Inhaltsverzeichnis

Vorwort 7

Teil A – Ritualsymbolische Kommunikation

1. Einführung 15

2. Nahrung und Nahrungsmeidung 23
2.1 Nahrung in Bild, Modell, Metaphorik und Symbolik (Beispiele) 24
2.1.1 Malaysia 24
2.1.2 Massai (Ostafrika; überwiegend Rinderzucht) 25
2.1.3 Bantu (Südost-Afrika; Rinderzucht; Jagd; Landwirtschaft) 27
2.1.4 Iraqw (Kuschiten; Tansania; Ackerbau und Viehzucht) 28
2.1.5 Alt-Israel 30
2.2 Nahrung als Tausch- und Zahlungsmittel 32
2.3 Nahrungsressourcen als Argumente in Mythen, Legenden usw. 35

3. Zur Bedeutung der Fleischnahrung: Ein altisraelitisches Mythen-Beispiel 38

4. Aspekte des *cattle complex* 41
4.1 Die Rindersymbolik in den Herrschaftsvorstellungen Altvorderasiens 44
4.2 *LUAK* (= Kuhstall): Das Heiligtum der Agar-Dinka (Sudan) 48
4.3 Rinderfarben und Rinderfarbenmuster: Zur visuellen Wahrnehmung bei den Agar-Dinka 57

5. Aspekte der Gabenökonomie 59

6. Zum Riten-Bauplan: Eine generative, vierdimensionale Syntax 66
6.1 Einführung 66
6.2 Das ritualsymbolische Orientierungsmuster (dargestellt am Beispiel der Opferriten) 67
6.2.1 Ritensyntax 69
6.2.2 Dimensionen der *Wahrnehmung* 72
6.2.3 Die ritualsymbolische *Gestaltung* (⇨ Ästhetik) 73

6.2.4 *Problemstellung* 83
6.2.5 *Handlungen* mit medialer Qualität:
In der »Mitte« des Opfers das Modell »Gabenökonomie« 85

7. Ritus: Ein handlungsorientiertes Kommunikationsmedium 93
7.1 Probleme der rituellen Vermittlung 96
7.1.1 Aus der Innenperspektive eines Ritus (Ebene I) 97
7.1.2 Aus der Außenperspektive (Ebene II):
Der Ritus als soziales Kommunikationsmedium 99
7.1.3 Zum Verhältnis von Ebene I und II 104
7.1.4 Zur Materialisierung einer ritualsymbolischen Problemvermittlung 110
7.1.5 Gestaltung der Kommunikation 113
7.2 Zur »Sprache« des Ritus 114
7.2.1 Die Symbolhandlung 116
7.2.2 Die Ritualhandlung 118
7.2.3 Basis der Ritensprache 120
7.2.4 Zur Anwendung der Riten-Sprache 121
7.2.5 Ergebnis 124
7.3 Zeichenhafte (Ritualsymbol-)Handlungen 127

Teil B – Die *inszenierte* Ökonomie

8. Das Modell »Haushalt« in der Opferpraxis
(dargestellt am Beispiel des mesopotamischen Tempels) 135
8.1 Zu den Wahrnehmungsdimensionen von Ort und Zeit 136
8.2. Gestaltung (⇨ Ästhetik) 139
8.3 Problemstellung 144
8.4 Gabentransfer 145

9. Ritualisierte Gabentransfers und das ökonomische Interesse 150
9.1 Einführung 150
9.2 Die *inszenierte* Ökonomie: ein Wirtschaftstypus 153
9.3 Zum Wirtschaftstypus des mesopotamischen Tempelhaushalts 163
9.4 Ergebnis 167

10. Diskussion 169

Anhang

(1) »Grundproblem-Syntax M1« nach H. Schulz 184
(2) »Referenzraum generativer Programme« nach H. Schulz 185

Hinweise zum Abkürzungsverfahren 187

Literaturverzeichnis 187

Verzeichnis der Abbildungen

(1) Generative Ritensyntax 70
(2) Tendenz ritueller Aussagen 71
(3) Syntax der Riten-Gestaltung: Die ästhetische Dimension 75
(4) Allgemeine Tendenz der rituellen Gestaltung 75
(5) Der Ritus als soziales Kommunikationsmedium 105
(6) Beispiele für Riten in ihrer Funktion als soziales Kommunikatinsmedium: Alt-Israel (Pesachritus) 106
(7) Dinka (Sudan); Heiligtumsriten 107
(8) Symbol- und Ritualhandlung im Vergleich 126
(9) Ökonomie und ritualisierter Gabentransfer (z. B. Opferritus) 155
(10) Der Wirtschaftstypus »inszenierte Ökonomie« in der kulturellen Matrix 161
(11) Zum Produktionsprozess eines mesopotamischen Tempelhaushalts 165

Teil A

Ritualsymbolische Kommunikation

»… daß sich die Menschen ähnlich
werden und vorhersagbar
ihr Verhalten.«
Friedrich Nietzsche

1. Einführung

(1) Die Universalität des Opfers, sein Vorkommen in den Religionen unterschiedlicher Kulturen sowie seine Verbreitung in nicht-verwandten Ethnien, ohne dass man sukzessive Übernahme als Erklärung anführen kann (Diffusionskonzepte), das alles musste das Interesse erwecken, das Opfer auch theoretisch zu erklären.

Aus der britischen anthropologischen Schule kamen die ersten größeren opfertheoretischen Abhandlungen (E. B. Tylor 1871; S. Robertson Smith 1889; Sir James Frazer 1890). 1898 veröffentlichten dann die französischen Soziologen H. Hubert und M. Mauss gemeinsam eine Opfertheorie, basierend auf religionsvergleichenden Untersuchungen (hebräische Bibel; Alt-Griechenland). Aus jüngerer Zeit sind u. a. zu nennen R. Firth (1963); V. Turner (1968); C. Colpe (1970); W. Burkert (1972; 1981; 1983);[1] R. Girard (1972; 1982); C. G. J. Baudy (1983); B. Gladigow (1984; 2000); die Strukturalisten E. Leach (1976); M. Detienne (1977; 1989); J. P. Vernant (1981; 1989); L. de Heusch (1985).[2] Aus feministischer Sicht hat Nancy Jay (1981; 1985) das Opfer untersucht. Einen Überblick geben J. van Baal (1981) und jetzt sehr ausführlich J. Drexler (1993).[3] Für Analysen altisraelitischer Riten ist die zwischenkulturelle Vergleichsstudie von B. Lincoln (1981; 1991) hervorzuheben, die Rinderopfer in tribalen (Dinka und Nuer, Sudan) und agrarstaatlichen (Indo-Iran) Viehzüchter-Gesellschaften untersucht. Burkert (1996) hat jetzt auch in der Biologie einen für Ritenanalysen wichtigen Ansatz gesucht. Die aus der Evolutionsbiologie stammenden Beispiele sind jedoch eine zu problematische Auswahl, um einen Beitrag zur Lösung der Opfer- bzw. Ritenfrage leisten zu können.[4] Die derzeit bedeutendste Arbeit auf dem Gebiet der Kulturwissenschaften und Religionstheorie sind die Untersuchungen zum »kulturellen Bewusstsein« von H. Schulz (1993). Sie enthalten das für opfertheoretische Analysen unverzichtbare Theorien-Fundament hinsichtlich evolutionsbiologischer, erkenntnis- und kommunikationstheoretischer Fragestellungen, symbolischen und ritualsymbolischen Verstehens sowie der Medienproblematik.

---

1) Zur Diskussion s. M. Lambert (1993: 293 ff.).

2) Zur Diskussion s. T. O. Beidelman (1987; 1989) u. L. de Heusch (1989).

3) Siehe auch die Aufsatzsammlungen: *Le temple et le culte* (1975); *Système de pensée en Afrique noire* (1976-1983); *Le sacrifice dans l'antiquité* (1980); *Gifts to the Gods* (1987); *Economics of Cult in the Ancient Greek World* (1992); *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East* (1993); *Symbolon* (1999); *Opfer – theologische und kulturelle Kontexte* (2000). Ferner (eine Auswahl): M. F. C. Bourdillon / M. Fortes (Hg.) 1980; D. Davies 1977 (strukturalistischer Ansatz); R. S. Hendel 1989; B. Lang 1983; ders. 1984; E. R. Leach 1985; O. Reverdin / B. Grange (Hg.) 1981; E. Westermarck 1968.

4) Siehe Kap. 10.

Das Spektrum der Forschung ist gegenwärtig relativ breit. Untersucht werden unterschiedliche Kulturregionen, tribale sowie agrarstaatliche bzw. Schrift-Kulturen, alter Orient, Antike, Mittlerer Osten, Pflanzer-Gesellschaften, Nomaden, sesshafte Bauern usw. Es hat den Anschein, als liege hier zumindest einer der Hauptgründe für die einander ausschließenden Theorien, die seit E. B. Tylor und S. Robertson Smith erschienen sind (vgl. E. E. Evans-Pritchard 1954: 29; B. Lang 1998). In der Regel selektieren sie die eine oder andere (Symbol-)Handlung, die in der jeweiligen Argumentation eine Schlüsselfunktion erhält: u. a. Kommunikation mit einer Gottheit; Gemeinsamkeit beim Mahl; Verteilung des Fleisches; Teilung des Opfers; Opfer als Gabe; Tausch; Vermittlung zwischen Profanem und Heiligem; Schlachten / Töten; Status-Aussagen.[5] Von der gegenwärtigen Forschung wird relativ häufig der theoretische Ansatz von Burkert und Girard aufgegriffen, die die Tötung und Zähmung der Gewalt als das Zentrum des Opferkults ausmachen. Burkert (1972) kam damals zu dem Schluss: »In der Mitte der Religion droht faszinierend blutige Gewalt«. Und N. Lohfink schreibt im Geleitwort zu Girards *Das Ende der Gewalt* (1983): »Paris vibrierte, als seine letzten Bücher erschienen«. Girards Sündenbock-Theorie erhielt große Aufmerksamkeit, nicht zuletzt deswegen, weil sie die Frage stellte: »Christianity as a sacrificial or nonsacrificial religion?«[6]

Die insgesamt sehr unterschiedlichen Gesichtspunkte und Forschungsansätze sind insofern wichtig, als sie aus wechselnden Perspektiven einen Einblick in die Opferproblematik geben. Sie verdeutlichen aber auch, dass mit der Isolierung eines Einzelproblems (religiöse Kommunikation; Gabe; Teilung usw.) die Opferfrage nur unbefriedigend gelöst werden kann.

(2) Nahrung – Gabentransfer: Im Opfer fungiert eine Gabe als das Hauptvermittlungsmedium zwischen zwei rituellen Hauptakteuren, dem Geber und Empfänger. Sie ist Träger einer Botschaft, auf die der Geber eine Antwort erhofft, und nimmt insofern eine Schlüsselposition ein. Relativ häufig besteht sie aus Nahrungsmitteln,[7] von denen in der Regel eines als Zeichen von besonderem sozialem Ansehen bewertet wird.[8] Ritualsymbolische und ökonomische Werte werden jedoch nach je

---

5) Vgl. B. Gladigow (2000: 86), der kritisch bemerkt, dass die Forschungsgeschichte des Opfers dadurch charakterisiert sei, dass »eine hochkomplexe Ritensequenz über ein Element« bestimmt werde.

6) Aus einem Interview mit R. Girard in *Religion* 27 (1997: 249-254).

7) Nach der alttestamentlichen Literatur gehörte in Alt-Israel die Gabe von Nahrungsmitteln zur üblichen Opferpraxis: U. a. Ex 23,14 ff.; 25,10 ff.; 34,18 ff.; Lev 1-7; 23; Num 15; 28; Dtn 12.

8) In manchen Kulturarealen impliziert die Gabe eines Rindes soziales Ansehen, religiöse Autorität, einen bestimmten politischen Status usw.

eigenen Maßstäben festgesetzt. Menschen und Arbeitsleistungen sind im universellen Maßstab keine gebräuchlichen Opfer.[9] Wir stehen also nicht nur vor dem Problem, warum der Gabentransfer zum Angelpunkt ritualsymbolischer Beziehungen werden kann, sondern müssen auch nach dem Positionswert der Nahrung in tribalen und agrarkulturellen Gesellschaften fragen, damit die zwischen Opfer und der Gaben- und Nahrungsproblematik existierende Beziehung deutlich wird: Zu problematisieren ist also, worin die Attraktivität der ritualsymbolischen Figuren »Geben und Nehmen« einerseits und »Nahrungsmittel« andererseits sowie deren Verknüpfung liegt, und welche allgemein-kulturellen Voraussetzungen hier evtl. eine Rolle spielen.

Weniger allgemein und mit Blick auf den Mittleren Osten lässt sich auch fragen, welche kulturtypischen Problemstellungen und -lösungen sich herauskristallisieren, wenn Rinderzucht (mit und ohne Ackerbau; mit und ohne Kleinviehherden) zur Basiswirtschaft einer Gesellschaft gehört. Vor diesem Hintergrund dürfte das Opfer die ihm in der Forschung oft nachgesagte Aura des Mysteriösen verlieren, da in der Regel die jeweiligen Nahrungsmittel das zentrale Medium im Opferritus bilden – im übrigen nicht anders als in zahlreichen religiösen und säkularen Mythen und Riten sowie einem Großteil der Bild-, Symbol-, Metaphern- und Modellgestaltung tribal-agrarkultureller Gesellschaften.

(3) Ritenstruktur: Die Opferpraktiken unterschiedlicher sozialer Gruppen, Gesellschaften und Kulturen zeigen in vielen Facetten eine relativ hohe individuelle Kreativität, so dass in dieser Hinsicht die Beschreibung einer Opferpraxis unter lokalgeschichtlichen Gesichtspunkten immer auch einen eigenen Forschungsschwerpunkt bilden kann.[10] Unter theoretischen Gesichtspunkten ist jedoch zu differenzieren zwischen der hier vorerst nur angedeuteten gruppen-, gesellschafts- und kulturspezifischen Opfergestaltung mit ihren oft zahlreichen Eigenheiten und der elementaren Opferritenstruktur, die das Opfer z. B. altisraelitischer Gruppen (Lineages; Haushalte; Priesterschaften) mit den Opfern anderer tribaler und agrarstaatlicher Gesellschaften vergleichbar macht. Vorläufig soll diese Basalstruktur wie folgt beschrieben werden: Eine *Gabe* vermittelt zwischen *Geber* und *Empfänger*, *Zeit* und *Ort* geben zusätzliche Orientierung, und eine *Problemstellung*

9) Es empfiehlt sich deshalb nicht, in der Problemstellung beim Menschenopfer anzusetzen; siehe u. a. K. Eder (1988: 180 ff. u. 191 ff.)

10) Die Opferpraxis der altisraelitischen Jerusalemer Hohenpriesterschaft z. B. besaß Eigenschaften, die sie von den Riten anderer altorientalischer Tempel-Priesterschaften und den vielen Varianten dörflich-tribaler Opferpraxis unterscheidbar machen. Angesichts der religiösen Veränderungen im Zuge der Monojahwisierung (Monotheismus) und einer religionsrechtlichen Praxis (*Tora*) wurden gruppenspezifische Ritenprogramme entwickelt, die eigen-spezifische Schwerpunkte setzten (z. B. mit dem Sündopfer-Komplex).

(Motiv) begründet Sinn und Bedeutung des Gabentransfers, der eine ritualsymbolische *Gestalt* erhält.[11]

Problematisch für jede Opferanalyse ist, wie oben bereits angedeutet, hinreichend zu differenzieren zwischen (a) den basalen Strukturelementen des Opferritus (Ort / Zeit usw.; Gabentransfer; Problem; Gestaltung)[12] und den nicht-strukturellen Elementen, d. h. den einen Opferritus nicht konstituierenden (symbolischen, nicht-symbolischen, rituellen, nicht-rituellen) Handlungen (z. B. Mahl; Schlachten; Verteilung des Fleisches); (b) der Orientierung an den sozialen Gabentransfer-Problemen (z. B. Wertzuordnung) und der selbstreferentiellen Verarbeitung dieser Probleme; (c) den symboloperativen Problemstellungen und -lösungen (Ernte; Trockenheit; Krankheit; Heirat usw.) und den realen – nicht explizit genannten – Problemstellungen und -lösungen (z. B. Statusaussagen; soziale Differenzierungen; was ist profan, was ist heilig; monotheistische Ziele; usw.), die den jeweiligen (ökonomischen; sozialen; politischen; religiösen usw.) Interessen dienen. Nicht ausreichende Differenzierungen sind in der Opferforschung deshalb so oft zu beobachten, weil die analytisch wichtige Abgrenzung eines Einzelritus[13] als Ausgangsbasis einer theoretischen Erklärung in der Regel fehlt, so dass andere, nicht-opferkultische (= nicht-rituelle) Handlungen – das können u. a. soziale oder symbolische Handlungen wie bei der Mahlgemeinschaft (u. a. S. Robertson Smith) oder der Teilung des Fleisches (u. a. G. J. Baudy) sein – die Analysen leiten und festlegen. Mit diesem Problem ist nicht selten der Umstand verknüpft, dass an Stelle von Ritualanweisungen auf Opfer und andere Riten bezogene Mythen und Bilder (u. a. Burkert; Girard) zum Gegenstand der Interpretation gemacht werden oder als Ausgangspunkt der Analyse Bedeutungen des Begriffs »Opfer« gewählt werden, die zwischen den unterschiedlichen lebensweltlichen Zusammenhängen variieren können (z. B. die Metaphorik des Opferbegriffes in unserer Kultur wie »Kriegsopfer«, »Unfallopfer«; u. a. R. Schenk 1995).

(4) Gestaltung eines Ritus: Probleme, wie sie in mesopotamischen Opferriten verarbeitet wurden, stellten sich den Gruppen und Gesellschaften in Alt-Europa und bis in die jüngste Vergangenheit noch vielen Menschen wie z. B. in Afrika. Trotz zahlreicher sozialer und religiöser Unterschiede liegt deren gemeinsame Problematik in den Eigenschaften einer überwiegend tribal-dörflich strukturierten Lebenswelt und -form, die geprägt ist durch genealogisch und verwandtschaftsrechtlich strukturierte Beziehungen, alters- und geschlechtspezifisch definierte soziale Segregation, das Fehlen eines allgemeinen Äquivalenzguts, das den Tausch von Gütern und Leistungen umfassend reguliert; ein nicht-monetäres Währungssystem, das in

11) T. P. van Baaren 1964.

12) Siehe Kap. 6.2.

13) H. Schulz 1993: 213 f.

der Regel Nahrungsressourcen einsetzt, überwiegend schriftlose Kommunikation und Nahrung als ein wesentlicher Faktor in der Ressourcenproblematik. Menschen und Arbeitsleistungen sind als Tauschobjekt die Ausnahme.[14]

Trotz der Prägung durch kulturell ähnlich gelagerte Probleme fallen Ritengestaltungen dadurch auf, dass sie in ihrem Erscheinungsbild oft erheblich untereinander variieren. Das gilt sowohl für einen Vergleich zwischen Kulturen und Gesellschaften als auch für Gruppen mit vergleichbarer religiöser Praxis. Selbst zwischen eng benachbarten Dörfern sind Abweichungen in der Gestaltung eher die Regel.[15] An mesopotamischen Tempeln hatte das Ganzopfer anders als am Jerusalemer Tempel keinen hohen Stellenwert. Die Hohepriesterschaft des nachexilischen Jerusalemer Tempels gab dem Sündopfer Priorität. Levitische Religionsgelehrte erwähnten es nicht (Dtn 12). Das Menschenopfer ist historisch belegt, aber es wurde nur selten praktiziert und nur von wenigen Gruppen privilegiert. Der Tempelhaushalt in Mesopotamien generierte eine Opferpraxis, die von der tribaldörflichen beträchtlich abwich. Eine Opfertheorie muss deshalb die Frage stellen, wie die Grundlagen zu definieren sind (kulturgeschichtlich; ethologisch; erkenntnistheoretisch; evolutionsbiologisch; pragmatisch?), die eine solche Vielfalt in der Opferpraxis bei vergleichbaren technologischen Kenntnissen, ökologischen und ökonomischen Bedingungen und sozialen Strukturen ermöglichen. Forschungsgeschichtlich haben sich die Unterschiede in der Gestaltung als Problem erwiesen. Je nach ritueller Präsenz des Altars oder des Vorkommens einer Schlachthandlung sind Opfertheorien auf der Grundlage einander ausschließender Erklärungen entstanden. W. Burkert (1972), der sich v. a. an griechischen Opfern orientiert, sah in dem Tötungsakt die zentrale Aussage. Dagegen bestreitet W. G. Lambert (1993) gar eine Opferpraxis an mesopotamischen Tempeln, weil dort der zentrale Akt nicht das Schlachten, sondern die Speisung war. E. Leichty (1993) vermeidet deshalb in diesem Zusammenhang ebenfalls den Terminus Opfer für Tempelgaben.

Das Kernproblem ist, wie die »Kreativität des kulturellen Bewusstseins« (H. Schulz 1993), hier in der Opfergestaltung, erklärt werden kann. Während Altar und Schlachten in den Opferriten mesopotamischer Tempel nur marginal verarbeitet wurden, standen sie im alten Griechenland und Alt-Israel im Zentrum. Die Beispiele zeigen, dass es wünschenswert ist, auch unter theoretischen Gesichtspunkten nach den Grundlagen der rituellen (Medien-)Gestaltung zu fragen.[16]

(5) Die ritualsymbolische Handlung: (Opfer-)Riten haben die Gestalt von einfachen oder komplexen ritualsymbolischen Handlungssequenzen, die als ein einheitlich koordiniertes Gefüge erscheinen. Die jeweilige Ritualsymbolik muss dem

14) C. Lévi-Strauss (1949); vgl. u. a. auch M. Godelier (1999).

15) Vgl. F. Barth (1987).

16) Siehe Kap. 6.2.

fremdkulturellen Beobachter aber rätselhaft bleiben, wenn nicht Kontexte die Bedeutung erschließen. Oft verschwindet auch die Symbolbedeutung hinter der Alltäglichkeit der Handlung (z. B. Tierschlachtung), so dass die Symbolfrage oft nur dann gestellt wird, wenn die Handlung als wunderlich, grotesk oder befremdend empfunden wird. Diese Täuschung verschleiert deshalb auch allzu leicht das Problem, das in der Symbol- und Kommunikationsfunktion ritueller Handlungen in Erscheinung tritt.[17] Es muss, wenn wir beim obigen Beispiel bleiben, auch gefragt werden, warum eine Handlung wie das Tierschlachten überhaupt eine Bedeutung annehmen kann, die mit dem alltäglichen Geschehen in keinen Zusammenhang gebracht werden kann und dennoch von der Kommunikationsgemeinschaft verstanden wird. So konnte nach Aussage der altisraelitischen Hohenpriesterschaft das Schlachten eines Tieres die Bedeutung haben, von der Sünde erlösen zu können (Lev 4).

Zwischen einer Sequenz von ritualsymbolischen Handlungen und einer davon nicht unterscheidbaren Sequenz von nicht-symbolischen, nicht-rituellen Handlungen liegen Welten, nämlich die Differenz zwischen einer Handlung, die etwas bewerkstelligen, und einer Handlung, die etwas kommunizieren will. Die in dieser Hinsicht entscheidenden menschlichen Dispositionen, wie das Vermögen, hier unterscheiden zu können, bilden ein Erkenntnisproblem, dem ein wichtiger Platz in der Opferanalyse eingeräumt werden muss.

Wir können voraussetzen, dass die (Ritual-)Symbolbildung kein spezifisch religiöses oder rituelles, sondern ein allgemein-kulturelles Problem ist, das auf erkenntnistheoretische Probleme verweist. Analysen von Verhaltensaspekten (bei Mensch und Tier) und sozialen Problemen (Sprache, Kommunikation, Bewusstseinsprägung und -veränderung, Wirtschaft, Politik, Kunst usw.) stoßen unter je spezifischen Fragestellungen auf Symbole und Riten als die gestaltende Kraft. Die Ethnologie ist eine der Wissenschaften, die sich insbesondere mit diesem Problem auseinandergesetzt hat, wie z. B. unter dem Aspekt der Nahrungssymbolik, auf die ich unten zurückkommen werde. Theoretische Ansätze liegen mittlerweile in zahlreichen Arbeiten vor.[18]

---

17) R. Rappaport (1999: 50) ist hier anderer Ansicht: »The effectiveness of signals is enhanced if they are easy to distinguish from ordinary technical acts. The more extraordinary a ritual movement or posture the more easily it may be recognized as a signal and not a physically efficacious act.« Die Opferpraxis ist hier ein Beispiel, das dagegen spricht. Das Schlachten eines Tieres wird nicht als ein Mittel der Nahrungsbeschaffung verstanden. Die z. B. den altorientalischen Tempeln zugedachten Opfertiere erhielten die Opfergeber in der Regel nicht zurück.

18) Zur Problematik bisheriger symboltheoretischer Untersuchungen s. H. Schulz (1993: 196 ff.), ebenso die dortige Einführung in eine neue Symboltheorie. Ferner: J. van Baal / W. E. A. van Beck 1985; P. Bourdieu 1979; E. Cassirer 1975; J. L. Dolgin / D. S. Kemnitzer / D. M. Schneider 1977; Mary Douglas 1973; dies. 1974; R. Firth 1973; C. Geertz 1973; H. G. Hubbeling / H.-G. Kippenberg 1986; Susanne K. Langer 1984; E. Leach,

(6) (Opfer-)Riten als Kommunikationsmedium: Wir müssen noch weiter spezifizieren. Im Opfer werden Handlungen zu einer einheitlichen Gestalt koordiniert und unter verschiedenen Gesichtspunkten (bildlich, metaphorisch, negativ, invers, usw.; siehe Kap. 6.2) korreliert. Das Resultat dieses Verarbeitungsprozesses ist eine abgrenzbare Einheit *ritualsymbolischer* oder kurz *ritueller* Handlungen, die mediale Leistungen erbringen. Verwirrungen zwischen alltäglichen und rituellen bzw. symbolischen Handlungen tauchen als Problem nicht auf. Das Verhalten der Akteure in ritualsymbolischen Handlungssequenzen zeugt vielmehr davon, dass die Fähigkeit der notwendigen Differenzierung vorausgesetzt wird. (So lässt sich bei Kindern beobachten, dass sie Spiel und Wirklichkeit problemlos unterscheiden und sich zwischen diesen beiden Ebenen mühelos hin und her bewegen können.) Das deutet ein erkenntnistheoretisches Problem von beträchtlicher Komplexität an. Zu verstehen ist, wie und mit Hilfe welcher Mittel die Scheidung zwischen Alltags- und Ritenwelt bewusst so gestalten werden kann, dass ritualsymbolische Handlungen (das Schlachten eines Rindes durch einen Priester und nicht durch den Ältesten einer Lineage z. B.) nicht als soziale Handlungen, sondern von der Kommunikationsgemeinschaft als Botschaften, Nachrichten, Aussagen verstanden werden.

Riten spielen auf Grund ihrer medialen Leistungen eine bedeutende Rolle bei der Regulierung und Akzeptanz von Wert- und sozialen Beziehungen, Vermittlung von Rechts- und Moralvorstellungen, Ausgleich von Konflikten, Stimulanz zur Gewalt. Sie sind wichtig für soziale oder religiöse Prozesse und Transformationen. Der in Alt-Israel an den Erntekalender gekoppelte Ritus zur Weinernte ist in der Interpretation als Laubhüttenfest ein Beispiel für die rituelle Umsetzung des religiösen Historisierungsprogramms einflussreicher sozial-religiöser Gruppen. Der Pesachritus entstammt eben diesem religiösen Verständnis. Allgemein lässt sich beobachten, dass in tribal-agrarkulturellen Gesellschaften Riten zu den privilegierten Mitteln gehören, um religiöse Neu-Ansätze in die Wege zu leiten, und politische und militärische Entscheidungen im rituellen Rahmen zu treffen.

Die Leistung des Ritus hinsichtlich seiner kommunikativen und medialen Eigenschaften ist in der Opferforschung noch nicht umfassend problematisiert worden. Informations- und kommunikationstheoretische Ansätze müssen noch aufgenommen werden.[19] Der Anstoß dazu geht vielfach von der Ethnologie / Anthropo-

---

1976; I. M. Lewis 1977; K. Lorenz 1977: 285 ff. (Symbol und Sprache); Th. Luckmann 1999; J. Skorupski 1976; D. Sperber 1975; I. Strecker 1988; V. Turner 1967, ders. 1989a (ausführliche Bibliographie zur Symbolismus-Forschung); Sonderdruck über »Symbolism and Cognition« in: *American Ethnologist* 8,3 (1981); Sammelband *Die biologischen Wurzeln des Symbolgebrauchs beim Menschen*, hg. v. P. Michel (1994).

19 Eine kurze Einführung zum Stand der Forschung sowie in die Problematik »ritualsymbolischer Handlungen« auf einer neuen theoretischen Grundlage bei H. Schulz (1993: 207 ff.). Neuere Literatur u. a.: Catherine Bell 1992; dies. 1997; Andréa Belliger / D. J. Krieger 1998 (Einführung in gegenwärtige Ritualtheorien u. eine Auswahl von Ritenanalysen in

logie aus, die unter dem Aspekt der Kommunikation auch linguistische und ethologische Untersuchungen heranzieht (Kap. 7). Analysen der in den Ethnien oft allgegenwärtigen Riten erschließen nicht nur die tribale Welt, sondern führen in der Regel auch in grundlegende kulturelle Problemkomplexe ein. Kommunikations- und Medienproblematik, Informationstheorien, Ethologie und Evolutionsbiologie sowie die seit mehreren Jahren diskutierten *Performance*-Theorien, die sich an Sprechakttheorien orientieren, sind deshalb Forschungszweige, die auch in der opfertheoretischen Diskussion einen Platz haben.[20]

(7) Opfer und Ökonomie: Ein Problem, das zwar die Interpretation des Opfers in seiner Gestalt als Ritus nicht tangiert, aber mit der Opferpraxis oft verbunden wird (u. a. R. Firth 1963; B. Gladigow 1984; Ch. Auffarth 1995), ist die Verwertung des Opferguts. Ich werde deshalb in Teil B auf die keinesfalls notwendige, aber wahrscheinlich in den meisten Gesellschaften realisierte Verknüpfung von Opfer und wirtschaftlicher Verwertung eingehen.

(8) Nach dem gegenwärtigen Forschungsstand halte ich es für sinnvoll, zunächst die Nahrungs- und Gabenproblematik aufzugreifen und einen ersten Schritt in die Richtung einer Opfertheorie auf Grundlage einer allgemeingültigen Ritensyntax (v. a. hinsichtlich einer Orientierungs- und Gestaltungssyntax) zu tun. Mit der Beschreibung von Beispielen aus unterschiedlichen Kulturarealen ist deshalb im Folgenden nicht beabsichtigt, ähnliche und nicht-ähnliche Problemlösungen einander gegenüberzustellen, sondern die kulturellen Grundlagen und Operationen bei der Bewältigung sozialer, religiöser (usw.) Probleme zu analysieren und theoretisch zu begründen.[21]

---

dt. Übers.); Corinna Caduff / Joanna Pfaff-Czarnecka 1999; W. M. Calder III, 1991; W. G. Doty 1986; T. F. Driver 1991; Tamar Frankiel 2001 (Forschungsbericht); C. Geertz 1998; F. H. Gorman Jr. 1990; R. L. Grimes 1982; ders. 1985; ders. 1991; Felicia Hughes-Freeland (Hg.) 1998; dies. / M. M. Crain (Hg.) 1998; Caroline Humphrey / J. Laidlaw 1994; D. I. Kertzer 1988; B. Lang 1988 (gibt Übersicht über die verschiedenen Ansätze); ders. 1998; Ch. D. Laughlin 1990; B. Lincoln 1989; Th. Luckmann 1999; J. Middleton 1960; R. A. Rappaport 1999; M. Rössler 1987; A. Schäfer / M. Wimmer (Hg.) 1998; R. A. Segal 1998 (eine Anthologie); B. K. Smith 1989; J. Z. Smith 1987; F. Staal 1989; I. Strecker 1988; V. Turner 1989 a; ders. 1989 b; 1992; F. Uhl / A. R. Boelderl 1999; R. P. Werbner 1989.

20) R. A. Rappaport 1998; ders. 1999; St. J. Tambiah 1998. Eine kritische Bewertung des Begriffs *Performance* bei E. L. Schieffelin (1998).

21) Zum Beispiel haben Gesellschaften, die man zum sogen. *cattle complex* zählt, nicht wie Alt-Israel durchweg eine auf ihre Götter bezogene Stier / Hörner-Symbolik entwickelt, aber sie alle verarbeiten die Charakteristika des Rindes symbolisch, metaphorisch, modellhaft und bildlich u. a. unter dem Aspekt von Imitation, Negation, Korrelation und Inversion.