Vorbilder für moralisch qualifiziertes Handeln; Karl Jaspers spricht von »maßgebenden Menschen«.¹³¹² Des Weiteren braucht es für die Ausbildung einer spezifisch religiösen Ethik einen Modus für positive und negative Sanktionen. Er wird zum Beispiel über die Vorstellung von Handlungsfolgen in einem künftigen Leben (so im hindu-religiösen Komplex und im Buddhismus) oder durch eine personenbezogene Eschatologie etabliert, wie das bereits in Altägypten und dann im Zoroastrismus, Judentum und Christentum der Fall ist. Aber auch die *do-ut-des*-Formel, die in Opferpraktiken am Werk ist, stellt einen religiösen Zusammenhang zwischen Taten und ihrer Belohnung her.¹³¹³ Der Tun-Ergehen-Zusammenhang in der Hebräischen Bibel ist ebenfalls in diesem Kontext zu nennen. Er kann sowohl als direkt göttlich konstituiert gelten als auch sozial mit Blick auf göttliche Forderungen hergestellt werden.¹³¹⁴

Wie die zuletzt genannten Beispiele zeigen, sind ›Schuld‹ und ›Sühne‹ in der religiösen Evolution bereits seit Langem am Werk. Folgt man der Meuli/Burkert-These, wie es beim vorliegenden Ansatz im Zusammenhang der Entstehung eines ›Jagd-

kultes« der Fall ist (siehe S. 218 ff.), dann gehört die moralische Verstrickung zu den Ursprüngen von Religion. Moral ist eine der kommunikativen Möglichkeiten, mit der Erfahrung negativer Kontingenz umzugehen. Dann werden entsprechende Ereignisse häufig als Vergehen semiotisiert, beispielsweise als Unterlassung von Opfern oder als Bruch religiöser Gebote.¹³¹⁵ So lautet etwa das griechische Verb für spezifisch religiöse Übertretung ἀλτῖαινω. Das Substantiv ἀλειτής hat zunächst die konkrete Bedeutung von »Besitzräuber« sowie »Ehrendschänder« und wird von dort aus – etwa in der homerischen »Ethik« – religiös semiotisiert:

»[D]erjenige, welcher Menschen durch Besitzraub »beleidigt«, wird von den Göttern gestraft, und die Helden, die für ihr persönliches Recht und ihre persönliche Ehre kämpfen, werden von den Göttern gestützt.«¹³¹⁶

Während und seit achsenzeitlichen Entwicklungen bezieht sich religiöse Verfehlung nicht mehr nur auf kultische Fragen, sondern auch und verstärkt auf Alltagshandeln in verschiedenen systemischen Kontexten; etwa darauf, wie Gerechtigkeit in familiären, wirtschaftlichen, rechtlichen und politischen Zusammenhängen zu praktizieren sei. Moral liegt somit quer zu gesellschaftlicher Differenzierung. Im Falle der Allianz von Religion und Moral bestehen daher Schwierigkeiten bei der Differenzierung von Gesellschaft und Religion. Zum einen richtet sich Religion mit der Bindung an Moral stärker fremdreferenziell aus, sodass die spezifisch religiösen Selektionskriterien aus dem Blick zu geraten drohen. Zum anderen kann eine religiös codierte Moral in allen gesellschaftlichen Vorgängen mitschwingen.

Die bereits erfolgreich begonnene Ausdifferenzierung des Religiösen wird über den moralischen Zweitcode Heil/Verdammnis, der sich während der Achsenzeit zu verstärken beginnt, erschwert. Das ist insbesondere im Zoroastrismus mit seiner dualen Kosmologie, Theologie und Anthropologie von Gut und Böse der Fall. Zwar kann mit der Unterscheidung von Heil und Verdammnis die religiöse Ethisierung gesteigert werden, doch:

»Dieser Zweitcode hat [...] eine wichtige Voraussetzung, an der er schließlich scheitern wird. Er setzt voraus, daß man im gegenwärtigen Leben, also in der Immanenz, schon erkennen kann, wovon die Zuordnung zu Himmel und Hölle abhängen wird. Das erfordert einen engen Anschluß an die weltgängige Moral.«¹³¹⁷

Nicht zuletzt handelt sich Religion mit der moralischen Ausrichtung das »Theodizee-Problem« ein; die Frage nämlich, warum den Frommen Übel widerfährt, während es den Frevlern wohlergeht. Dafür steht paradigmatisch die Hiobgeschichte, von der die Hebräische Bibel berichtet. Denn nicht nur Menschen, sondern auch Götter und Göttinnen sowie vor allem der eine Gott werden in ihrem Verhalten auf ethische Rationalisierung zugerechnet. Die Moralisierung von Göttinnen und Göttern ist zwar nicht ausschließlich achsenzeitlichen Charakters.¹³¹⁸ Sie gewähren Sühne und vergelten Fehlverhalten schon lange zuvor. Aber mit der achsenzeitlichen Rationalisierung der Ethik gerät vor allem der monotheistische Gott unter Legitimationsdruck. Einem der Gesprächspartner Hiobs, Elifas von Teman, zufolge versucht Hiob eine Rechtfertigung des Handelns, Dulden und Unterlassens YHWHs, indem er auf seine doppelte Unsichtbarkeit verweist (Hiob 22.13 ff.):

»Du sprichst zwar: ›Was weiß YHWH? Sollte er durchs Gewölk hindurch richten können? Die Wolken sind seine Hülle, dass er nicht sehen kann; er wandelt am Rande des Himmels.« Doch Elifas erwidert: ›Die Gerechten werden's sehen und sich freuen. [...] So vertrage dich nun mit YHWH und mache Frieden; daraus wird dir viel Gutes kommen.«¹³¹⁹

Der Widerstand Hiobs wird erst gebrochen, als YHWH zum Ende der Erzählung selbst das Wort ergreift und seine Schöpfung als Erweis seiner Macht und seines Wissens rühmt, das im Gegensatz zu Hiobs Ohnmacht und Unwissenheit stehe. Darauf revidiert Hiob seine Haltung und antwortet (Hiob 42.2–6): »Ich erkenne, dass du alles vermagst, und nichts, das du dir vorgenommen, ist dir zu schwer. [...] Darum spreche ich mich schuldig und tue Buße in Staub und Asche.« An der Weisheit YHWHs wird somit nicht gezweifelt. Stattdessen wird die kognitive Unzulänglichkeit des Menschen konstatiert. Im Hiobbuch »zeigt sich also wohl eine Erschütterung der Auffassung schicksalwirkender Tat, aber kein grundsätzlicher Durchbruch zu einem anderen Denkschema«.¹³²⁰

Die Theodizee-Frage ist auch eines der großen Themen Max Webers:

»Sein Ausgangspunkt ist die ›innere Not‹ der Intellektuellen; das, was diese bedrängt, ist die ihnen explizite ›Erfahrung der Irrationalität der Welt‹, denn diese Welt enthält ebenso ›evidente‹ wie irritierende ›Sinnwidrigkeiten‹: ›Leiden, Tod und, für jede Art von ethischer Sinnggebung, Böses und die Unangemessenheit von Verdienst und Schicksal‹. Und die von dorthin aufgenötigte Frage: ›warum?‹ spitzt sich in spezifisch *ethischer* Hinsicht – zumal unter der Prämisse einer ethisierten Gotteskonzeption – zu zum *Theodizeeproblem*.«¹³²¹

Weber macht in der Religionsgeschichte drei Vorstellungskomplexe aus, mit denen die Theodizee-Problematik intellektuell bearbeitet wird:

»Die metaphysische Vorstellung über Gott und Welt, welche das unausrottbare Bedürfnis nach der Theodizee hervorrief, vermochte [...] nur wenige, – im ganzen [...] nur drei – Gedankensysteme zu erzeugen, welche rational befriedigende Antworten auf die Frage nach dem Grunde der Inkongruenz zwischen Schicksal und Verdienst gaben: die indische Karmanlehre, den zarathustrischen Dualismus und das Prädestinationsdekret des Deus absconditus. Diese rational geschlossensten Lösungen aber traten nur ganz ausnahmsweise in reiner Form auf.«¹³²²

Allerdings gibt es in der Religionsgeschichte auch andere als intellektuelle Lösungen für moralische Problemlagen der genannten Art. Beispielsweise kann die Ethik schon vor der Achsenzeit Allianzen mit magischen Praktiken eingehen. So ist etwa in Altägypten eine moralisch qualifizierte Lebensführung zwar die Voraussetzung dafür, um das Jenseitsgericht zu bestehen, doch nehmen die Verstorbenen auch magische Unterstützung (Totenbuch, Amulette) mit auf die Reise.¹³²³ Überhaupt ist Religion inklusive dem Kultus nicht *per se* und seit den frühesten evolutionären Stadien eine moralische Instanz, wie das eine Durkheim'sche Sichtweise nahelegt und von Donald Broom sowie neuerdings von Ara Norenzayan behauptet wird.¹³²⁴ Dass Religionen Programme mit gut/böse und Heil/Verdammnis ausbilden,¹³²⁵ ist vielmehr eine Entwicklung neben anderen, nämlich kognitiven und erfahrungsförmigen Ausprägungen von Religion, und der religiöse Konnex mit Moral bleibt nicht ein für alle Mal bestehen.

Das Verhältnis von Religion und Moral variiert vielmehr im diachronen und synchronen Vergleich beträchtlich. Hingegen bleibt der spezifisch religiöse Code immanent/transzendent, sobald er sich ausgebildet und stabilisiert hat, stets primär.

Auch besteht für den Fall einer religiösen Ethisierung keine Alternative zwischen entweder moralischem oder kultischem Handeln. Dies nicht nur in dem Sinne, dass Ethik und Ritual als zwei Formen religiösen Handelns nebeneinanderstehen, sondern auch in der Weise, dass Ethik oftmals in den Kultus eingebettet ist. Zwar beginnt sich achsenzeitlich eine ethisch ausgerichtete Kultkritik zu formieren, aber darin bleibt Ethik nicht selten einem kultischen Zusammenhang verpflichtet, oder Ethik wird gar nach Art eines kultischen Vollzugs verstanden. Beispielsweise ist im Amos-Buch der Hebräischen Bibel zu lesen (Am 5.21–27):

»²¹Ich hasse, verachte eure Feste, und eure Festversammlungen kann ich nicht riechen!
²²Auch wenn ihr mir Brandopfer darbringt! Ich habe keinen Gefallen an euren Huldigungsopfern, denn die Vollständigkeit eurer Masttiere blicke ich nicht an! ²³Entferne von mir das Getöse deiner Lieder, denn den Klang deiner Lieder kann ich nicht hören!
²⁴Es fließe aber Recht wie Wasser und Gerechtigkeit wie ein immerfließender Bach!
²⁵Habt ihr etwa mir Schlacht- und Speiseopfer dargebracht in der Wüste vierzig Jahre lang, Haus Israel? ²⁶Stattdessen habt ihr Sikkuth als euren König und Kijjon als eure Bilder erhoben, ein Stern eures Gottes, den ihr euch gemacht habt! ²⁷Deshalb werde ich euch in die Verbannung führen lassen bis über Damaskus hinaus, spricht YHWH, Gott der Heerscharen ist sein Name!«¹³²⁶

Der Abschnitt ist um V.24 herum mit den zentralen Begriffen ›Recht‹ (ܡִשְׁפָּט; *mišpāt*) und ›Gerechtigkeit‹ (ܫְׁדָּאָה; *šadāqāh*) aufgebaut. Die beiden Termini korrespondieren mit den babylonischen Konzepten *mišaru* und *kittu*, die sich zu Gottheiten formen. Ebenso wie *mišaru* und *kittu* vom Sonnen- und Richtergott Šamaš stammen, aber unterschieden sind, sind Recht und Gerechtigkeit auf YHWH bezogen, aber ebenfalls differenziert. Während ܡִשְׁפָּט (*mišpāt*) neben Recht im Allgemeinen auch einen konkreten Rechtsentscheid meinen kann, ist ܫְׁדָּאָה (*šadāqāh*) genauer mit ›Gemeinschaftstreue‹ wiederzugeben.¹³²⁷ Der kultische Bezug besteht darin, dass Recht im Sinne von ܡִשְׁפָּט (*mišpāt*) »is primarily an attribute of God, all true *mishpāt* finding its source in God himself«. ¹³²⁸ In diesem Sinne geht es bei der in Amos 5.24 artikulierten moralischen Forderung darum, sich in die göttliche ›Sphäre‹ des Rechts und der Gemeinschaftstreue zu begeben und darin zu bleiben. Somit bezieht sich die Kritik des Amos nicht auf den Kultus insgesamt, sondern beschränkt sich auf eine überkommene Opferpraxis und Liturgie.

In den *Upaniṣads*, einer Sammlung von in Indien entstandenen Schriften, deren älteste Texte aus der Zeit zwischen 800 und 500 v. u. Z. stammen und die Eingang in die *Veden* finden,¹³²⁹ nimmt die religiöse Ethisierung eine Wendung zur Askese. Sie tritt an die Stelle des traditionellen vedischen Opfers, ohne dass dieses jedoch verschwände. Der zentrale Begriff der Askese der *Upaniṣads* ist *brahmacarya* (Sanskrit: ब्रह्मचर्य). Dieses Konzept meint das Studium und den Stand (*āśrama*), vor allem aber die enthaltsame Lebensweise (*cārya*) eines Brahmanenschülers (*brāhman*). Das Ziel ist *mokṣa* (Sanskrit: मोक्ष), die Befreiung aus der Wiedergeburtsskette (und in der buddhistischen Adaption die Entledigung der ›Anhaftung‹). Diese Vorstellung setzt wiederum ein ausgearbeitetes Seelenkonzept voraus. Während das Brāhman die Weltseele ist, wird mit Ātman

die personale Seele, das Selbst, bezeichnet. Im Grunde aber besteht den *Upaniṣads* zufolge zwischen beiden eine (zu erlangende) Wesenseinheit. Wie in der *Chāndogya Upaniṣad*, die zu den ältesten *Upaniṣads* gehört, zu lesen ist, gehören folgende Aspekte zum Konzept *brahmacarya* – sie zeigen, dass es sich bei der brahmanischen Lebensweise zur Zeit der *Upaniṣads* zumindest teilweise um eine Transformation der überkommenen Ritualpraxis handelt:

»Nämlich Brahmacaryam ist das, was man Opfer (*yajña*) nennt, denn durch Brahmacaryam findet man den [Lehrer], welcher wissend ist (*yo jñātā*); – und Brahmacaryam ist das, was man Geopfertes (*iṣṭam*) nennt, denn durch Brahmacaryam findet den Âtman, wer danach trachtet (*iṣṭvā*); – 2. und Brahmacaryam ist das, was man *Satrâyaṇam* (die große Somafeier) nennt, denn durch Brahmacaryam findet man für das wahre (*sat*) Selbst die Errettung (*trâṇam*); – und Brahmacaryam ist das, was man *Maunam* (die schweigende Meditation des Asketen) nennt, denn durch Brahmacaryam findet man den Âtman und meditiert (*manute*) über ihn; – 3. und Brahmacaryam ist das, was man *Anâçakâyanam* (»Fastenregel«; »Eingang ins Nichtverderbende«) nennt, denn der Âtman, den man durch Brahmacaryam findet, der verdirbt nicht (*na naçyati*); – und Brahmacaryam ist das, was man *Aranyâyanam* (das Gehen in den Wald, *aranyam*) nennt, denn *ara* und *nya* sind zwei Seen in der Brahmanwelt, im dritten Himmel von hier, – da wo auch das Gewässer *Airaṃmadiyam* (etwa: »Labung und Begeisterung spendend«) und der Feigenbaum *Somasavana* (Soma triefend) und Brahman Burg *Aparâjitâ* (die Unbezwingliche) und das goldne *Prabhuvimitam* (der Herrscherpalast) ist; – 4. darum diejenigen, welche diese beiden Seen in der Brahmanwelt, *ara* und *nya*, durch Brahmacaryam finden, solcher ist diese Brahmanwelt, und solchen wird zuteil in allen Welten ein Leben in Freiheit.«¹³³⁰

Neben asketischen Praktiken, die Spezialistinnen und Spezialisten vorbehalten bleiben und sich neben dem Brahmanismus ebenso im Buddhismus und später im Christentum etablieren,¹³³¹ beginnt sich achsenzeitlich auch eine religiös geprägte Lebensführung auszubilden, die das Alltagshandeln durchwirken soll. Zu diesem Zweck werden moralische Generika gebildet. So stehen zum Beispiel im Konfuzianismus »fünf Konstanten« (五常, *wǔ cháng*) zur Verfügung: »Menschlichkeit« (仁, *rén*), »Gerechtigkeit« / »Rechtschaffenheit« (義 / 义, *yì*), »ritueller Anstand« / »Sittlichkeit« (禮 / 礼, *lǐ*), »Weisheit« (智, *zhì*) und »Aufrichtigkeit« / »Verlässlichkeit« (信, *xìn*). Diese ethischen Konzepte lassen sich ohne religiöse Bezüge verstehen; zu religiösen Praktiken werden sie etwa in Gestalt der Ahnenverehrung.¹³³² Anders verhält es sich neben den oben angeführten hebräischen Begriffen »Recht« (צֶדֶק; *mišpāṭ*) und »Gerechtigkeit« (הַגְּדָלָה; *ṣedāqāh*) sowie dem altägyptischen Terminus *ma'at* auch mit den Sanskrit-Konzepten *ṛta* (Sanskrit: ऋत) und *dharma* (Sanskrit: धर्म *dharma*; Pali: धम्म *dhamma*; chinesisch: 法, *fǎ*). Sie können zwar in einem spezifisch religiösen Sinn verwendet werden, sind aber immer wieder ein Amalgam aus religiösen, rechtlichen, philosophischen und sittlichen Konnotaten. *Ṛta* ist ein zentraler Begriff der vedischen Zeit und lässt sich mit »Wahrheit«, »Recht«, »Ordnung« übersetzen. Dieser Ordnung unterliegen alle Wesen: Menschen, Tiere, Pflanzen und Götter. Der Begriff *ṛta* ist engstens mit den beiden vedischen Göttern Mitra und Varuna verknüpft, die als sein Hüter und Wächter auftreten, also für seine Einhaltung und Aufrechterhaltung sorgen. Auch die Bedeutung von *dharma* variiert zwischen religiösen, rechtlichen sowie allgemein-sittlichen Aspekten

und unterscheidet sich kultur- und religionsabhängig teils beträchtlich. Der Begriff kann generisch Gesetz, Recht, Sitte und Moral, aber auch konkrete (religiöse) Rituale und Verhaltensweisen bezeichnen.¹³³³ Ähnlich verhält es sich mit anderen generischen Konzepten wie etwa dem hebräischen Wort תּוֹרָה (*tôrah*) und dem griechischen Terminus νόμος (*nómos*). Begriffe der genannten Art zeigen, dass Religion in der Antike über Moral mit anderen gesellschaftlichen Bereichen verknüpft ist. Das heißt jedoch nicht, dass Gesellschaft und Religion ununterscheidbar sind. Die semantische Amalgamierung von Religion, Recht, Sitte, Moral und gesellschaftlicher Ordnung ist vielmehr ein Indikator dafür, dass Religion mittels Moral auf Personen zurechnet und dass Gesellschaft diesen Mechanismus nutzt, um Probleme zu bearbeiten, die aus innergesellschaftlich konfligierenden Rationalitätsansprüchen entstehen. Diese Probleme treten mit der Komplexitätssteigerung von Gesellschaften während der Achsenzeit vermehrt auf.

Von Lebensführung im engeren Sinne kann nur dann die Rede sein, wenn die Möglichkeit der freien Wahl besteht. Das aber bringt Religion in Schwierigkeiten; schließlich kann die ultimative Bearbeitung unbestimmbarer Kontingenz nicht im Belieben der einzelnen Person stehen. Die religiösen Verhaltensregeln müssen vielmehr als gegeben und unverfügbar gelten, auch wenn sie faktisch Änderungen unterliegen. Als reine Konvention und Gegenstand individueller Wahl können sie nur von außen beschrieben werden. Aus dieser Warte ist etwa im *Traumbuch* des Artemidorus aus dem zweiten Jahrhundert u. Z. zu lesen:

»Auf allgemeiner Übereinkunft beruhen Mysterien, religiöse Feiern, Festversammlungen, Wettkämpfe, Heerwesen, Landwirtschaft, Gestaltung des öffentlichen Lebens, Ehe, Kindererziehung und andere ähnliche Einrichtungen, während jeder einzelne aufgrund eigener Entscheidung seinen Lebensstil, seine Kleidung, Schuhe, Nahrung, Frisur und sonstige Ausstattung, seinen Beruf und seine Lebensführung wählt.«¹³³⁴

Auch wenn religiöse Verhaltensregeln als unverfügbar zu gelten haben, muss Religion, wenn sie die einzelne Person adressiert, Freiheitsspielräume lassen; nicht nur, weil die gesellschaftliche Umwelt religiös bedingte Einschränkung nicht toleriert und dieser Sachverhalt religiös registriert wird, sondern auch deshalb, weil Religion unter differenzierten Bedingungen psychischem Wahrnehmen, Denken und Handeln *nolens volens* Abweichungschancen einräumen muss. Daher verknüpft Religion die Möglichkeit der Wahl mit der Zurechnung auf Begriffe wie ›Vergehen‹, ›Schuld‹ und ›Sünde‹ für den Fall, dass seine Person die entsprechenden Verhaltensregeln nicht einhält.

Die Mehrheit der Fachleute sieht in den zoroastrischen *Gāθās* einen anthropologischen Durchbruch, nämlich die Möglichkeit zur freien Wahl, zur persönlichen Entscheidung.¹³³⁵ Sollte diese Auffassung zutreffen, bildete die zoroastrische freie Wahl die Grundlage für die persönlich zugerechnete Konversion (griechisch: μετανοια; lateinisch: *conversio*; ›Umwendung‹, ›Umkehrung‹, ›Umkehr‹, ›Umwandlung‹, ›Verwandlung‹) sowie dafür, was später im mediterranen Raum ›Bekenntnisreligion‹ heißt und zu einer formalen Mitgliedschaft führen kann.¹³³⁶ Götz König meldet jedoch Zweifel an dieser Mehrheitsansicht an – zumindest was die Identifikation der freien Wahl bereits in den *Gāθās* angeht. Insbesondere Y 30.2 »die Wahlen der Entscheidung einem jeden (Mann) für sich selbst« scheint die Idee der persönlichen Wahlfreiheit nahezulegen. Dennoch

»lässt der Zusammenhang der Strophen Y 30.1–2 darauf schließen, dass sich dieser Entscheidungsprozess in verschiedener Weise – in der Vielheit der am Entscheidungsprozess Beteiligten, der metaphysischen Verankerung, der Überblendung mit praktischem Verhalten und der rituellen Einbettung – markant von einem (für die Moderne charakteristischen) spontanen Entscheidungsakt unterscheidet.«¹³³⁷

Wie die Analyse Königs zeigt,

»ist der Akt eines wirklichen Sich-Entscheidens zum Richtigen oder Falschen auch den *Gāθās* zufolge nur in nicht-irdischer Daseinsweise möglich. Die Wahl ist ein aktueller Existenz vorgelagerter Akt, der sich in die aktuelle Existenz nur wie in einer Stufung von Vermittlungen hereinholen lässt.«¹³³⁸

Eine persönliche ›freie Entscheidung‹ besteht in religiöser Hinsicht des späteren Zoroastrismus (etwa *Wizīdagihā ī Zādspram* 10c1) im Grunde nur dann, wenn sie sich nicht auf Dinge in der Welt bezieht, weil ein erkennendes und wählendes Verhalten [*+šnāsagihā ud wizīdārihā*] in die Nähe Ohrmazds (= Ahura Mazdās) führt.¹³³⁹ Das ist ein Beispiel dafür, wie Religion personal adressiertes Verhalten konsequent sinnhaft integriert. Die persönliche ›freie Entscheidung‹ ist in jenem Fall richtig und auf Heil ausgerichtet, wenn sie zugunsten des *prinzipiellen* Bekenntnisses zur jeweils spezifischen Religion ausfällt. Dennoch ist das kein hinreichendes Kriterium für ›Erlösung‹. Das bloße Bekenntnis würde zur religiösen Entropie und somit zum Stillstand religiöser Dynamik führen. Daher reagiert Religion damit, personal adressiertes Verhalten in *konkreten Angelegenheiten des alltäglichen Lebens* (Fremdreferenz) als ›Verfehlung‹, ›Schuld‹ und ›Sünde‹ zu bewerten (Selbstreferenz), sodass die persönliche ›Erlösungsbedürftigkeit‹ erhalten bleibt.

Doch allen Problemen der persönlichen freien Wahl zum Trotz beginnt sich das Konzept der religiös geprägten Lebensführung achsenzeitlich auszuformen. Neu innerhalb religiöser Ethiken, die während der Achsenzeit aufkommen, ist die durchgängige Einbettung von Moral in den Alltag der einzelnen Person sowie die Ausarbeitung umfangreicher Moralcodices.

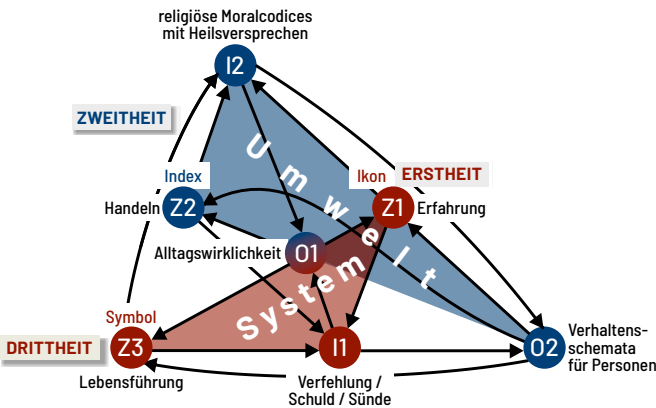


Abbildung 60: Religiöse Lebensführung im Modell des elementaren semiotischen Systems

Das Konzept der Lebensführung lässt sich gemäß dem Modell des elementaren semiotischen Systems (Abbildung 9, S. 54) und seiner Spezifikation als religiöses System (Abbildung 15, S. 88) folgendermaßen verstehen (Abbildung 60, S. 296): **ERFAHRUNGEN** (Z1; selbstreferenzielle Immanenz) in der **ALLTAGSWIRKLICHKEIT** der einzelnen Person (O1; dynamisches Objekt) werden über religiöse Konzepte wie ›VERFEHLUNG‹, ›SCHULD‹ und ›SÜNDE‹ interpretiert (I1; selbstreferenzielle Transzendenz). Konkretes **HANDELN** (Z2; fremdreferenziell-indexikalische Relationierung der Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz) wird an **RELIGIÖSEN MORALCODICES MIT HEILSVERSPRECHEN** als dem dynamischen Interpretanten ausgerichtet (I2; fremdreferenzielle Transzendenz). Über die **MORALCODICES** wiederum werden die **VERHALTENSSCHEMATA FÜR PERSONEN** (O2; fremdreferenzielle Immanenz) gesteuert, was zur **LEBENSFÜHRUNG** führt (Z3; selbstreferenziell-symbolische Vermittlung von Immanenz und Transzendenz). Die Kommunikationsstruktur des Konzepts ›Lebensführung‹ reguliert sämtliche Komponenten, gleicht also die Moralcodices mit den Verhaltensschemata, die sich im konkreten Handeln ausdrücken, und der Erfahrung von ›Verfehlung‹, ›Schuld‹ oder ›Sünde‹ ab.

Mit Konzepten einer religiös geprägten Lebensführung kann zwar durch sämtliche Lebensbereiche hindurch und über sie hinweg auf Religion zugerechnet werden, ohne dass der Spielraum für die schichtungsförmige Diversität und funktionale Differenzierung gesellschaftlicher Kommunikation eingeschränkt würde. In der Hebräischen Bibel (Mi 6.8) ist etwa zu lesen: »Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist.« Doch wie sich konfligierende Werte und Werthaltungen vermitteln lassen und wie mit nicht-intendierten Handlungsfolgen umzugehen sei, wird nicht ausgeführt. Und wenn das Handeln als ›schlecht‹ oder gar ›böse‹ qualifiziert wird, bleibt die Rationalität der entsprechenden Kommunikation selbst (etwa der Wirtschaft, des Rechts, der Politik, der Wissenschaft oder der Kunst) davon in der Regel unbeschadet. Somit ist religiöse Kommunikation mit Bezug zu moralischen Fragen im Wesentlichen auf Kritik (zum Beispiel über Prophetie) beschränkt – also auf Fremdreferenz bezogen.

Im Laufe religiöser Evolution – vor allem seit der Ausbildung achsenkultureller Religion – werden die Anlässe für die Formung und den Vollzug von Ritualen in spezifisch religiöse Ethiken gefasst und diese wiederum mit rituellem Handeln vermittelt, sodass Ethik und Kult miteinander interagieren. Das ist nicht zuletzt deshalb der Fall, weil sich Moral in Form einer den Alltag durchwirkenden Lebensführung wegen der gesellschaftlichen Differenzierung nicht durchhalten lässt und im Ganzen folgenlos bleibt. Beispielsweise stehen in der Terminologie jüdischer Ethiken für den Konnex mit dem Kultus unter anderem die Begriffe *חַטָּאת*, *חַטָּאת* ([Ziel-]Verfehlung und zugleich deren Sühne) sowie *עֲבֵרָה* (Übertretung) zur Verfügung; in christlichen Ethiken werden Vergehen als ›Sünde‹ (griech.: *ἁμαρτία*; lat.: *peccatum*) attribuiert; in islamischen Ethiken stehen etwa die arabischen Termini *ḥaṭaʾ*, *ḥaṭīʾa*ʿh, *īm* und *ḍanb* für religiös verstandenen Fehltritt – jeweils mit verschiedenen Konnotationen und teilweise vor dem Hintergrund des Begriffspaars *ḥarām/ḥalāl* (erlaubt/verboten, inklusive der ›Grauzone‹ *makrūh* [verpönt, unerwünscht]). Doch Religion wäre nicht Religion, wenn sie es bei der Benennung von moralischen und kultischen Vergehen beließe. Daher gehört der Erlass von Schuld und die Vergebung von Sünde auch vor dem ›Ende der Tage‹ ebenso zu religiöser Kommunikation. In diesem Sinne ist in der Hebräischen Bibel zu lesen (Mi 7.18): »Wo ist solch ein Gott, wie du bist, der die Sünde vergibt und erlässt die Schuld denen, die übrig geblieben sind von seinem Erbteil; der an seinem Zorn nicht ewig festhält, denn er ist barmherzig!« Und das Neue Testament lässt Jesus sagen (Joh

20.22 f.): »Nehmt hin den Heiligen Geist! Welchen ihr die Sünden erlasst, denen sind sie erlassen; und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten.« Doch ebenso wie die Feststellung von schuldhaftem Verhalten muss auch der Erlass von Sünden institutionell reguliert werden. Das geschieht in der Regel rituell. Eine der Formen der Vermittlung von religiöser Ethik und rituellem Vollzug ist die Beichte, die etwa im Manichäismus in Gestalt des »Montagsrituals« etabliert wird, um neben Gebeten und dem Rezitieren von Hymnen die Wiedervereinigung der Licht-Seele mit dem Göttlichen zu ermöglichen und diese vom Kreislauf der Wiedergeburt zu befreien.¹³⁴⁰ Im römisch-katholischen Christentum erhält die Beichte dann den Status des Bußsakraments.¹³⁴¹

Das Konzept der religiös geprägten Lebensführung bringt außer den angedeuteten Schwierigkeiten der freien Entscheidung weitere Probleme mit sich, etwa das der Intentionen und Motive. Was ist zum Beispiel mit all jenen Handlungen, die in religiöser Hinsicht gut gemeint sind, aber scheitern? Ist es die Hauptsache, dass eine Handlung gut gemeint ist? Und wie verhält es sich mit solchen Handlungen, denen in religiöser Perspektive schlechte Absichten unterstellt werden, die jedoch religiös erwünschte Folgen zeitigen? »Seht euch vor vor den falschen Propheten, die in Schafskleidern zu euch kommen, inwendig aber sind sie reißende Wölfe. An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen«, heißt es im Neuen Testament (Mt 7.15 f.). Doch wie sind die Früchte zu beurteilen? Was im einen Zusammenhang gut schmecken mag, kann sich im anderen Kontext als ungenießbar erweisen. Schwierigkeiten dieser Art haben weitere problematische Folgen – etwa die, Wahrhaftigkeit von Täuschung zu scheiden. Wenn sich Religion an Moral bindet, ist sie darauf verwiesen, Motive und Intentionen im »Innenleben« von Personen zu ergründen, ohne aber an sie herankommen zu können; das bleibt allein Gott vorbehalten, wie bereits die Hebräische Bibel weiß (1Sam 16.7): »Ein Mensch sieht, was vor Augen ist; der HERR aber sieht das Herz an.« Somit stellt sich das Konzept der Person einmal mehr als Maske heraus, hinter der sich nur weitere Masken verbergen. Das Verhältnis zwischen gesellschaftlicher Kommunikation und psychischem Erleben wird in und seit der Achsenzeit zweifelsohne komplexer, doch der Sachverhalt der Maske, die gleichermaßen verbirgt und schützt, bleibt als Ergänzung der rituellen um die moralische Maske seit frühester Gesellschaftsbildung erhalten; hier sei an die Ausführungen im Teilkapitel zur Ausbildung religiöser Expertenrollen erinnert (S. 230 ff.). Von der unvermeidlichen Maskerade hat Religion gerade dann Kenntnis, wenn sie nicht auf die moralische Adressierung der Person und entsprechende Integritätszumutungen setzt, sondern sich auf Erfahrung, rituelle Praxis (einschließlich der Kontemplation) und Kognition verlässt. Beispielsweise beschreibt der dänische Lama Ole Nydahl den »tibetischen Weg zur Buddhaschaft« unter Rückgriff auf die Metapher der »Maske der Erleuchtung«: »We should put on the mask of Enlightenment on our faces, until we become so used to it, that we become one with it.«¹³⁴² In dieser Aussage wird die Maske zu einer religiösen Form, die gesellschaftlichen Konventionen samt deren Maskerade entgegengesetzt wird.

f) Religion innerhalb sozialstruktureller, funktionaler und schichtungsförmiger Differenzierung

Die bisherigen Ausführungen zur Evolution der Religion konzentrieren sich auf gegenstandsgebundene, Themen-, Situations-, Rollen- und institutionelle Differenzierung. In diesem Teilkapitel liegt der Akzent auf dem Verhältnis zwischen schichtungsförmiger Differenzierung, funktionaler Differenzierung und sozialstruktureller Diffe-

renzierung von Sozialformen. Beim Blick auf diese drei Differenzierungsarten geht es um die Frage, in welcher Beziehung sich einzelne Kommunikationsereignisse und die umfassende Gesellschaftsstruktur befinden, wie die Relationen zwischen verschiedenen Funktionssystemen geregelt wird und welche Modi der Inklusion von Personen bestehen. Während die Gesellschaftsstruktur das Verhältnis ihrer Funktionssysteme (Politik, Recht, Wirtschaft etc.) reguliert, handelt es sich bei der Schichtungsdifferenzierung um die Zurechnung auf Personen. Dazu gehören insbesondere die Merkmale Alter, Geschlecht, ökonomische Lage, ethnische, kulturelle und eben auch religiöse Zugehörigkeit. Sozialformen schließlich vermitteln zwischen einzelnen Kommunikationsereignissen und der umfassenden Gesellschaftsstruktur. Im Kommunikationsmodell, das dem hier vertretenen Ansatz zugrunde liegt (siehe Abbildung 13, S. 79), wird das Verhältnis zwischen Kommunikationsstruktur (Z3), Programm (I2) und Verhaltensschemata für Personen (O2) über Sozialformen gesteuert.

Gesellschaftsbildung hat es neben dem prinzipiellen Problem, dass sich die Kommunikationsbeteiligten wechselseitig kontingent sind (siehe S. 33 und Anm. 102) mit der Handhabe des Dilemmas zu tun, »ein Mindestmaß an sozialer Kohäsion (bzw. Integration) zu ermöglichen und gleichzeitig der Knappheit von Zeit und Ressourcen Rechnung zu tragen«.¹³⁴³ Vor diesem Dilemma steht insbesondere die Religion. Warum sollten sich Personen auf religiöse Kommunikation einlassen? Weshalb nehmen sie sonntagsmorgens am Gottesdienst teil, statt länger zu schlafen, auf den Fußballplatz zu gehen oder eine Matinee zu besuchen? Blaise Pascal argumentiert, es sei allemal »eine Wette wert«, an Gott zu glauben und Religion zu praktizieren, weil der zu erwartende Gewinn des Glaubens größer sei als der des Nicht-Glaubens.¹³⁴⁴ Auch die Theorie der rationalen Wahl hält für die genannten Fragen Antworten bereit. Sie ist ein gutes Modell zur Erklärung individuellen – einschließlich religiösen – Handelns. Aber sie ist wie jede Spielart des methodologischen Individualismus »atomistisch« gehalten. Religion als einen sozialen und erst recht als einen gesellschaftlichen Sachverhalt erklärt die Theorie der rationalen Wahl nicht.¹³⁴⁵ Dafür braucht es neben der Berücksichtigung von Kommunikationsmedien (siehe S. 70 ff.) das Verständnis verschiedener Arten sozialer und gesellschaftlicher Differenzierung, die Erwartbarkeit dafür herstellt, was von wem wann an wen kommunizierbar ist und Anschlüsse wahrscheinlich macht.

Frühe komplexe Gesellschaften sind noch längst nicht funktional differenziert, bergen jedoch Ansätze dazu. Zwar beschreiben sie sich, wie etwa am Fall Altägyptens paradigmatisch zu sehen ist (vgl. S. 38 f.), nicht selten über religiöse Weltbilder. Dennoch kann keine Gesellschaft, welche Struktur sie auch immer annimmt, in sämtlichen ihrer Kommunikationsereignisse religiös bestimmt sein. Daher beginnen sich bereits im dritten Jahrtausend v. u. Z. Funktionssysteme auszubilden und sukzessive Autonomie zu erlangen. Die gesellschaftsweite Durchsetzung des Prinzips funktionaler Differenzierung erfolgt freilich erst viel später.

Neben der Differenzierung der Gesellschaftsstruktur besteht die Differenzierung von Sozialformen. Einige von ihnen werden mit Blick auf Religion in Teilkapitel II.F behandelt (siehe S. 151 ff.). Dieses Thema sei jetzt erneut aufgenommen und weiter ausgeführt. Für die Unterscheidung von Sozialformen gibt es verschiedene Möglichkeiten, etwa die bekannte Weber'sche Unterscheidung zwischen Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung.¹³⁴⁶ Unterscheidungskriterien sind hier Ausmaß und Verbindlichkeitsgrad personaler Inklusion. Für religiöse Vergesellschaftung und Vergemein-

schaftung nennt Weber die beiden idealtypisch gesonderten Sozialformen ›Kirche‹ sowie ›Sekte‹ und bestimmt sie folgendermaßen: Für den Begriff der ›Kirche‹ ist

»ihr in der Art der Ordnungen und des Verwaltungsstabs sich äußernder (relativ) rationaler Anstalts- und Betriebscharakter und die beanspruchte monopolistische Herrschaft charakteristisch. [...] Der ›Anstalts‹-Charakter [...] scheidet sie von der ›Sekte‹, deren Charakteristikum darin liegt: dass sie ›Verein‹ ist und nur die religiös Qualifizierten persönlich in sich aufnimmt.« Ferner ist die ›Kirche‹ »von der ›Sekte‹ im soziologischen Sinn dieses Wortes dadurch unterschieden: daß sie sich als Verwalterin einer Art von Fideikommiß ewiger Heilsgüter betrachtet, die jedem dargeboten werden, in die man – normalerweise – nicht freiwillig, wie in einen Verein, eintritt, sondern in die man hineingeboren wird, deren Zucht auch der religiös nicht Qualifizierte, Widergöttliche unterworfen ist [...].«¹³⁴⁷

Eine zweite Möglichkeit, das Spektrum von Sozialformen auszuloten, besteht in der Unterscheidung zwischen Gemeinschaft, Organisation und Marktbeziehungen.¹³⁴⁸ Hier liegt der Akzent auf verschiedenen Kooperationsmodi. Dieser Trias gemäß handelt es sich bei der Gemeinschaft um einen schwach organisierten, jedoch vergleichsweise homogenen sozialen Zusammenhang mit klaren Innen- und Außengrenzen, aber einer großen Themenoffenheit, also einer starken Orientierung an der fremdreferenziellen Umwelt. Das zwingt zur Generalisierung des Sinns der Erwartungen; alle kommunizieren mit allen über viele Sinnzusammenhänge. Die Gemeinschaft basiert auf personalem Vertrauen sowie moralischer Achtung und Missachtung bis hin zum Ausschluss im Falle von Regelverstößen. Gemeinschaftliches Vertrauen wird durch ein besonderes Verhältnis der sachlichen, zeitlichen und sozialen Selektionsweisen aufgebaut:

»In sachlicher Hinsicht ist der Mechanismus Gemeinschaft, der simultan an die Physis und die Psyche von Personen anknüpft, *funktional diffus*, d. h. zum Transport thematisch beliebiger Erwartungen tauglich. Dem korrespondiert eine *hohe soziale Selektivität*, kombiniert mit i. d. R. *unbefristeten* Kontinuitätserwartungen.«¹³⁴⁹

Die Marktkoordination ist dagegen »als die *Ermöglichung einer wechselseitig vorteilhaften Beziehung* zu verstehen, die die Akteure angesichts ungünstigerer Alternativen *freiwillig* eingehen«. ¹³⁵⁰ Die Teilnehmenden stehen durch das gemeinsame Ziel miteinander in Beziehung, durch Tausch einen Vorteil zu erzielen, während persönliche Aspekte zumeist keine Rolle spielen. Damit ist der Erwartungssinn im Unterschied zur Gemeinschaft spezifisch. Für Tauschbeziehungen unter Marktbedingungen muss ferner die Bedingung bestehen, dass auf der Angebots- und/oder der Nachfrageseite rivalisierende Akteure vorhanden sind, also Wettbewerb gegeben ist. Außerdem ist der Koordinationsmodus des Marktes auf eine je konkrete, situative Transaktion beschränkt. Marktförmige Handlungen können einfach aufhören und neu beginnen; auch die Wiederholung von Tauschakten stellt keinen übergeordneten Zusammenhang her.

Zu den Merkmalen formaler Organisation gehören in vormodernen Gesellschaften schließlich eine Entscheidungshierarchie und eine entsprechende Rollenautorität. In modernen Organisationen treten meist Vertragsbeziehungen an die Stelle der Autorität, und die Entscheidungshierarchie wird durch ›flache‹ Entscheidungsstrukturen teils ergänzt, teils ersetzt. Vor allem aber ist der Koordinationsmodus der formalen Organisation durch folgende Merkmale und Leistungen von der Gemeinschaft und dem Markt unterschieden:

»(i) die Unterstellung der *Entscheidungsbedingtheit* von Aufgaben-, Interaktions- und Prozessstrukturen (anstelle einer Konditionierung durch Tradition, Empathie oder relative Preise), (ii) die Disponibilität des *Mitgliedschaftsstatus*, (iii) die Interaktionssteuerung durch Sets von als koordiniert unterstellten Erwartungen, und (iv) eine die Gegenwart transzendierende *Kontinuitätsunterstellung*.«¹³⁵¹

Die drei Koordinationsmodi Gemeinschaft, Markt und Organisation stellen keine kategoriale Alternative dar, sondern sind typologischen Charakters. Daher bestehen konkrete soziale Sachverhalte in der Regel aus Mischungen dieser Typen; beispielsweise können Organisationen von wettbewerbsförmigen Marktbeziehungen (etwa Konkurrenz um Posten) oder Vergemeinschaftungsprozessen (etwa »Seilschaften«) durchsetzt sein. Allerdings sind soziale Prozesse meistens von einem der drei Koordinationsmodi dominiert.

Luhmann wählt einen anderen Weg als die beiden beschriebenen, um das, was hier Sozialformen genannt wird, zu bestimmen – und zwar anhand der Unterscheidung zwischen Interaktion, Organisation und Gesellschaft. Bei dieser Unterteilung liegt der Akzent auf verschiedenen Ebenen der Systembildung. Dabei ist die formale Organisation nicht die einzige Sozialform, aber ein besonders wichtiger und markanter Typus. *Interaktionssysteme* entstehen dadurch,

»daß *Anwesende sich wechselseitig wahrnehmen*. Das schließt die Wahrnehmung des Sich-Wahrnehmens ein. Ihr Selektionsprinzip und zugleich ihr Grenzbildungsprinzip ist die Anwesenheit. Wer nicht anwesend ist, gehört nicht zum System – wie eng immer im übrigen seine Beziehungen zu den Teilnehmern sein mögen.«¹³⁵²

Interaktionssysteme im engeren Sinne sind auf die physische Anwesenheit von Personen und Dingen angewiesen. Dadurch, dass Sozialität zeichenhaft verfasst ist, können bestimmte Aspekte von Nichtanwesendem (Personen, Dinge, Sachverhalte) in das Interaktionssystem integriert werden. Die Umwelt wird über Zeichen in das System einbezogen. Auf diese Weise können die Umweltbeziehungen des Interaktionssystems zeitlich in die Vergangenheit und Zukunft erstreckt und mit Blick auf den physischen Raum ausgeweitet werden.

Im Unterschied zum Interaktionssystem ist die physische Anwesenheit von Personen und Dingen für die Gesellschaft nicht notwendig. Sie macht sich davon unabhängig, um die möglichen Kommunikationen unter Abwesenden ebenfalls systemisch einbeziehen zu können. In diesem Sinne ist Gesellschaft

»das umfassende Sozialsystem aller kommunikativ füreinander erreichbaren Handlungen«. Sie ist »nicht einfach die Summe aller Interaktionen, sondern ein System höherer Ordnung, ein System anderen Typs«; Gesellschaft »ist, da sie ja jede mögliche Kommunikation umfaßt, eine selbstsubstitutive Ordnung. Sie muß alle Änderungen an das vorhandene System anschließen und kann nicht, wie Interaktionen, einfach aufhören und neu anfangen.«¹³⁵³

Mit Blick auf die Differenz zwischen Interaktion und Gesellschaft erweist sich das Dual Teil/Ganzes einmal mehr als unbrauchbar. Die Grenzen der Gesellschaft sind nicht diejenigen der physischen Anwesenheit von Personen und Dingen, sondern bestehen in der medial vermittelten Erreichbarkeit und Verständlichkeit, das heißt in

vollzogenen Kommunikationsanschlüssen. Daher werden die Grenzen der Gesellschaft im diachronen und synchronen Vergleich sehr viel abstrakter gezogen als in Interaktionssystemen. Um für psychische Wahrnehmung attraktiv zu sein, muss Gesellschaft die physische Abwesenheit überbrücken. Das erfolgt in denjenigen Medien, die Abwesenheit ermöglichen, durch die zeichenvermittelte ›Suggestion‹ von Anwesenheit. Münzen transportieren das Bild des Herrschers, und schriftliche Kommunikation verweist, wie bereits thematisiert, auf Mündlichkeit, um ihre Autorität und Evidenz zu untermauern. Das ist auch bei modernen Massenmedien der Fall: Die früher übliche Fernsehansage beginnt mit »Guten Abend, meine Damen und Herren«;¹³⁵⁴ bei der Ziehung der Lottozahlen »spricht« die »Lottofee« oder der Ansager sämtliche Zuschauerinnen und Zuschauer »an« und wünscht allen (!) Glück; auf zahlreichen Homepages steht »Herzlich Willkommen« zu lesen (wer begrüßt da wen?). Die mediale ›Suggestion‹ von Anwesenheit bezieht sich nicht nur auf Personen, sondern auch auf Dinge, mit denen »agiert« werden kann. Beispielsweise ist auf so mancher Internetseite mit Anleitungen zu Ritualen eine brennende Kerze zu sehen, oder es kann eine Kerze mittels einer entsprechenden Animation sogar »angezündet« werden.¹³⁵⁵ Beispiele dieser Art sind selbstverständlich sachlich und sozial ein Kategorienfehler, aber kommunikativ wirksam, weil sie Generalisierung und Konkretion vermitteln. In anderen Kommunikationszusammenhängen ist die mediale Adressierung der Person nicht im Sinne »suggerierter« Anwesenheit notwendig, sondern als Zurechnung auf Verantwortlichkeit, etwa im Falle rechtlicher Vorgänge in Gestalt der geleisteten Unterschrift auf einem Dokument. Die Überbrückung von Abwesenheit ist insbesondere für religiöse Kommunikation von größter Bedeutung, weil sie die prinzipiell abwesende und nicht erreichbare Transzendenz mit immanenten Mitteln zu adressieren hat. Deshalb heißt es, wie bereits notiert, zum Beispiel in der Hebräischen Bibel immer wieder: »und Gott sprach« (prominent bereits zu Anfang der Bibel in der Schöpfungsgeschichte, Gen 1.3); und Mahāyāna Sūtras beginnen mit der Phrase: »So hörte ich es« – beides im Präteritum formuliert, weil sich Transzendenz in religiöser Kommunikation entweder bereits »manifestiert« haben muss oder sich »zeigen« wird und nur mittels der Zeugenschaft kommunikativ vergegenwärtigt werden kann.

›Zwischen‹ Gesellschaft und Interaktion befindet sich die Sozialform der Organisation. Eine Organisation formalisiert das Verhalten der an ihr beteiligten Personen und weist streng geregelt zu, wer wann wem was mitteilen darf:

»Als organisiert können wir Sozialsysteme bezeichnen, die die Mitgliedschaft an bestimmte Bedingungen knüpfen, also Eintritt und Austritt von Bedingungen abhängig machen«, und »[d]ie Motivlage wird über Mitgliedschaft generalisiert: Die Soldaten marschieren, die Schreiber protokollieren, die Minister regieren – ob es ihnen in der Situation nun gefällt oder nicht.«¹³⁵⁶

Mit Blick auf die Gesellschaftsstruktur besteht eine der Leistungen von Organisationen darin, Beziehungen zwischen Funktionssystemen zu regeln. Unter den Bedingungen (einsetzender) funktionaler Differenzierung sind es vor allem Organisationen, die als ›Brücken‹ fungieren und zwischen ansonsten heterogenen gesellschaftlichen Subsystemen vermitteln. In diesem Sinne stellen religiöse Organisationen also Brücken zwischen Religion und anderen Funktionssystemen dar, denn sie vereinen neben religiösen auch politische, administrative, rechtliche, ökonomische, pädagogische, diakonische und zu-

weilen auch künstlerische Abläufe unter einem Dach. Um dies gewährleisten zu können, steht jede Organisation unter einem Funktionsprimat, dem wesentlichen Organisationszweck.¹³⁵⁷ Dieser bestimmt ihre oben angeführten Strukturmerkmale. Der Zweck einer religiösen Organisation besteht darin, religiöse Kommunikation zu organisieren, einen Rahmen für religiöse Interaktionen bereitzustellen und sie zu fördern. Um diesem Zweck zu genügen, setzt sie in der Regel religiöse Expertinnen und Experten ein.

In gewisser Weise ist das Ritual ein Vorläufer der Organisation, weil auch hier die Kommunikationsabläufe streng geregelt sind. Im Unterschied zu einer Organisation ist das Ritual jedoch auf die Interaktion unter anwesenden Personen und Dingen angewiesen. Außerdem basiert es nicht unbedingt auf einem ausgearbeiteten Programm, sondern braucht nur ein Minimum an Narrativen und Kosmologie. Umgekehrt benötigt die Organisation ein Mindestmaß an Administration, was bei Ritualen nur dann Fall ist, wenn sie einen Kult bilden. Zudem ist die Organisation im Unterschied zum Ritual nicht auf Liminalität angewiesen.

Die Systemtypen der Interaktion, Organisation und Gesellschaft lassen sich nicht aufeinander zurückführen. Die Interaktion braucht nicht die Organisation, die Organisation benötigt nicht unbedingt Interaktionen, und Gesellschaft ist weder auf Interaktionen noch auf Organisationen angewiesen.¹³⁵⁸ Zudem formen sich nicht alle Sozialsysteme gemäß der Interaktion unter Anwesenden oder gar der Organisation. Überhaupt erfassen die drei Systemtypen auch zusammengenommen nicht die gesamte soziale Wirklichkeit. »Selbst das umfassende System der Gesellschaft enthält zwar die anderen Systemtypen in sich, ist aber deswegen noch nicht ihr Prototyp.«¹³⁵⁹ Zudem werden viele Themen in gesellschaftlichen Diskursen kommuniziert, ohne fest institutionalisiert zu sein. Gleiches trifft auf Religion zu. Sie prozediert in verschiedenen Sozialformen, verläuft aber ebenso diskursiv und situativ. Doch ohne sich gesellschaftlich zu formen, könnte es religiöse Kommunikation – in welcher sozialen Gestalt auch immer – nicht geben. Sie ist seit Beginn ihrer Ausdifferenzierung immer auch ein gesellschaftlicher Sachverhalt.

Um den Blick auf die Vielfalt sozialer Strukturen zu erweitern, werden die drei skizzierten Ansätze für die Rekonstruktion der religiösen Evolution kombiniert.¹³⁶⁰ Dabei ist jedoch zu beachten, dass es sich auch bei der Entstehung der verschiedenen Sozialformen nicht einfach um eine chronologische Abfolge oder gar ein Substitutionsverhältnis handelt; ihre Relationen sind vielmehr morphogenetisch zu verstehen. Das kann man schon daran erkennen, dass das Ritual zu den frühesten Sozialformen zählt, aber bis heute weiterexistiert, sowohl unter den Bedingungen einer religiösen Organisation als auch unabhängig davon. Anhand der Kombination der drei Ansätze lassen sich verschiedene Sozialformen typologisch unterscheiden.

Zudem werden die ausgemachten Sozialformen mit drei gesellschaftsstrukturellen Typen in Beziehung gesetzt, nämlich mit der segmentären, der schichtungsförmigen und der funktional differenzierten Gesellschaft. Wie erwähnt, ist eine segmentär differenzierte Gesellschaft in gleiche Subsysteme (Sippschaften) gegliedert, die sich über das Verwandtschafts- und/oder das Territorialprinzip definieren und sich wechselseitig Umwelt sind. Die segmentäre Gesellschaft ist multifunktional. Das bedeutet die Mitwirkung von Personen in ganz verschiedenartigen Situationen. Die multifunktionale Ausrichtung verhindert die Universalisierung und zugleich die Spezifikation der Merkmale, die eine Situation kennzeichnen. In der schichtungsförmigen Differenzierung hingegen wird die Teilnahme von Personen oder Kollektiven an Kommunikationen über bestimmte Eigenschaften geregelt: etwa Alter, Geschlecht, sozio-ökonomischer

Status, Ethnie, Identitätsmuster oder Religionszugehörigkeit.¹³⁶¹ Zu den schichtungsbezogenen Systemen gehören in frühen komplexen Gesellschaften etwa Adel, Priester, Krieger, Handwerker, Händler und Bauern. Funktionale Differenzierung schließlich beruht auf der Ausbildung gesellschaftlicher Subsysteme wie Recht, Politik, Wissenschaft, Wirtschaft, Erziehung, Gesundheit, Kunst und Religion, die von »einer operativen Schließung [...] unter Einschluss von Selbstreferenz« gekennzeichnet sind.¹³⁶²

Gemäß der evolutionären Morphogenese handelt es sich bei den genannten Typen gesellschaftlicher Differenzierung ebenfalls nicht um einander ablösende Stadien, sondern um ihre Überlagerung: »Segmentary, stratificatory and centre-periphery differentiation may persist simultaneously with functional differentiation.«¹³⁶³ Es gibt zumindest Ansätze unterschiedlicher Funktionsrationalitäten auch unter den Bedingungen segmentärer und schichtungsförmiger Differenzierung. Und umgekehrt existieren auch unter den Voraussetzungen einer funktional differenzierten Gesellschaft Strukturprinzipien der Segmentierung und Stratifikation, worauf nicht zuletzt soziale Ungleichheit und kulturelle Identitätsmarker in vielen gesellschaftlichen Bereichen hinweisen. Religiöse Evolution muss sowohl unter funktionalen als auch unter segmentären und schichtungsförmigen Gesichtspunkten beschrieben werden.

Unter den Bedingungen einer segmentären Gesellschaftsstruktur differenziert sich das Religionssystem intern zwar semantisch; etwa, wie beschrieben, über Themendifferenzierung sowie über lokal und kollektiv gebundene Semantiken für transzendente Sachverhalte. Unter segmentären Bedingungen sind beispielsweise Geschlechts- und Generationendifferenzen von besonderer religiöser Bedeutung; davon zeugen vor allem Fruchtbarkeits- und Ahnenkulte.¹³⁶⁴ Wenn eher auf territorial gebundenes Zusammenleben referiert wird, sind Lokalgöttinnen und -götter besonders plausibel.¹³⁶⁵ Mit Blick auf die Semantik haben zum Beispiel Göttinnen und Götter in verschiedenen Kulturen und Mythen andere Namen, aber ihre Funktion ist *cum grano salis* dieselbe (das ist noch in der griechischen Polis-Religion der Fall), sodass in späterer gesellschaftlicher Entwicklung und unter Kontaktbedingungen etwa die griechische Athene leicht zur römischen Minerva und Zeus ohne größeren Aufwand zu Jupiter werden kann (gemäß der von Tacitus sogenannten *Interpretatio Romana*). Doch abgesehen von Bezeichnungsdifferenzen und semantischen Variationen bildet Religion innerhalb einer segmentären Gesellschaftsstruktur keine differenzierten Sozialformen aus, die auf verschiedene Weise für Selektion sorgen. Es bleibt überwiegend bei Ritualen und religiösen Rollen im Zusammenhang von Haus- und öffentlichem Kult.

Der auf die Familie ausgerichtete Hauskult ist eine frühe Form religiöser Vergemeinschaftung. Falls man in die Familie nicht aus freien Stücken aufgenommen, sondern hineingeboren oder (etwa als Sklavin) zwangsweise in sie integriert wird, basiert der Hauskult zwar nicht auf dem Prinzip der Freiwilligkeit, aber doch auf einem hohen Maß an personaler Inklusion; alle Mitglieder beobachten und kennen einander in alltäglichen, teils auch intimen Zusammenhängen. Insofern handelt es sich hier um eine Zwangsvergemeinschaftung. Die sachliche Selektivität ist über alle Belange des Haushalts gegeben und somit diffus. Die soziale Selektivität wird über die Zugehörigkeit zur Familie (zu der gegebenenfalls auch Sklaven und Angestellte gehören) hergestellt. In vielen Kontexten wird die Zugehörigkeit zur Familie nicht biologisch, sondern religiös konstituiert. Beispielsweise gilt für die vormoderne chinesische Religion: »the traditional Chinese family was not a natural biological unit, but a group of people worshipping one or more ancestors.«¹³⁶⁶ Die zeitliche Selektivität besteht im Ge-

nerationenprinzip, das vor allem über Bestattungspraktiken und Ahnenkult geregelt wird. Zum Beispiel erfolgen im Neuen Reich Ägyptens rituelle Bestattungen zumeist im häuslichen Kontext. Dies hat seinen Grund in der Verbundenheit der Hinterbliebenen mit den Verstorbenen: »the deceased protected the living in the house, in exchange for which the living provided for the deceased in the tomb.«¹³⁶⁷ Deshalb ist das Haus der Sitz der Ahnenverehrung und der Ort, an dem die meisten der regulären Aktivitäten mit Bezug auf die Verstorbenen stattfinden.¹³⁶⁸ Während sich der Hauskult an spezifisch religiösen Belangen ausrichtet, ist der öffentliche Kult unter segmentären Bedingungen multifunktional. In diesem Fall birgt der räumlich und zeitlich gebundene Kult neben dem, was sich später zu Religion formt, auch politische, ökonomische, rechtliche, künstlerische und nicht zuletzt gesellige und spielerische Aspekte.

Im Folgenden seien einige der Figurationen des Verhältnisses zwischen religiösen oder religiös genutzten Sozialformen und verschiedenen Arten gesellschaftlicher Differenzierung skizziert. Innerhalb komplexerer gesellschaftlicher Differenzierung, etwa in schichtungsförmig differenzierten Gesellschaften, greift Religion auf eine größere Vielfalt von Sozialformen zu oder bildet sie sogar selbst aus. Dazu gehören neben Institutionen wie Ritualen die Tempelorganisation, der Verein, die Gemeinschaft, die soziale Bewegung und die Gelehrten-Schule im Sinne einer Lineage:

	segmentäre Differenzierung	schichtungs- förmige Differenzierung	funktionale Differenzierung	
Organisation		Tempel- Organisationen	buddhisti- sche & christliche Diözesen Orden	sozialstrukturelle Differenzierung
Bewegung		Gnosis-Religion früher Jainismus & Buddhismus	frühes Christentum früher Buddhismus	
Schule		buddhistische Gelehrten-Lineages		
Gemeinschaft	Hauskult	Essener	christliche Gemeinden	
Assoziation		jüdische & zoroastrische Gemeinden	Kult- vereine	
Markt		Mysterienkulte wandernder Charismatiker		
Institution (inkl. Event)	religiöse Rollen Opferrituale Ahnenkult	Magie Divination	Herrscher- kult Lebens- führung	
gesellschaftliche Differenzierung				

Tabelle 3: Matrix aus sozialstruktureller und gesellschaftlicher Differenzierung

Institutionen wie etwa Rituale, die nicht in andere Sozialformen eingebettet sind, vermitteln einzelne Kommunikationsereignisse direkt mit der Gesellschaftsstruktur. Aus diesem Grund herrschen sie in jenen Gesellschaften vor, die (überwiegend) auf der physischen Anwesenheit von Personen und Dingen basieren, bleiben aber auch unter anderen gesellschaftlichen Bedingungen bestehen. Zu den frühen religiösen Institutionen unter den Bedingungen einer segmentären Gesellschaftsstruktur gehören religiöse Rollen, Opferrituale sowie Ahnenkulte. Sie existieren auch unter den Bedingungen von schichtungsförmiger und funktionaler gesellschaftlicher Differenzierung weiter. Magie und Divination sind an religiöse Experten-, aber auch an Laien-Rollen gebunden. Diese religiösen Praktiken beginnen sich unter segmentären Bedingungen auszubilden und formen sich im Laufe der gesellschaftlichen Differenzierung zu komplexeren Strukturen. Auch die Tempelorganisation etabliert sich zunächst schwach und in komplexeren Gesellschaften dann stärker.¹³⁶⁹ Im Vergleich mit den anderen Sozialformen sind die institutionellen Herrscher- und Mysterienkulte mit schichtungsförmiger Differenzierung besonders kompatibel.

Mysterienkulte organisieren sich in der Regel nicht gemeindeförmig. Walter Burkert zufolge sind hier drei Weisen sozialer Strukturierung typisch: »der einzelne, wandernde Charismatiker; der einem Heiligtum zugehörige Klerus; der freie Kultverein, der griechisch vorzugsweise *thiasos* genannt wird.«¹³⁷⁰ Bei Mysterienkulten wandernder Charismatiker bestehen Marktbeziehungen zwischen dem religiösen Experten und einer wechselnden Kundschaft, die bestimmte Leistungen in Anspruch nimmt und dafür etwas eintauscht oder unter geldwirtschaftlichen Bedingungen bezahlt. Der charismatische Wanderpriester macht »ein Geschäft aus Mysterien«.¹³⁷¹ Dabei handelt es sich weder um eine organisierte Zunft noch um eine religiöse Gemeinschaft oder einen Verein.¹³⁷² Der religiöse Experte ist in diesem Fall ein »Handwerker des Heiligen« – der Derveni-Papyrus, eine griechische Schriftrolle, die vermutlich aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts stammt, berichtet von denjenigen, die sich von jemandem einweihen lassen, der heilige Rituale als Handwerk betreibt (τοῦ τέχνην ποιούμενου τὰ ἱερά).¹³⁷³ Ebenso wie andere Handwerker

»arbeitet auch der Charismatiker selbständig, für eigenen Gewinn und auf eigenes Risiko. Es gab Vermögen zu gewinnen, vor allem für die Seher, die sich im Krieg bewährten, aber im Normalfall hatte der wandernde Praktiker eher mit einer marginalen Existenz am Rande der Armut zu rechnen, außerhalb der bürgerlichen Respektabilität, nicht selten verächtlich oder auch ausgesprochen feindlich behandelt. Eine »Gemeinschaft« oder Korporation, dem einzelnen Rückhalt zu bieten, gab es nicht.«¹³⁷⁴

Der zweite Fall der Mysterienkulte, in dem eine Priesterschaft einem Heiligtum angehört, entspricht der Sozialform der Organisation. Der organisierte Mysterienkult ist in der Antike eher im Nahen Osten und in Ägypten als in Griechenland anzutreffen. Mysterienkulte sind ortsgebunden, und die größeren unter ihnen (etwa Asklepios-Heiligtümer) verfügen über Tempelpersonal und eine umfangreiche Administration. Falls sich Heiligtümer untereinander im Wettbewerb befinden, kommen marktförmige Elemente hinzu.

Der dritte Typus des Mysterienkults, der Kultverein, prozediert in der Sozialform der freien Assoziation; die einzelnen Kommunikationsereignisse verlaufen hier gruppenförmig. Die freie Assoziation kann Gemeinschaftselemente enthalten; teil-

weise sind die Kultvereine auch bewegungsförmig. Wenn die Gemeinschafts- und Gruppenförmigkeit stark ausgebildet ist, können die entsprechenden Mysterienkulte multifunktional und themenoffen sein; das heißt, sie müssen nicht auf religiöse Kommunikation beschränkt bleiben. Wenn allgemeine Geselligkeit und Elemente des unterhaltsamen Vergnügens vorherrschen, sind sie nicht immer und sogleich als religiös bestimmte Sozialformen zu erkennen.¹³⁷⁵ Außerdem sind die Zugangsbedingungen zuweilen schichtungsförmig geregelt – etwa über bestimmte Berufe.¹³⁷⁶ Jene Mysterienkulte, die als Kultverein frei gewählt werden können, bergen marktförmige Elemente. Das gilt für Religionsgemeinschaften überhaupt, sobald sie eine entscheidungsförmige Zugehörigkeit kennen.¹³⁷⁷

Buddhistische und christliche Orden sind ein Beispiel für religiöse Organisationen.¹³⁷⁸ Im Unterschied zur Gemeinschaft handelt es sich beim Verhältnis zwischen Nonnen beziehungsweise Mönchen in einem Orden um ein »gegenseitiges Dienstverhältnis«.¹³⁷⁹ In einem Kloster können gemeinschaftliche Elemente vorhanden sein, aber insgesamt überwiegt formalisiertes Handeln gemäß den Ordensregeln. Sie umfassen zwar mehr als nur religiöses Handeln und regulieren das Zusammenleben insgesamt, unterliegen aber dem religiösen Funktionsprimat. Die Mitgliedschaft in buddhistischen und christlichen Orden ist prinzipiell nicht an bestimmte sozialstrukturelle Merkmale gebunden, sodass sie sich aus Personen verschiedener Schichten rekrutieren können. Insofern ist das Ordenswesen mit einer funktional differenzierten Gesellschaftsstruktur kompatibel. Gleiches trifft auf das christliche Episkopat (altgr. ἐπίσκοπος, *epískopos*; »Aufseher«, »Hüter«, »Schützer«) und die Diözese (altgr. διοίκησις, *dioíkēsis*; »Verwaltung«) zu. Sie formen sich nach dem Vorbild antiker Kultvereine und stellen in der Tendenz eine stärkere Zentrierung religiöser Selbstorganisation dar, auch wenn das Episkopat in der Spätantike und im Mittelalter intensiv mit der politischen Herrschaft in Beziehung steht.¹³⁸⁰

Unter den Bedingungen einer schichtungsförmigen Gesellschaftsstruktur ist der Zugang zur Sozialform der Gemeinschaft an bestimmte sozialstrukturelle Merkmale von Personen gebunden. Ein prominentes Beispiel für eine an Ethnizität orientierte religiöse Gemeinschaft sind die Essēner (altgr. Ἐσσηνοί; auch Ἐσσαῖοι), die sich aus Jüdinnen und Juden zusammensetzen.¹³⁸¹ Sie lassen sich als eine Vorstufe zum gemeinschaftlichen christlichen Mönchtum verstehen.¹³⁸² Aus entsprechenden Berichten wissen wir, dass es im antiken Judentum vier bedeutende Parteien gab, nämlich neben den Essēnern die Sadduzäer, Pharisäer und Zeloten.¹³⁸³

Da es bei Schichtungsfragen stets um Inklusion und Exklusion sowie um das Verhältnis von Mehrheiten und Minderheiten geht, ist an dieser Stelle vielleicht etwas Zahlenmaterial hilfreich. Wirtschaftsgeschichtlichen Berechnungen zufolge gibt es in der antiken Ökumene weltweit etwa 6,5 bis 7 Millionen Jüdinnen und Juden.¹³⁸⁴ In Relation zur Bevölkerung des römischen Reichs, die um die Mitte des 2. Jahrhunderts u. Z. mit ca. 65 Millionen Menschen veranschlagt wird,¹³⁸⁵ beträgt der jüdische Anteil rund 11 Prozent. Im Vergleich dazu machen Christinnen und Christen in der Mitte des 2. Jahrhunderts etwa 0,06 Prozent der Bevölkerung des römischen Reichs aus, während es um 300 bereits annähernd 10 Prozent und im Jahr 350 schon rund 52 Prozent sind.¹³⁸⁶ Im Palästina des 2. Jahrhunderts u. Z. leben etwa 1 bis 1,25 Millionen Jüdinnen und Juden; das sind rund 23 Prozent der in der syrischen Provinz des römischen Reichs lebenden Bevölkerung, die ca. 5,5 Millionen Menschen umfasst. Jedoch sind insgesamt höchstens 12.000 männliche Erwachsene Mitglieder einer der vier bedeu-

tenden Religionsparteien; sie machen nur rund ein Prozent der in Palästina lebenden Jüdinnen und Juden aus. Die Essener haben gut 4.000 und die Pharisäer mindestens 6.000 Mitglieder. Die Sadduzäer und die Zeloten, die zu Anfang des 1. Jahrhunderts u. Z. als Abspaltung von den Pharisäern entstehen, machen jeweils nur einige hundert Mitglieder aus.¹³⁸⁷ Rechnet man – falls nicht, wie bei den Essenern, eine Tendenz zur Ehelosigkeit besteht – Ehefrauen und durchschnittlich vier Kinder hinzu, ergibt das einen Anteil von etwa 5 Prozent der in Palästina lebenden Jüdinnen und Juden. Die Zahlen verdeutlichen, dass die Zugehörigkeit zum ethnisch bestimmten Judentum nicht mit der Zugehörigkeit zu einer jüdischen religiösen Organisation identisch ist. Bei den männlichen erwachsenen Angehörigen der vier bedeutenden jüdischen Religionsparteien handelt es sich vielmehr um eine religiös organisierte Elite.

Die Essener, Sadduzäer, Pharisäer und Zeloten sind »festgefügte Organisationen mit geregelten Aufnahmeverfahren für neue Mitglieder«.¹³⁸⁸ Unter den verschiedenen jüdischen Strömungen sind die Essener am stärksten asketisch ausgerichtet.¹³⁸⁹ An ihnen ist zu sehen, dass das religiöse Prinzip der Weltablehnung am ehesten in der Sozialform der Gemeinschaft zu verwirklichen ist. Wie der antike Historiker Flavius Josephus schreibt, sind die Essener »gebürtige Juden, untereinander aber noch enger in Liebe verbunden als die anderen«.¹³⁹⁰ Ihr »Programm« ist am demütigen Gehorsam gegenüber Gott und an einer strengen Auslegung seiner Gebote orientiert. Die Essener sehen

»ihr Ideal in einem Leben, das dem Willen Gottes gerecht wird, in dem sie Gott nahe sein und sich mit ihm vereinigen können. Ihre große Tugend war, oder sollte sein, die Demut, die höchste Tugend des Frommen im Alten Testament, d. h. der Gehorsam und die totale Unterwerfung des Menschen, der vor Gott, seinem Meister und Schöpfer, nichts ist.«¹³⁹¹

Die jüdischen Synagogengemeinden orientieren sich dagegen an den freien Assoziationen, wie sie aus der griechisch-römischen Welt bekannt sind. Allerdings ist der Zugang schichtungsförmig gehalten. Synagogengemeinden sind am ethnischen Begriff des Judentums, an verschiedenen Handwerksgilden oder an der Kombination beider Merkmale ausgerichtet.¹³⁹²

Die frühen christlichen Gemeinden sind wiederum ein Beispiel für religiöse Gemeinschaften unter funktionalen Gesichtspunkten. Jedenfalls im Prinzip wird nicht auf schichtungsspezifische Merkmale zugerechnet, und die gesamte Kommunikation der Gemeinde steht unter dem religiösen Funktionsprimat. Indem die paulinische Theologie gegenüber dem Judentum, prominent vertreten durch Petrus, die Oberhand gewinnt, durchbricht das Christentum prinzipiell die Schranken schichtungsförmiger Differenzierung. So heißt es in Gal 3,27f.:

»Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus.«¹³⁹³

Das ist ein Beispiel einer Semantik, die auf vollständige Inklusion abstellt. Wie jedoch aus der Christentumsgeschichte bekannt ist, zeitigt diese Semantik in sozial- und gesellschaftsstruktureller Hinsicht zumeist keine konsequenten Folgen. Auch

das frühe Christentum produziert und reproduziert soziale Ungleichheit. Zwar bildet es wohltätige Aktivitäten aus, rekrutiert sich jedoch vornehmlich aus der privilegierten Mittelschicht.¹³⁹⁴ Nicht zuletzt bezieht es sich immer wieder auf Ethnizität. Christinnen und Christen verstehen sich in der Antike nicht selten als Mitglieder einer spezifischen Ethnie (τὸ ἔθνος; *éthnos*) oder einer verwandtschaftlich verstandenen Gemeinschaft (τὸ γένος; *génos*), die sich von Juden, Römern und Griechen absetzt.¹³⁹⁵ Abgesehen von schichtspezifischen Fragen erfolgt die personale Integration bereits in den frühen christlichen Gemeinden im Unterschied zu einem Orden oder einer religiösen Gemeinschaft nicht permanent, sondern ist meistens auf die kultische Praxis konzentriert. Sie entstehen vor dem Hintergrund der freien Assoziationen, wie sie aus der griechisch-römischen Welt bekannt sind.¹³⁹⁶ Das frühe Christentum ist insgesamt als eine religiöse Bewegung zu verstehen, da es gruppenförmige, gemeinschaftliche, assoziative und organisatorische Elemente aufweist. Gleiches gilt für den frühen Buddhismus.

Schließlich sei die Lineage als eine spezifische Sozialform genannt, im chinesischen und japanischen Buddhismus etwa eine Übertragungsabfolge, eine »spirituelle Blutlinie« (im japanischen Zen-Buddhismus: *kechimyaku*) der buddhistischen Lehre, die »auf den Buddha selbst zurückgeführt wird«¹³⁹⁷ – ähnlich dem christlich-katholischen Verständnis der Sukzession, die in Jesus Christus gründen soll. Bei der buddhistischen Lineage geht es nicht um Historizität, sondern eher um die retrospektive Legitimation der religiösen Autorität einer Diskursposition innerhalb des buddhistischen Feldes.¹³⁹⁸ Die Sozialform der Lineage im Sinne religiöser Schulen ist sozialstrukturell nicht sehr ausgeprägt, sondern artikuliert sich hauptsächlich in schriftbasierten intellektuellen Diskursen. Insofern ist sie Teil von schichtungsformiger Differenzierung. Eine organisierte Form kann sie hingegen in buddhistischen Orden annehmen.

Die kurze Skizze deutet den heuristischen Gewinn an, wenn man religiöse oder religiös genutzte Sozialformen mit verschiedenen Arten gesellschaftlicher Differenzierung korreliert. Dann wird ersichtlich, wie das Funktionssystem der Religion mit schichtspezifischer Differenzierung in Beziehung steht und, zumindest was die Verbreitung angeht, dadurch begrenzt wird. Doch insgesamt hält Religion bereits in antiken Gesellschaften Formen für sämtliche Bevölkerungsschichten bereit. In schichtungsformiger Differenzierung gehen die aufgeführten Sozialformen mit der Inklusion und Exklusion von Personen nach bestimmten Eigenschaften wie Alter, Geschlecht, sozio-ökonomischem Status, Ethnie etc. einher. Dementsprechend bergen generische Bezeichnungen wie »Konfuzianismus«, »Buddhismus«, »Daoismus«, »Judentum«, »Christentum« und »Islam« nicht nur religiöse, sondern auch und oft vornehmlich allgemein-kulturelle sowie ethnische Konnotationen. Beispielsweise hat die Zurechnung, zu den Jüdinnen und Juden (יהודים, *jehudim*; weiblich יהודיות, *jehudiyót*; gr. Ἰουδαῖος) zu gehören, unter anderem eine ethnische und eine religiöse Konnotation:

»The Jews (Judaean) of antiquity constituted an *ethnos*, an ethnic group. They were a named group, attached to a specific territory, whose members shared a sense of common origins, claimed a common and distinctive history and destiny, possessed one or more distinctive characteristics, and felt a sense of collective uniqueness and solidarity. The sum total of these distinctive characteristics was designated by the Greek word *loudaismos*. [...] the most distinctive of the distinctive characteristics of the Jews

was the manner in which they worshiped their God, what we today would call their religion.«¹³⁹⁹

Freilich ist die Konkretion des Generikums ›Judentum‹ unter Jüdinnen und Juden bereits in der Antike teils heftig umstritten; die angeführten Parteilungen der Essäner, Sadduzäer, Pharisäer und Zeloten legen beredtes Zeugnis davon ab. Das Einheitliche besteht im gemeinsamen Bezug auf dieses Generikum, das im Übrigen aber »fluide und perspektivisch« ist.¹⁴⁰⁰ Das trifft ebenso auf die anderen genannten generischen Bezeichnungen zu; sie haben auch, aber nicht nur religiöse Konnotationen.

Neben Merkmalen kultureller Identität bezieht sich die schichtungsspezifische Differenzierung auf ökonomische und bildungsmäßige Unterschiede. Im Verhältnis zu religiösen Schriftgelehrten sind die allermeisten Angehörigen einer Religionsgemeinschaft ›Laien‹. Das gilt aber nicht in anderen Hinsichten. Mit Blick auf ›populäre Religion‹ sind die meisten Praktizierenden umgekehrt Expertinnen und Experten. Die Differenzierung zwischen ›Intellektuellen‹- und ›Volksreligion‹ wird in der Forschung zu Recht verschiedentlich infrage gestellt. Sie ist nicht zutreffend, sofern damit bestimmte Kognitionsmodi gemeint sind (etwa religiöse Selbstreflexion versus Magie). Der esoterische Zweig der Religionsgeschichte zeigt, dass auch Intellektuelle Magie betreiben und sie mit religiöser Selbstreflexion kombinieren, während populäre Praktiken ebenso mit religiöser Selbstreflexion, etwa mit ›Alltagstheologien‹, durchsetzt sein können.

Außerdem sollte man nicht so weit gehen und mit Eric A. Havelock annehmen, dass der Übergang von mündlicher zu schriftlicher Kommunikation für das gesamte westliche Denken das alles Entscheidende ist.¹⁴⁰¹ Vielmehr sind verschiedene Konstellationen im Verhältnis von Anwesenheits- und schriftbasierter Gesellschaft zu berücksichtigen. Auf diese Weise lassen sich Ähnlichkeiten und Unterschiede – nicht zuletzt mit Blick auf Religion – in den antiken Gesellschaften West-, Süd-, Zentral- und Ostasiens sowie des mediterranen Raums und verschiedene medial bedingte Rationalitätsformen ausmachen.¹⁴⁰² Dennoch ist nicht zu verkennen, dass schriftlicher Kommunikation auch in der religiösen Evolution eine wichtige Bedeutung zukommt. In sozialstruktureller Hinsicht wird beispielsweise im antiken Indien, wie bereits erwähnt, der Unterschied von Schreibkompetenz und Schriftlosigkeit zu einem Distinktionsmerkmal der Buddhisten gegenüber Brahmanen.¹⁴⁰³ Und in semantischer Hinsicht sind mit schriftbasierter Kommunikation Weisen der religiösen Selbstreflexion möglich, die mit anderen Medien nicht erreicht werden können.

Die durch Schrift gesteigerte Selbstreflexion wird in der Diskussion um Charakteristika der Achsenzeit oder Achsenkulturen oftmals auf sozialstrukturelle Differenzen bezogen. In diesem Sinne schreibt etwa Karl Jaspers:

»Das Neue dieses Zeitalters ist [...], daß der Mensch sich des Seins im Ganzen, seiner selbst und seiner Grenzen bewußt wird. [...] Das geschah in Reflexion. Bewußtheit machte noch einmal das Bewußtsein bewußt, das Denken richtete sich auf das Denken. [...] Das *mythische Zeitalter* war in seiner Ruhe und Selbstverständlichkeit zu Ende. [...] Die alte mythische Welt sank langsam ab, blieb aber der Hintergrund des Ganzen durch den faktischen Glauben der Volksmassen (und konnte in der Folge in weiten Gebieten wieder zum Siege gelangen).«¹⁴⁰⁴

In dieser Fassung achsenzeitlicher Entwicklungen kann mit »dem Menschen« im Vergleich zu den »Volksmassen« nur die und der einzelne Intellektuelle gemeint sein. An dieser Darstellung ist sicher nicht alles falsch, aber sie ist überzogen. Der Einfluss der Intellektuellen in der gesellschaftlichen Evolution im Allgemeinen und der religiösen Evolution im Besonderen wird häufig überschätzt. Außerdem ist Individualisierung im Sinne der sozialen Entscheidungszurechnung auf Personen und der (religiös-)semantischen Aufladung des »inneren Selbst« ein Vorgang, der nicht auf Intellektuelle beschränkt ist, sondern bereits in und seit der Antike sämtliche Schichten zu durchziehen beginnt.¹⁴⁰⁵ Und nicht zuletzt mag die »Theodizeefrage« in der Intellektuellen-Religion besonders ausgearbeitet sein. Aber sie ist nicht auf einen Gelehrten-Diskurs beschränkt, sondern findet ihren Ausdruck ebenso in populären Geister- und Dämonenvorstellungen. Geister und Dämonen lassen sich kaum oder nur schwer kontrollieren:

»Die Lebensmächte werden als schreckhaft erlebt und gesehen, oft zerstörend, immer unberechenbar. Die Macht der Welt auf viele kleine Herrschaften verteilt, wird der Willkür, der Unbeständigkeit in die Hand gelegt.«¹⁴⁰⁶

Innerhalb religiöser Selbstreferenz müssen daher Kontrollmöglichkeiten ausgebildet oder die mangelnde Kontrollmöglichkeit wenigstens mit religiösem Sinn versehen werden. Das erfolgt durch die Transformation von hereinbrechender Kontingenzerfahrung in erwartende Furcht. Aber

»es ist nicht die Furcht vor irgendeiner konkreten Schrecklichkeit, sondern die unbestimmte Angst vor dem Grauenhaften, Unfaßbaren, die sich im Dämonenglauben nach außen hin projiziert. Der Schauder und das Gruseln, der jähe Schrecken und der tolle Angstwahn bekommen im Dämon ihre Gestalt; er vertritt die Schrecklichkeit der Welt schlechthin, die unberechenbare Gewalt, die um uns webt und uns zu ergreifen droht. Daher das Unbestimmte, Zweideutige im Wesen der Dämonen.«¹⁴⁰⁷

Das Beispiel der Geister- und Dämonenvorstellungen zeigt somit, dass die »Theodizeefrage« nicht nur ein Thema der Intellektuellen-Religion ist, sondern wenigstens potenziell zu den »Wurzeln« religiöser Sinnbildung gehört. Freilich steigert sich die Problematik unter monotheistischen Bedingungen, die zu den Kennzeichen einiger Achsenkulturen zählen.

Das Nebeneinander und die Durchdringung von schichtungsförmiger und funktionaler Differenzierung bleibt in der weiteren gesellschaftlichen Evolution im Allgemeinen und der religiösen Evolution im Besonderen bestehen. Zwar setzt sich gesellschaftsstrukturell immer mehr das Prinzip der funktionalen Differenzierung durch, und somit konturiert sich auch das religiöse Funktionssystem stärker, ohne dass aber sozialstrukturelle Unterschiede verschwinden. Das gilt gleichermaßen für die Partizipation von Personen an Wirtschaft und Bildung wie für Aspekte kultureller Identität, die auch religiöse Zugehörigkeit umfassen kann. Seit den 1990er Jahren erstarken erneut Weisen der schichtungsförmigen Zurechnung. So definieren sich die Menschen

»über Herkunft, Religion, Sprache, Geschichte, Werte, Sitten und Gebräuche, Institutionen. Sie identifizieren sich mit kulturellen Gruppen: Stämmen, ethnischen Gruppen, religiösen Gemeinschaften, Nationen und, auf weitester Ebene, Kulturkreisen. Menschen benutzen Politik nicht nur dazu, ihre Interessen zu fördern, sondern auch dazu, ihre Identität zu definieren. Wir wissen, wer wir sind, wenn wir wissen, wer wir nicht sind und gegen wen wir sind.«¹⁴⁰⁸

In diesem Zusammenhang scheint auch Religion mehr und mehr zu einem kulturellen (und das heißt: auf Abgrenzung oder zumindest auf die Unterscheidung gleich/ungleich abstellenden) Identitätsmarker zu werden. Schon deshalb kann sie nicht als gesellschaftliche Integrationsinstanz verstanden werden, wie sich das etwa Durkheim vorstellte. Nicht von ungefähr wird in der Forschung seit den 1990er Jahren die Kulturbedeutung der Religion erneut hervorgehoben.¹⁴⁰⁹ Diesem Trend entsprechend gewinnt das Konzept der *embedded religion* an Prominenz. Ihm zufolge ist Religion in kulturelle Kontexte und »Identitätspolitiken« eingebettet, die quer zu gesellschaftlich-funktionaler Differenzierung liegen.¹⁴¹⁰ Aber eingebettet zu sein, bedeutet keine Verschmelzung zu einer Identität. Die Einbettung bringt der Religion evolutionäre Vorteile, zieht aber auch Schwierigkeiten nach sich. Einer ihrer Vorzüge liegt darin, dass sich Religion gut an konkrete Umweltlagen anpassen kann. Sie ist auf diese Weise in der Lage, als eine wichtige Identitätsressource sowohl für Kollektive als auch für Psychen zu fungieren. Als »Ressource« muss sie jedoch auch selbstreferenziellen Erfordernissen genügen. Die Probleme, die aus der Kulturalisierung von Religion resultieren, liegen unter anderem darin, dass die Rede über Religion zunimmt – nicht selten auf Kosten der religiösen Kommunikation selbst. Religion wird zu einer Art von *empty* oder *floating signifier*, wovon bereits in der Einführung zu diesem Buch die Rede war. In dieser Fassung markiert Religion primär kulturelle und sozialstrukturelle Abgrenzungen.¹⁴¹¹ Gehört der Religionsbegriff in dieser Verwendungsweise womöglich zu jenen »sprachliche[n] Formeln«, die

»durch die Jahrhunderte als belangvolle Einsichten oder sogar als fundamentale Prinzipien des Seins, Erkennens und Wertens anerkannt wurden und es heute noch werden – nicht obwohl, sondern gerade weil und insofern sie keinen oder keinen näher angebbaren Sach- oder Normgehalt besitzen«?¹⁴¹²

Mit dem Gebrauch von Religion als einer Art von *empty* oder *floating signifier* liegt möglicherweise ein Mechanismus vor, den Luhmann für die moderne Gesellschaft beschreibt, nämlich als die

»Differenzierung von Konfliktgründen und Konfliktthemen. Es kann tiefliegende strukturelle Gründe für ein immer neues Ausbrechen von Konflikten geben, aber die Konflikte selbst suchen sich andere Anlässe und Themen, weil der strukturelle Auslöser ohnehin kein »lösbares Problem« ist.«¹⁴¹³

Aber selbst noch (oder vielleicht gerade?) als *empty* oder *floating signifier* in unlösbar anmutenden kulturellen Identitätskonflikten kommt Religion ihrer gesellschaftlichen Aufgabe nach, als »Kommunikationsvermeidungskommunikation« und »Kommunikationsstopp« zu fungieren.¹⁴¹⁴