

Leitfaden für die Einführungsvorlesung in Religionsanthropologie, 1995 – 2012

1. Einleitung
2. Religionswissenschaftliche Theorien
 - 2.1 Die Entstehung der Religionswissenschaft
 - 2.2 Naturismus
 - 2.3 Psychologische Ansätze
 - 2.4 Soziologische Ansätze
 - 2.5 Phänomenologische Ansätze
3. Magie
4. Opfer
5. Schamanismus
6. Kosmogonie, Mythen und Mytheninterpretation
7. Symboltheoretischer Zugang
8. Ritualisierung und Rituale
9. Ausblick
10. Literatur

1. Einleitung

Phänomene, die im weitesten Sinn mit Religion in Verbindung gebracht werden können, sind allgegenwärtig – und dies in jeder Gesellschaft. Religiöses Handeln – die Teilnahme an religiösen Ritualen (z. B. Taufe, Kommunion, Begräbnis), an Opfer- und Gedenkzeremonien, an meditativen Andachten usw. – und religiöse Symbolik – Altäre, Heiligenbilder, Gotteshäuser, Stelen, heilige Orte usw. – zeugen von der Existenz religiöser Glaubenssysteme, und dies unabhängig davon, wie schwach oder stark Individuen dieselben wahrnehmen und nutzen.

Die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts unter anderem von Marx, Durkheim und Weber vertretene These, dass zunehmende gesellschaftliche Modernisierung die Rationalisierung und Säkularisierung voran, und die Religion langsam zum Verschwinden bringen würde, hat sich nicht erfüllt. Zwar trifft es zu, dass sich in modernen Gesellschaften immer mehr Menschen von der Kirche abwenden, an die Stelle des verwalteten Glaubens treten jedoch neue (hybride) Formen von Religiosität.

Gemäss einer in Deutschland durchgeführten Umfrage

- glauben nur noch 25% der Menschen an Gott;
- jedoch 55% an ausserirdische Wesen;
- 33% an UFOs;
- 15% an Magie und Hexerei;
- 66% fürchten den schädlichen Einfluss von Erdstrahlen auf den Schlaf;
- 20% sind überzeugt, dass es möglich ist, mit dem Jenseits Kontakt aufzunehmen;
- 35% glauben an die Vorhersehbarkeit der Zukunft. (Der Spiegel 1994: 78-96)

Religionsanthropologie nimmt solchen Wandel zur Kenntnis. ReligionsanthropologInnen untersuchen in der eigenen und in fremden Gesellschaften unter anderem

- Alltagsreligiosität,
- das Entstehen und Wirken von religiöser Symbolik,
- Glaubenssysteme inklusive Mythen,
- den Aufbau und das Funktionieren von Ritualen,
- die Suche nach, sowie den Umgang mit transzendentalen Phänomenen;
- die Konstruktion des Heiligen, sowie dessen Abgrenzung zum Profanen;
- die Institutionalisierung von Religion.

Etymologie: Das Wort Religion entstammt (vermutlich) einer vorchristlichen Sprache, ging jedoch früh in den christlichen Sprachgebrauch ein. Ins Deutsche wurde das Fremdwort im 16. Jh. aus lat. *religio* aufgenommen.

In der christlichen Theologie wird „Religion“ häufig als (Zurück-)Bindung (an Gott) aufgefasst (zu lat. *re-ligare*). Eine andere Deutung liefert Heiler (1982: 17). Er leitet Religion von *religere* (sorgsam beachten) ab und *religere* stellt er *negligere* (vernachlässigen) gegenüber. Die Dichotomie von „heilig“ und „profan“ ist laut ihm dadurch bereits vorgezeichnet. Die sekundäre Bedeutung von *religio* ist sodann die ehrfürchtige Haltung des Menschen gegenüber einem heiligen Gegenstand.

2. Religionswissenschaftliche Theorien

2.1 Die Entstehung der Religionswissenschaft

Der Ursprung der Religionswissenschaft findet sich in der Linguistik. Ende des 18. Jahrhunderts entdeckte **William Jones** (1746-1794), dass Sanskrit, Griechisch und Latein untereinander und mit den heutigen europäischen Sprachen miteinander in Beziehung stehen (Feldman et al. 1972: 267-275). Diese Erkenntnis gab den Anstoss für die Gründung der „Historischen Linguistik“. Diese setzte sich das Ziel, die originäre proto-indo-europäische Sprache (die Elternsprache) rekonstruieren zu können. Mythenforscher nahmen diese Idee auf: Sie hofften, die originären proto-Mythen zu entdecken, die wiederum Aufschluss über den Ursprung des religiösen Denkens geben sollten.

Jakob (1785-1863) und Wilhelm (1786-1859) Grimm waren unter den ersten, die linguistische und mythologische Interessen miteinander verknüpften (ebd.: 408-415). Die Sichtung und Analyse von Legenden, Märchen, Geistergeschichten und Sprichwörtern liess die Idee entstehen, dass in den Erzählungen etwas Gemeinsames existiere. Einige Geschichtenmotive schienen sogar im *Rig-Veda*, dem ältesten Sanskrit-Text, enthalten zu sein. Sie entwickelten zwei Thesen:

- Heutige Mythen und Märchen sind korrumpierte Mythen der arischen Vergangenheit und können deshalb nur verstanden werden, falls es gelingt, die ursprünglichen Mythen zu finden oder zu rekonstruieren.
- Die meisten indo-europäischen Mythen stammen aus einer gemeinsamen alten Quelle.

2.2 Naturismus

In der religionswissenschaftlichen Betrachtung gilt Friedrich Max Müller (1823-1900) als wichtigster Vertreter des Naturismus (Klimkeit 1987). In Deutschland gebürtig, gelangte er mit 25 Jahren nach England und lehrte ab 1850 unter anderem in Oxford. Er beschäftigte sich mit Sanskrit-Philologie und „arischer Mythologie“ und er übersetzte indische Werke ins Englische. Er ist Herausgeber der *Sacred Books of the East* (1879ff), der noch heute vollständigsten Sammlung östlicher Texte. Zudem hat er ein Konzept zur „vergleichenden Religionswissenschaft“ vorgelegt (Müller 1978 [1873]) und nach dem „Ursprung der Religion“ gesucht (Müller 1997 [1878]). Müller gebrauchte 1867 erstmals das Wort „Religionswissenschaft“. Wenn es schon eine „Sprachwissenschaft“ gebe, sei es auch gerechtfertigt, eine „Religionswissenschaft“ ins Leben zu rufen.

Begründung des Naturismus: Am Ursprung der Religion steht das Staunen und die sinnliche Erfahrung primitiver Menschen vor Naturerscheinungen. Gegenstand dieses Staunens ist der weite Bereich des Unkontrollierbaren und Unendlichen (Sonne, Feuer, Wind, Donner) und nicht das Nahe und Erfahrbare. Müller spricht dem primitiven Menschen die Fähigkeit zu abstraktem Denken ab. Da sich dessen Denken im Konkreten bewegte, wurden abstrakte Naturbegriffe anthropomorphisiert, was zu Mythen, folglich zum religiösen Denken führte. Der primitive Mensch bediente sich einer „**mytho-poetischen**“ Sprache, was Müller veranlasst, von einem mytho-poetischen Zeitalter zu sprechen.

Müller führt weiter aus, dass in der Folge Mythen über Zeit (von Generation zu Generation) und Raum (geographische Verbreitung) fehlerhaft weitergegeben, folglich zunehmend entstellt worden sind. Über das, was er mit dem Begriff **Disease of Language** bezeichnet, wurden Mythen degeneriert. Die Rekonstruktion ursprünglicher Bedeutungsinhalte kann nur mit Hilfe der Philologie erfolgen. Weiter glaubte Müller mit der Sonne (Aufgang, Untergang, Tag, Nacht, Morgenröte) ein einziges Naturphänomen benennen zu können, das am Ursprung aller Mythen gestanden habe. Im Grunde genommen seien alle Legenden, Märchen und Mythen „korrumpierte“ Solarmythen.

Beispiele: Viele griechische Mythen sind laut Müller absurd und sie sind selbst von Griechen nicht verstanden worden. Den Grund sieht er darin, dass die alten Griechen die Mythen von proto-indo-europäischen Menschen übernommen und gleichzeitig korrumpiert hätten. Etwa sei der Satz „es ist Nacht“ (abstrakt) mytho-poetisch transformiert worden in „Der Mond (Silene) küsst die untergehende Sonne (Endymion) in den Schlaf“ (anthropomorph). Spätere Generationen hätten die ursprüngliche Bedeutung vergessen und den Mond zur Frau (Silene)

und die Sonne zum jungen Mann (Endymion) gemacht. Oder: Daphne flieht vor Apollo und verwandelt sich in einen Lorbeerbaum. Ein linguistischer Fehler sei zu konstatieren. Daphne (griech. Lorbeer) sei dem Sanskritwort *ahana* ähnlich. Der Originalmythos hätte zum Ausdruck gebracht, wie die Sonne (Apollo) die Morgenröte (Daphne) verfolgt habe. Der Lorbeerbaum sei als Übersetzungsfehler in den Mythos hinein gerutscht.

Zusammenfassung: Aufgrund der Unfähigkeit früher Menschen, zwischen konkreten und abstrakten Bedeutungen unterscheiden zu können, sind Mythen (Religion) entstanden. Über die vergleichende Linguistik – speziell hinsichtlich der etymologischen Deutung der Götternamen – können ursprüngliche Inhalte und Zusammenhänge rekonstruiert werden.

Kritik: Müllers naturalphilosophischer Ansatz war an sich nicht neu. Seine prägnanten Thesen lösten im letzten Drittel des 19. Jh. trotzdem eine grosse Zahl von sowohl zustimmenden als auch kritischen Reaktionen aus. Eine Reihe von Forschern arbeitete mit dem Degenerationsansatz und erbrachte weitere Belege dafür, dass zeitgenössische Mythen auf Solarmythen zurückgeführt werden können. Brinton zum Beispiel, ein auf amerikanische Sprachen spezialisierter Philologe. Laut ihm verehren Algonkin-Indianer Michabo oder Manabozho, den „Grossen Hasen“. Brinton (1868: 109) führt beide Wörter auf die Algonkin-Wurzel „wab“ zurück, was Hase, aber auch weiss bedeutet. „Weiss“ verweist wiederum auf Morgenröte, Licht, Sonne. Am Ursprung des Mythos stand folglich Sonne, am Schluss erscheint Hase. Kritiker wiederum warfen Müller vor, dass mit dem *Disease of Language*-Konzept alles und jedes bewiesen werden kann. Littledale (s. Feldman et al. 1972: 482) und Gaidoz (s. Waal Malefijt 1968: 47) zum Beispiel machten sich den Spass nachzuweisen, dass „Müller“ – unterwirft man den Namen dem *Disease*-Konzept – selbst ein Solarmythos ist. Am Anfang steht Sonne, am Schluss Müller.

Obwohl Müllers Ansatz bald einmal als überholt galt, war seine Wirkung beträchtlich. Einmal hat sich das Konzept „Religionswissenschaft“ durchgesetzt. Der erste Lehrstuhl für Religionswissenschaft wurde 1873 in Genf gegründet. Es folgten Lehrstühle in Holland (1876), am Collège de France (1879) und an der Sorbonne (1885). Zudem hat das Konzept des *mytho-poetic man* in den letzten Jahrzehnten ein eindruckliches *Revival* erlebt.

2.3 Psychologische Ansätze

Ortete Müller die Ursprünge der Religion im Bereich der Kognition – Unfähigkeit des primitiven Menschen abstrakt zu Denken –, so glauben andere Theoretiker des 19. Jahrhunderts, den Ursprung derselben in der Psyche des Wilden zu sehen. Begründer dieser Richtung ist **Edward B. Tylor** (1832-1917), der erste Inhaber des Lehrstuhls für Anthropologie an der Universität Oxford.

In seinem 1871 erstmals publizierten Werk *Primitive Culture* (1958), dessen zweiter Band der Religion in primitiven Kulturen gewidmet ist, breitet er seine Theorie aus, die unter dem Namen **Animismus** (lat. anima, animus, Lebenshauch, beseeltes Geschöpf, Seele) bekannt geworden ist.

Minimaldefinition für Religion: *The Belief in Spiritual Beings*. Wie Tylor bereits in einer 1867 in der Royal Society gehaltenen Rede ausführte, ist die Wurzel der Religion und Mythenbildung im Glauben an *the animation of all nature* zu sehen.

Die Animismus-Theorie stützt sich auf zwei Dogmen:

- Der Glaube an die Existenz individueller Seelen, die sich im Schlaf oder in der Trance vom Körper lösen und auch wieder in den Körper zurückkehren können und die nach dem Tod weiterleben. Der *Savage Man* war laut Tylor beeindruckt von dieser Dualität, weshalb er die Seelenvorstellung auf die Natur (Pflanzen, Tiere, Steine usw.) übertragen hat. Nicht nur der Mensch sondern auch die Objekte der Natur verfügen über individuelle Seelen. Animismus ist in primitiven Gesellschaften allgegenwärtig. Mit höherer Zivilisation verschwindet langsam der Glaube an Tier- und Pflanzenseelen – die Naturwissenschaft hat eine so rohe Philosophie beseitigt – und es bleibt allein der Glaube an eine Menschenseele übrig.
- Der Glaube an Seelen ist gemäss Tylor noch nicht Religion. Erst wenn Götter und kommunale Riten existieren, kann von Religion gesprochen werden. Die Transformation von „Glaube“ in „Handeln“ muss stattgefunden haben, Institutionen im Sinne von Glaubens- und Handlungssystemen müssen bestehen. Zu diesem Schritt kam es, weil der *Savage Man* überzeugt war, dass die Geist-Seele stärker ist als der Körper, folglich über ihm steht. Die Seele, das Lebensprinzip, überlebt den Körper, sie werden *Mana* (zum Begriff s. unten). Die Lebenden bewunderten und fürchteten die Mana und begannen sie zu verehren und ihnen zu opfern (Ritual):

The dead ancestor, now passed into a deity, simply goes on protecting his own family and receiving suit and service from them as of old: the dead chief still watches over his own tribe, still holds the authority by helping friends and harming enemies, still rewards the right and sharply punishes the wrong. (Tylor 1958: 199)

Der Ursprung der Religion ist nun geklärt. Das evolutionistische Schema bereitet er mit Doktrinen vor:

- *Doctrine of Continuance*: Die Idee, dass Seelen und Geister nach dem Tod irgendwo leben müssen, führt zum Glauben vom Leben nach dem Tod.
- *Doctrine of Embodiment*: Mobile Seelen können auch in andere menschliche oder nicht-menschliche Körper eindringen. Dies führt zur
- *Doctrine of Possession*: Dringt eine fremde oder böse Geist-Seele in einen Körper, kann sie diesen krank machen. Logischerweise führt dies zum Glauben an Exorzismus. Die Doktrinen zwei und drei wiederum führen zur
- *Doctrine of fetishism*: Da Geist-Seelen auch in materielle Körper eindringen können, erhalten diese spezifische Kräfte und werden behandelt als Objekte mit Bewusstsein. Solche Objekte werden zu Helfern gegen Feinde und Krankheit.¹

Tylor postuliert folgende Evolutionsstufen: **Animismus – Polytheismus – Monotheismus.**

Die animistische Stufe steht am Ursprung der Menschheitsentwicklung. Sobald die Seelen zu Ahnen und Göttern mutieren, entwickelt sich ein polytheistisches Weltbild. Die archaische polytheistische Welt wird mit fortschreitender zivilisatorischer Entwicklung strukturiert und hierarchisiert. Es entsteht in der Götterwelt ein Oben und Unten, niedere Götter werden an die Peripherie gedrängt und zum Verschwinden gebracht, eine monotheistische Tendenz bildet sich heraus.

¹ Fetisch: mit magischer Kraft ausgestatteter Gegenstand. Lat. facticius, nachgemacht, künstlich; port. feitiço, Zaubermittel, Nachgemachtes. Wurde vermutlich von portugiesischen Sklavenhändlern an der westafrikanischen Küste zur Bezeichnung afrikanischer Religionen verwendet. Der Begriff wurde im Französischen zu fétiche, im Deutschen im 18. Jh. zu Fetisch.

Religion ist für Tylor Produkt von intellektueller Anstrengung. Der frühe Mensch ist an sich ein Logiker, ein Vernunftsmensch, der jedoch zu falschen Schlüssen gelangt.

Trotz der deutlichen evolutionistischen Sicht, die sich in seinem Werk findet, hat Tylor die Animismusidee nicht auf primitive Gesellschaften beschränkt. Sein Interesse galt ebenfalls der in England in der viktorianischen Zeit aufkommenden Spiritistenbewegung. Er besuchte in London sogar Spiritistentreffen und kam zum Schluss: „Modern spiritualism is a survival and a revival of savage thought“ (zit. in Stocking 1971: 90). In diesem Sinn erstaunt es nicht, dass in der neueren Zeit Animismus als Erklärungs- und Deutungskonzept wieder mehr Beachtung findet (Bird-David 1999, Stichwort: *relational epistemology*), nachdem es in der ersten Hälfte des 20. Jh. mitsamt dem Evolutionismus dekonstruiert und der Geschichte übergeben wurde.

Animismusvariationen

Innerhalb der Religionswissenschaft war Animismus Ende des 19. Jh. eines der wichtigen Themen. Zu denjenigen, die sich ebenfalls dazu äusserten, gehörten ebenfalls die Tylor-Schüler **Andrew Lang** (1844-1912) und **Robert R. Marett** (1866-1943).

Lang (1898) akzeptiert zwar die Idee, dass der Glaube in Seelen psychischen Ursprungs ist und von Träumen und Visionen her kommt. Er verwirft jedoch die Theorie, dass sich die Götter aus Geistern und Seelen entwickelt hätten. Er versucht zu belegen, dass sogar in „extrem primitiven“ Stämmen das Konzept eines allmächtigen und moralischen Schöpfungsgottes bestehe (*a supreme Deity*). Überdies werde dieser höchste Gott nicht als Geist gedacht, sondern als Mensch. Er postuliert deshalb, dass der Monotheismus dem Animismus vorausgegangen sei und Animismus als Korruption und Degeneration des originären Konzeptes zu verstehen sei.

Diese Idee wurde später von Pater Wilhelm Schmidt (1868-1954), katholischer Theologe und Anthropologe, Mitglied der Steyler Mission und wichtigster Vertreter der „Wiener Schule“, aufgenommen und mit aller Vehemenz vertreten. Schmidt wollte den „ethnologischen Gottesbeweis“ erbringen, indem er nachzuweisen versuchte, dass der Hochgottglaube in den „einfachsten“ Jäger- und Sammlergesellschaften dominiert habe – in diesen folglich die göttliche Offenbarung am reinsten erhalten geblieben sei – und sich evolutionsgeschichtlich der Polytheismus (die Deformation des ursprünglichen Glaubens) erst später herausgebildet habe (s. dazu das zwölfbändige Werk von Schmidt: *Der Ursprung der Gottesidee*, 1912-1955).

Marett (1909) war der Nachfolger von Tylor in Oxford. Er fand Tylor's Definition, dass Religion Produkt von Animismus sei, zu eng. Er suchte nach einer seelenunabhängigen Kraft und er fand diese im Mana.

Mana ist ein im polynesischen und melanesischen Raum weit verbreiteter Begriff für eine nicht-anthropomorphe Macht (s. dazu Leeuw 1956: 3-9). Laut Marett ist der Glaube an Mana noch primitiver als der Glaube an Seelen und Geister. Folgerichtig postulierte er, dass der Animismus entwicklungsgeschichtlich betrachtet eine präanimistische Stufe gebildet habe. Marett nennt den Glauben an Mana **Animatismus**.

Mana wird erstmals in einem Brief erwähnt, den der Missionar R. H. Codrington an Friedrich Max Müller schrieb:

Es ist eine Macht oder eine Einwirkung, nicht physisch und in gewissem Sinne übernatürlich; es offenbart sich aber in körperlicher Kraft oder in jeder Art Kraft und

Fähigkeit, die ein Mensch besitzt. Dieses mana ist nicht an einen Gegenstand gebunden, kann aber von fast jedem Gegenstand übertragen werden; Geister ... haben es und können es mitteilen ... Die ganze melanesische Religion besteht faktisch darin, dass man dieses für sich selbst erwirbt oder macht, dass es zum eigenen Vorteil angewandt wird. (nach Leeuw 1956: 4)

Laut Leeuw entspricht Mana nicht jenem Übernatürlichen, wie es sich in monotheistischen Religionen findet. Mana ist eine rein empirisch wirkende Macht. Ein Ding ist Mana, wenn es wirkt, es ist nicht Mana, wenn es nicht wirkt. Von den Maori in Neuseeland werden geschicktes Tauchen, gelungener Zauber, erfolgreiche Jagd und Krieg, die Schaffung der Erde und vieles andere mehr mit Mana in Verbindung gebracht. Den Priestern wurde ebenso Mana zugeschrieben wie den Engländern, denen es gelungen ist, sich die Maori zu unterwerfen. Leeuw glaubt, dass sich mana-ähnliche Begriffe auch in andern Religionen finden. Zum Beispiel im altägyptischen *sa* (eine Art Fluidum, das durch Handauflegen oder andere Manipulationen übertragen werden kann), im altindischen *tapas* (spezifisches Energetikum der Kasteiung, das für warm, heiss, machterfüllt steht), im vedischen *rta* (das Weltgesetz, das mit dem Sittengesetz identisch ist, treibende Kraft, der letzte Grund), im altchinesischen *tao* (die „Bahn“, auf der sich das All bewegt), im altgriechischen *moira* und *aisa* (ursprünglich das jedem Menschen zugeteilte Los, bei Aischylos sodann die übergöttliche Gewalt) und im griechisch-christlichen *pneuma* (Hauch-Seele, die von den Stoikern mit der Weltseele parallel gesetzt wurde).

2.4 Soziologische Ansätze (Durkheim)

Die soziologischen Theorien zur Erklärung des Ursprungs von Religion unterscheiden sich von den psychologischen insofern, als sie den Grund für religiöses Denken nicht primär in individualpsychischen Gegensätzen (Schlafzustand-Wachzustand, Seele-Körper) sehen, sondern zuerst einmal im sozialen Tun und in der Gemeinschaftsbildung der Menschen. Religion wird in Beziehung zu Gemeinschaft gesetzt, was zu struktur-funktionalistischen Betrachtungsweisen führt. In den beiden Theorierängen sind jedoch Überschneidungen häufig. Als Vorläufer dieser Richtung gelten **N.-D. Foustel de Coulanges** (1830-1889) und **W. Robertson Smith** (1846-1894), als deren Hauptvertreter gilt **Emile Durkheim** (1858-1917).

Foustel de Coulanges, französischer Historiker, publizierte 1864 *La Cité Antique*, wo er seine Theorie ausführte. Er postulierte, dass bei Griechen und Römern Stämme, gleich wie Familien und Phratrien, als Körperschaften zu betrachten seien, die ihren Ahnen je eigene Altäre und Schreine gebaut und sie verehrt hätten. Rituale und Opferhandlungen lägen in der Verantwortung des Familienoberhauptes, was diesem patriarchale Stärke verliehen hätte. So stellte sich die antike Gesellschaft als ein Nebeneinander von Familien, Phratrien und Stämmen dar, die ihre Identität rund um häusliche Kulte bilden und diese eifersüchtig vor Nachbarfamilien, -gruppen, -stämmen schützen. Der „Fremde“ bleibt von diesen ausgeschlossen. Religion ist deshalb ursprünglich eine **domestische Angelegenheit** und Ausdruck der **patrilinearen Familie**. Die gesellschaftlichen Institutionen sind eng mit Religion liiert. Dieses Modell wirkt laut de Coulanges zivilisatorisch und führt zur Gründung der antiken Städte (s. Foustel de Coulanges 1972: 52-62).

W. Robertson Smith, schottischer Philologe, Theologe, Physiker, Archäologe und Bibelkritiker, analysierte die Semiten, einschliesslich der Hebräer des Alten Testaments.

Bereits früh vertrat er die These, dass Ritualen „pagane“ Vorstellungen zugrunde liegen, wofür er der Häresie beschuldigt und vom Aberdeen Free Church College verstossen wurde. Belohnt wurde er sodann mit einem Lehrstuhl für Arabisch in Cambridge (Waal Malefijt 1968: 57-58). Mehr noch als Foustel de Coulanges insistiert Smith, dass die tribale mit religiöser Identität einhergehe. Jede der kleinen semitischen Gruppen habe eigene Götter (Schöpfungsgötter, „Väter“) gehabt, zudem seien menschliches und göttliches „Blut“ identisch gewesen. Götter waren vorerst Totems. In einem Ritual werden von Zeit zu Zeit Totem verspiesen, was die Blutsbande gestärkt, und zu starken Identitäten geführt habe. Religiöse Rituale hätten deshalb einen sozialen Ursprung. Gesellschaftliche Institutionen führen zu Ritualen und aus diesen Ritualen werden korrespondierende Mythen entwickelt.

The conclusion from all this as to the method of our investigation is obvious. When we study the political structure of an early society, we do not begin by asking what is recorded of the first legislators, or what theory men advanced as to the reason of their institutions; we try to understand what the institutions were, and how they shaped men's lives. In like manner, in the study of Semitic religion, we must not begin by asking what was told about the gods, but what the working religious institutions were, and how they shaped the lives of the worshippers. Our inquiry, therefore, will be directed to the religious institutions which governed the lives of men of Semitic race. (Smith 1964: 84)

Emile Durkheim hat Vorlesungen Foustel de Coulanges' besucht und auch Smith's Werke gekannt. Weit präziser als diese hat er sich jedoch einem positivistischen Wissenschaftsbild verschrieben. Durkheim war überzeugt, dass religiöse Phänomene soziale Fakten sind, die von wissenschaftlich beobachtbaren Regeln geleitet werden. Wie er in der Einleitung zu seinem 1895 publizierten Werk **Les règles de la méthode sociologique** (1977) ausführt, hat der Sozialwissenschaftler die Position eines Mediziners, eines Chemikers oder eines Physiologen einzunehmen, wenn er sich einem gesellschaftlichen Feld sozialwissenschaftlich nähern will.

Seine Analyse zu Religion findet sich in seinem einflussreichen, 1915 erschienenen Werk **Die elementaren Formen des religiösen Lebens** (1981).

Im ersten Teil des Buches setzt sich Durkheim mit den damaligen Theorien auseinander.² Es folgt eine Analyse der Glaubensvorstellungen und Riten der australischen Ureinwohner. Am Schluss macht er grundsätzliche Aussagen zu Religion.

- In der Wahl der australischen Urbewohner manifestiert Durkheim sein Anliegen, das Elementare des religiösen Tuns ins Zentrum zu rücken. Er tut dies positivistisch und in Anlehnung an evolutionistisches Gedankengut. Enthalten ist darin die Feststellung, dass eine Analyse der griechisch-römischen oder semitischen Religion nicht zum „Elementaren“ hinführen kann, weil es sich nicht um „einfache“ oder „primitive“ Gesellschaften handelt.

Der Zweck dieses Buches ist, die primitivste und einfachste Religion zu studieren, die bis jetzt bekannt ist, sie zu analysieren und eine Erklärung zu versuchen. Wir behaupten von einem Religionssystem, dass es das primitivste ist, das wir beobachten können,

² Diese Auseinandersetzung ist ausführlich und kann an dieser Stelle nicht wiedergegeben werden. Durkheim übernimmt, wenn auch kritisch, die von Foustel de Coulange und Robertson Smith entwickelten Interpretationsansätze. Ebenso wichtig ist für ihn aber auch die zu jener Zeit geführte Totemismusdiskussion. John Mc Lennan, ein schottischer Rechtsgelehrter, hat 1869 erstmals Endogamie und Exogamie vorgestellt und deren Regeln mit totemistischem Denken in Verbindung gebracht hat (s. dazu Morris 1987: 106-121).

wenn es die beiden folgenden Bedingungen erfüllt: erstens muss es in Gesellschaften zu finden sein, deren Organisation von keiner anderen an Einfachheit übertroffen wird. Es muss zweitens möglich sein, es zu erklären, ohne dass man ein Element einführen muss, das von einer vorausgegangenen Religion geborgt worden ist. (Durkheim 1981: 17)

- Aber auch unter den formulierten Einschränkungen wird es nicht möglich sein – so Durkheim – den absoluten Ursprung der Religion zu finden. Es kann nur die **einfachste soziale Bedingung** beschrieben werden, die zu religiöser Betätigung führt. Darüber hinaus kann die Sozialwissenschaft nicht gehen.
- Kritik am Naturismus: Durkheim streitet ab, dass Religion ein Ding der Vergangenheit sei und den Evolutionsgesetzen unterliege. Die Universalität von Religion widerspreche der Idee, dass sie allein das Produkt eines „falschen Denkens“ oder gar einer „geistigen Krankheit“ früher Menschen sei. Religion habe für die Menschheit als Ganzes eine **funktionale Bedeutung**. Es ist die „sinnhafte Erfahrung“, die am Ursprung von Religion steht, deshalb sei es falsch, allein Naturerscheinungen verantwortlich zu machen.
- Kritik am Animismus: Durkheim widerspricht der These, dass Religion nur deshalb entstanden sei, weil der frühe Mensch – wie kleine Kinder – nicht zwischen Traum und Wachzustand hätte unterscheiden können. Religion wäre demgemäß nur ein systematisierter und erlebter Traum, der in Wirklichkeit keine Grundlage hätte. Dass Ideensysteme, die in der Geschichte einen so bedeutenden Platz eingenommen, und aus denen die Völker zu allen Zeiten die Energie geschöpft hätten, die sie zum Leben brauchen würden, nur Illusionen seien, ist für Durkheim unwahrscheinlich. Und er fragt: Wie hätte ein eitles Traumgeflecht so stark und so dauerhaft das menschliche Bewusstsein beeinflussen können?
- Kernthese von Durkheim zur Definition von Religion: Unterscheidung von „heilig“ und „profan“. Religion ist ein System von Glaubensvorstellungen, das in den Bereich des „Heiligen“ gehört. Profane Dinge können zwar hin und wieder in den Bereich des Sakralen wechseln, aber nur mittels Ritualen.
- Ritual: Der Raum des Heiligen wird über Rituale abgesteckt und definiert. Glaubensvorstellungen können nur beobachtet und verifiziert werden, insofern sie in Ritualen und über Rituale ausgedrückt werden. Das Ritual wiederum impliziert die Gesellschaft. Rituale sprechen nicht das Individuum an sondern die Gemeinschaft. Religiöser Glaube ist immer an Gruppen gebunden und garantiert deren Einheit. Religion hat immer eine „Kirche“, einen Ort, an dem die Menschen zur gemeinsamen sozialen Handlung zusammenkommen.
- Magie: Ist Religion ein gesellschaftlicher Akt – insofern nämlich, als sie Gemeinschaft stiftet –, so ist Magie auf der individuellen Ebene angesiedelt. Magier bieten ihre Dienste für die Lösung persönlicher Probleme an. Deshalb kann Magie – im Gegensatz zu Religion und Ritual – nie soziale Solidarität schaffen. Magie hat folgerichtig auch keine „Kirche“. Sie erscheint erst nach der Religion, zu einem Zeitpunkt, wenn religiöse Rituale von Spezialisten durchgeführt werden, die wiederum kommunale Funktionen in individuelle transformieren (Heilen, Wahrsagen etc.). Magie ist deshalb aus der Religion heraus entstanden und nicht umgekehrt (s. dazu den Abschnitt zu Magie und die Gegenposition von Frazer).

In der Analyse der *Aborigines* stellt Durkheim die Sozialstruktur in den Vordergrund. Das Leben der Aborigines findet in mobilen Horden statt, die in Clans unterteilt sind. Clans verfügen über Clannamen, die mit Totems identisch sind. Totems können Pflanzen, Tiere, selten auch Naturphänomene sein. Es sind Embleme, die den Clanmitgliedern als Identifikationsmöglichkeiten zur Verfügung stehen. Diese Embleme sind auf *chirungas* eingeschnitzt, heilig gehaltenen Holz- oder Steinstäben. *Chirungas* enthalten jenes Heilige, an dem Clanmitglieder partizipieren, indem sie sich Totemembleme eintatouieren lassen.

Totems sind laut Durkheim Symbole, die den übernatürlichen Beschützer der Gruppe repräsentieren. Totems (Gruppengott) und Clans (Gruppen) sind folglich identisch.

Da Horden und Clans zerstreut leben, braucht es periodisch Zusammenkünfte, um das Gruppengefühl, die Gruppenidentität und die Gruppensolidarität herzustellen. Diese Zusammenkünfte werden mittels Ritualen strukturiert. Im Ritual bestätigen sich die Menschen, dass es zwei Welten gibt, eine profane und eine heilige. Der Clan generiert über das Ritual das Sakrale, weil er sich selbst heilig sieht. Im Ritual zelebriert sich folglich die Gruppe selbst als Kollektiv – das Sakrale ist Ausdruck des kollektiven Lebens.

Religion entstand deshalb aus der Notwendigkeit und dem Bedürfnis heraus, soziale Banden zu stärken. Die Gesellschaft dominiert und beschützt das Individuum, sie ist deshalb eine zwingende moralische Macht. Individuen müssen die Gruppe über sich hinaus erheben, was mittels Religion geschieht. Totems, Götter und Geister werden zu Autoritäten erhoben, denen diese zwingende moralische Macht zugeschrieben wird. Soziale und religiöse Wertssysteme sind deshalb weitgehend kongruent.

Es ist, ganz allgemein gesprochen, nicht zweifelhaft, dass eine Gesellschaft alles hat, um in den Geistern, allein durch ihre Wirkung auf sie, das Gefühl des Göttlichen zu erwecken; denn sie ist für ihre Mitglieder das, was ein Gott für ihre Gläubigen ist. Ein Gott tatsächlich ist zuerst ein Wesen, das sich der Mensch in gewissen Zügen als sich selbst überlegen vorstellt und von dem er glaubt abzuhängen. Ob es sich um eine bewusste Persönlichkeit handelt wie Zeus oder Jahve, oder um abstrakte Kräfte, wie die des Totemismus, im einen wie im andern Fall glaubt sich der Gläubige zu bestimmten Handlungsweisen verpflichtet, die ihm von der Natur des heiligen Prinzips auferlegt werden, mit dem er in Beziehung steht. Nun erzeugt aber die Gesellschaft in uns ebenfalls das Gefühl einer dauernden Abhängigkeit. Weil sie von einer eigenständigen Natur ist, die sich von unserer Natur als Individuen unterscheidet, verfolgt sie Ziele, die ihr ebenfalls eigen sind: da sie sie aber nur über unsere Vermittlung erreichen kann, verlangt sie gebieterisch unsere Mitarbeit. Sie verlangt, unter Missachtung unserer Interessen, dass wir ihr dienen, und unterwirft uns allen möglichen Zwängen, Entbehrungen und Opfer, ohne die das soziale Leben unmöglich wäre. So sind wir zu jedem Augenblick verpflichtet, uns Verhaltens- und Denkregeln zu unterwerfen, die wir weder gemacht noch gewählt haben und die manchmal gegen unsere tiefsten Neigungen und Instinkte gehen. (Durkheim 1981: 285)

Obwohl nicht genau in der Linie jener sozialanthropologischen Ansätze liegend, wie sie von Foustel de Coulanges, von Robertson Smith und von Emile Durkheim vorgegeben wurden, sei hier der Vollständigkeit halber auch noch auf **Max Weber** (1864-1920) verwiesen. Als Zeitgenosse Durkheims wurde Weber zu seiner Zeit im ausserdeutschen Raum wenig, dafür jedoch umso mehr in der zweiten Hälfte des 20. Jh. rezipiert. Dies mag damit zusammenhängen, dass seine Werke erst relativ spät in andere Sprachen übersetzt worden

sind. Seine **Gesammelten Aufsätze zur Religionsethnologie** (3 Bde.) erschienen erstmals 1920 (1972).

- Anstatt Religion mit der gesamten Gesellschaft in Beziehung zu setzen, wie dies Durkheim getan hat, stellt Weber einen direkten Bezug her zwischen Religion, Ökonomie und (Herrschafts-)Institutionen.
- Während sich Durkheim zwecks Eruiierung der Ursachen religiöser Betätigung mit primitiven Gesellschaften beschäftigt, analysiert Weber Zivilisationen und die in diesen wirkenden Religionen.
- Während Durkheim versucht, mittels der vertieften Analyse eines „Falles“ (australische Ureinwohner) gesellschaftliche Gesetzmässigkeiten aufzudecken, sieht Weber die Notwendigkeit vergleichender Studien.
- Dem positivistischen Ansatz Durkheims stellt Weber einen verstehenden Ansatz gegenüber.
- Im Gegensatz zu Durkheim war Weber vom anthropologischen Denken seiner Zeit wenig beeinflusst.

In seiner bekanntesten religionssoziologischen Analyse **Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus** (1920, erstmals erschienen 1904-5 in dem von ihm und Werner Sombart gegründeten Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik) stellt Weber eine Beziehung her zwischen dem calvinistischen Protestantismus und dem aufkommenden Kapitalismus. Er sieht im Kapitalismus, wie er im 16. Jh. zum Durchbruch gekommen ist, einen Rationalisierungsschub (das Auftreten des rational handelnden Unternehmers, der mit einer rational organisierten Arbeiterschaft systematisch Gewinne erzeugt). Weber zeigt, dass die calvinistische Variante des Protestantismus, insbesondere pietistische Richtungen, die Werte dieses rationalen Kapitalismus am besten symbolisierten und verkörperten: „In der Tat ist nun schon auffallend – um mit einigen ganz äusserlichen Momenten zu beginnen – wie gross die Zahl der Vertreter gerade der innerlichsten Formen christlicher Frömmigkeit gewesen ist, die aus kaufmännischen Kreisen stammen“ (Weber 1920: 26). Und er folgert, dass über den Protestantismus jene grundlegenden Werte bereitgestellt worden sind, derer das Bürgertum bedurfte, um den **rationalen Kapitalismus** hervorzubringen. Die in beiden Sphären – Religion und Wirtschaft – gemeinsam erscheinenden Werte sieht er in der innerweltlichen Askese einerseits und in der Entzauberung der Welt (Reinigen der Religion von magischen Inhalten) andererseits.

Beobachtend, dass in allen den von Weber untersuchten Gesellschaften Religion etwas mit Ökonomie zu tun hat, postuliert er nun dasselbe für die Vergangenheit. Religion ist immer diesseits und nicht jenseits orientiert; sie ist zweckgerichtet und sie unterliegt – entwicklungsgeschichtlich betrachtet – ebenso der Rationalisierung wie die Wirtschaft. In seinen Analysen der Weltreligionen (Judentum, Christentum, Hinduismus, Konfuzianismus, Taoismus), setzt er die zentralen Glaubensinhalte immer wieder in Beziehung zu den in diesen herrschenden Herrschaftsbeziehungen und ökonomischen Institutionen.

Bereits in der „protestantischen Ethik“ wurde deutlich, dass es Weber mittels seiner verstehenden Methode zwar gelingt, in unterschiedlichen Sphären des gesellschaftlichen Wirkens ähnliche Muster zu orten. Einen ursächlichen Zusammenhang zwischen einer „protestantischen Ethik“ und einem „kapitalistischen Geist“ konnte er jedoch nicht belegen. Auch in den späteren religionssoziologischen Studien musste er den Beweis schuldig bleiben,

dass zwischen Religion (und Kultur) und dem Funktionieren von gesellschaftlichen Institutionen ein empirisch fassbarer Link besteht. Zur Überbrückung dieses Mangels schuf er sich das Konzept des **Idealtyps**. Ein Idealtyp ergibt sich aus der Studie unterschiedlicher Sphären einer Gesellschaft (Persönlichkeitscharakteristiken, Ökonomie, Institutionen, Herrschaftsformen), in denen jeweils ähnliche Muster auftreten. Da sich das Funktionieren einer komplexen Gesellschaft dem totalen Verstehen entzieht, kann mit Hilfe des Konstruierens eines Idealtyps zumindest die Richtung aufgezeigt werden, in welcher sie sich bewegt. Der Idealtyp ist folglich eine Abstraktion (oder eine Theorie). Er ist nicht die Wirklichkeit selbst, sondern allein eine Annäherung an dieselbe.

2.5 Phänomenologische Ansätze

Die Phänomenologie, wie sie insbesondere von **Wilhelm Dilthey** (1833-1911) und **Edmund Husserl** (1859-1938) Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts praktiziert wurde, ist eine Reaktion auf den Positivismus. Es ist die philosophische Lehre, nach welcher die menschliche Vorstellungswelt nur die Erscheinungen der selbst unbekannt bleibenden „Dinge“ umfasst. Es gilt folglich, diese Erscheinungen selbst zu untersuchen (die Husserlsche „Wesensschau“). Phänomenologen lehnen es ab, (religiöse und andere) Phänomene auf „Dinge“ zu reduzieren und durch diese zu erklären. Sie wenden sich insbesondere gegen den Soziologismus (z. B. denjenigen von Durkheim), den Psychologismus (z. B. denjenigen von Tylor) und den Historizismus. Erscheinungen sprechen gemäss den Phänomenologen für sich selbst und sie zeigen die diesen Phänomenen anhaftende Intention. Diese kann nur verstanden werden, falls nichts anderes mitmischt, weshalb alle vorprägenden Schemata historischer, psychologischer und soziologischer Art zu eliminieren sind.

Phänomene intendieren „etwas“. Es ist dieses „Etwas“ (in Form von Botschaften, Bedeutungen und Bedeutungsinhalten), nach dem Phänomenologen suchen:

Das religiöse Etwas bezieht sich auf Etwas, es ist aber manchmal nichts zu sagen, als dass dieses Etwas „etwas“ ist. Damit der Mensch aber überhaupt über dieses Etwas Aussagen machen kann, muss es sich ihm aufdrängen, sich ihm als etwas *Anderes* gegenüberstellen. Das erste, was wir daher über das Objekt der Religion sagen können, ist, dass es ein *auffallendes* Anderes ist. (Leeuw 1956: 3)

Phänomene zeigen sich. Dieses Sichzeigen bezieht sich auf dasjenige, das sich zeigt, und gleichzeitig auf den Adressaten, dem es sich zeigt (Leeuw 1956: 768). Im Zentrum phänomenologischer Betrachtung steht deshalb nicht allein die Erscheinung, sondern auch das subjektive Erleben, beziehungsweise die subjektive Erfahrung (James 1997). Nicht über das Verstehen, sondern über das Erleben offenbart sich die im Phänomen enthaltene Botschaft zuerst. Das Erlebnis geht dem Ausdruck, in dem rationales Verstehen enthalten ist, voraus.

Rudolf Otto (1869-1937, Theologe) hat diesen religionsphänomenologischen Ansatz in seinem Buch *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1997 [1917]) konsequent umgesetzt.

Er kritisiert die animistischen Theorien, die Religion nur auf die Furcht vor Toten oder auf *mana* reduzieren. Sogar wenn Tote gefürchtet würden, gäbe dies noch keine Erklärung des Heiligen. Religiöses Erleben ist die Erfahrung des Heiligen, das immer mit Macht, Vernunft, Wille, Liebe verknüpft ist. Bevor aber das Heilige entsprechende Attribute dieser Art – die

rational sein können – bekommt, muss dessen Existenz wahrgenommen und erforscht werden – und dieses Wahrnehmen ist selbst nicht rational.

Der Mensch entdeckt das Heilige durch die Erfahrung, dass neben ihm noch „etwas anderes“ existiert. Die Manifestation dieses Etwas löst eine subjektive Reaktion aus und allein über diese Reaktion erfahren wir etwas über das Etwas. Ursprünglich reagiert jeder Mensch mit Ehrfurcht und Faszination auf das Mysterium des Andern (transzendente Präsenz).

Mysterium Tremendum: Hat die Bedeutung von erschauern und überwältigt sein. Der Mensch zittert, jedoch nicht aus Angst (dies wäre bereits eine rationale Reaktion) sondern aufgrund nichtrationaler Gefühle.

Mysterium Fascinosum: Das Mysterium zieht den Menschen zu sich hin in die mystische Kommunion. Das Mysterium ist schauervoll und zugleich anziehend.

Das **Numinose:** Der Begriff des Numinosen steht für das objektive, ausser mir Gefühlte; für jenen Geisteszustand, in dem man sich dem Heiligen nähert, die Existenz des „Ganz Anderen“ wahrnimmt und Gefühle der Abhängigkeit, der Kleinheit und der Beschränktheit entwickelt. Über das Numinose kann nur sprechen und reflektieren, wer die „religiöse Erregtheit“ selbst erfahren hat:

Wir fordern auf, sich auf einen Moment starker und möglichst einseitiger religiöser Erregtheit zu besinnen. Wer das nicht kann oder wer solche Momente überhaupt nicht hat, ist gebeten nicht weiter zu lesen. Denn wer sich zwar auf Pubertätsgefühle, Verdauungsstockungen oder auch Sozialgefühle besinnen kann, auf eigentümlich religiöse Gefühle aber nicht, mit dem ist schwierig Religionskunde zu betreiben. Er ist entschuldigt, wenn er für sich versucht mit den Erklärungsprinzipien, die er kennt soweit zu kommen, wie er kann, und sich etwa ‚Ästhetik‘ als sinnliche Lust und ‚Religion‘ als eine Funktion geselliger Triebe und sozialen Wertens oder noch primitiver zu deuten. (Otto 1997: 8)

Religion entsteht laut Otto aus der Gefühlswelt heraus. Emotionen sind gegeben und irrational, sie können nicht weiter zerlegt werden. Vom Numinosen wird sodann das Konzept des Dämonischen abgeleitet. Weil der Mensch das Heilige nicht rational fassen kann, muss er dieses anthropomorphisieren. Zuerst werden Dämonen zum Objekt der Verehrung, aus diesen entstehen sodann Götter.

Otto ist sich bewusst, dass sein Erklärungsansatz individualistisch ist. Es bleibt die Frage, wie das individuelle Erlebnis zum Gemeinschaftserlebnis transformiert wird. Seine Lösung: Es ist dem Propheten vorbehalten, das Numinose zu erleben. Dieser wird sodann verehrt und aus dieser Verehrung heraus entstehen religiöse Kulte.

Reinigt man Ottos Theorie von christlich-theologischen Motiven, so verbleibt ein phänomenologisches Gerüst, das in der Anthropologie und in den Religionswissenschaften in der einen oder andern Form Wichtigkeit behalten hat. Dieses besteht darin, Religion nicht auf psychische, soziale oder allgemein gesellschaftliche Faktoren zu reduzieren, sondern religiöse Erscheinungen stehen zu lassen und als solche zu verstehen und zu deuten. Mythenanalyse und symboltheoretische Zugangsweisen, die weiter hinten zur Sprache kommen werden, folgen im weitesten Sinne phänomenologischen Grundsätzen. Hier sei allein noch auf einen frühen anthropologischen Vertreter hingewiesen, der einem phänomenologischen Ansatz folgt, ohne dies allerdings explizit zu erläutern. Während Otto als christlicher Theologe die

„Sicht von innen“ verkörpert, so repräsentiert die anthropologische Zugangsweise die „Sicht von aussen“ (Stolz 1988: 34-44)

Lucien Lévy-Bruhl hat 1910 die Studie **Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures** veröffentlicht. Wie bereits der Titel zeigt, bediente er sich eines Vokabulars, das zu seiner Zeit bereits nicht mehr zulässig war. Insbesondere sein Versuch zu belegen, dass in primitiven Gesellschaften das „prälogische Denken“ vorherrscht, brachte ihm bereits früh Kritik ein. Obwohl Schüler von Durkheim und wengleich die Absicht verfolgend, Belege für die *représentation collective* (Kollektivdenken) seines Lehrers zusammenzustellen, überwog die Kritik in solcher Weise, dass sein Werk kaum noch zur Kenntnis genommen wurde. Im Grunde genommen bildet Lévy-Bruhl den Gegenpart zu Otto, indem er den „Primitiven“ ein mystisches Denken – bzw. die Begegnung mit dem Numinosen – zuspricht, das Otto auf das Juden- und Christentum beschränkt sah.

Er postuliert, dass Kollektivvorstellungen von Primitiven keiner Logik und keinen Kausalitätsprinzipien folgen und er fügt eine Menge von Quellen an, um diese Thesen zu belegen.

Edson Best zu den Maori (Neuseeland): Die Mentalität des Maori ist von Natur aus äusserst mystisch. ... Man hört von vielen merkwürdigen Theorien sprechen, die die Glaubensvorstellungen und das Denken der Maori betreffen. In Wahrheit verstehen wir weder die einen noch das andere, und, was schlimmer ist, wir werden sie auch nie verstehen. Wir werden nie die innersten Gedanken der Eingeborenen kennen, denn zu diesem Zwecke müssten wir den Ablauf vieler Jahrhunderte zurückgehen. (Lévy-Bruhl 1964: 31)

Karl von den Steinen zu den Naturvölkern Zentralbrasiliens: ...diese Bororos also geben kaltblütig zu verstehen, dass sie in ihrer jetzigen Gestalt Araras sind, genau so, wie wenn eine Raupe behaupten würde, dass sie ein Schmetterling sei. (ebd.: 36)

Du Chaillu erzählt von einem König in Äquatorialafrika: Es ist *roondah* für mich. Dann erklärte er, dass das Fleisch des *bos brachiceros* für seine Familie verboten sei. ..., aus dem Grunde, weil vor vielen Generationen eine Frau aus seiner Familie einem Kalbe statt einem Kinde das Leben geschenkt habe. Ich begann zu lachen, aber der König behauptete einfach ernsthaft, dass er mir eine Frau aus einer andern Familie zeigen könne, deren Grossmutter ein Krokodil geboren habe, und darum sei für diese Familie das Krokodil *roondah*. (ebd.: 42-43)

Lévy-Bruhl zieht den Schluss, dass für diese Völker das **Gesetz der Teilhabe** (Loi de participation) gelte: In den Kollektivvorstellungen der primitiven Mentalität sind Objekte, bzw. Phänomene in einer für uns unverständlichen Art und Weise zugleich sie selbst und etwas anderes als sie selbst.

Mit anderen Worten führt bei einer solchen Mentalität der Gegensatz zwischen dem Einen und dem Vielen, zwischen dem Gleichen und dem Andern usw. nicht notwendigerweise dazu, den einen der beiden Begriffe zu bejahen, wenn man den andern verneint, oder umgekehrt. Der Gegensatz ist nur von zweitrangigem Interesse. (ebd.: 35)

Er fährt fort, dass die Mentalität der „Primitiven“ mit ebenso gutem Recht als prälogisch bezeichnet werden könnte, wie man sie mystisch nennt. Mystisch beziehe sich auf den Inhalt der Vorstellungen, prälogisch hingegen auf die zwischen verschiedenen Inhalten gezogenen Verbindungen. Lévy-Bruhl spricht sich dagegen aus, dass prälogisch mit antilogisch oder

alogisch einhergehe. Er glaubt auch nicht, dass von einem früheren Stadium gesprochen werden könne, „das zeitlich vor dem Auftauchen des logischen Denkens liegt. Wenn ich sie prälogisch nenne, will ich damit nur sagen, dass sie sich nicht wie unser Denken vor allen Dingen darum bemüht, Widersprüche zu vermeiden. Sie gehorcht in erster Linie dem Gesetz der Teilhabe“ (ebd.: 37). „Teilhabe“ am Numinosen wiederum ist laut Lévy-Bruhl gleichbedeutend mit mystischer Kommunion. Im Bereich dieser Kommunion ist das prälogische Denken verankert, nicht jedoch im Alltagsleben. Wenn auch mit andern Worten, bedient Lévy-Bruhl die Kategorien „heilig“ und „profan“, wie sie von Durkheim entwickelt worden sind. Das prälogische Denken findet sich im Bereich des Heiligen, das logische Denken hingegen im Bereich des Profanen:

Als Individuum wird ein Primitiver, so weit er unabhängig von den Kollektiv-Vorstellungen denken und handeln kann, in den meisten Fällen so fühlen, urteilen und sich benehmen, wie wir es von ihm erwarten dürfen. Die Schlussfolgerungen, die er ziehen wird, sind genau dieselben, die uns unter den gegebenen Umständen vernünftig schienen. Hat er zum Beispiel zwei Stück Wild geschossen und beim Einsammeln nur eines davon aufgefunden, so wird er sich fragen, was aus dem andern geworden ist, und er wird weiter danach suchen. Wenn ihn der Regen überrascht und belästigt, wird er sich auf die Suche nach einem Obdach begeben. Begegnet er einem wilden Tier, so wird er versuchen, ihm zu entfliehen usw. (ebd.: 37)

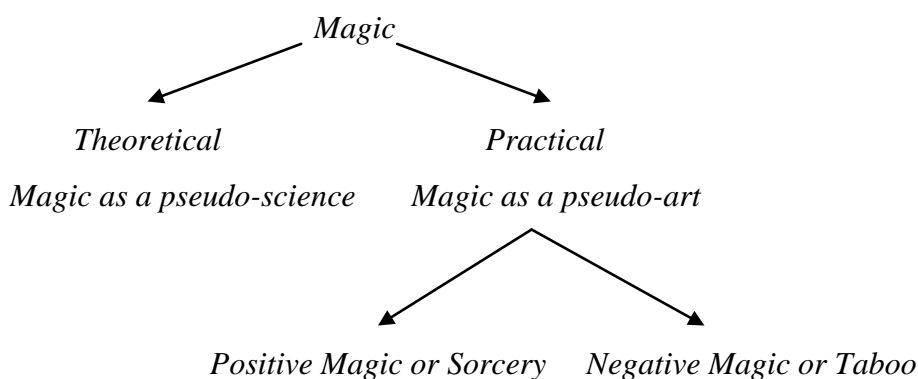
In den wissenschaftlichen Bemühungen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts stand die Frage im Zentrum, weshalb und wie Religion entstanden ist und welche Funktion religiöses Denken und Tun innerhalb von Gesellschaften hat. Obwohl in keiner der Theorien schlüssige Antworten gefunden werden konnten, wirken diese nach. Zwar wird heute in der Anthropologie nicht mehr nach dem „Ursprung“ von Religion selbst gefragt; psychologische, soziologische und phänomenologische Erklärungsmodelle haben jedoch ihre Gültigkeit behalten. Im Folgenden werden jene Teilbereiche vorgestellt, die in der einen oder andern Weise einen Bezug zu Religion haben, deren Studium jedoch nicht Religion als solche zu deuten vermögen. Es wird sich zeigen, dass religiöses Denken und Tun so stark in der gesellschaftlichen Praxis eingewoben ist, dass es schwierig ist, einerseits Religion als für sich stehende Sphäre zu betrachten, andererseits Typen von Gesellschaften und Kulturen zu eruieren, denen je eigenes religiöses Tun zugeschrieben werden kann. Insbesondere wird sich zeigen, dass in Bezug auf Religion die Trennung in „primitiv“ und „zivilisiert“ obsolet ist.

3. Magie

Magie ist eine zusammenfassende Bezeichnung für Praktiken, mit denen der Mensch seinen eigenen Willen auf die Umwelt in einer Weise übertragen will, die nach naturwissenschaftlicher Betrachtungsweise irrational erscheint. Allgemein gilt von magischen Praktiken, dass die mit ihrer Hilfe intendierte Wirkung vermeintlich dadurch zustande kommt, dass zwischen dem Subjekt einer magischen Handlung und ihrem Objekt ein ausserrationaler Abbildungs- und/oder Kausalitätszusammenhang angenommen oder hergestellt wird. So betrachtet ist die Bandbreite magischer Praktiken ausserordentlich gross. So sind als magische Handlungen zu verstehen,

- wenn Aymara im Hochland von Bolivien vor dem Genuss von alkoholischen Getränken zuerst einen Tropfen auf die Erde vergiessen, um Mutter Erde gut zu stimmen;
- Inuit-Walfänger in früheren Zeiten vor Jagdbeginn einen Hund geopfert haben, um den Jagderfolg zu beeinflussen;
- Chinesische und vietnamesische Könige die Agrarsaison mit einem rituellen Pflügen auf einem göttlichen Reisfeld eröffneten, um für das ganze Reich den göttlichen Segen für eine reiche Ernte zu erwirken;
- Ein Guarani sich des Stoffteils einer Person bemächtigt, diesen im Wald vergräbt, um auf diese Weise dem Besitzer des Stoffes eine Krankheit anzuzaubern;
- Feng-Shui-Anhänger einen Kristall im Haus deponieren, um falsch geleitete Energien in die richtige Bahn zu lenken;
- Eine moderne Mutter ihrem Kleinkind eine Bernsteinkette umhängt, um das Wohlergehen des Kindes zu fördern;
- Eine Studentin einen Glückskäfer in die Prüfung mitbringt, um mit dessen Hilfe den Prüfungsausgang zu beeinflussen.

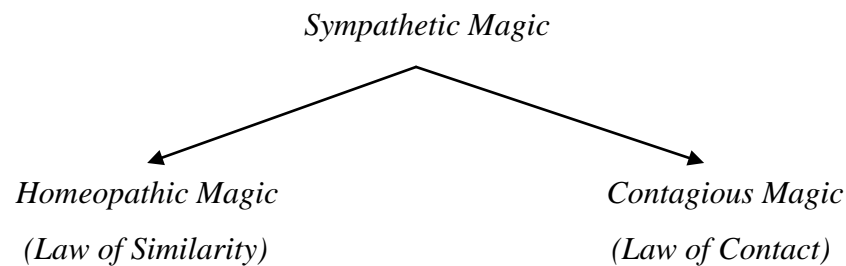
Die erste Theorie zu Magie wurde von **James George Frazer** (1854-1941) in seinem monumentalen Werk *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* (1911-1915) entwickelt. War für Tylor und Lang der frühe, ebenso wie der moderne Mensch *a kind of philosopher*, mit dem einzigen Unterschied, dass der frühe im Gegensatz zum modernen zu falschen Schlüssen gelangt ist, so glaubte Frazer, dass der Mensch drei Stufen intellektueller Entwicklung durchlaufen habe: Die Stufe der **Magie**, diejenige der **Religion** und jene der **Wissenschaft**. Magie ist gemäss dieser Sicht eine *proto-science*, mit der die Natur und die soziale Umgebung manipuliert werden sollte (Frazer 1972: 415-430).



Magie ist „sympathetisch“, insofern nämlich, als sich Dinge auch auf Distanz durch eine *secret sympathy* beeinflussen lassen. Sie untersteht zwei Gesetzen:

- Dem Gesetz der Ähnlichkeit (*law of similarity*): *Like produces like, effect resembles cause*, was zu homöopathischer Magie hinführt. Beispiel: Zerstörung eines Bildes einer Person, um der Person selbst zu schädigen.
- Dem Gesetz des Kontaktes (*law of contact*): Dinge, die in Kontakt sind mit kräftehaltigen Materialien, geben die Kraft an Dritte weiter, was zu kontagiöser Magie führt. Beispiel:

Nimmt eine Person von einer andern einen kräftehaltigen Gegenstand, so geht die Kraft an die nehmende Person über.



Frazer postulierte, dass der frühe Mensch sich mit der Zeit der Mängel bewusst geworden sei, die magischen Praktiken anhaften, insofern nämlich, als Magie nicht immer die erwünschten Resultate bringe. Die Unvollkommenheit der Magie hätte ihn dazu gebracht, sich Religion zu schaffen, d.h. Dämonen, Ahnengeistern und Götter zu verehren und diesen zu opfern.

Von Frazers Theorie der Magie wurden einzelne Teile beibehalten, andere widerlegt (s. dazu Malinowski 1972 [1931]):

- Zurückgewiesen wurde die evolutionistische Einbettung von Magie, insbesondere dass einer religiösen Stufe eine magische vorausgegangen sei. Magisches Denken kann nicht losgelöst von Religion und Ritual gedacht werden.
- Ebenso zurückgewiesen wurde die Sicht, dass Magie eine Art *proto-science* sei. Malinowski insistiert, dass Menschen vom Moment an, wo sie beginnen, ihre Umgebung zu gestalten und über Sprache zu verfügen, Wissenssysteme kennen, die wissenschaftlichen Kriterien (*essentially scientific character*) folgen und entsprechend logisch und rational sind. Jedoch gerade das Bewusstmachen der Beschränktheit des rationalen Wissens und der Wunsch über dieses hinauszugehen, mache den Menschen anfällig für Magie. Magische Praktiken haben demzufolge ihren Ursprung im Bedürfnis, die durch das rationale Wissen vorgegebenen Grenzen zu überschreiten: „Experience and logic teach man that within definite limits knowledge is supreme; but beyond them nothing can be done by rationality founded practical exertions. Yet he rebels against inaction because although he realizes his impotence he is yet driven to action by intense desire and strong emotions (ebd.: 65). Magie ist deshalb nicht allein in primitiven, sondern in allen Gesellschaften zu finden. Malinowski fügt viele Beispiele von magischen Handlungen an, die er in London beobachtet hat.
- Trotzdem sieht er einen Unterschied zwischen Religion und Magie und in der Begründung dieser Differenz folgt er Durkheim. Religion schafft (gemeinschaftliche) Werte, während Magie (individualistische) utilitaristische Ziele hat: „For magic is distinguished from religion in that the latter creates values and attains ends directly, whereas magic consists of acts which have a practical utilitarian value and are effective only as a means to an end. Thus a strictly utilitarian subject matter or issue of an act and its direct, instrumental function make it magic, and most modern established religions harbor within their ritual and even ethics a good deal which really belongs to magic (ebd.: 65).
- Malinowski stimmt mit Frazer im Punkt überein, dass Magie sympathetischen Charakter hat (*like produces like*) und dem Gesetz der Ähnlichkeit, bzw. des Kontaktes gehorcht.

In der ersten Hälfte des 20. Jh. wurden eine ganze Reihe von Studien zu Magie durchgeführt. Man könnte sogar sagen, dass die klassische Anthropologie aufgrund kolonialer Wertungen das Magiethema allzu stark in den Vordergrund geschoben und den Bereich des rationalen Denkens entsprechend vernachlässigt hat. Nur einige dieser Studien seien hier erwähnt.

E. E. Evans-Pritchard 1976 (1937): Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande.

Zande, ein Komplex von grösseren und kleineren Gruppen, die nördlich und südlich der Grenze zwischen Sudan und Belgisch-Kongo angesiedelt sind, und die laut Evans-Pritchard in ihrem Alltag tief und permanent in magische Praktiken, Orakel und Hexerei verwickelt waren. Für Zande ist Hexerei (*witchcraft*) ein psychischer Akt, der sich klar von Zauber (*sorcery*) abgrenzt. Zauberei ist angelernt und bedarf der „Medizin“, um andern Menschen Schaden zuzufügen. Die Fähigkeit zur Hexerei hingegen ist geerbt in der Eigenschaft von *mangu*. *Mangu* ist ein Organ oder eine Substanz, die zwischen dem Brustbein und dem Magen zu finden ist. Manchmal ist sie rötlich, manchmal schwarz oder haarig. Männer können *mangu* nur von Männern, Frauen nur von Frauen erben. Eine Autopsie kann laut den Zande den Beweis für das Vorhandensein von *mangu* liefern. Da eine Hexereianschuldigung stigmatisiert, ermöglicht eine Autopsie, den Ruf einer *koplo* (erweiterte Familie) zu reinigen. Hexereianschuldigungen werden erhoben, wenn es ungewöhnliche Ereignisse zu erklären gilt, und derer gibt es viele. Ist etwa ein Mann zu „erfolgreich“ – findet er zum Beispiel an einem Tag gleich drei wilde Bienenstöcke – kann er der Hexerei beschuldigt werden. Hexereianschuldigungen dienen folglich dazu, Menschen in die Gemeinschaft zurückzuholen, wenn „Erfolg“ sie von diesen abhebt.

Zande sind auch überzeugt, dass niemand ohne Grund stirbt. Entweder liegen „natürliche“ oder „metaphysische“ Gründe vor. Diese gilt es zu eruieren. Finden sich keine natürlichen Ursachen, liegt Hexerei vor. Allerdings kann der Hexereivorwurf von niemandem erhoben werden, der selbst unlauter ist, der lügt, Ehebruch begeht oder stiehlt. Auch Kinder sind nicht zugelassen, jemanden der Hexerei zu beschuldigen.

Evans-Pritchard erklärt die Existenz von Hexerei/Zauberei unter den Azande funktionalistisch und machtpolitisch. Er zeigt, dass Hexerei öffentlich inszeniert wird, dass mittels Hexereianschuldigungen bestehende soziale Konflikte ausgetragen werden. Diese Konflikte verlaufen entlang von gesellschaftlichen Institutionen. So kann zwar ein Zande-Prinz der Hexerei verdächtigt werden, aber eine Anschuldigung durch einen „gewöhnlichen“ Zande wird nicht erfolgen. Eine Frau wird ihren Ehemann praktisch nie, ein Mann seine Ehefrau hingegen relativ oft der Hexerei oder Zauberei beschuldigen.

Es stellt sich die Frage, weshalb in einigen Gesellschaften magische Praktiken wichtiger sind – und im öffentlichen Raum mehr Beachtung finden – als in andern. Zwei Erklärungsansätze bieten sich an:

a) Funktional-psychologische Erklärung: Clyde Kluckhohn: Navaho Witchcraft (1944).

Kluckhohn verweist auf die kritische gesellschaftliche Lage, in der sich die Navaho befinden. Dafür verantwortlich sind unter anderem prekäre wirtschaftliche Verhältnisse, eine aussergewöhnlich hohe Sterblichkeitsrate und die Verbreitung langwieriger Krankheiten. Hinzu kommen kulturell begründete soziale Faktoren: Starke Spannungen in den Beziehungen der Geschlechter; eine Sozialisation, die Frustrationen aufbaut und im Unterbewusstsein starke Feindbilder erzeugt. Kluckhohn folgert:

- Soziale und psychische Konflikte werden nicht gelöst, sondern nach aussen projiziert. Jeder, der selbst unsicher und feindselig gestimmt ist, schreibt anderen umso mehr Feindseligkeit zu. Eine Person, die ihre Mitmenschen unbewusst hasst, hat allen Grund, sie oder deren mögliche Rache zu fürchten.
- Kooperationszwang, wie er bei Navaho und anderen vorindustriellen Gesellschaften vorherrscht, erschwert den Ausdruck aggressiver Strebungen. Hexenglaube ist eine der möglichen institutionalisierten Formen, um diese Aggressionen auszuleben.
- Hexer und Hexen sind potentiell kontrollierbar, nicht jedoch die Launen der Umwelt.
- Das Moment der Projektion, auf das in der funktional-psychologischen Deutung hingewiesen wird, dient dazu, tiefgreifende soziale Konflikte zu benennen und auszutragen. Zwischen Hexenverdacht und angespannten personalen Beziehungen herrscht ein Zusammenhang.

Nach Kluckhohn hat auch **S. F. Nadel** (1952) in seiner komparativen Analyse von vier afrikanischen Gesellschaften mit dem funktionalistisch-psychologischen Ansatz gearbeitet. Er vergleicht Nupe (Nordnigeria), Gwari (Nordnigeria), Korongo (Zentralsudan) und Mesakin (Zentralsudan)

Nupe: Glaube an die Existenz von Hexerei, diese ist zerstörerisch, Hexen „essen die Lebensseele“, Hexerei ist assoziiert mit Frau, ein starker Gender-Antagonismus herrscht in der Gesellschaft vor, Frauen haben im Kleinhandel eine starke Position inne, Männer sind oft verschuldet.

Gwari: Glaube in Hexerei, zerstörerisch, „Essen der Lebensseele“, sowohl Männer als auch Frauen werden angeschuldigt, kein ausgeprägter Gender-Antagonismus.

Korongo: Keine Hexerei ist festzustellen, eine elaborierte erklärende Mythologie existiert.

Mesakin: Besessen von Hexerei, Anschuldigungen fast ausschliesslich im Kreis von matrilinealen Verwandten, insbesondere zwischen Ego und Mu-Br-Sw/So, keine erklärende Mythologie vorhanden.

Schlussfolgerung: Hexerei resultiert aus spezifischen Ängsten und Stresssituationen. Sie fasst in Gesellschaften Fuss, in denen weder ein geordneter mythologischer Kosmos noch ein funktionierendes Rechtssystem existiert.

b) Strukturaler Ansatz

VertreterInnen dieser Richtung postulieren, dass nicht der individuelle psycho-soziale Konflikt im Zentrum des Glaubens an Hexerei und an magische Praktiken steht, sondern die Beziehung zwischen Gesellschaftsgruppen. Hexerei ist nicht einfach Hass, sondern ein Hass, der in bestimmten Sozialbeziehungen wirksam wird, in anderen jedoch nicht. Es besteht deshalb eine formale Übereinstimmung zwischen Vorstellungswelt und Sozialstruktur (s. dazu Gluckmann 1963, Middleton et al. 1963).

Monica Wilson: Witch Beliefs and Social Structure (1951)

Wilson erstellte eine vergleichende Studie zu den Pondo (Südafrika) und Nyakusa (ehemaliges Tanganyika), beides sind Bantugruppen und Viehzüchter.

Pondo: Verwandtschaftlich organisierte Dorfgemeinschaften, striktes Inzesttabu. Hexerei ist stark präsent, sexuelle Motive dominieren. Ein latenter Konflikt zwischen Schwiegermutter und Schwiegertochter ist manifest, Hexereianschuldigungen finden hauptsächlich zwischen diesen beiden Personen statt. Den Grund sieht Wilson in der strikten Exogamieregel.

Nyakusa: Nach Altersgruppen organisierte Dorfgemeinschaften. Hexereianschuldigungen werden hauptsächlich gegenüber Nachbarn erhoben, wobei Nahrungsmotive dominieren. Gier, Hunger und „Schmarotzen“ sind wichtige Motive des sozialen Handelns. Existenz der Vorstellung, dass eine im Bauch sich regende Python die Lust auf Milch und Fleisch erhöhe.

Schlussfolgerung: Es existiert eine enge Beziehung zwischen Hexerei und Rechtsstreit. Hexereianschuldigung als Form des Abbruchs von sozialen Beziehungen und Rechtsstreit als Versuch zur Beilegung von Dissens. Wie Nadel argumentiert Wilson, dass Hexerei in jenen Gesellschaften dominiert, in denen die Möglichkeiten zur Beilegung von Rechtsstreitigkeiten nicht oder ungenügend gegeben sind.

Studien zu Magie wurden in der Phase der klassischen Anthropologie vorwiegend in Stammesgesellschaften durchgeführt. In der zweiten Hälfte des 20. Jh. löste sich das kolonialistische Paradigma zusehends auf und Magie wurde auch vermehrt in modernen Gesellschaften untersucht. Es bestätigte sich Malinowskis These, dass sich das Denken in Kategorien der Vernunft und der Magie nicht a priori ausschliessen, diese im Gegenteil nebeneinander existieren. Favret-Saada (1980, 1989) z. B. untersuchte das Wirken von magischem Denken in einer bäuerlichen Gemeinschaft in Nordwest-Frankreich. Andere widmen sich der New Age-Bewegung, die einen ganzen Schub an neuem magischem Denken ausgelöst hat.

4. Opfer

Opferhandlungen unterschiedlicher Natur sind in allen Gesellschaften und in jeder Religion (Hochreligionen, animistische Religionen, Ahnenkult, Schamanismus) verbreitet. Sie finden sich in Jäger- und Sammlergesellschaften ebenso wie in Brandrodungsgesellschaften, in Viehzüchtergesellschaften ebenso wie in Ackerbaugesellschaften. Geopfert werden Pflanzen, Tiere, Nahrung, Getränke, bis hin zu Menschen (z. B. Azteken). Es mag an dieser uneingeschränkten Vielfalt liegen, dass eine Theorie des Opfers vor der Realität des Opfers versagt (Drexler 1993: 152). Dieser Mangel kann begründet werden mit dem Umstand, dass Opferhandlungen nie für sich stehen, sondern praktisch immer Teil eines grösseren religiösen oder rituellen Handelns sind. Trotzdem hat es sich keiner der bekannten klassischen Religionsanthropologen nehmen lassen, versuchsweise den Ursprung und die Bedeutung von Opferhandlungen zu erklären. Fast immer fügen sich die Deutungen in jene grossen Theoriengebäude ein, welchen sich die ForscherInnen zugehörig fühlen.

4.1. Opfer – evolutionistisch

Edward Burnett Tylor's Ansatz gründet in der vermuteten Existenz einer „niederen animistischen Philosophie“. Aus der primitiven Konzeption einer „ätherisch-materiellen Seele“, die als materielle Substanz behandelt wird, erklären sich die animistischen Riten der Menschenopfer, deren Seelen den Seelen der Toten zu ihrem Nutzen im jenseitigen Leben

übereignet werden sollen (Tylor 1958, I: 476). Das Opfer ist ein „Geschenk“ (*gift*). So wie der primitive Mensch seinem Chef eine Gabe dargebracht habe (*offering*), so habe er auch den Seelen von Verstorbenen, den Geistern und Göttern, Gaben geopfert (*sacrifice*). Die Klassifikation der Gaben erfolgt nach der Art und Weise, wie sie nach Vorstellung der Gläubigen von der Gottheit empfangen werden. Demnach lassen sich „materielle“ (die Gottheit kann deren Substanz verbrauchen), „essentielle“ (die Gottheit nimmt Anteil an der „Essenz“ der Gabe) und „spirituelle Übereignungen“ (die Gottheit nimmt nur spirituell Anteil an der Gabe) voneinander trennen.

4.2. Opfer – soziologisch

W. Robertson Smith hat als erster das Opfer an die Gemeinschaft und an gemeinschaftliche Rituale gebunden. Ausgangspunkt seiner Opfertheorie bildet das Tieropfer semitischer Hirtenvölker, wobei er die „Heiligkeit“ des Opfertieres unterstreicht. Da dieses ursprünglich das Totentier der Gruppe gewesen sei, erschien ihm infolgedessen das Opfer als „totemistische Communion“ (Smith 1956: 294). Smith hat Idee und Vokabular bereitgestellt, mit Hilfe derer Henri Hubert und Marcel Mauss (1968 [1899]) sodann die – vermutlich wichtigste – Opfertheorie erstellten. Anhand der Analyse des vedischen und jüdischen Opfers zeigen sie, dass Opferhandlungen innerhalb von „Übergangsriten“ stattfinden, in denen die Transformation vom „Profanen“ zum „Sakralen“ – und vice versa – stattfindet:

Il est bien certain, en effet, que le sacrifice implique toujours une consécration; dans tout sacrifice, un objet passe du domaine commun dans le domaine religieux; il est consacré. (ebd.: 200)

Opferrituale folgen dem Modell „Sakralisierung“ und „Desakralisierung“. Im Eingangsritual (*l'entrée*) findet die Transgression profaner Wesen und Objekte in den sakralen Bereich statt. Der Schauplatz der Opferhandlung muss ebenfalls konsekriert werden. Heiliges Töten ist nur im sakralen Raum erlaubt, wird so erst von Mord abgegrenzt. Ebenso muss dem Opfertier erst ein göttlicher Charakter verliehen werden. Auf dem Höhepunkt der Zeremonie erfolgt die Tötung des geweihten Tieres, die Befreiung des göttlichen Prinzips, welche allerdings den Charakter eines Verbrechens und Sakrilegs besitzt. Von daher erklären sich auch die nachfolgende Libation und die Sühneriten. Mit der Zerstörung des Opfertieres wurde der essentielle Akt des Opfers vollzogen: Das Tier ist „endgültig“, „unwiderruflich getrennt“ von der Welt des Profanen, sein Geist ist „hinter dem Schleier, in der Welt der Götter“ angelangt, es wurde getötet, um auf einer höheren, sakralen Ebene wiedergeboren zu werden. Das Ausgangsritual (*la sortie*) ist notwendig, da „Isolation“ und „Trennung“ aufgehoben werden müssen, den Teilnehmern wird so eine Rückkehr in die profane Welt erst ermöglicht.

Das Opferritualschema von Hubert und Mauss weist eine Kurvenstruktur mit „homologen Phasen“ von Opferern und Opfertieren auf, und zwar hinsichtlich ihrer Zustände an Religiosität (bzw. hinsichtlich der Intensität der beteiligten religiösen Energien), die sie während der Opferhandlung durchlaufen:

Eingangsriten	Opferhandlung	Ausgangsriten
Ansteigen der rel. Energie	Klimax	Nachlassen der rel. Energie
Sakralisation	Immolutio	Desakralisation

4. 3. Opfer – religionsphänomenologisch

Gerardus van der Leeuw (1920) lieferte mit seiner *do-ut-des*-Formel einen wichtigen Beitrag zu Opfertheorien. Obwohl Leeuw deutlich macht, dass der Opferbegriff in der Religionswissenschaft nicht als einheitliche Grösse verstanden werden kann, versucht er trotzdem, das Phänomen in der Konzeption eines „mystisch-primitiven *do-ut-des*-Gedankens“ (ebd.: 406) zu fassen. Die Doktrin des Präanimismus liefert die Erklärung durch einen auf dieser prädeistischen Entwicklungsstufe vorherrschenden unpersönlichen Kraft- und Machtglauben des *mana*. Die magische Geschenktheorie sei fundiert in der „primitiven Auffassung des Gebens“ wie sie von Mauss im *Essai sur le don* herausgearbeitet wurde. Demzufolge habe die Gabe bei den Maori *mana*; ihr Geist (*hau*) bewirke das Gegenseitigkeitsprinzip eines nicht gewinnorientierten Tauschhandels. Die Opfergabe erweist sich laut Leeuw „als Mittelpunkt der Opferhandlung, ihr Kraftzentrum“ (ebd.: 399). Ein Geschenk, ein Opfer ist demzufolge eine Kraftleistung. Leeuw unterscheidet vier Opfer-Formen:

- Das Geschenk an einen Gott, wobei die Gabe letzteren magisch zwingt, mit einem Gegengeschenk zu antworten. Gott soll folglich mit dem Opfer bestochen werden.
- Das Speise- und Trankopfer, das dem Menschen das Führen eines gottgewollten Lebens ermöglicht.
- Das Sühneopfer, das von Sünden befreit, die gehemmte Lebenszirkulation wieder herstellt und die Lebenskraft zum Besten des Opfernden in Bewegung setzt.
- Die sakrale Opfermahlzeit, in welcher man entweder durch Verzehren des Gottes, des heiligen Tieres bzw. der göttlichen Substanz, eine Art Kraftzufuhr erfährt (Essen des Gottes) oder mit ihm die Opferspeise teilt (Essen mit dem Gott).

Obwohl der Animismus-Dynamismus Ansatz, wie er von Leeuw phänomenologisch gedeutet wurde, innerhalb der Anthropologie kritisiert worden ist, verweisen ethnographische Opferbeschreibungen nicht selten auf die Technik der „Neuverteilung von Lebenskraft“. Z. B. Marcel Griaules (1976, 1970) Analyse des *nyama*-Konzeptes der Dogon (frz. Sudan): *Nyama* als ...

... une énergie en instance, impersonnelle, inconsciente, répartie dans tous les animaux, végétaux, dans les être surnaturels, dans les choses de la nature et qui tend à faire persévérer dans son être le support auquel elle est affectée temporairement (être mortel) ou éternellement (être immortel). (Griaule 1976: 51)

Im entscheidenden Moment der rituellen Handlung, der Tötung des Opfertieres mittels Durchschneiden der Kehle, werden folgende „Kontakte“ zwischen den verschiedenen „Polen“ hergestellt:

- Die *nyama*-Lebenskraft des Opferers wird befördert durch dessen Gebet (Ausspeigung der Kraft) und sie erweckt die übernatürliche Macht.
- Das *nyama* des Opfertieres, „kanalisiert“ in dessen Blut, geht bei der Tötung über auf den Altar, wodurch dieser eine Kraftzufuhr erhält.
- Die Macht ergiesst ihr *nyama* über den Altar. Das durch das Wort aktivierte *nommo* schöpft seinerseits neue Kraft und erhält sich am Leben, wird gleichzeitig genährt und ernährt selbst.

- Die Kraft des Altars – der Altar ist das Kräftereservoir, wo die Macht trinkt und der Opferer neue Kraft schöpft – wird durch diesen Durchgang genährt und geht nun auf das Opfertier über (speziell auf dessen Leber).
- Der Opferer verzehrt als Berechtigter des Ritus die mit frischer Kraft gefüllte Leber und assimiliert auf diese Weise die Kraft: Damit ist der „Kraftstromkreis“ geschlossen.

4. 4. Opfer – kulturmorphologisch

In Abgrenzung zum theologisch ausgerichteten Pater Wilhelm Schmidt, der von der Existenz eines „Primitivopfers in der Urkultur“ ausgegangen ist, dem die Bedeutung einer göttlichen Uroffenbarung zukommt, postuliert der Frobenius-Schüler Adolf Ellegard Jensen (1992 [1951], 1966) die These, dass das „blutige Opfer“ am Beginn der pflanzerischen Tätigkeit des Menschen zu suchen sei. Im Gegensatz zu andern Anthropologen seiner Zeit versucht Jensen nicht, das Opfer an sich, sondern das Tötungsritual zu erklären.

Ausgangspunkt sind nicht Rituale, sondern Mythen, in denen Gottheiten getötet, zerstückelt und gegessen werden, ein Akt der schliesslich zur Schaffung von Kulturpflanzen führt. Im Hainuwele-Mythos der Wemale (Ceram, heutiges Indonesien) wird Hainuwele nach wunderbarem Wirken auf Erden von Menschen getötet, ihr Leichnam wird zerstückelt und vergraben. Aus den einzelnen Körperteilen entstehen die verschiedenen Nahrungspflanzen, von denen die Menschen fortan leben. Solche Mythenfiguren nennt Jensen Dema-Gottheiten (nach den mythischen Vorfahren der *Marind-anim*, Neu-Guinea). Das Hainuwele-Mythologem findet sich laut ihm nicht nur auf Ceram und in Neu-Guinea, sondern auch in Afrika (Süd-Zimbabwe, Kamerun), Indien (*Khond*, Soma-Opfer), Amerika (*Juaneño*, *Luiseno* Südkaliforniens, *Uitoto*, Mexiko, Peru) und in den altgriechischen eleusinischen Mysterienkulten. Jensen postuliert, dass frühe Pflanzerkulturen ein neues Weltbild entworfen haben und dass in diesem Weltbild jene Tötungsrituale angesiedelt sind, die sich bei Jäger- und Sammlergruppen nicht finden (eine Ausnahme bilden die australischen Ureinwohner, die durch Diffusion neolithische Elemente übernommen haben).

These: Mit der „Beschäftigung“ mit Kulturpflanzen sei sich der neolithische Mensch seiner Endlichkeit, bzw. seines Todes bewusst geworden. Durch das Ernten von Feldfrüchten werden Pflanzen getötet und durch die Neuaussaat wird der Tod durch neues Leben schnell wieder überholt. Hier konnte dem Menschen die Erkenntnis aufleuchten, dass dieses Schicksal ihn mit dem Tier, der Pflanze und auch mit dem Mond verbinde. In eben dieser mystischen Ergriffenheit gründen auch die „ausserordentlich erregenden Erlebnisse...“, die den Menschen dazu gebracht haben, so grausame Handlungen in seine Lebensgestaltung neu einzuführen“ (Jensen 1950: 25). Die heute noch existierenden Tötungsrituale sind deshalb laut Jensen degenerierte, sinnentleerte *Survival* eines ehemals schöpferischen Gestaltungsvorgangs in der phaseologisch ältesten Pflanzerschicht.

5. Schamanismus

Schamanen haben früh die Aufmerksamkeit von AnthropologInnen erregt. Insbesondere russische ForscherInnen – etwa Shirokogoroff (1935) – beteiligten sich aktiv an diesem Unternehmen, war doch der Schamanismus in Innerasien und Sibirien stark verbreitet. Popov

zählte 1932 bereits 650 Beiträge zum Schamanenthema (Rank 1967: 15). Gegenwärtig erfährt das Schamanenthema einen erneuten starken Aufschwung (Stichwort: Neo-Schamanismus).

Der Begriff Schamane wurde dem tungusischen entnommen (Hultkrantz 1973: 26) und er dient heute dazu, eine Reihe von weltweit verbreiteten Phänomenen mit ähnlicher Charakteristik zu beschreiben. Allerdings besteht nicht Einigkeit darüber, ob das Wort selbst tungusisch ist. Schamane könnte indischen Ursprungs, und im 3. Jh. n. u. Z. nach Zentralasien gelangt sein. Im Vedischen bedeutet *śram*: Sein Selbst aufheizen, Austerität praktizieren. Davon ist *Śramana* abgeleitet, der Asket (derjenige der Austerität praktiziert). *Śramana* wiederum war im Shan-shan Königtum in Nordindien Teil der Administrativsprache (s. dazu: Blacker 1975: 317-318).

Eine erste **übergreifende Theorie** des Schamanismus wurde von **Mircea Eliade** in seinem Buch „Schamanismus und archaische Ekstasetechnik (1975 [1951]) entwickelt. Er kompilierte vor allem die russischen Quellen und bezog sich auf den innerasiatischen und sibirischen Schamanismus.

Schamanistischer Komplex: Laut Eliade ist der Schamanismus ein religiöses Phänomen Innerasiens und Sibiriens (Jakuten, Tungusen, Buriäten, Altaier). Das religiöse Leben zentriert sich um den Schamanen und die Ekstase ist die religiöse Erfahrung par excellence. Der Schamane ist der grosse Meister der Ekstase, wobei ein Zusammenspiel von Symbolen, Riten und Ekstase den Schamanismus kennzeichnet. Eliade war überzeugt, dass der reine Schamanismus nur in den untersuchten Gebieten zu finden ist, sich von dort aus in andere Weltgegenden ausgebreitet, und im Zuge der Diffusion an Reinheit verloren hat. Die Unterscheidung in „rein“ und „unrein“ sieht er darin, dass innerasiatische und sibirische Schamanen keiner Drogen bedürfen, um sich in Ekstase zu versetzen, während dies z. B. in den Amerikas (Tabak, Mescaline u. a. m.) der Fall ist.

Verleihung der Schamanenkraft:

a) Durch Vererbung: Neophyten werden vom Vater oder von der Mutter einerseits in Ekstasetechniken (Träume, Trance, Herbeirufen von Geistern), andererseits in Bezug auf die Welt der Geister und Mythen unterwiesen. Hierzu gehören Name und Funktion von Geistern, Genealogie von Clans und Geistern, Symbolik und Geheimsprache.

b) Durch spontane Berufung.

Wogulen: Schamanismus ist erblich in männlicher oder weiblicher Linie. Neophyten fallen früh durch Nervosität auf, einige haben epileptische Anfälle (Begegnung mit Göttern).

Sibirische Samojuden und Ostjaken: Erblich. Beim Tod des Vaters verfertigt der Sohn aus Holz ein Abbild seiner Hand und bewirkt durch dieses Symbol, dass die Kraft des Vaters auf ihn übergeht.

Jurak-Samojuden: Der künftige Schamane ist mit der Geburt bekannt. In der Adoleszenz bekommt er Visionen, singt im Schlaf, wandelt in der Einsamkeit. Nach der Inkubationszeit wird er unterrichtet.

Mandschus: Hysterische und hysterische Krise von Neophyten während der Reifezeit. Es folgt die Unterweisung.

Tungusen: Ein Kind wird als künftiger Schamane erzogen und unterwiesen. Suche nach Visionen in der Wildnis. Findet das Ekstaseerlebnis nicht statt, wird der Versuch abgebrochen.

Schamanismus und Psychopathologie: Bereits im 19. Jh. wurde der Schamanismus mit Nervenkrankheiten in Beziehung gebracht. Epilepsie und arktische Hysterie wurden als jene psychopathologischen Muster gesehen, welche die Fähigkeit zum Schamanisieren voraussetzen. Arktische Hysterie: Kulturspezifisches Syndrom, das vor allem in der Arktis auftaucht. Kälte, lange Nächte, Vitaminmangel u. a. m. würden eine psychische Konstitution hervorbringen, welche die Disposition zu Hysterie enthält.

Allerdings ist laut Eliade der Schamane nicht einfach ein psychisch Kranker, sondern er ist eine Person, die sich selbst geheilt hat. Die Initiation des Schamanen kommt dessen Heilung gleich. Der Schamane verdankt folglich seine Kraft dem Umstand, dass er die psychische Krankheit meistert.

- Tüspüt (vom Himmel gefallener) berichtet, dass er zwanzig Jahre krank war, bevor er zu singen begann. Es war ihm ein Bedürfnis zu Schamanisieren. Unterliess er es für längere Zeit, fühlte er sich schlecht.
- Ein goldischer Schamane erzählt, dass er bis zu zwanzig Jahren gesund war, dann krank wurde. Der Körper tat ihm weh, hinzu kamen Kopfschmerzen. Schamanen versuchten ihn zu heilen, aber ohne Erfolg. Als er selbst zu schamanisieren anfang, besserte sich sein Zustand. Am Anfang übte er nur an sich selbst; erst später begann er, andere zu kurieren.

Initiation des Schamanen: Diese setzt sich zusammen aus dem individuellen Erlebnisbereich und den öffentlichen Riten. Dazu gehören:

- Pathogene Träume und Ekstasen;
- Ein Initiationsschema den Stufen „Leiden“, „Tod“, „Auferstehung“ folgend. Ein zukünftiger jakutischer Schamane „stirbt“ und bleibt drei Tage ohne Nahrung in der Jurte liegen.
- Themen: Zerstückelung des Körpers, Erneuerung der inneren Organe und der Eingeweide, Auffahrt zum Himmel und Unterredung mit Göttern und Geistern, Abstieg in die Unterwelt und Unterhaltung mit Geistern und den Seelen von Verstorbenen, Offenbarungen religiöser und schamanistischer Art (Berufsgeheimnisse).
- Zur Mystik der Skeletts: Ein jakutischer Schamane berichtet, dass bei der Initiation die Glieder des Neophyten mit einem eisernen Haken abgeschnitten, die Knochen gesäubert, das Flüssige weggeschüttet, die Augen aus den Höhlen gerissen werden. Danach werden alle Knochen gesammelt und mit Eisen zu einem Skelett zusammengesetzt. Von Alaska-Inuit berichtete Rasmussen, dass der Schamane sich durch seine Kraft von Fleisch und Blut entkleiden kann. Danach muss er die Knochen sammeln und jeden einzeln mittels der Schamanensprache namentlich aufführen. Bei innerasiatischen Völkern ist das Skelett die Quelle des Lebens. Sich selbst auf den Skelettzustand zurückführen bedeutet eine Reintegration im Schoß des „grossen Lebens“, eine vollständige Erneuerung, eine mystische Wiedergeburt. In zentralasiatischen Meditationen (buddhistischer oder tantristischer Herkunft) hat die Zurückführung auf den Skelettzustand eine asketische Geltung: Das Leben auf das zurückführen, was es ist, eine ephemere Illusion. Kontemplationen dieser Art sind in der christlichen Mystik lebendig geblieben: Befreiung von der Illusion des Fleisches.

Kosmologie und Symbolik: Der jakutische Schamane trägt die Schamanentracht, ein mit Eisenstücken behängtes Kleid, welches das Skelett symbolisiert. Schamanentrommel. In der Mitte der Jurte steht eine Birke, die oben hinausragt und auf die der Neophyt klettert. Der

Baum symbolisiert die **Ober-**, die **Mittel-** und die **Unterwelt**, die Ebenen auf denen sich der Schamane bewegt. Die Birke steht für eine kosmologische Zentrumssymbolik, eine Weltachse (*axis mundi*), die Himmel, Erde und Unterwelt für den Schamanen durchlässig macht.

Funktion des Schamanen: Trance ist ein mystisches Erlebnis. Die Schamanenseele löst sich vom Körper und durchfliegt die Ober- und Unterwelt. Als Ekstatiker kann der Schamane die Seelen von Toten besuchen, Heilen, sich mit Hilfe von Geistern in Tiere verwandeln, auf Distanz töten und die Zukunft voraussagen. Seelenreisen werden unternommen, um

- Götter zu treffen und diesen im Auftrag der Gemeinschaft Opfer zu bringen;
- die Seele oder einen Seelenteil von kranken Menschen zu suchen und zurückzuholen;
- die Seele von Verstorbenen zu begleiten (Psychopomp);
- durch Psychoreisen das Wissen zu vergrößern.

Vieles von dem, was Eliade zum Schamanismus vorgelegt hat, hat seine Gültigkeit behalten, anderes jedoch nicht. Widerlegt wurde, dass es (1) nur in Innerasien und Sibirien den „echten“ Schamanismus gibt und dass (2) das Schamanentum an eine psychische Krankheit gekoppelt ist.

Seit den Arbeiten von Erika Bourguignon (1968, 1976) hat sich das Schamanenbild gewandelt. Bourguignon hat den Schamanenbegriff erweitert und subsumiert darunter all jene Rituale, in denen dissoziative psychische Zustände auftreten. Mit Dissoziation können sowohl Trance als auch Besessenheit oder durch Drogen herbeigeführte *altered states of consciousness* (ASC) verstanden werden. Ihre vergleichende Studie ergibt, dass in 90% der weltweit existierenden Gesellschaften Rituale zu finden sind, in denen ASC erscheint. Erfasst werden somit alle Rituale, in denen praktizierende Schamanen als Medium, Heiler, Zauberer/Hexer, Priester oder als Ritualleiter auftreten. Diese Ausweitung erlaubt es insbesondere, die im afrikanischen und asiatischen Raum weit verbreitenden Besessenheitsheilungen unter Schamanismus zu fassen, aber auch die in den amerikanischen indianischen Gesellschaften vorherrschenden, durch Drogen induzierten ASC von Schamanen und sogar die in christlichen und muslimischen Kirchen und Sekten praktizierten mystischen Erfahrungen und Heilungen.

ASC ist ein universeller neurophysiologischer Zustand, der mit unterschiedlichen Hilfsmitteln eingeleitet werden kann: Rhythmische Gehörstimulation (Trommeln, Singen Tanzen), exzessive motorische Stimulation, Fasten, Meditation, Deprivationstechniken (z. B. Schlafentzug oder soziale Isolation), Schlaf- und Traumzustände, die Aktivierung endogener Opiate (Steigerung der Endorphinausschüttung), Halluzinogene usw. (Winkelman 1999).

Da ASC-Erfahrungen praktisch in allen Jäger- und Sammlergesellschaften verbreitet sind, wird angenommen, dass Schamanismus die seit dem Paläolithikum bestehende „ursprüngliche“ Religion ist.

Bourguignon hat Schamanismus unterteilt in „possession trances“ und „non-possession trances“ (Bourguignon et al. 1977: 198). Ersteres korrespondiert mit ASC-geleiteten Heilungsritualen, in denen Geister, Ahnen oder Gegenstände in den Körper eines Menschen eindringen und diesen besessen machen. Letzteres entspricht dem „*soul flight*“ klassischer Schamanen.

Mittels einer komparativen Studie glaubt Bourguignon belegen zu können, dass der Seelenflugschamanismus in wenig komplexen (Jäger- und Sammlerinnen-) Gesellschaften dominiert, während der Bessessenheitsschamanismus vorwiegend in komplexen, hierarchisch gegliederten und politisch integrierten (Agrar-)Gesellschaften auftritt (ebd.). So bestechend diese Gliederung ist, so sind die Ausnahmen nicht zu übersehen, die diese These nicht bestätigen. Sowohl in Nepal – einer hochintegrierten und stark hierarchisierten Agrargesellschaft –, als auch in einigen der zentralisierten Gesellschaften an der Nordwestküste Nordamerikas (Tlingit, Tanaina) agieren Seelenflugschamanen (Townsend 1999).

Neo-Schamanismus: Zum Teil gestärkt durch anthropologische Studien, zum Teil durch die *New Age*-Bewegung, hat das Schamanismusthema in den letzten Jahrzehnten in westlichen Gesellschaften in der Öffentlichkeit grosse Aufmerksamkeit erlangt. Von anthropologischer Seite her beigetragen haben insbesondere die Publikationen von Castaneda (1976), der sich vom Yaqui-Schamanen „Don Juan“ initiieren liess, und Michael Harner (1990), der 1980 ein Manual für westliche Mochtegerschamanen publizierte und dessen Stiftung Schamanenkongresse organisiert.

6. Kosmogonie, Mythen und Mytheninterpretation

Kosmos (aus griech. *kósmos*): Ordnung, Anstand, Schmuck, Ordnung des Universums, Weltordnung.

Kosmogonie: Mythen, Erzählungen, religiöse Vorstellungen, die Bezug nehmen auf die Entstehung der Welt und der weltlichen Ordnung.

Kosmogonische Erzählungen existieren in jeder Gesellschaft und sie geben meistens Aufschluss zu kollektiven religiösen Vorstellungen sowie zur Entstehung und zum Funktionieren der Gesellschaft und der Welt.

Typen kosmogonischer Erzählungen (nach Long 1987: 94-100):

1. Erschaffung der Welt aus dem „Nichts“

Typisch für monotheistische Religionen der semitischen Tradition (Judentum, Christentum, Islam):

Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde (Binäre Teilung der kosmischen Einheit in oben-unten), ...

Und Gott sprach: Es werde Licht! Und es war Licht. Und Gott sah, dass das Licht gut war. Da schied Gott das Licht von der Finsternis und nannte das Licht Tag und die Finsternis Nacht. Da ward aus Abend und Morgen der erste Tag (Binäre Teilung in hell/dunkel, Tag/Nacht, morgen/abend).

Und Gott sprach: Es sammle sich das Wasser unter dem Himmel an besondere Orte, dass man das Trockene sehe. Und es geschah so (nass/trocken).

Und Gott nannte das Trockene Erde, und die Sammlung der Wasser nannte er Meer (Erde/Wasser).

Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, als Abbild Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Weib (Binäre Teilung in Frau/Mann). (1. Mose 1)

2. Erschaffung der Welt aus dem „Chaos“

Das Chaos ist repräsentiert durch einen diffusen Stoff, z. B. Wasser, Kälte, Sterilität, Dunkelheit, Zwang, Ruhe (Mbyá-Guarani: *Pytu yma* – ursprüngliche Dunkelheit; Paï-Tavyterã: *Jasuka* – Urnebel, Nieselregen). Im Nahen Osten und in N-Amerika ist es häufig ein tyrannisch agierendes schlangenähnliches Monster.

3. Erschaffung der Welt aus dem kosmischen „Ei“

Findet sich in Schöpfungsmythen häufig; z. B. in Polynesien, Afrika, Ägypten, Japan, China.

Hinduistische Upanischaden (600-300 v.u.Z.):

Die Welt war anfangs Wasser, eine wogende Flut. Es wünschte sich fortzupflanzen, kasteite sich und tat Busse. Als es Busse tat, entstand ein goldenes Ei. Es gab damals noch kein ‚Jahr‘. Das goldene Ei schwamm solange umher, als die Zeit eines Jahres beträgt.

Daraus entstand in einem Jahr ein Mann, der Prajâpati. Darum gebiert innerhalb eines Jahres eine Frau oder Kuh oder Stute; denn innerhalb eines Jahres entstand Prajâpati. Er durchbrach das goldene Ei, fand aber keinen halt. Da trug ihn, umherschwimmend, für die Dauer eines Jahres das goldene Ei. Nach Jahresfrist wünschte er zu sprechen. Er sagte *bhûr*, da entstand die Erde; er sagte *bhuvar*, da entstand der Luftraum; er sagte *swar*, da entstand der Himmel. Darum wünscht ein Kind nach Jahresfrist zu sprechen, denn nach Jahresfrist sprach Prajâpati. (Hillebrandt 1975: 41)

Die Geburt von P’an Ku, jenem Affenkönig, der Tripitaka nach Indien begleitete, um die heiligen buddhistischen Schriftrollen nach China zu holen:

Es war ein Fels, den hatten seit der Erschaffung der Welt die reinen Essenzen des Himmels, die feinen Düfte der Erde, die Kraft der Sonne und die Anmut des Mondlichts so lange umspielt und umwirkt, bis er magisch geschwängert eines Tages auseinander barst und ein steinernes Ei von der Grösse eines Spielballs gebar. Vom Winde befruchtet entwickelte es sich zu einem Affen aus Stein, vollkommen an Leib und Gliedern. Als bald lernte dieser Affe klettern und laufen; doch das erste was er tat, war, sich nach allen vier Himmelsrichtungen zu verneigen. (Wu 1980: 7).

4. Welt-Eltern Mythos

Das Welt-Eltern-Motiv kommt oft in Verbindung mit dem Chaos- und dem Ei-Motiv vor. Weltereltern erschaffen ihren Nachwuchs in indifferenter, emotionsloser und unwissentlicher Weise. Androgynität ist häufig. Sie sorgen sich nicht um den Nachwuchs und Spannungen sind häufig. Die Trennung der Kinder von den Welteltern markiert das Entstehen der Menschen.

Dogon (Mali): Amma erschuf das Weltenei. Dieses enthält androgyne Zwillinge, die die perfekte Sexualbeziehung symbolisieren. Ein Missgeschick zerstört die Perfektion und dadurch entsteht die Welt, bzw. das Widersprüchliche (Tag-Nacht, Mann-Frau). Einer der Zwillinge verlässt das Ei vor der Reife und er zieht das Eigelb mit sich. Aus dem Eigelb entsteht die Erde. Amma muss den zweiten Zwilling opfern, um die Erde für menschliche Wesen bewohnbar zu machen.

Schaffung der Welt durch den Erdtaucher

Der Erdtaucher ist in nordamerikanischen Schöpfungsmythen verbreitet. In einem ursprünglichen Wasser tauchen Kulturheroen, um vom Urgrund Dreck heraufzuholen. Einige scheitern. Endlich gelingt es dem Erdtaucher, mit einem Fingernagel Dreck vom Grund weg zu kratzen, aus dem sodann die Erde entsteht.

In Mythen – insbesondere in Schöpfungsmythen – werden Weltbilder und kosmische Ordnungen definiert, die – wenn auch nicht linear – gesellschaftliche Ordnungen reflektieren: „Myth as it exists in a savage community, that is, in its living primitive form, is not merely a story told but a reality lived“ (Malinowski 1954: 100, s. auch Kirk 1970).

Diese makrokosmischen Ordnungen finden sich ebenfalls auf der Mikroebene:

- a) Das Atoni-Haus (Cunningham 1973)
- b) Die kabyrische Architektur und Hausordnung (Bourdieu 1976: 48-65)
- c) *Ogajekutu*: Das Ritualhaus der Paĩ-Tavyterã (Wicker 2008: 208-212)

Mytheninterpretation

Bereits früh wurde versucht, Mythen zu verstehen und zu deuten. Im 19. Jh. wurden Mythen häufig als Vergöttlichung historischer Gestalten gewertet oder als Versuche, schwer zu begreifende astronomische und meteorologische Phänomene zu beschreiben. Zu Beginn des 20. Jh. gewann die psychologische Sicht an Bedeutung:

Otto Rank (1912) glaubte, dass Mythen das kollektive Traumdenken des Menschen darstelle, der Mythos sozusagen den „Traum der Massen“ repräsentiere.

Karl Abraham (1909) wiederum sah in Mythen die erhaltenen Fragmente aus der Zeit des infantilen psychischen Lebens einer Rasse. So wie Träume die Mythen eines Individuums sind, so sind Mythen die Träume des Kollektivs.

Clyde Kluckhohn (1959) postuliert, dass Mythen und Rituale einen gemeinsamen psychischen Ursprung haben. Sie konstituieren einen kulturellen Vorrat an Anpassungsvorgaben für Individuen, zeigen insbesondere auf, wie mit Ängsten umzugehen ist und sie kanalisieren antisoziale Gefühle in die richtigen gesellschaftlichen Bahnen.

Was die Inhalte von Mythen betrifft, sind zwei Analyserichtungen zu nennen. 1. Die psychoanalytische Richtung. Diese betont die in Mythen diskursiv verarbeiteten *Gender*-Fragen. 2. Die strukturalistische Richtung. Mythen werden gesehen als Reflexion über die allgemeinen Lebensordnungen von Menschen.

1. Die psychoanalytische Richtung

Begriffsinstrumentarium: Es, Ich, Über-Ich; oral, anal, genital (Ödipuskonflikt); Konfliktabwehr, Sublimation, Projektion.

These: Alle Menschen stehen vor derselben Ausgangslage und haben dieselben psychischen Konflikte und dasselbe psychische Instrumentarium, um sich die Aussenwelt anzueignen und diese mit den eigenen Trieben in Einklang zu bringen. Ödipuskonstellationen sind laut den Psychoanalytikern universell.

Mythen sind folglich Ausdrucksformen und Projektionen grundlegender menschlicher Konflikte und eine Korrelation zwischen Träumen und Mythen ist evident. Die individuelle Verarbeitung ödipäler Konstellationen im Traum findet sich entsprechend im Ödipusmythos.

Beispiele:

- a) Mythen mit dem Muster „Weltenei“, „Mutter Erde“ (Erde als schwangerer Frauenbauch, der auch den Samen enthält; Menschen schlüpfen aus dem Erdloch) assoziieren Fruchtbarkeit mit weiblicher Gebärfähigkeit. Die Erde ist der pränatale Gebärraum. Dem Vater als Erzeuger (Weltenschaffer) kommt praktisch keine Bedeutung zu (Wheeler et al. 1957).
- b) Mythen mit dem Erdtaucher-Motiv: Die männliche Schöpfungs- und Gebärfähigkeit wird betont. Männlicher Gebärneid als allgemeines psychisches Problem. Anale Geburt als Ausdruck einer neurotischen Phantasie, in der symbolischen Übertragung: Aus Dreck entsteht Wertvolles, der Mann hat aus Dreck, aus Staub, aus Erde oder aus seinem Körper heraus die Welt erschaffen (Dundes 1962).
 - „...da bildete Gott der Herr den Menschen aus Erde vom Ackerboden und hauchte ihm Lebensodem in die Nase, so ward der Mensch ein lebendes Wesen“. (1. Mose 2,7)
 - Tschuktschen-Mythos: Rabefrau befiehlt ihrem Mann, die Welt zu erschaffen. Der Mann protestiert und sagt, er könne nicht. Rabefrau kündigt ihm an, dass sie sich halt selbst Gesellschaft erschaffen werde. Sie geht schlafen und der Rabe beobachtet, wie sie immer dicker wird und erschrickt. Nachdem Rabefrau Zwillingen das Leben geschenkt hat, sagt Rabemann: Jetzt hast Du die Menschen geschaffen, ich gehe jetzt auch und versuche die Erde zu schaffen. Rabe fliegt weg und scheisst. Jede Fäkalie fällt aufs Wasser und wird zu Land. So schafft Rabe die ganze Welt. (nach Bogoras 1975: 152)
 - Gott erschafft Eva aus der Rippe des Mannes, Zeus lässt Athene aus seinem Kopf entstehen und eine Strophe eines Schöpfungsgesangs der Paĩ-Tavyterã lautet: Aus dem *Jasuka* entdeckte sich unser Erster Grosser Ahne. Säugte an den Blumen von *Jasuka* und wuchs. Nach dem Ersten Grossen Ahnen entstanden die Väter und Götter, sie vereinigten sich und versammelten sich. Dort, am Ort der Versammlung, am Ort von *Jasuka*, kam *Tupa Arasa* und sagte. „Wie wirst Du Dich vermehren, Paĩ?“ „Ich weiss es nicht, sagte Unser Ahne“. Obwohl er es wusste, sagte er: „Ich weiss es nicht“. „Ergreife die Mitte Deines Kopfes, lasse die Frau als Deine zukünftige Gattin entstehen“, sagte *Tupa Arasa*. Er ergriff das Zentrum seines Kopfschmuckes, segnete es, sprach es heilig, liess die Frau entstehen und nannte sie *Jeguaka*, unsere Göttliche, Grosse Ahnin, *takua rendyju guasu*. (Wicker 1982: 173-180)

Die psychoanalytische Mytheninterpretation bewegt sich fast permanent im Spannungsfeld von Sexualität, Ödipus und Geschlechterantagonismus, weitere Botschaften, die in Mythen enthalten sind, werden nicht berücksichtigt.

2. Die strukturalistische Richtung

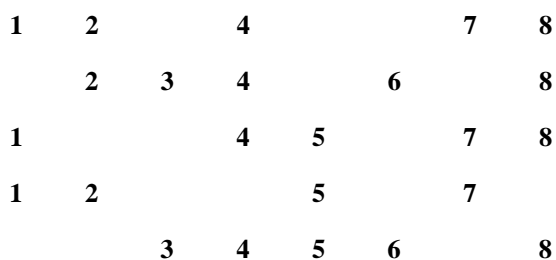
Die von Claude Lévy-Strauss begründete strukturalistische Mytheninterpretation sieht Mythen als Erzählungen, die Menschen über sich selbst und die Welt machen: „Die Substanz des Mythos liegt weder im Stil noch in der Erzählweise oder der Syntax, sondern in der *Geschichte*, die darin erzählt wird“ (Lévy-Strauss 1969: 231). Die wirklichen konstitutiven

Einheiten des Mythos sind freilich nicht isolierte Beziehungen sondern *Beziehungsbündel*. Ein Mythos besteht folglich aus der Gesamtheit seiner Varianten. Nur in Form solcher Beziehungsbündel erlangen Mythen eine Bedeutungsfunktion. Beziehungen, die zum selben Bündel gehören, können in weiten diachronischen und synchronischen Zwischenräumen erscheinen.

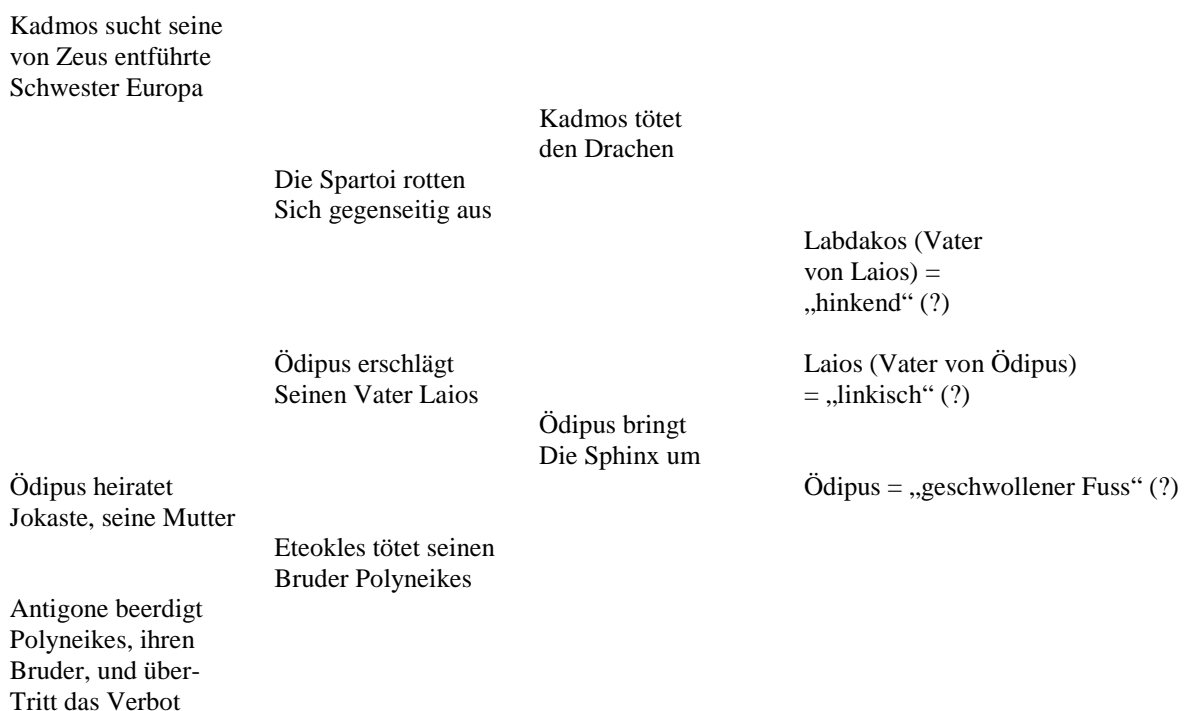
Anordnung von Mythen:

- Eine *erste* Mythenversion enthält die Mytheme 1,2,4,7,8;
- Eine *zweite* Mythenversion enthält die Mytheme 2,3,4,6,8;
- Eine *dritte* Mythenversion enthält die Mytheme 1,4,5,7,8;
- Eine *vierte* Mythenversion enthält die Mytheme 1,2,5,7;
- Eine *fünfte* Mythenversion enthält die Mytheme 3,4,5,6,8.

Versuch des Sichtbarmachens jener Ordnung, welche das Verstehen des Mythos erst ermöglicht:



Ödipusmythos: Verschiedene Geschichten sind gegeben. Diese müssen zusammengenommen und auf ihre Mytheme hin untersucht werden. Ordnung der Mytheme (ebd.: 235):



Senkrechte Spalten gruppieren zum selben *Bündel* gehörende Beziehungen:

1. Spalte: *Überbewertete Verwandtschaftsbeziehungen.*
2. Spalte: *Unterbewertete oder entwertete Verwandtschaftsbeziehungen.*
3. Spalte: Betrifft Ungeheuer und ihre Vernichtung. *Verneinung der Autochthonie des Menschen.*
4. Spalte: Gemeinsame Bedeutung von Eigennamen in der väterlichen Sippe von Ödipus: *Schwierigkeit aufrecht zu gehen.* In der Mythologie werden oft aus der Erde geborene Männer so dargestellt, als seien sie im Moment ihres Auftauchens unfähig zu gehen oder als gingen sie linkisch (Pueblo: Blutiger Fuss, Weichfuss, verwundeter Fuss; Kwakiutl: Koskimo kommt an die Erdoberfläche, stolpert, rutscht aus). Merkmal: *Beständigkeit der menschlichen Autochthonie.*

Mythemenstränge können in Beziehung zueinander gesetzt werden. Beziehung der Spalten 3 und 4 ist gleich wie die Beziehung von 1 und 2.

Bedeutung des Mythos: Eine Aporie vor der eine Gesellschaft steht, die an die Autochthonie des Menschen zu Glauben vorgibt. Unmöglichkeit, von dieser Theorie zu der Anerkennung der Tatsache zu kommen, dass jeder Mensch aus der Vereinigung eines Mannes mit einer Frau geboren wird. Die Schwierigkeit ist unüberwindlich. Wird das Selbst aus dem Selbst geboren oder aus dem Andern? Daraus ergibt sich die Konstellation (ebd.: 238):

Die Überbewertung der Blutsverwandtschaft
verhält sich zu ihrer Unterbewertung
wie die Bemühung, autochthon zu werden,
zu der Unmöglichkeit, dies zu erreichen.

Die bis in die heutige Zeit anhaltende Faszination des Ödipusmythos erklärt Lévy-Strauss damit, dass die Frage, ob das Selbst aus sich heraus oder aus dem Andern entsteht, bis heute nicht beantwortet ist. Deshalb sieht er sowohl in der Ödipusanalyse von Sigmund Freud als auch in Sartres „Die Fliege“ weitere Variationen des Ödipusmythos.

Der Asdiwal-Mythos

Das strukturalistische Meisterwerk lieferte Lévy-Strauss (1975) mit der Analyse des Asdiwal-Mythos der Tsimshian, die zusammen mit den Haida und Tlingit zur nördlichen Gruppe der nordwestlichen Küstenkulturen des Pazifiks (Britisch-Kolumbien) gehören.

Tsimshian:

- Sammeltätigkeit der Frauen (Beeren, Pflanzen, Wurzeln), Jagd der Männer (Bären, Walrosse, Robben, Wal), Fischfang (Heilbutt, Hering, Salm). Saisonale Migration ist wichtig: Jagd- und Sammeltätigkeit in den Bergen, ab März Kerzenfischen und ab Juni Salmfischen an den Flüssen. Fischgründe waren im Besitz der Familien.
- Tsimshian sind in vier nicht-lokalisierte, matrilineare, patrilokale, streng exogame Clans gegliedert. Clans sind in lineare Segmente aufgeteilt. Die ständigen Dörfer bildeten den Sitz der *Chiefs*.

- Existenz von bilateral organisierten Kasten, vererbare Kastenzugehörigkeit: Der „eigentliche Adel“ (regierende Familien), der „kleine Adel“, das „Volk“.

Die Asdiwal-Geschichte ist in vier Versionen bekannt, die allesamt von Franz Boas aufgezeichnet wurden.

Die Geschichte von Asdiwal in Szenen:

- Skeena-Tal: Es ist Winter, der Fluss ist gefroren, es herrscht eine Hungersnot.
- Mutter und Tochter: Beide sind Witwen, denken an glückliche Zeiten, wo es nicht an Nahrung fehlte. Wollen sich zusammentun. Die Mutter wandert talabwärts, die Tochter aufwärts, in der Mitte treffen sie sich, hungern, essen verfaulte Beeren.
- In der Nacht besucht Hatsenas (glückbringender Vogel) die junge Witwe. Mit seiner Hilfe gelangen sie zu Nahrung. Asdiwal wird geboren. Er wächst schnell, erhält von Hatsenas magische Geräte (Bogen, Pfeile, Speer, Schneeschuhe) und mit diesen überwindet er alle gefährlichen Prüfungen. Hatsenas verschwindet und die alte Witwe stirbt.
- Asdiwal geht mit seiner Mutter nach Osten. Sie lassen sich am mütterlichen Geburtsort nieder (Gitsalasert, Schluchten des Sekeena).
- Eine weisse Bärin kommt das Tal hinunter. Von Asdiwal gejagt, erklimmt sie eine Leiter. Asdiwal verfolgt sie bis in den Himmel. Die Bärin zieht ihn bis zur Wohnung ihres Vaters Sonne, wo sie sich als junger Abendstern zu erkennen gibt. Nachdem Asdiwal eine Reihe von schweren Prüfungen bestanden hat, an denen andere Brautwerber scheitern, kommt es zur Heirat.
- Asdiwal sehnt sich nach der Mutter. Er geht mit Abendstern auf die Erde zurück zum Ort der Mutter. Von seinem Schwiegervater erhält er einen magischen Korb mit Esswaren, der nie leer ist. Asdiwal betrügt seine Frau mit einem irdischen Mädchen. Abendstern ist wütend, geht weg, Asdiwal verfolgt sie. Auf halbem Weg zwischen Himmel und Erde wird Asdiwal von Abendstern zerschmettert, stirbt. Sein Schwiegervater beweint ihn und ruft ihn ins Leben zurück. Asdiwal und Abendstern leben wieder im Himmel.
- Asdiwal hat wieder Sehnsucht nach der Erde. Abendstern begleitet ihn, geht dann aber eigene Wege. Im Dorf erfährt Asdiwal vom Tod seiner Mutter. Da ihn nichts mehr bindet, geht er talabwärts (Westen).
- In Ginaxangioget heiratet er die Tochter des lokalen Häuptlings. Mit 4 Schwägern jagt er Wildziegen. Im Frühling macht sich die Grossfamilie auf zum Fischen an der Meeresküste. In Ksemaksén schlimme Wendung: Asdiwal streitet mit seinen 4 Schwägern um Erfolge in der Gebirgs- und Meeresjagd. Wettbewerb: Asdiwal kehrt aus dem Gebirge mit vier erlegten Bären zurück, Schwäger kehren von der Meeresjagd ohne Beute zurück. Schwäger sind wütend, entführen ihre Schwester und lassen Asdiwal alleine zurück.
- Asdiwal wird von Fremden aufgelesen. Es sind wieder vier Brüder mit einer Schwester, letztere wird alsbald von Asdiwal geheiratet. Guter Fischfang, verkaufen hungernden Tsimshian Fisch und Fleisch. Gehen nach Gitxatla, wo Asdiwal Vater eines Sohnes wird. Er wird reich und berühmt.
- Im Winter rühmt sich Asdiwal, dass er besser Robben jagen kann als seine Schwäger. Dank seinen magischen Kräften siegt er. Schwäger sind gekränkt und lassen Asdiwal ohne Nahrung und Feuer auf einer Inselklippe zurück. Sturm. Sein Sohn erscheint als Retter,

dem es gelingt, den in einen Vogel verwandelten Asdiwal magisch über den Wellen schwebend zu bergen. Nach zwei Tagen beruhigt sich der Sturm.

- Asdiwal schläft erschöpft. Eine Maus weckt ihn und führt ihn zur unterirdischen Behausung der Seelöwen, die er gejagt und verletzt hat (sie glauben jedoch, sie seien Opfer einer Epidemie, da die Pfeile von Asdiwal unsichtbar sind). Asdiwal bittet sie um Hilfe. Ihre Mägen sind als Boote jedoch unbrauchbar, da durchlöchert. Der König der Seelöwen leiht ihm deshalb seinen eigenen Magen als Boot aus.
- Am Ufer angelangt findet Asdiwal Gattin und Sohn. Mit Hilfe der guten Gattin – aber schlechten Schwester – stellt Asdiwal aus Holz Mörderwale her, die er beseelt und gegen seine Schwäger losschickt. Die Schwäger ertrinken.
- Asdiwal verspürt erneut Sehnsucht nach den Stätten seiner Kindheit. Kehrt ins Skeena-Tal zurück, wohin ihm sein Sohn folgt. Übergibt seinem Sohn magische Geräte.
- Asdiwal geht im Winter auf die Jagd ins Gebirge, vergisst aber seine Schneeschuhe. Verirrt sich. Stirbt und verwandelt sich in Stein.

Analyseebenen

- a) **Physikalische und geographische** Beschreibung des Tsimshian-Gebietes in Form einer realen Wiedergabe.
- b) **Ökonomisch:** Hungersnot vor Ankunft des Frühlingslachs. Gebirgs-, Meeresjagd. Dokumentarisches Bild der Lebenswirklichkeit.
- c) **Kosmologisch:** Reise in die Oberwelt, matrilocale Heirat mit maximiertem exogamem Abstand, es folgt durch Asdiwals Untreue eine maximierte endogame Verbindung (Mädchen aus dem Dorf von Asdiwal), matrilocale Wohnform wird neutralisiert. Zweite kosmische Reise führt in die Unterwelt. Zwar keine Heirat, die Reise führt dennoch zur Umkehrung der matrilocalen Tendenz, Frau löst sich von den Brüdern.

Unüberwindbare Gegensätze, eine Struktur wird sichtbar:

Weiblich	-	Männlich
Achse Ost-West	-	Achse oben-unten
Hungersnot	-	Überfluss
Bewegung	-	Erstarrung

- d) **Soziale Organisation:** Darstellung in Form eines kontradiktorischen Diskurses.
 - Eingangsfrequenz: Mutter und Tochter durch Heirat getrennt. Filiation matrilinear, postmaritaler Wohnsitz ist patrilokal.
 - Durch die Hungersnot wird der patrilokale Wohnsitz aufgehoben, es entsteht ein Mutter-Tochter-Haushalt, die einfachste Form eines matrilocalen Haushaltes.
 - Alle folgenden Heiraten von Asdiwal sind matrilocale, stehen folglich dem Tsimshian-Typ entgegen. Nach dem Besuch bei den Seelöwen kehrt sich die Situation um. Asdiwal findet seine Frau wieder, die es ablehnt, ihren Brüdern zu folgen (Antagonismus zwischen

Brüdern und Schwestern). In der Schlussequenz kehrt Asdiwal zu seinen heimatlichen Gefilden zurück, der Sohn folgt ihm, die patrilokale Wohnfolge entsteht.

- Der Mythos beginnt mit der Vereinigung von Mutter und Tochter und endet mit der Vereinigung von Vater und Sohn (Gegensatzpaar).

Denn Sinn der Botschaft erschliesst Lévy-Strauss unter Zuhilfenahme einer andern Mythenversion. In dieser erscheint Waux, ein weiterer Sohn Asdiwals, den er mit der ersten irdischen Frau gezeugt hat. Vater und Sohn lieben sich und jagen zusammen. Waux wird ein grosser Jäger, bewirtschaftet die Jagdgründe des Vaters, die Mutter verheiratet ihn mit einer matrilinealen Kreuzkusine. Eines Tages geht Waux jagen, vergisst den magischen Speer, und wird von einem Erdbeben überrascht. Ruft der im Tal verbliebenen Frau zu, dass sie ein Fettopfer darbringen soll. Die Frau versteht die Botschaft falsch und isst Fett anstatt dieses zu opfern. Sie platzt und verwandelt sich in einen Stein. Ohne Speer ist Waux auch verloren, verwandelt sich ebenfalls in Stein.

Eingangssequenz: Hunger setzt in Bewegung.

Schlussequenz: Nahrungsmisbrauch lässt erstarren.

Interpretation:

- Matrilinearität/Patrilokalität führt periodisch zu Hunger, was tendenziell zum Modell Matrilinearität/Matrilokalität hinführt.
- Asdiwal experimentiert mit dem Modell Matrilinearität/Matrilokalität, was den Antagonismus zwischen Ehemann und Schwägern in den Vordergrund rückt.
- In der Schlussequenz folgt ein Experiment mit dem Modell Patrilinearität/Patrilokalität. Überfluss stellt sich ein, jedoch auch Erstarrung. In der Waux-Version: Matrilineale Kreuzkusinenheirat und gleichzeitig das Zusammenlegen des väterlichen und mütterlichen Erbes (Jagdgründe). Führt zwar zum Überfluss, jedoch ebenfalls zu Erstarrung.
- Konklusion: Das bei den Tsimshian praktizierte soziale Modell ist zwar problematisch, es gibt jedoch keine bessere Lösung, da alle andern Modelle in der Erstarrung enden.

Lévy-Strauss: Mythen sind weder Spiegelbilder der Realität noch deren Umkehrung. Es sind Diskurse zu grundlegenden Problemen und Widersprüchen, mit denen sich die Menschen im Hinblick auf die Organisation des gesellschaftlichen Lebens auseinandersetzen.

7. Symboltheoretischer Zugang

Religion operiert mit Symbolen und mit Symbolisierung:

Symbolism is the very life's breath of religion. Every sentiment, every ideal, every institution associated with the phenomenon of religion, be it noble or ignoble, subsists in an atmosphere of symbols. It is through symbols that religious survive in our midst and through symbols that we gain access to the religious life of past or alien cultures. (Heisig 1987: 198)

Symbol etymologisch: Sinnbild, Zeichen, Kennzeichen. Seit dem 15. Jh. im Deutschen als Fremdwort bekannt. Aus dem Lateinischen *symbolum*, aus dem Griechischen *σύμβολον*. Gehört zu griech. *sym-bállein*, zusammenwerfen, zusammenfügen. Bezeichnet ein zwischen

Freunden oder Verwandten vereinbartes Erkennungszeichen aus Bruchstücken, die zusammengefügt ein Ganzes ergeben.

Symboltheorien wurden zuerst innerhalb der romantischen Bewegung des 18. Jh. entwickelt:

Johann Georg Hamann (1730-1788): Poetischer Diskurs als Sprache der Menschheit. Im Gegensatz zu Kant sah er die Perfektion des Wissens nicht in der Abstraktion sondern in den Symbolen: Symbole ermöglichen, alle Phänomene der Natur und der menschlichen Geschichte als Dinge einer „göttlichen Sprache“ wahrzunehmen.

Johann Gottfried Herder (1744-1803): Die Aufgabe der Ästhetik liegt in der Suche einer universellen Logik der künstlerischen Symbolisation. In „Über den Ursprung der Sprache und der Schrift“ stellt er sich dem Empirizismus entgegen und beharrt im Anschluss an Leibniz auf der Einheit des Bewusstseins. Der spezifisch-sprachliche „Sinn“ ist eine unteilbare Einheit und eine unteilbare Ganzheit. Er lässt sich nicht stückhaft aus einzelnen Bestandteilen, aus einzelnen „Worten“ aufbauen. Vielmehr setzt umgekehrt das einzelne Wort das Ganze des sprachlichen Satzes voraus und kann nur aus ihm heraus interpretiert und verstanden werden. Das isolierte Wort ist ebenso wie die isolierte Empfindung eine „Abstraktion“.

Karl Philip Moritz (1757-1793): Träume stellen den symbolischen Ausdruck des inneren Selbst dar.

Georg Friedrich Creuzer (1771-1858): Der Vergleich von ägyptischem, römischem und indischem Material führt ihn zum Schluss, dass a) Symbole Träger von Tradition sind, und b) die Bedeutung religiöser Symbole in der Verbindung von Geist und Materie besteht.

Ernst Cassirer (1874-1945): Philosophie der symbolischen Formen (1994). Wie kein anderer hat der Neukantianer die Sicht begründet, dass der Mensch als *homo symbolicus* zu betrachten sei; insofern nämlich, als dieser nicht direkt, sondern allein über die von ihm geschaffenen Symbolsysteme (Religion, Mythen, Sprache, Kunst, Zeichen) Zugang zur Wirklichkeit habe:

- Wenn man die Sprache, den Mythos, die Kunst als ‚symbolische Formen‘ bezeichnet, so liegt in diesem Ausdruck die Voraussetzung, dass sie auf geistige Gestaltungsweisen, auf eine letzte Urschicht des Wirklichen zurückgehen, die in ihnen nur wie durch ein fremdes Medium erblickt wird. Die Wirklichkeit scheint nicht anders als in der Eigenart dieser Formen fassbar zu werden; aber darin liegt zugleich, dass sie sich in ihnen sowohl **verhüllt** wie **offenbart**.
- In dem Augenblick, in dem wir uns dem Zeichen anvertrauen, stehen wir im Banne jenes ‚abstrakten‘ Denkens, das, statt mit den Dingen selbst, mit ihren stellvertretenden Symbolen operiert.
- Der Begriff als solcher vermag aus eigener Kraft den Durchbruch in die Wirklichkeit niemals zu vollziehen, denn er bleibt in seinen eigenen Bildungen und Schöpfungen, in seinen Benennungen und Bedeutungen hängen.

Symboltheoretische Theorien wurden vor allem von Clifford Geertz und Victor Turner in die Anthropologie eingeführt. Insbesondere Geertz griff zur Begründung seiner *symbolic anthropology* auf philosophische Vorläufer (Ernst Cassirer) und Hermeneutiker (Paul Ricoeur) zurück.

Die These von Geertz (1993 [1973]: 33-83):

- Religionen, Mythen, Schriften, Kunst, Ideologien – all das folglich, was Resultate mentaler Prozesse sind – sind Produkte der den Menschen eigenen Fähigkeit zur Konstruktion und Nutzung von Symbolen und von Symbolsystemen. Die Gesamtheit dieser Symbole und Symbolsysteme ist Kultur.
- Im weitesten Sinn ist Kultur extrinsisches Wissen des Menschen. Im Zuge seines Werdens lagerte der Mensch zunehmend intrinsisches – im Körper oder in den Genen gespeichertes Wissen –, mittels „Geist“ in extrinsische Wissenssysteme ein (Sprache, Symbole, Schrift u.a.m.). Die Externalisierung von Information ist das, was den Menschen zur reflexiven und zivilisatorischen Entwicklung befähigt.
- Die Entwicklung von Kultur ging mit biologischen Anpassungen einher. Die Voraussetzung dafür, um ausserhalb des Menschen gespeichertes Wissen nutzen zu können, war einerseits die massive Leistungssteigerung des Gehirns, andererseits die Entwicklung eines Sprechapparates. Es ist deshalb falsch, die Kultur der Natur des Menschen gegenüberzustellen. Kultur ist Teil der menschlichen Natur und Natur ist Teil der menschlichen Kultur.
- Die Existenz extrinsischer Wissenssysteme bürdet dem Menschen einen langen Sozialisationsweg auf. Zwar ist die Disposition zur Nutzung, Steuerung und Verknüpfung von symbolhaftem Wissen im menschlichen Gehirn nun angelegt. Das Wissen selbst – und hierzu gehört wiederum zuerst einmal die sprachliche Kompetenz – muss sich jedoch jeder Mensch in einem langen und mühseligen Prozess selbst interaktiv aneignen.

Wird Kultur derart definiert, wird deutlich, dass sich der *Homo sapiens* mit der Entwicklung extrinsischer Wissenssysteme sowohl Vor- als auch Nachteile eingehandelt hat.

- Ein Vorteil findet sich vor allem darin, dass Symbolsysteme als Wissensspeicher funktionieren, die unendlich viel mehr umfassen, als sich Individuen im Laufe ihres Lebens je aneignen könnten. Man gedenke nur der grossen Zahl der weltweit existierenden Sprachen oder dem seit mehreren tausend Jahren in Schriften eingelagerten Wissens. So stark sich Menschen auch um Wissenserweiterung bemühen, werden sie doch immer nur einen Bruchteil dessen inkorporieren können, was an Information verfügbar ist.
- Aber auch die Nachteile, die dieses System bringt, sind beachtlich. Erstens ist der Mensch ohne Zugang zu extrinsischem Wissen überhaupt nicht lebensfähig. Zweitens determiniert dieses Wissen unsere Wahrnehmung der Wirklichkeit. Zugriff auf die realen Umstände haben wir letztlich allein über die Vorstellung, die wir uns von diesen machen. Letzteres wiederum – und dies ist der dritte Nachteil –
- führt hin zu jener ontologischen Unsicherheit, mit der sich der *Homo sapiens* seit jeher konfrontiert sieht. Zwar kann er sich mit dem über Jahrhunderte aufgebauten Wissen viele Fragen rational beantworten; zum Beispiel, wie ein Haus oder ein Computer zu bauen ist oder wie er sich zu kleiden hat. Bloss auf die Frage nach dem Grund seiner eigenen Existenz findet er keine valide Erklärung. Um solche ontologische Ungewissheit erträglich zu machen, baut er Glaubenssysteme in das extrinsische Wissen ein. Nur der religiöse Zugang erlaubt die Beantwortung der Frage nach dem Sinn von Leben und Tod.

Semiotischer Kulturbegriff – Kultur als Text: Kultur ist ein Wissenssystem, das ausserhalb, innerhalb und zwischen den Menschen existiert – deshalb öffentlich ist, und den Menschen erst zum Menschen macht – und das als Text betrachtet werden, folglich durch

den/die AnthropologIn „gelesen“ werden kann. In diesem Sinn ist Anthropologie eine Hermeneutik:

- „Als ineinandergreifende Systeme auslegbarer Zeichen (...) ist Kultur keine Instanz, der gesellschaftliche Ereignisse, Verhaltensweisen, Institutionen oder Prozesse kausal zugeordnet werden können. Sie ist ein Kontext, ein Rahmen, in dem sie verständlich – also dicht – beschreibbar sind.“ (1987: 21)
- Ebenso wie ein Individuum im Zuge der Nutzung von kulturellem Wissen und kultureller Symbolik in seinem Alltag diese „Kulturtexte“ auslegt – folglich permanent hermeneutisch arbeitet –, so arbeiten AnthropologInnen hermeneutisch, indem sie fremde Texte (Kulturen) zu verstehen suchen und deren Bedeutungen eruieren: „Kurz, ethnologische Schriften sind selbst Interpretationen und obendrein solche zweiter Ordnung). (Nur ein ‚Eingeborener‘ liefert Informationen erster Ordnung – es ist *seine* Kultur. Sie sind Fiktionen, und zwar in dem Sinn, dass sie ‚etwas Gemachtes‘ sind, ‚etwas Hergestelltes‘ – die ursprüngliche Bedeutung von *fictio* - ...“. (1987: 22-23)

In seinem Beitrag „Religion als kulturelles System“ (1987: 44-95) versucht Geertz eine symboltheoretische Definition von Religion zu geben:

Eine Religion ist...

1. ein Symbolsystem, ...

Im Sinne von Kulturmustern, Symbolkomplexen und Vorstellungen. Symbolsysteme sind extrinsische Wissenssysteme (Informationsquellen, Baupläne oder Schablonen), mit deren Hilfe menschlichen Handlungen eine bestimmte Form und ein bestimmter Sinn verliehen werden kann. Kulturelle Modelle sind einerseits „Modelle von etwas“ und andererseits „Modelle für etwas“: „Sie verleihen der sozialen und psychologischen Wirklichkeit Bedeutung, d.h. in Vorstellungen objektivierte Form, indem sie sich auf diese Wirklichkeit ausrichten und zugleich die Wirklichkeit auf sich ausrichten.“ (ebd.: 53)

2. das darauf abzielt, starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen; ...

Prärieindianer: Ausdauer, Mut, Eigenständigkeit, Durchhaltevermögen, leidenschaftliche Willenskraft, Suche nach Visionen (Hunger, Einsamkeit, Erschöpfung) als wichtigste Tugend. Manus (Neuguinea): Gefühl vernachlässigter Pflichten (ähnlich wie in der protestantischen Religion) und geheimgehaltener Schuld, öffentliche Scham nach einer Beichte, Ethik der Pflichterfüllung, Wunsch nach Absolution, eigentumsorientiert. Java: Selbstdisziplin, die einen regungslos ins Kerzenlicht starrenden Mystiker einer Gottheit näher bringen, Training für die rigorose Kontrolle des Gefühlsausdruckes, wie sie im Sozialleben üblich ist.

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

Diese ist z. B. repräsentiert in Mana-, Nirwana-, Paradiesvorstellungen, in Schöpfungsgeschichten, in der Architektur von Tempeln und Kirchen, in Ritualen und Moralvorstellungen: „Was wir offenbar am wenigsten ertragen können, ist die Bedrohung unserer Vorstellungskräfte, die Möglichkeit, dass uns unsere Fähigkeit, Symbole zu schaffen, zu begreifen und zu gebrauchen, im Stiche lässt. Würde uns das nämlich widerfahren, so wären wir ... hilfloser als die Biber. Die extreme Unspezifizierbarkeit, Ungerichtetheit und Veränderbarkeit der angeborenen (d.h. genetisch programmierten)

Reaktionsfähigkeiten des Menschen bringt es mit sich, dass er ohne die Hilfe von Kulturmustern in seinen Funktionen defizient bliebe. ... Die Abhängigkeit des Menschen von Symbolen und Symbolsystemen ist derart gross, dass sie über seine kreatürliche Lebensfähigkeit entscheiden“ (ebd.: 60). Drei Grenzen existieren, an denen das Chaos über den Menschen hereinzubrechen droht: An den Grenzen seiner analytischen Fähigkeiten, an jenen seiner Leidensfähigkeit und an jenen seiner ethischen Sicherheit.

4. **diese Vorstellungen mit einer solchen Faktizität umgibt, dass ...**

Heilige Handlungen und Rituale als jene Felder, in deren Rahmen sich die Überzeugung herausbildet, dass religiöse Vorstellungen mit der Wirklichkeit übereinstimmen. Rezitation eines Schöpfungsmythos, gregorianischer Gesang, Abendgebet mit Kind, Initiationsriten; aber auch das Einüben einer Sprache (Übereinstimmung von Zeichen und Bezeichnetem); soziale Ritualhandlungen (Übereinstimmung von sozialem Wissen und sozialer Wirklichkeit), Vorlesung und Seminar (Glaube an die Existenz einer Wissenschaft)

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

Niemand, nicht einmal ein Heiliger, lebt die ganze Zeit hindurch in jener Welt, welche die religiösen Symbole zum Ausdruck bringen („ausgezeichnete Wirklichkeit“). Es bedarf einer Verknüpfung von Religion und *common sense*: „Ein Mensch ... mag für Ästhetisches unempfänglich, religiös desinteressiert und für methodische wissenschaftliche Untersuchungen ungenügend gerüstet sein; er kann jedoch zum Überleben nicht völlig ohne *common sense* auskommen“ (ebd.: 87). Die religiöse und die *common sense*-Perspektive konstituieren sich gegenseitig.

„Religion ist nicht etwa deswegen soziologisch interessant, weil sie, wie der Vulgarpositivismus meint, die soziale Ordnung wiedergibt (was sie, sofern sie das überhaupt tut, nur sehr indirekt und unvollständig tut), sondern deshalb, weil die soziale Ordnung von ihr – ebenso wie von der natürlichen Umwelt, der politischen Macht, von Reichtum, Recht, persönlichen Neigungen und einem Gefühl für Schönheit – geprägt wird“ (ebd.: 87).

8. Ritualisierung und Rituale

Rituale sind multimediale Ereignisse, in denen nicht selten der körperliche Ausdruck (Sprache, Tanz, Gesang), religiöse Symbolik, *common sense*, Mythen u.a.m. miteinander verknüpft sind. Sie kommen in jeder Gesellschaft vor und haben deshalb auch bereits früh die Aufmerksamkeit der Anthropologie erregt. Vielfalt und Vielschichtigkeit wiederum machen das Studium derselben schwierig.

Ritualtypen (nach Grimes 1995: 40-57):

1. Ritualisierung (körperlich, ökologisch)

Ritualisierung wird als Begriff von Ethologen verwendet, womit die stilisierte, wiederholte Gebärde und Körperhaltung bei Tieren bezeichnet wird. Ritualisierung wird bei der Paarung und bei aggressivem Verhalten bei gewissen Spezies am offensichtlichsten. Sie besteht typischerweise aus einer Abfolge von Handlungen, die keine anpassende oder praktische Funktion (z. B. Futteraufnahme oder die Abwehr von

Angreifern) zugrunde liegt. Ritualisierungen finden sich bei Tieren wie bei Menschen. Sie sind ökologischer, biogenetischer oder psychosomatischer Art. Ritualisierung gründet auf dem Rhythmus, den wir in uns tragen – die Verbindung von Wiederholung, Mittelbarkeit und Verspieltheit in uns als Tierwesen (Huxley 1966). Alle folgenden Ritualtypen setzen die Ritualisierung voraus.

2. Anstandsregel (Decorum), (interpersonal, formal)

Ist Ritualisierung das Resultat einer „genetischen Kultur“, so entstehen Anstandsregeln, wenn Gesellschaften oder Gruppen über die Ritualisierung nachdenken und sich Gesten und Gebärden aneignen, um die unmittelbare Interaktion zu erleichtern. Mittelbarkeit und Wiederholung werden zu einem Teil des Erwartungsgefüges. Anstandsregeln bilden die Grundlage impliziter Regeln zur Regulierung des alltäglichen Verhaltens. Ervin Goffman (1971) nennt diese Form „Interaktionsritual“. Ein solches Ritual ist für die Ausführenden meist nicht als solches erkennbar, solange jedenfalls, bis es nicht mehr stattfindet oder man sich in eine fremde Welt begibt. „Ereignisse“ – z. B. eine Gerichtsverhandlung, eine Vorlesung oder eine japanische Teezeremonie – sind soziale Interaktionen, die als Momente des Überschreitens sozialer Grenzen rituelle Hilfestellung erfordern. Ereignisse wie Begrüssung, Abschied und gesellschaftlicher Umgang werden durch den Gebrauch formalisierter Sprache und stereotyper Gesten gekennzeichnet, erleichtert oder erschwert.

3. Zeremonie (zwischen Gruppen, politisch)

Zeremonien werden bereits als Rituale wahrgenommen, sie sind öffentlich inszeniert, sie sind differenziert und eine darin eingebaute Absicht ist erkennbar (Initiation, Taufe, Begräbnis, Inthronisation, nationale Feiertage, Ostern usw.). Die Zeremonie lädt TeilnehmerInnen dazu ein, persönliche Eigenarten und Unabhängigkeiten zugunsten eines grösseren Ziels aufzugeben. Eine Zeremonie drückt Respekt aus für Ämter, Geschichte, Tradition und Ziele, die in ihren Gebärden, Gegenständen und Handlungen verdichtet zum Ausdruck kommen. Zeremonien sind auf Konkurrenz hin angelegt, manchmal konfliktgeladen, und sie teilen die Welt oft ein in ein „wir“ und „die Andern“. Macht ist in Zeremonien gegenwärtig und sie wird durch Handlungen symbolisiert, sei es die Macht zu bewahren oder zu verändern. Zeremonielle Macht ist immer zweideutig, sie ist sowohl Ursache für Konflikte, als auch eine Möglichkeit, solche zu lösen.

4. Magie (technologisch, kausal, Zweck-Mittel orientiert)

Magisch sind Rituale dann, wenn mittels dieser eine bestimmte Wirkung erzielt werden soll. Wenn ein Ritual nicht nur eine Bedeutung, sondern auch einen Transzendenzbezug hat und wirkt, ist es magisch (Orakel, Verfluchungen, Fruchtbarkeits-, Heilungsrituale). Gemeinsam mit der Zeremonie ist der Magie ein Hang zu performativen Aussagen; der Bezugsrahmen der ersteren ist aber politischer, jener der zweitgenannten transzendenter Art. Magie benutzt einen transzendenten Bezugsrahmen, um einen Wandel in der alltäglichen Wirklichkeit sozialer und ökologischer Interaktion zu bewirken. Heilungsrituale, schamanistischer wie moderner therapeutischer und medizinischer Art (z.B. Placebo-Effekt), ermöglichen Einsichten in Magie.

5. Liturgie (religiös, sakral)

Die verschiedenen Typen ritueller Erfahrung gehen ineinander über. Liturgie vereint zeremonielle und magische Motive sowie Anstandsregeln. Liturgie bezieht sich auf rituelle Handlungen mit einem letztgültigen Bezugsrahmen und einem Tun, das als kosmisch notwendig betrachtet wird. Liturgische Macht ist nicht Anstrengung oder Zielorientierung, sondern die Art, sich in den Lauf der Dinge einzufügen (Tao) oder sich mit der Ordnung und dem Sinn der Dinge (Logos) zu verbinden. Einzigartig an der Liturgie ist nicht, dass sie kommunikativ ist (Anstandsregeln), öffentlich verkündet (Zeremonien) oder etwas ausruft (Ritualisierung), sondern dass sie nachfragt. In der Liturgie nähert man sich dem Heiligen in einer ehrfürchtigen, „fragenden“ Haltung, wartet „passiv“ und ist schliesslich „verkündend“ in der Erklärung, wie die Dinge wirklich sind. TeilnehmerInnen handeln „aktiv“, damit auf sie eingewirkt wird. Christliche Eucharistie, Sufi-Tanz, taoistische Alchemie, Zen-Meditation und jüdischer Kultus sind liturgische Formen.

6. Feier (spielerisch, theatralisch, ästhetisch)

Im Feier-Ritual gibt es keinen Handel, keinen Gewinn, kein zu verfolgendes Ziel und keine Magie. Die Feier ist ein expressives rituelles Spiel. Sie kennt eine entsprechend grosse Formenvielfalt: Karneval, Feste, Schauspiele, Tanzen, Spielen, Musizieren. Die Feier scheint spontan zu sein, in Wirklichkeit ist sie choreographiert und folgt – wie jedes Spiel – eigenen Regeln.

Zusammenfassung:

	Bezugsrahmen	vorherrschende Stimmung	Ausdruck	Grundhandlung	Motivation	Beispiele
Ritualisierung	ökologisch, psycho-somatisch	Ambivalenz	ausrufend	verkörpern	notwendig	Symptome, Gehabe, Geste
Dekorurn	zwischen-menschlich	Höflichkeit	anfragend	zusammenwirken	erwartet	Begrüssung, Abschied, Teetrinken
Zeremonie	politisch	Konkurrenz	befehlend	wetteifern	aufgedrängt	Einsetzungen, Versammlungen, Gesetzeserlasse
Magie	transzendent	Angst	erklärend-befehlend	verursachen	erwünscht	Heilung, Fruchtbarkeit; Weissagung
Liturgie	letztgültig	Ehrfurcht	anfragend erklärend	sein	kosmisch-notwendig	Meditation, Gottesdienst
Feier	expressiv	Festlichkeit	konditional	spielen	„spontan“	Karneval, Geburtstag; Feste

Entwicklung von Ritualtheorien

Die Anthropologie hat sich in der frühen Forschungszeit auf Rituale von „Wilden“ fokussiert und versucht, diese theoretisch zu fassen.

1. Rituale schaffen Gruppenkohäsion und Solidarität (Durkheim)

Durkheim betonte die integrative Funktion von Riten: „Die Gesellschaft kann ihren Einfluss nicht geltend machen, ausser sie ist in Aktion; und dies ist sie nur, wenn die Individuen, die sie bilden, versammelt sind und gemeinsam handeln. Durch diese gemeinsame Tat wird sie sich ihrer bewusst und realisiert sie sich: sie ist vor allem aktive Kooperation“ (Durkheim 1981: 560). Durkheim klassifiziert Riten aufgrund ihrer Funktion: **Negative Riten** (asketische Riten oder Tabus) sollen das Sakrale vom Profanen trennen und den Menschen als Vorbereitung für den Kontakt mit dem Sakralen selbst heiligen. **Positive Riten** sind hingegen Gemeinschaftsriten. Von zentraler Bedeutung ist das rituelle Verspeisen des Totemtieres, die Opfergemeinde partizipiert am Heiligen

Dem funktionalistischen Ansatz von Durkheim folgend, wurden in der ersten Hälfte des 20. Jh. Ritualen mehrheitlich „integrative Funktionen“ zugeschrieben. Gemäss dieser Sicht unterstützen Rituale gesellschaftliche Institutionen (Verwandtschaften, politische Führungen, proto-staatliche Bürokratien usw.) in ihrem Bemühen, Kohäsion und Solidarität zu erstellen. Zu solchen Ritualen werden gezählt: Gottkönigsrituale, Ahnenkulte, kommunale Riten, sowie Initiations-, Fruchtbarkeits-, Opferrituale u.a.m.

2. Ritual und Konflikt

Insbesondere Max Gluckman war es, der die Integrationsfunktion von Ritualen in Frage stellte. Seine vor allem in Afrika durchgeführten Studien erbrachten, dass Stammesgesellschaften strukturelle Widersprüche enthalten und in beträchtlichen Spannungen gefangen sind. Diese können sowohl in unterschiedlichen Gruppeninteressen als auch in differenten Werthaltungen zum Ausdruck kommen. Seine These: Widersprüche und Spannungen werden mittels Ritualen thematisiert, in diesen sogar überbewertet. Schliesslich würde in Ritualen bestätigt, dass trotz innergesellschaftlicher Konflikte Einheit bestehe (Gluckman 1955: 118-119). Rituale können aber auch eindeutig rebellische Inhalte haben (1963). Beispiele:

- In einem agrarischen Ritual der Zulu würden Frauen in einer dramatischen Situation eine Umkehrung der Geschlechterungleichheit vornehmen und Männer beherrschen und beschimpfen.
- Das königliche Ritual *Incwala* der Swazi enthält eine Episode, in welcher sich der *Chief* vor seinen Untertanen zu degradieren und zu entwürdigen hat. Der König repräsentiert die Ahnen aller vorangegangenen Könige. Die Untertanen sind ebenfalls durch ihre Ahnen vertreten. Das Ritual ist in eine lunare und solare Kosmologie eingebettet und unterteilt in eine kurze Zweitages- (das kleine *Incwala*) und eine lange Dreiwochenphase (das grosse *Incwala*). Die kurze Phase repräsentiert die Vergangenheit, die lange Phase die Zukunft. Zwischen Vergangenheit und Zukunft liegt das Ritual, das aus Gesängen, Tänzen und spezifischen Ritualsequenzen (z. B. Baden des Königs) besteht und in mehreren Schlüsseldörfern inszeniert wird. Das Ritual wird mit einem grossen Finale beendet, in

dem Relikte aus der Vergangenheit im Kraal des Königs verbrannt werden und Regen für den nächsten Agrarzyklus erwartet wird. Ähnliche Rituale existierten in anderen afrikanischen *Chiefdoms*.

3. Rituelle Prozesse und Symbolik

Bereits Arnold van Gennep (1986 [1909]) hat auf das Prozesshafte und auf die Symbolik von Ritualen hingewiesen. Insbesondere zeigte er, dass Rituale als *rites de passage* verstanden werden können, die sich gewöhnlich in drei Phasen gliedern (1986: 21):

1. Trennungsriten (*rites de séparation*, Herauslösen aus dem alten Status),
2. Schwellen- bzw. Umwandlungsriten (*rites de marge*). Schwellenriten beziehen sich auf einen Raumwechsel, Umwandlungsriten auf einen Zustandswechsel.
3. Angliederungsriten (*rites d'agrégation*, Eingliederung in den neuen Status).

Weiter stellte er fest, dass diese Phasen oft symbolisch belegt werden mit Bildern von „Tod“, „Liminalität“ und „Wiedergeburt“.

Räumliche Übergänge, die rituell gestaltet werden, finden sich überall dort, wo wirkliche oder imaginäre Grenzen und Grenzmarkierungen bestehen. Z. B. bei Passübergängen (wo zum Beispiel „Heilige“ oder Grenzgottheiten die Passgänger schützen), oder bei Tordurchgängen (Haustüren, die durch Symbole geschützt werden, römische Triumphbögen, deren Durchschreiten das Einhalten von Tabus oder Riten erforderte), oder bei Stammesgrenzen, deren Überschreiten als gefährlich erachtet wird.

Zeitliche Übergänge: Z. B. Gliederung und rituelle Bearbeitung von Jahreszeiten und/oder von religiösen Zeitmustern (Weihnacht, Ostern usw.).

Umwandlungsriten sind auf soziale Räume ausgerichtet und beinhalten den Übergang von einem sozialen Status in einen andern. Lebenszyklusriten (Geburt, Taufe, Kommunion, Heirat, Tod) gehören ebenso dazu wie der Wechsel von Individuen aus einer Gruppe in eine andere (Beitritt in eine Handwerkerzunft, Burschenschaft, Altersgruppe, Erwachsenengruppe, Gemeinde usw.)

Mit seinen langjährigen Studien unter den Ndembu in Zambia hat **Victor Turner** (1920-1983) (1967, 1969) unter Rückgriff auf das Gliederungskonzept von van Gennep, die symbolisch orientierte Ritualtheorie erst eigentlich begründet. Der aus Schottland stammende Sozialanthropologe bekennt sich ursprünglich zur struktur-funktionalistischen Denkrichtung, löst sich dann jedoch von der Idee, soziale Systeme als statisch und geschlossen zu betrachten und kommt zur Einsicht, Gesellschaften als prozessorientierte Kräfte- und Konfliktfelder zu sehen, deren Widersprüche in sozialen und rituellen Dramen ausgedrückt werden. Er gilt als Begründer der Erlebens- oder Erfahrungsethnologie (*Anthropology of Experience*, s. dazu Turner et al. 1986).

Turner konzentrierte sich auf das Initiationsritual der Ndembu und erkannte, dass Liminalität nicht allein eine Zwischenphase darstellt sondern eine eigene Kategorie, die es zu untersuchen und zu verstehen gilt.

Mukanda: Knabenbeschneidungsritual der Ndembu

1. Vorphase: Neophyten werden in einem Dorf zusammengeführt, Essenstabus müssen eingehalten werden, Ritualrollen werden unter Männern aufgeteilt (Beschneider, Leiter, Instruktoren, persönliche Assistenten für Neophyten).
2. Ausgliederung: Letztmaliges Essen der Neophyten als „Kinder“, der ausserhalb des Dorfes liegende Ritualplatz wird gesäubert und geweiht (kein Zutritt für Frauen), Neophyten durchschreiten ein aus Ästen gebautes Tor und werden auf den Ritualplatz geführt; Mütter beweinen den Verlust der Söhne.
3. Liminale Phase (Dauer 2 Monate): Novizen werden beschnitten, während der Wundheilung wird ihnen Wissen vermittelt, sie müssen Tänze lernen. Sie verlieren ihre Unschuld unter Zuhilfenahme von Gurken.
4. Eingliederung: Novizen sind bemalt, sie singen und tanzen, die Hütten werden verbrannt, der Platz bleibt wie ein Friedhof zurück. Im Dorf werden die Novizen rasiert und neu eingekleidet und sie müssen ihr Wissen unter Beweis stellen.

Unbeschnittene sind unrein und verunreinigend.

Die liminale Phase des Mukandarituals zeichnet sich durch eine bizarre und paradoxe Symbolik aus:

- Die Neophyten sind nicht mehr und noch nicht klassifiziert; sie sind unrein und gefährlich; Grund für Ihre Seklusion;
- Todessymbole sind ebenso vorhanden wie Geburtssymbole, Neophyten sind weder „tot“ noch „lebendig“;
- Die liminale Symbolik widerspiegelt oft Tod und Geburt im übertragenen Sinn: Hütten und Tunnel (Gräber und Bäume), Mond (wächst und schmilzt), Schlange (häutet sich), Nacktheit (nackt bei der Geburt und beim Tod);
- Neophyten sind geschlechtslos dargestellt, sie sind weder männlich noch weiblich oder dann aber gleich androgyn;
- Neophyten haben nichts: Keinen Status, kein Eigentum, kein Zeichen;
- Unter Neophyten herrscht Gleichheit und sie unterstehen einer absoluten Autorität, sie sind passiv, hilflos, verletzlich und aufnahmefähig.
- **Communitas:** der liminale Status schafft ein Gefühl der Solidarität und Einheit unter Neophyten. Eine Form der *tabula rasa* im Sinn von Ursprünglichkeit und Reinheit wird erstellt. Neophyten stehen ausserhalb der (Gesellschafts-)Struktur und sind trotzdem präsent. Communitas wird laut Turner über **Anti-Struktur** erreicht. Liminalität und Communitas gehören deshalb zusammen.

Isoma: Fortpflanzungsritual.

Isoma wird bei Reproduktionsunfähigkeit durchgeführt. Das Ndembu-Wort für Ritual ist „besondere Pflicht“, die darin besteht, die Ahnen zu verehren. Eine Verletzung dieses Gebotes kann Unglück bringen, z. B. Unfruchtbarkeit. Mittels Isoma sollen die Ahnen wieder versöhnt und dadurch das Unglück behoben werden. Die Ndembu sind matrilinear und virilokal organisiert. Spannungen zwischen Ehemann und Brüdern sowie Mutterbrüdern der Ehefrau bezüglich Residenzzugehörigkeit der Kinder sind häufig. So heisst es bei Unfruchtbarkeit oft,

dass Frauen von ihren matrilinearen Ahnenschatten (der verstorbenen Mutter oder dem Muttersbruder der Ehefrau) mit Unfruchtbarkeit geschlagen worden seien. Dies als Strafe dafür, dass die Ahnen der matrilinearen Verwandtschaft vergessen worden sind. Isoma soll die Erinnerung an diese Ahnenschatten wieder herstellen.

1. Phase (*Ilembi*): Trennung der unfruchtbaren Frau von der profanen Welt;
2. Phase (*Kunkunka*): Wird übersetzt mit „in der Grashütte“. Isolation und Durchführung des Heilungsrituals;
3. Phase (*ku-tumbuka*): Festlicher Tanz, mit dem die Frau wieder eingegliedert wird. Die letzte Phase ist abgeschlossen, wenn die Kandidatin ein Kind zur Welt bringt, das das Kleinkindalter überlebt.

Expressive Symbolik:

- *Chijikijilu*: Orientierungspunkt, einen Weg markieren, Jagdmarkierung.
- *Isoma*: herausrutschen, aus der Verankerung gleiten.
- *Makischi*: Maskenwesen, Schatten urzeitlicher Ahnen.
- *Chisaku*: Unglück oder Krankheit infolge der Beleidigung von Ahnenschatten oder infolge eines Tabubruchs.
- *Chituba, Mfuji*: Riesenratte, Ameisenbär, „verstopfen“ ihren Bau, nachdem sie ihn ausgegraben haben. Isoma als „Entstopfungsritual“, deshalb beginnt es am Bau von *Chituba* oder *Mfuji*. Heiler sollen den Bau öffnen, damit die Frau die Fruchtbarkeit zurückerlangt.
- Heiler lassen sich vom Ehemann einen roten Hahn, von den matrilinearen Verwandten ein weisses Hühnchen geben. Der Hahn wird über dem „heissen“ Loch geopfert, das weisse Hühnchen wird von den Patienten so lange in der Seklusionsgrashütte gehalten, bis es ein Ei legt.
- Heisse und kühle Medizinen: Öffnungen in Richtung Tod und in Richtung Leben.
- *Makela*: Gegrabene Erdlöcher. Das zu behandelnde Paar sitzt im „heissen“ Loch eines unterirdischen Ganges, der den Übergang vom Tod zum Leben darstellt. Vor dem „kühlen“ Loch steht eine Kalebasse mit kalter Medizin. Hier wartet der Heiler darauf, dass die Patienten aus dem Tunnel herauskriechen (zur Raumsymbolik s. Turner 1989: 36).

Das Konzept des Liminoiden

Ausgehend von den in Ndembu-Ritualstudien entwickelten Terminologie, begann sich Turner in seiner späteren Phase für symbolisches Handeln und symbolische Metaphorik in komplexen Gesellschaften zu interessieren.

- These: Das moderne Theater hat seinen Ursprung im Ritual, spielerischer Umgang mit Widersprüchen und kontradiktorischer Symbolik. Im Theater können normative Strukturen aufgelöst und Anti-Struktur expressiv ausgedrückt werden (Turner 1989a).
- In komplexen Gesellschaften existieren liminoide Räume, in denen eine in der liminalen Phase von Initiationsritualen ähnliche Symbolik spielerisch gelebt wird. Bestimmende Charakteristik des Liminoiden sind *the processual view of society, social anti-structure, multivocality, polarization of ritual symbols* (Turner 1974: 23): Theater, Karneval,

religiöse Communitas (z. B. Franz von Assisi, Klöster), Pilgerreisen u.a.m. (Turner 1989a).

- *Social Drama*: Unter Sozialen Dramen versteht Turner aharmonische oder disharmonische Prozesse, die aus gesellschaftlichen Konfliktsituationen heraus entstehen. Sie sind in vier Etappen gegliedert (1974: 37-42).
 1. **Bruch** von regulären, normgeleiteten sozialen Beziehungen zwischen Personen oder Personengruppen innerhalb eines gemeinsamen Sozialsystems (Dorf, *chiefdom*, Bürokratie, Fabrik, politische Partei, Kirche, Dissidenz usw.).
 2. **Krise**: Der Bruch wird diskursiv bearbeitet, entweder behoben oder in Richtung Eskalation gelenkt.
 3. **Bearbeitung**: Operationalisierung von formellen oder informellen Mechanismen der Mediation (Krisenmanagement).
 4. **Reintegration**: Im Sinne der Konfliktbewältigung oder der akzeptierten Sezession.

Turner hat massgeblich zur Begründung der *Ritual Studies* beigetragen, einer religionswissenschaftlichen und anthropologischen Richtung, die in den siebziger Jahren etabliert worden ist und seit 1985 eine eigene Zeitschrift hat (*Journal of Ritual Studies*) (s. Grimes 1995). In diesem Wissenschaftsfeld werden heute so unterschiedliche Themen bearbeitet wie Karneval, Stierkampf, Fussball, Haushaltsrituale, politische Rituale, Sekten, *New Age*, Transformation von Ritualen u.a.m.

9. Ausblick

Aus der Entwicklung religionsanthropologischer Forschung und Theorienbildung wird zweierlei ersichtlich.

1. Die alles dominierende anthropologische Grundfrage, die in den Anfängen des religionswissenschaftlichen Tuns gestellt wurde und die lautet: Was ist Religion an sich (bzw. Mythos, Magie, Schamanismus und Ritual) und wo findet sich deren Ursprung, hat für die heutige Anthropologie keine Berechtigung mehr. Dies aus dem einfachen Grund, weil sich der „primitive Mensch“, der eine frühe Stufe der Menschheit repräsentieren soll, nicht finden lässt. Zudem aber auch, weil sich diese Frage heute weniger an die Sozial- und Geisteswissenschaften, sondern mehr an die Neurowissenschaften richtet. Da der Geist des Menschen nicht ohne *Belief System* existieren kann, „Glaube“ folglich Teil des menschlichen Alltags in allen Gesellschaften ist, reduziert sich das Problem auf die Frage, wie Materie (neurophysiologische Prozesse) Geist erzeugen kann und in welcher Weise Geist neurophysiologische Prozesse beeinflusst (s. dazu Eccles 1997, Wicker 2002). Es bleibt allerdings den Sozial- und Geisteswissenschaften vorbehalten, die unterschiedlichen Ausdrucksformen und den Wandel dieser *Belief Systems* zu erforschen.
2. Religion, Mythos, Ritual und Magie können nicht als je für sich stehende Denk- und Handlungssysteme betrachtet werden. Sie sind miteinander verflochten und konstituieren einander. Dies aufgrund der Tatsache, dass Symbolisierungen in sämtlichen Feldern zu verzeichnen sind. Studien zu Religion sind deshalb jeweils auch Studien zu den andern Bereichen. Da in Ritualisierungskontexten Denken (Symbolik, Mythologie u.a.m) und Handeln in deutlicher Weise vereint sind, bietet es sich für die Anthropologie an,

Ritualstudien in den Vordergrund zu rücken, erscheinen in diesen doch Kosmologien ebenso wie das Inkorporieren von Symbolen und Glaubensvorstellungen.

Aufgrund dieser neuen Konditionen ergeben sich auch neue Fragen und Forschungsfelder. Auf der einen Seite sind zwar alte Themen, die allerdings unter Einbezug des gesellschaftlichen Wandels in neue Forschungsfragen eingekleidet werden müssen, nach wie vor aktuell. Z. B. das Studium von Ritualen in dörflichen Kontexten, etwa in Indien oder Stammesgesellschaften Kenias. Auf der andern Seite jedoch erscheinen neue Themen, z. B.:

- Religion und Ritual in säkularisierten Gesellschaften;
- Die Sakralisierung von Konsumtempeln;
- Das Inszenieren öffentlicher Rituale in säkularisierten gesellschaftlichen Feldern;
- Religion und transnationale Verflechtungen;
- Religiöser Pluralismus in rechtsstaatlichen Gebilden;
- Ritualisierungen auf der Mikro-, Meso- und Makroebene;
- Das Verstehen von Fundamentalisierungsprozessen;
- Das Revitalisieren von Magie, Hexerei und Schamanismus;
- Ritual als *Deep Play* und die Frage der Risikolust in modernen Gesellschaften;
- Soziale Dramen und die Frage der Bedeutung des Liminoiden in postmodernen Gesellschaften.

In der Religionsanthropologie sind die Grundlagen gegeben, um sowohl klassische als auch moderne Themen zu bearbeiten.

10. Literatur

Abraham, Karl 1909: Traum und Mythos: Eine Studie zur Völkerpsychologie. Leipzig: Franz Deuticke..

Bird-David, Nurit 1999: „Animism“ Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology* 40 (Supplement): 67-91.

Blacker, Carmen 1975: *The Catalpa Bow: A Study of Shamanistic Practices in Japan*. London: George Allen.

Bogoras, Waldemar 1975 (1910): Chuckchee mythology. *Jesup North Pacific Expedition Expedition*, 8 (1). *Memoir of the American Museum of Natural History*, vol. 12 (1). New York.

Bourdieu, Pierre 1976 (1972): *Entwurf einer Theorie der Praxis*. Frankfurt: Suhrkamp.

Bourguignon, Erika 1968: *Cross-Cultural Study of Dissociational States*. Columbus: Ohio State University Press.

Bourguignon, Erika 1976: *Possession*. San Francisco: Chandler and Sharp.

Bourguignon, Erika, T. Evascu 1977: Altered States of Consciousness within a General Evolutionary Perspective: A Holocultural Analysis. *Behavior Science Research* 12(3): 197-216.

- Brinton, Daniel 1868: *The Myths of the World: A Treatise on the Symbolism and Mythology of the Red Race in America*. New York: Leypoldt and Holt.
- Castaneda, Carlos 1976 (1968): *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*. Harmondsworth: Penguin.
- Cassirer, Ernst 1994 [1923]: *Philosophie der symbolischen Formen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 3 Bde.
- Cunningham, Clark E. 1973: *Order in the Atoni House*. In: Rodney Needham (ed.): *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 204-238.
- Drexler, Josef 1993: *Die Illusion des Opfers*. München: Anacon.
- Dundes, Alan 1962: *Earth-Diver: Creation of the Mythopoetic Male*. *American Anthropologist*, 64: 1032-1051.
- Durkheim, Emile 1977 (1895): *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: PUF.
- Durkheim, Emile 1981 (1915): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Eccles, John E. 1997 (1994): *Wie das Selbst sein Gehirn steuert*. München: Piper.
- Eliade, Mircea 1975 (1951): *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Evans-Pritchard, E. E. 1976 (1937): *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon.
- Favret-Saada, Jeanne 1980: *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Favret-Saada, Jeanne 1989: *Unwitching as Therapy*. *American Ethnologist*, 16 (1): 40-56.
- Feldman, Burton, Robert D. Richardson (eds.) 1972: *The Rise of Modern Mythology, 1680-1860*. Bloomington: Indiana University Press.
- Foucault, Michel 1973 (1864): *The Ancient City*. New York: Garden City.
- Foucault, Michel 1972: *The Ancient City*. In: William A. Lessa, Evon Z. Vogt: *Reader in Comparative Religion*. New York: Harper & Row, pp. 52-62.
- Frazer, James George (1911-1915): *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. (12 vols; 3 ed.), London: Macmillan.
- Frazer, James George 1972: *Sympathetic Magic*. In: William A. Lessa, Evon Z. Vogt: *Reader in Comparative Religion*. New York: Harper, pp. 415-430.
- Geertz, Clifford 1993 [1973]: *The Interpretation of Cultures*. London: Fontana Press.
- Geertz, Clifford 1987: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Gennep, Arnold van 1986 (1909): *Übergangsriten*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Gluckman, Max 1955: *Custom and Conflict in Africa*. Oxford: Basil Blackwell.
- Gluckman, Max 1963: *Order and Rebellion in Tribal Africa*. London: Cohen & West.

- Goffman, Ervin 1971 [1967]: *Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Grimes, Ronald 1995: *Beginnings in Ritual Studies*. Revised Edition. Columbia South Carolina: University of South Carolina Press.
- Gluckman, Max 1963 (1955): *Custom and Conflict in Africa*. Oxford: Blackwell.
- Griaule, Marcel 1976: *Remarques sur le mécanisme du sacrifice dogon (Soudan français)*. In: Luc de Heusch (Hg.): *Systèmes de pensée an Afrique noire, cahier 2, Le Sacrifice I*. Ivry: CNRS, p. 51-54.
- Griaule, Marcel 1970: *Schwarze Genesis. Ein Afrikanischer Schöpfungsbericht*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Harner, Michael 1990 (1980): *The Way of the Shaman*. New York: Harper.
- Hillebrandt, Alfred (Hg.) 1975: *Upanishaden*. Zürich: Ex Libris.
- Heiler, Friedrich 1982 (1959): *Die Religionen der Menschheit*. Stuttgart: Reclam.
- Heisig, James W. 1987: *Symbolism*. In: Mircea Eliade (Ed): *The Encyclopedia of Religion*. New York: MacMillan Publishing Company, Vol. 14: 198-208.
- Hubert, Henry, Marcel Mauss 1968 (1899): *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*. In: Marcel Mauss: *Oeuvres I, Les fonctions sociales du sacré*. Paris: PUF, p. 191-307.
- Hultkrantz, Ake 1973: *A Definition of Shamanism*. *Temenos* 9: 25-37.
- Huxley, Julian 1966: *A Discussion on Ritualization of Behaviour in Animals and Man*. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London, Series B*, 251: 247-526.
- James, William 1997 (1901): *Die Vielfalt der religiösen Erfahrung*. Frankfurt: Insel.
- Jensen, Adolf E. 1950: *Über das Töten als kulturgeschichtliche Erscheinung*. *Paideuma* 4: 23-38.
- Jensen, Adolf E. 1992 (1951): *Mythos und Kult bei den Naturvölkern*. München: DTV.
- Jensen, Adolf E. 1966: *Die getötete Gottheit*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Kirk, Geoffrey S. 1970: *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*. Berkeley: University of California Press.
- Klimkeit, Hans J. 1987: *Müller, F. Max*. In: Mircea Eliade (Ed): *The Encyclopedia of Religion*. New York: MacMillan Publishing Company, Vol. 10: 153-154.
- Kluckhohn, Clyde 1944: *Navaho Witchcraft*. Peabody Museum Papers, Harvard University, 22 (2).
- Kluckhohn, Clyde 1959: *Recurrent Themes in Myths and Mythmaking*. *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, 88: 268-279.
- Lang, Andrew 1898: *The Making of Religion*. London: Longmans, Green and Company.
- Leeuw, Gerardus van der 1920/21: *Die do-ut-des-Formel in der Opfertheorie*. *Archiv für Religionswissenschaft* 20: 241-253.
- Leeuw, Gerardus van der 1956: *Phänomenologie der Religion*. Tübingen: Mohr.

- Leeuw, Gerardus van der 1964: Macht und theoretisierte Macht. In: Carl August Schmitz (Hg.): Religionsethnologie. Frankfurt: Akademische Verlagsanstalt, S. 51-64.
- Lévy-Bruhl, Lucien 1910: Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. Paris: Félix Alcan.
- Lévy-Strauss, Claude 1969 (1958): Die Struktur der Mythen. In: Claude Lévy-Strauss: Strukturele Anthropologie. Frankfurt: Suhrkamp, S. 226-254.
- Lévy-Strauss, Claude 1975 (1973): Die Geschichte von Asdiwal. In: Claude Lévy-Strauss: Strukturele Anthropologie II. Frankfurt: Suhrkamp, S. 169-224.
- Lévy-Bruhl, Lucien 1964: Das Gesetz der Teilhabe. In: Carl August Schmitz (Hg.): Religionsethnologie. Frankfurt: Akademische Verlagsanstalt, S. 30-50.
- Long, Charles 1987: Cosmogony. In: Mircea Eliade (ed.): The Encyclopedia of Religion. New York: Macmillan; Vol. 4: 94-100.
- Malinowski, Bronislaw 1954 (1926): Myth in Primitive Psychology. In: Bronislaw Malinowski: Magic, Science and Religion. New York: Doubleday, pp. 93-148.
- Malinowski, Bronislaw 1972 [1931]: The Role of Magic and Religion. In: William A. Lessa, Evon Z. Vogt: Reader in Comparative Religion. New York: Harper & Row, pp. 63-72.
- Marret, Robert R. 1909: The Threshold of Religion. London: Methuen.
- Middleton, John, Edward H. Winter 1963 (eds): Witchcraft and Sorcery in East Africa. London: Routledge.
- Morris, Brian 1987: Anthropological Studies of Religion. Cambridge: Cambridge University Press.
- Müller, Friedrich Max 1978 (1873): Introduction to the Science of Religion. New York: Arno.
- Müller, Friedrich Max 1997 (1878): Lectures on the Origin and Growth of Religion. London: Routledge.
- Nadel, Siegfried F. (1952): Witchcraft in Four African Societies: An Essay in Comparison. *American Anthropologist*, 54:18-29.
- Rank, Gustav 1967: Shamanism as a Research Subject: Some Methodological Viewpoints. In: Carl-Martin Edsman (ed.): Studies in Shamanism. Stockholm: Almqvist, pp. 15-22.
- Rank, Otto 1912: Die Symbolschichtung im Wecktraum und ihre Wiederkehr im mythischen Denken. *Jahrbuch für psychoanalytische Forschungen*, 4: 51-115.
- Shirokogoroff, Sergei M. 1935: Psychomental Complex of the Tungus. London: Kegan Paul.
- Smith, W. Robertson 1956 (1889): The Religion of the Semites. New York: Meridian Books.
- Smith, W. Robertson 1964: The Method of Inquiry. In: Louis Schneider (ed.): Religion, Culture, and Society. New York: John Wiley, pp. 81-84.
- Stocking, George W. 1971: Animism in Theory and Practice: E. B. Tylor's unpublished „Notes on Spiritualism“. *Man*, 6: 88-104.
- Stolz, Fritz 1988: Grundzüge der Religionswissenschaft. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Townsend, Joan B. 1999: Shamanism. In: Stephen D. Glazier (ed.): *Anthropology of Religion*. Westport: Praeger, pp. 429-469.
- Turner, Victor 1967: *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell University Press.
- Turner, Victor 1974: *Drama, Fields, and Metaphors*. Ithaca: Cornell University Press.
- Turner, Victor 1989 (1969): *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt: Campus.
- Turner, Victor 1989a (1982): *Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels*. Frankfurt: Qumram.
- Turner, Victor, Edward M. Bruner (eds.) 1986: *The Anthropology of Experience*. Urbana, Chicago: University of Illinois Press.
- Tylor, Edward 1958 (1871): *Primitive Culture*. Reprinted in 2 vols.: Vol I, *The Origins of Culture*; Vol. II, *Religion in Primitive Culture*. New York: Harper Torchbooks.
- Waal Malefijt, Annemarie de 1968: *Religion and Culture*. New York: The Macmillan Company.
- Weber, Max 1972 (1920): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen: Mohr.
- Weber, Max 1920 (1904-5): *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. In: Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen: Mohr, S. 17-206.
- Wheeler-Voegelin, Erminie and Remedios W. Moore 1957: *The emergence Myth in native North America*. In: W. Edson Richmond (ed.): *Studies in Folklore*. Bloomington: Indiana University Press.
- Wicker, Hans-Rudolf 1982: *Mbya, Paĩ-Tavyterã und Chiripa in Ostparaguay*. *Jahrbuch des Bernischen Historischen Museums*, Jahrgang 61/62: 99-208.
- 2002: *Der Körper im Schmerz oder wie Natur und Kultur interagieren. Eine medizinethnologische Sicht*. In: Peter Rusterholz, Rupert Moser (Hg.): *Die Zukunft der Natur- und Kulturwissenschaften*. Bern: Haupt, S. 1-28.
- 2008: *Tupaju – der gelbe Gott. Farbwahrnehmung und Farbnutzung am Beispiel der Guaraní Südamerikas*. In Hanspeter Bieri & Sara M. Zwahlen (Hg.): *„Trinkt, o Augen, was die Wimper hält, ...“ Farbe und Farben in Wissenschaft und Kunst*, S. 197-213. Bern: Haupt.
- Wilson, Monica 1951: *Witch Beliefs and Social Structure*. *American Journal of Sociology*, 56 (4): 307-13.
- Winkelman, Michael 1999: *Altered States of Consciousness and Religious Behavior*. In: Stephen D. Glazier (ed.): *Anthropology of Religion*. Westport: Praeger, pp. 393- 428.
- Wu, Ch'êng-ên 1980: *Monkeys Pilgerfahrt. Die phantastische Reise des Affen Monkey – ein Buch aus den Essenzen des Himmels und der Erde*. München: Goldmann.