

DER ETHNOGRAPHISCHE VERGLEICH IN DER RELIGIONSWISSENSCHAFT

von Ina Wunn

Ein direkter Zugang zu den religiösen Vorstellungen steinzeitlicher Kulturen ist, wie bei allen historischen Zeitabschnitten ohne eine schriftliche Überlieferung, nicht möglich. Die Schwierigkeiten des Archäologen, aus den spärlichen Hinterlassenschaften längst versunkener Völker nicht nur ihre materielle Kultur, sondern auch ihre Geisteswelt rekonstruieren zu wollen, vergleicht Marija Gimbutas treffend und anschaulich mit der Aufgabe, ein riesiges Puzzle, von dem zwei Drittel fehlen, zu einem geschlossenen Bild zusammensetzen.¹ Die Fundlage ist selten eindeutig, meist sind mehrere Deutungen eines Sachverhaltes möglich. Ohne schriftliche Zeugnisse, die den Zweck eines Gerätes oder den symbolischen Gehalt eines Bildes erklären, bleiben viele Fundstücke stumm oder lösen abenteuerliche Spekulationen aus.² Um aus den materiellen Hinterlassenschaften einer sonst unbekanntem vorgeschichtlichen Kultur auf deren religiöse Vorstellungen schließen zu können, bedienen sich sowohl die Religionswissenschaft³ als auch die Archäologie⁴ einer unkritischen und assoziativen Anwendung des ethnographischen Vergleichs. Dieser Methode liegt die unausgesprochene Vorstellung zugrunde, dass es sich bei den heute noch ursprünglich lebenden Völkern um die kaum veränderten Relikte aus der Kinderstube der Menschheit handelt, dass also Jäger und Sammlervölker oder sogenannte Frühe Pflanzler eine Art »lebendes Fossil«⁵ darstellen, an denen man eine frühe menschliche Entwicklungsstufe ohne Schwierigkeiten ablesen könne.⁶ Gerade diese Methode des Vergleichens einer paläolithischen oder neolithischen Kultur mit heutigen Wildbeuter- oder Ackerbaukulturen

¹ Vgl. Marija GIMBUTAS, *Die Sprache der Göttin*, Frankfurt 1995, XV.

² Als notwendige Voraussetzung für die Interpretation eines natürlichen oder primären Sujets nennt Oskar Bättschmann die praktische Erfahrung bzw. die Vertrautheit mit den dargestellten Gegenständen und Ereignissen. Ein solches Sujet ist beispielsweise die Abbildung einer Landschaft auf einer Hauswand im neolithischen Çatal Hüyük. Die durch die Ausgrabung vermittelte Kenntnis der Siedlung selbst und ihrer Umgebung ermöglicht das Erkennen des auf dem Wandbild Dargestellten. Aber um ein sekundäres oder konventionelles Sujet, das die Welt von Allegorien, Bildern und Anekdoten bildet, interpretieren zu können, bedarf es bereits der Vertrautheit mit bestimmten Themen und Vorstellungen, die im allgemeinen nur aus schriftlichen Quellen bekannt sind. Vgl. Oskar BÄTTSCHMANN, *Einführung in die kunstgeschichtliche Hermeneutik*, Darmstadt 1992, S. 69.

³ Vgl. Mircea ELIADE und Ioan P. COULIANO, *Handbuch der Religionen*, Zürich-München 1991, 27.

⁴ Vgl. Lauren E. TALALAY, *Deities, Dolls, and Devices. Neolithic Figurines from Franchthi Cave, Greece*, Bloomington & Indianapolis 1993, 40.

⁵ Der Ausdruck »Lebendes Fossil« ist ein terminus technicus der Paläontologie und bezeichnet Lebewesen, deren Bauplan sich seit Jahrmillionen nicht verändert hat und die damit einen Einblick in vergangene Perioden der Erdgeschichte ermöglichen. Vgl. Erich THENIUS, *Lebende Fossilien. Zeugen vergangener Welten*, Stuttgart 1965.

⁶ Diese allgemein verbreitete Vorstellung geht auf die inzwischen überholten, älteren evolutionistischen Modelle zur Entwicklung von Religion zurück. Vgl. James George FRAZER, *Der goldene Zweig. Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker* (1922), Hamburg 1994.

ist jedoch stark umstritten und wird von einigen ernstzunehmenden Archäologen vehement abgelehnt.⁷ Der Vergleich erfolgt im allgemeinen nach den Grundsätzen der Ähnlichkeit: Gleiche materielle Hinterlassenschaften müssen angeblich einen gleichen religiösen Hintergrund gehabt haben. Daher wird die Geisteswelt des paläolithischen Menschen einmal anhand religiöser Praktiken arktischer Jägervölker, ein andermal nach dem Vorbild der Religion australischer Ureinwohner erläutert, während für das Neolithikum Beispiele sowohl von sogenannten Frühen Pflanzern⁸ als auch von den frühen Hochkulturen des Vorderen Orients⁹ herangezogen werden. Das Ergebnis dieser Rekonstruktion ist dann ein buntes Gemisch aus Versatzstücken der verschiedensten Kulturkreise, welches in erster Linie die Vorstellungen und Erfahrungen der jeweiligen Autoren widerspiegelt:¹⁰ So fühlt sich Mircea Eliade, der sich sowohl mit den Religionen Australiens als auch mit den sibirischen Religionen intensiv auseinandergesetzt hat, bei den Hinterlassenschaften paläolithischer Jäger unwillkürlich an ähnliche Stücke oder Bilder erinnert, die ihm von seinen Arbeiten über rezente Religionen vertraut sind. Dementsprechend glaubt er folgern zu können, dass sowohl (nordasiatischer) Schamanismus als auch (australische) Männerbünde einen festen Bestandteil der paläolithischen Religion ausgemacht haben.¹¹ Auf ähnliche Probleme stößt die Deutung neolithischer Frauenstatuetten. Untersuchungen vor allem bei afrikanischen Völkern legen für Lauren Talalay nahe, dass die fraglichen Figürchen unterschiedlichste Funktionen vom Lernmaterial für Initianden über Objekte in Heilungsriten bis zu Spielzeug gehabt haben können. Der Fundkontext, in dem die fraglichen Stücke stehen, muss nach Talalay letztlich entscheiden, welches Beispiel aus dem großen Angebot der Völkerkunde am besten passt.¹² Bisher gibt es keinerlei verbindliche Kriterien hinsichtlich der Anwendbarkeit des völkerkundlichen Vergleichs, ein Problem, welches von der archäologischen Forschung zwar erkannt, aber noch nicht gelöst worden ist.¹³

Eine Klärung dieser Fragestellung ist jedoch durchaus möglich. Anthropologische Untersuchungen haben inzwischen erarbeitet, welche Lebensvollzüge in ursprünglichen Gesellschaften zu welchen erhaltungsfähigen, also auch archäologisch nachweisbaren Spuren führen.¹⁴ Kulturanthropologische und religionsphänomenologische Studien konnten zahlreiche Parallelen innerhalb der Erscheinungsformen unterschiedlicher Religionen

⁷ Vgl. André LEROI-GOURHAN, *Die Religionen der Vorgeschichte*; Frankfurt/Main 1981, 10.

⁸ Vgl. Lauren E. TALALAY, *Deities, Dolls, and Devices. Neolithic Figurines from Franchthi Cave, Greece*, a.a.O., 37–44.

⁹ Vgl. James MELLAART, *Çatal Hüyük - Stadt aus der Steinzeit*, Bergisch Gladbach 1967.

¹⁰ Vgl. ebd., 8–9.

¹¹ Vgl. Mircea ELIADE, *Geschichte der religiösen Ideen Bd. 1* (1978). *Von der Steinzeit bis zu den Mysterien von Eleusis*, Freiburg, Basel, Wien 1994, 32–37.

¹² Vgl. Lauren E. TALALAY, *Deities, Dolls, and Devices. Neolithic Figurines from Franchthi Cave, Greece*, a.a.O., 37–44.

¹³ Vgl. ebd., 40.

¹⁴ Vgl. Lewis R. BINFORD, *Die Vorzeit war ganz anders. Methoden und Ergebnisse der Neuen Archäologie*, München 1984 (London 1983).

nachweisen,¹⁵ während evolutionistische Modelle eine charakteristische Abfolge von Stufen bzw. ein Verwandtschaftsgefüge religiöser Entwicklung herausstellten.¹⁶

1. Der Lebensvollzug

Besonders oft werden solche Stücke als religiöse oder kultische Gegenstände interpretiert, deren praktischer Sinn und Zweck dem Bearbeiter unklar bleibt. Eindrucksvolles Beispiel für einen solchen Fehler sind die sogenannten Lochstäbe des Paläolithikums, die inzwischen als Schaftstrecker identifiziert worden sind, und die beim Begradigen von Speeren und Lanzenschäften als Hebel oder Widerlager dienten. Diese Stäbe wurden früher phantasievoll »Kommandostäbe« genannt und als Zeichen der Häuptlingswürde gedeutet, bis man ihre Funktion erkannte.¹⁷ Selbst André Leroi-Gourhan, dessen nüchterne und auf jede Spekulation verzichtende Arbeitsweise bekannt ist, wertet alle jene Stücke als Spuren religiös motivierter Tätigkeiten, »die den materiellen Bereich zu überschreiten scheinen.«¹⁸ Eine andere Definition ist bei uneindeutigem Fundkontext häufig nicht möglich. Die Gefahr einer solchen Abgrenzung liegt jedoch auf der Hand: Der Wissenschaftler des neunzehnten und 20. Jahrhunderts entstammt meist dem städtischen Bürgertum; das Leben des modernen Städters prägt seinen Erfahrungshorizont. Viele banale und alltägliche Handlungsweisen, die im Alltag naturnah lebender Völker ihre Spuren hinterlassen, ergeben für ihn keinen Sinn oder werden falsch gedeutet. So nimmt beispielsweise die Beschreibung angeblicher Opfergruben der neolithischen Bandkeramischen Kultur in der Literatur breiten Raum ein. Die Bandkeramiker sollen angeblich auf ihrem Siedlungsgelände in Gruben, die den typischen Siedlungsabfall enthielten, Ferkel als Opfer an eine chthonische Gottheit beigesetzt haben. Jeder, der mit der Lebensweise bäuerlicher Völker auch nur ungefähr vertraut ist, weiß, dass bei der Ferkelaufzucht häufig Jungtiere sterben, die von den Bauern kurzerhand auf den Abfall geworfen werden. Aus einer banalen alltäglichen Handlung wird so durch Unkenntnis der Lebensvollzüge bei ursprünglich lebenden Völkern in den Augen der Wissenschaft ein kultischer Akt.¹⁹

Diese Gefahr des Nichtverstehens archäologischer Spuren durch Unkenntnis der zugrundeliegenden Anforderungen und praktischen Probleme des Alltags hat Lewis Binford

¹⁵ Vgl. Aby WARBURG, *Schlangenritual. Ein Reisebericht*, Berlin 1996 (1988) (Erste Veröffentlichung unter dem Titel: A Serpent Ritual, in: *Journal of the Warburg Institute*, II, 1938–39, 222–292.) und Friedrich HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln, Mainz 1979.

¹⁶ Vgl. Robert N. BELLAH, *Religiöse Evolution*, in: Constan Seyfarth und Walter M. Sprandel (Hg.), *Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Frankfurt 1973, 267–302 sowie Rainer Döbert, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, Frankfurt 1973 und Ina Wunn, *Götter, Mütter, Ahnenkult. Neolithische Religionen in Anatolien, Griechenland und Deutschland*, Dissertation, Hannover 1999, 33–41.

¹⁷ Vgl. Hansjürgen Müller-Beck und Gerd Albrecht (Hg.), *Die Anfänge der Kunst vor 30 000 Jahren*, Stuttgart 1987, 49 sowie Abb. 81, 88, 90 auf den S. 89–92.

¹⁸ André Leroi-Gourhan, *Die Religionen der Vorgeschichte*, Frankfurt/Main 1981, 11–12.

¹⁹ Vgl. Ina Wunn, *Götter, Mütter, Ahnenkult. Neolithische Religionen in Anatolien, Griechenland und Deutschland*, a. a. O., 224–229.

klar erkannt. Er sieht es daher als unumgängliche Voraussetzung für archäologisches Arbeiten an, diejenigen »Lebensbedingungen, denen unsere Funde ihre Gestalt und Beschaffenheit verdanken«²⁰ bei rezenten Völkern gründlich zu erforschen, um die Beziehungen zwischen den materiellen Relikten, auf welche der Archäologe bei seinen Ausgrabungen stößt, und den Verhaltensweisen zu klären, die zur Herstellung, eventuellen Formveränderung und letztlich Entsorgung dieser Gegenstände führten. Ziel dieser Methode ist, aus den Zusammenhängen von Tätigkeiten und feststellbaren Spuren bzw. Artefakten Anhaltspunkte zu finden, wie archäologische Fundstücke »gelesen« werden können.²¹ In diesem Zusammenhang untersuchte Binford das Alltagsleben von Jäger- und Sammlervölkern und hielt diejenigen Gewohnheiten fest, die von der Anpassung an einen bestimmten Lebensraum und eine aneignende Wirtschaftsweise diktiert werden. Neu für die Archäologie und die Interpretation archäologischer Funde war Binfords Dokumentation von bestimmten ökologisch-ökonomisch bedingten Raumnutzungsgewohnheiten, die sich bei allen heutigen Wildbeutervölkern wiederfinden und die wegen der Abhängigkeit der Wildbeuterkulturen von naturräumlichen Gegebenheiten auch bei steinzeitlichen Jägern vorausgesetzt werden können.²² Im eigentlichen (nach Jahreszeit wechselnden) Kernwohngebiet von Wildbeutern lassen sich bestimmte Plätze unterscheiden, die charakteristischen, durch die Ökonomie bedingten Tätigkeiten vorbehalten sind. Im Falle der von Binford beobachteten Eskimos waren dies in einem Jagdlager das eigentliche Lager mit den typischen Siedlungsspuren, dann ein Karibuschlachtplatz mit besonderen Zonen für das Ausweiden und Zerlegen der Tiere und den typischen Abfallhaufen aus Knochen- und Werkzeugüberresten, sowie die Fleischlager, sogenannte *caches*, an dem die Nahrungsvorräte aufbewahrt werden.²³ Darüber hinaus konnte Binford deutlich machen, welche bleibenden Spuren Jäger bei welchen Tätigkeiten hinterlassen und vor welche Schwierigkeiten diese materiellen Hinterlassenschaften den Archäologen stellen können. Da sind z. B. die Knochenanhäufungen mit spezifischer Sortierung an den vom Basislager oft weiter entfernten Schlachtplätzen, Steinhaufen mit ungefährender Menschensilhouette, um durchziehende Herden auf bestimmte Wildwechsel zu zwingen, steinerne Jagdsitze mit

²⁰ Vgl. Lewis R. BINFORD, *Die Vorzeit war ganz anders. Methoden und Ergebnisse der Neuen Archäologie*, a.a.O., 17f.

²¹ Vgl. ebd.

²² Vgl. ebd., 112–120.

²³ Vgl. ebd., 122–130. Welche Bedeutung die Kenntnis der Arbeitsabläufe und Konservierungstechniken hat, wird bei der Interpretation des Rentierfundes von Stellmoor deutlich. Der Bearbeiter hatte aus dem Fund etlicher zur Zeit des ausgehenden Paläolithikums im See versenkter Rentiere geschlossen, der Fund sei als Primalopfer für eine Gottheit aufzufassen. Die Kenntnis der aus wirtschaftlicher Notwendigkeit resultierenden Bevorratungspraxis und -technik bei Wildbeutern macht jedoch deutlich, dass es sich bei den im See niedergelegten Tieren um eine unter Wildbeutern gebräuchliche Form des Konservierens und Aufbewahrens handelt. Vgl. dazu Alfred RUST, *Die Alt- und mittelsteinzeitlichen Funde von Stellmoor*, Neumünster 1943, 216–220 und Mircea ELIADE, *Geschichte der religiösen Ideen Bd. 1. Von der Steinzeit bis zu den Mysterien von Eleusis*, a.a.O., 38 sowie Ina WUNN, *Die Religion steinzeitlicher Kulturen in Deutschland und angrenzenden Gebieten*. Unveröffentlichte Magisterarbeit, Hannover 1997, 128–130.

Feuerstelle und den Resten kleinerer Mahlzeiten, steinerne Wolfsfallen,²⁴ im Kreis ausgelegte Steine, die zum Trocknen ausgebreitete Häute festhielten, und größere Steinkreise, welche dazu dienten, die Zeltwände zu fixieren. Ohne die Kenntnis der genauen Lebensumstände von Wildbeutern ließen sich viele dieser Spuren kaum oder gar nicht deuten.²⁵ Auch innerhalb von Lagern oder Behausungen lassen sich bestimmte Areale spezifischer Nutzung feststellen, die nicht nur durch ein bestimmtes Inventar von Gegenständen gekennzeichnet sind, sondern je nach Tätigkeit und Anzahl der beteiligten Personen eine ganz bestimmte Fundstättenstruktur aufweisen.²⁶ Diese Spuren sind notwendiges Resultat der Lebensweise von Wildbeutern und lassen sich daher bei Völkern der unterschiedlichsten Regionen nachweisen. Sie müssen daher zwangsläufig auch schon zu den materiellen Hinterlassenschaften paläolithischer Jäger gehört haben.

Aus Binforde's Arbeiten folgt, dass der ethnographische Vergleich in der Archäologie immer dann berechtigt ist, wenn es sich um die Klärung von Fragen des alltäglichen Lebensvollzugs handelt, sei es der Bau von Behausungen mit seinen charakteristischen Spuren von Pfostenlöchern, Steinen zum Beschweren von Zeltbahnen, Mauerwerk und der bezeichnenden Verteilung von Schlaf- und Feuerstelle, seien es Tätigkeiten, die mit der Jagd, deren Vorbereitung und anschließender Fleischverarbeitung zusammenhängen, oder sei es die Herstellung von Werkzeugen mit ihren typischen Abfällen. Die aneignende Wirtschaftsweise von Wildbeutervölkern und die daraus folgende notwendige Anpassung an einen natürlichen Lebensraum erfordert im täglichen Lebensvollzug bestimmte Techniken, deren sich sowohl der Angehörige einer rezenten Wildbeutergruppe als auch der Jäger des Paläolithikums bedient hat, und die durchaus vergleichbare Spuren hinterlassen, die mit Hilfe des ethnographischen Vergleichs gedeutet werden können. Nicht möglich ist es jedoch, mit Hilfe der von Binford erarbeiteten Methode auf die über den materiellen Wert hinausgehende Bedeutung eines Gegenstandes zu schließen. Die Frage, ob ein Feuer, in dessen Umgebung sich die typischen Küchenabfälle finden, auch im Paläolithikum der Zubereitung von Nahrung gedient hat, lässt sich mit Hilfe des ethnographischen Vergleichs positiv beantworten. Ob aber dieses Feuer wie bei den Ainu als Sitz einer Gottheit gedacht wurde, muss offen bleiben.²⁷ Wenn die Binford'sche Methode auch einen direkten Zugang zur Geisteswelt vergangener schriftloser Kulturen nicht ermöglicht, ist sie doch von unschätzbarem Wert, wenn es darum geht, Fehldeutungen wie im Falle des angeblichen Rentieropfers von Stellmoor zu vermeiden.

²⁴ Solche bereits im Paläolithikum gebräuchlichen Fallen wurden von den Archäologen oft nicht erkannt und finden sich in der Literatur als »kultische Steinsetzungen«, »Vorratsgruben« oder »Kinderbestattung«. Vgl. Lewis R. BINFORD, *Die Vorzeit war ganz anders. Methoden und Ergebnisse der Neuen Archäologie*, München 1984 (London 1983), 142.

²⁵ Vgl. ebd., 130–148.

²⁶ Vgl. ebd., 156–204.

²⁷ Vgl. Norbert R. ADAMI, *Religion und Schamanismus der Ainu auf Sachalin*, München 1991, 51.

2. Bilder und Symbole

Im religiösen Bereich ist der Vergleich dann sinnvoll, wenn es sich um die Aufhellung von Phänomenen handelt, die kulturunabhängig immer wieder auftreten.²⁸ Das Auftauchen bestimmter Bilder und Symbole in den unterschiedlichsten geographischen Regionen und historischen Zeitabschnitten hat besonders Aby Warburg zum Gegenstand seiner Forschungen gemacht²⁹, die er selbst als »historische Psychologie des menschlichen Ausdrucks« bezeichnet. Darunter versteht er die geschichtliche Entwicklung körperbezogener Ausdrücke als Folge einer Interferenz von Affektenergien und kulturellen Verarbeitungsmustern, die sich in der Ikonographie gerade der religiösen Kunst zeigen. Die Angst ist der überragende Affekt, der nicht nur seinen Niederschlag in der religiösen Kunst findet, sondern der letztlich der Auslöser aller kulturellen Leistungen ist. Der Mensch findet sich in einer chaotischen Welt, in welcher unverständliche Phänomene angstauslösend wirken. Auf diese Angst reagiert er kulturell »mit entsprechenden semiotischen Ausformungen«³⁰ in Form von Fetisch, Totem, Symbol, Bild oder Zeichen. Sichtbares Ergebnis der kulturell-psychologischen Angstverarbeitung ist die strukturelle Entsprechung der symbolischen Bildersprache von Kulturen, die weder historisch noch geographisch in eine Verwandtschaftsbeziehung gesetzt werden können. Konkretisiert hat Warburg diese Vorstellungen unter anderem in seinem berühmt gewordenen, zunächst nur als privater Vortrag gedachten Aufsatz »Schlangenritual«, in welchem er das in Neu-Mexico liegende, noch prähistorischen Bräuchen verpflichtete Indianerdorf Oraibi in Beziehung zur Ursprungsstätte europäischer Hochkultur, Athen, setzt.³¹ Als religionsbildenden (angstauslösenden) Faktor bei den Hopi Oraibis will Warburg die Wasserarmut des Landes erkannt haben. In der »heidnisch-kosmologischen«³² religiösen Symbolik, die sich ebenso in der Dekoration des lokalen katholischen Kirchengebäudes wie in der traditionellen Kiwa, dem unterirdischen Andachtsraum, oder auf der Keramik der Hopi findet, taucht immer wieder eine »irrationale Tiergröße als rätselhafter und gefürchteter Dämon«³³ auf: die Schlange, die wegen ihrer blitzförmigen Gestalt mit dem regenbringenden Blitz magisch-kausal verknüpft wird. Ihren Niederschlag im kultischen Handeln findet die Verehrung der Schlange, wenn in den Indianerdörfern Oraibi und Walpi im August tagelange Zeremonien zur Feier der einsetzenden Gewitterregen stattfinden, in deren Mittelpunkt ein Tanz mit lebenden Schlangen steht.³⁴ Gleiche Kultgewohnheiten konnte Warburg im historischen

²⁸ Auf die Übereinstimmung in den Erscheinungsformen der Religionen hat besonders die Religionsphänomenologie ihren Blick gerichtet. Bestimmte Vorstellungen, Bilder und Symbole finden sich unabhängig bei den verschiedensten, kulturell nicht verwandten Völkern. Vgl. Friedrich HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1979.

²⁹ Aby WARBURG, *Schlangenritual. Ein Reisebericht*, a.a.O.

³⁰ Hartmut BÖHME, Aby M. WARBURG, in: Axel MICHAELS (Hg.), *Klassiker der Religionswissenschaft*, München 1997, 145.

³¹ Vgl. ebd., 143 und 147.

³² Aby M. WARBURG, *Schlangenritual. Ein Reisebericht*, a.a.O., 19.

³³ Ebd., 11.

³⁴ Vgl. ebd., 37.

Hellas ausmachen: Im Kult des Dionysos tanzten die Mänaden mit Schlangen in den Händen. Im alttestamentarischen Judentum und in Babylon symbolisiert die Schlange den Geist des Bösen schlechthin. Noch in der mythischen Erzählung von Laokoon tritt sie als vernichtende Unterweltsgewalt auf. Dem entgegen steht die freundliche Schlangenfigur, die als Symbol für Unsterblichkeit und Wiedererstehen aus schwerer Krankheit das Zeichen des griechischen Gottes Asklepius ist.³⁵ Für die Anwendbarkeit des ethnographischen Vergleiches zur Deutung von Bildern und Symbolen fossiler, schriftloser Kulturen sind Warburgs Forschungsergebnisse von entscheidender Bedeutung. Bestimmte Tiermotive, besonders wenn sie heraldisch skelettiert dargestellt sind, weisen unmittelbar auf einen religiösen Zusammenhang hin, der mit Hilfe des Vergleichs unter Umständen in Ansätzen erschlossen werden kann. Jedoch ist vor zu weitreichenden Folgerungen und Schlüssen zu warnen: Schon bei den von Warburg selbst aufgeführten Beispielen wird deutlich, dass die Bedeutung des Schlangensymbols, wiewohl in zahlreichen Kulturen präsent, im Einzelfall stark variiert. Bei den Hopi stellt die Schlange eine einerseits bedrohliche, letztlich aber segensbringende Wettergottheit dar, in Babylon ist sie die Urmutter Tiamat, in der Laokoonerzählung würgender Dämon und im Christentum Sinnbild des Bösen. Auch kann von einem Symbol und seiner Bedeutung, selbst wenn es in der entsprechenden Religion eine Schlüsselstellung einnimmt, nicht auf das gesamte Symbolsystem, welches die entsprechende Religion ausmacht, geschlossen werden. Die hier beispielhaft angeführten Religionen, in denen das Schlangenbildnis als Bedeutungsträger vorkommt, sind hinsichtlich ihrer Entwicklungs-»Höhe« völlig verschiedenen Religionstypen zuzuordnen. Bei der Religion der Hopi handelt es sich um eine sogenannte primitive, in Babylon und Griechenland um eine archaische und beim Christentum um eine historische Religion.³⁶

3. Humanethologische Konstanten

Die Begründung für das Übereinstimmen einiger semantischer Zeichen in unterschiedlichsten Kulturen liefert die sich in den letzten Jahrzehnten stürmisch entwickelnde Verhaltensforschung. Vor etwa sechzig Jahren begann der spätere Nobelpreisträger Konrad Lorenz, das Verhalten der Tiere systematisch zu erforschen und die grundlegenden Ergebnisse auf das menschliche Verhalten zu übertragen.³⁷ Inzwischen hat sich die Humanethologie nicht nur als eigenes Forschungsgebiet etabliert, sondern kann mit beachtlichen Resultaten aufwarten. Stammesgeschichtliche Anpassungen des Menschen im Bereich der Wahrnehmung, der Triebe, der Instinkthandlungen, der Emotionen und der Lerndispositionen bestimmen das kulturelle Gestalten in vielfältiger Weise.³⁸ Als Ergebnis zeigen die Skulpturen, Amulette, Bilder und Zeichnungen der unterschiedlichsten Kulturen

³⁵ Vgl. ebd., 42–46.

³⁶ Vgl. Robert N. BELLAH, *Religiöse Evolution*, a.a.O., 267–302.

³⁷ Vgl. Konrad LORENZ, *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*, München 1998 (Wien 1963).

³⁸ Vgl. Irenäus EIBL-EIBESFELDT, *Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriß der Humanethologie*, Weyarn 1997 (München 1984).

häufig Motive, die sich ethologisch deuten lassen. Beobachtungen des Verhaltens zahlreicher Primatenarten belegen, dass das sogenannte phallische Imponieren zur Abgrenzung des Reviers gegen Artgenossen fremder Gruppen ein übliches und erfolgreiches Verhalten darstellt. Bei vielen Säugern ist das Aufreiten nicht nur notwendiges Agieren in Zusammenhang mit der Paarung, sondern drückt darüber hinaus auch Dominanz aus – es wurde unabhängig von der Paarungsfunktion zum soziosexuellen Signal. Ähnliche Verhaltensweisen konnte Eibl-Eibesfeld auch in menschlichen Kulturen nachweisen: Der unter den Papua verbreitete Penisköcher setzt vergleichbare Signale des Drohens oder Verhöhns eines Gegners.³⁹ Dieselben Aufgaben können aber auch Artefakte übernehmen, daher markieren in vielen Kulturen phallische Figuren Grenzen oder wehren böse Geister ab. Phallische Amulette, die man mit sich führt, dienen dem gleichen Zweck. Die abschreckende Wirkung wird häufig noch verstärkt durch gebleckte Zähne und weit geöffnete, starrende Augen; beides sind im menschlichen Verhalten bekannte Drohgesten. Aber nicht nur phallische Abwehrfiguren sind bekannt. Häufig sind es Gesten wie abwehrend vorgestreckte oder erhobene Hände, welche auf die Funktion einer Figur hinweisen.⁴⁰ Diese einem angeborenen Signalcode angehörenden Auslöser können auch abgelöst von einem menschlichen Körper oder einer menschengestaltigen Figur wie Schriftzeichen eingesetzt werden und so die beabsichtigte Wirkung zeigen. Das Unheil abwehrende drohende Auge ist noch heute ein bekannter Talisman im nordafrikanischen und kleinasiatischen Raum; in Kathmandu in Nepal schützt es, auf die Türstöcke aufgemalt, seine Bewohner. Auch die erhobene Hand als Amulett oder Handabdruck auf einer Tür oder Wand soll Gefahren abhalten.⁴¹

Die Kenntnis der menschlichen Verhaltensweisen bzw. reizauslösender Signale und ihre Verarbeitung in der Kunst ist ein unschätzbare Hilfsmittel bei der Interpretation vorgeschichtlicher Funde. Etliche Statuetten, die bisher etwas hilflos als »Fruchtbarkeits-symbol«⁴² angesprochen wurden, können heute in ihrer Bedeutung klar erkannt werden.

4. Stufenmodelle

Trotz der Möglichkeiten, die Bedeutung eines archäologischen Fundstückes mit Hilfe des Vergleichs zu erschließen, müssen die Ergebnisse unbefriedigend bleiben, wenn es nicht gelingt, die einzelnen Fundstücke in einen Gesamtkontext zu stellen und somit einen Zugang zur Geisteswelt fossiler Kulturen zu erarbeiten. Bei dieser Aufgabe können die neueren Modelle zur religiösen Evolution durchaus nützliche Hilfestellung leisten.

³⁹ Vgl. ebd., 122–124.

⁴⁰ Vgl. ebd., 926.

⁴¹ Vgl. ebd., 928–932.

⁴² Vgl. beispielsweise Dieter KUFMANN, *Kultische Äußerungen im Frühneolithikum des Elbe-Saale-Gebietes*, in: Friedrich SCHLETTE / Dieter KAUFMANN, *Religion und Kult in ur- und frühgeschichtlicher Zeit*, Berlin 1989, 113.

Die Typologie von Gesellschafts- und Religionssystemen geht auf den Begründer der Soziologie, Émile Durkheim, zurück. Nach Durkheim wird das soziale Verhalten, das für das Funktionieren einer jeden Gesellschaft unabdingbar ist, dessen Regeln aber im Alltag immer wieder gebrochen werden, durch die Religion gestützt und stabilisiert. Eine menschliche Gemeinschaft kann daher als Spiegel ihrer Religion betrachtet werden. Auf dieser Basis versuchte Durkheim, Gesellschaftssysteme in verschiedene Grundtypen zu klassifizieren, welche je spezifische soziale und also auch religiöse Mechanismen aufweisen.⁴³

Eines der meistzitierten Beispiele für eine mögliche Klassifizierung von Religionstypen im Hinblick auf den Grad ihrer inneren Gliederung, der Ausdifferenzierung von gesellschaftlichen Funktionen wurde von Robert Bellah erarbeitet. Nach Bellah lassen sich Religionen anhand bestimmter Merkmale wie das »Phänomen der religiösen Weltablehnung«⁴⁴ oder Fehlen des »Ziel(s) der Erlösung«⁴⁵ einer Reihe von Stufen zuordnen. Hier unterscheidet Bellah die primitive, die archaische, die historische, die frühmoderne und die moderne Stufe, in denen ein Übergang von einem monistischen zu einem dualistischen Weltbild stattfindet.⁴⁶ Kennzeichen primitiver Religion sind teils menschliche, teils animalische Ahnengestalten, deren Kräfte und Möglichkeiten das Maß menschlichen Vermögens überschreiten, die aber dennoch keine Götter sind.⁴⁷ Der Mythos verknüpft Menschen und Ahnengestalten mit der Welt. Die vielen Mythen sind noch unzusammenhängend, Eigenschaften der Gottheiten liegen nicht fest. Ebenso wie der Mythos Ausdruck des religiösen Symbolsystems in primitiven Religionen ist, entspricht primitivem religiösen Handeln das Ritual, in dem das Handeln der mythischen Gestalten wiederholt wird. Auf dieser Stufe gibt es keine getrennten religiösen Organisationen. Weder ist eine Kirche noch sind religiöse Spezialisten bekannt.⁴⁸ In sozialer Hinsicht stärkt die Religion die Solidarität in der Gesellschaft und führt deren Angehörige in ihre Rechte und Pflichten ein.

Die archaische Religion dagegen kennt einen echten Kultus mit Göttern, Priestern, Verehrung, eventuellen Opfern und möglicherweise Gott- oder Priesterkönigtum.⁴⁹ Mythische Wesen werden nun bestimmter gefasst, ihnen werden Eigenschaften zugeordnet und sie haben Persönlichkeit. Der Mensch kann sich an sie wenden, mit ihnen interagieren, aber nicht mehr im Ritual mit ihnen eins werden. Die Beziehung zu diesen Göttern wird mit Hilfe von Kommunikationssystemen geregelt, wie sie Verehrung, Opfer und Anbetung darstellen. Zur Aufrechterhaltung dieser Kommunikation ist nun ein besonderer Priesterstand notwendig.

⁴³ Vgl. Fritz STOLZ, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen 1988, S. 46–51.

⁴⁴ Robert N. BELLAH, *Religiöse Evolution*, a.a.O., 270.

⁴⁵ Ebd., 271.

⁴⁶ Vgl. ebd., 272.

⁴⁷ Es handelt sich hier offensichtlich um die Gestalten der Mythologie, die Jensen Dema-Gottheiten genannt hat. Allerdings erwähnt Bellah Jensen nicht. Vgl. Adolf E. JENSEN, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart 1948.

⁴⁸ Ob Frauen auch in den steinzeitlichen Religionen eine geringere Rolle spielten, ist zumindest sehr fraglich. Vgl. Marija GIMBUTAS, *Die Zivilisation der Göttin*, Frankfurt 1996, und James MELLAART, *Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit*, a.a.O., 95–155 und S. 211–240.

⁴⁹ Vgl. Robert N. BELLAH, *Religiöse Evolution*, a.a.O., 280–283.

Die nächste Stufe nehmen die historischen Religionen ein. Sie unterscheiden sich von den bisher genannten dadurch, dass sie transzendental sind: neben die empirische Welt tritt eine gänzlich andere Welt religiöser Realität. Den religiösen Symbolsystemen, so verschieden sie auch sind, ist gemeinsam, dass sie alle eine dualistische Weltsicht haben. Das Interesse religiösen Lebens ist nicht mehr auf die diesseitige, sondern auf die jenseitige Welt, auf das Leben nach dem Tode gerichtet. Religiöse und politische Hierarchien sind nun getrennt.

Kennzeichnend für die frühmoderne Religion ist der Zusammenbruch der hierarchischen Strukturierung der religiösen wie der politischen Welt. Das Heil kann nicht mehr in der Weltflucht, sondern muss im Handeln in der diesseitigen Welt gefunden werden. Im frühmodernen Symbolismus geht es um die direkte Beziehung zwischen Individuum und transzendenter Realität.

Die moderne Religion ist eine Stufe der religiösen Entwicklung, die sich von den vorausgehenden eklatant unterscheidet. Hier ist Religion ein System neben anderen Systemen. Sie wird zunehmend zur Privatsache, zu einem persönlichen Orientierungsrahmen.⁵⁰

Ein ethnographischer Vergleich muss daher immer dann sinnvoll sein, wenn es um die Klärung von Merkmalen geht, die einer bestimmten Religionsstufe zuzuordnen sind. Merkmale, die für eine bestimmte Stufe charakteristisch sind, können für eine Religion vorausgesetzt werden, wenn ihre Zuordnung zu dieser Stufe auf Grund anderer, z.B. gesellschaftlicher Merkmale, als sicher gelten kann. Beispiel: Primitive Religionen kennen keine separierten religiösen Organisationen, also darf man schließen, dass die unter gleichen ökonomisch-sozialen Bedingungen auf der Stufe früher Ackerbauern lebenden Neolithiker ebenfalls diese Art religiöser Organisation nicht kannten.⁵¹

5. Evolutionsmodelle

Nach den Arbeiten Durkheims, Bellahs und anderen kann als gesichert gelten, dass steinzeitliche Religionen diejenigen Merkmale zeigten, die für die Stufe der primitiven Religion, im späteren Neolithikum auch für die der archaischen Religion, charakteristisch sind. Damit ist jedoch noch keine Möglichkeit gegeben, bestimmte Erscheinungen in prähistorischen Kulturen, wie z.B. die zahlreichen Frauenstatuetten des anatolischen Neolithikums oder die Pferdebestattungen im neolithischen Mitteleuropa, sinnvoll zu interpretieren oder die Unterschiede der kulturellen Hinterlassenschaften verschiedener steinzeitlicher Kulturen zu deuten und zu erklären. Dies ist vielmehr nur dann möglich, wenn bestimmte historische Entwicklungslinien aufgezeichnet werden, anhand derer sich eine Religionsentwicklung auch zurückverfolgen lässt. Dazu ist aber ein Modell erforderlich, welches nicht nur die unterschiedlichen Stufen von Religion berücksichtigt,

⁵⁰ Vgl. ebd., 294–301.

⁵¹ Vgl. Robert N. BELLAH, *Religiöse Evolution*, a.a.O., 267–302.

sondern auch ihre individuellen Verschiedenheiten und deren Veränderung in der Zeit. Ein solches Modell, welches sowohl die verschiedenen rezenten Religionsformen als auch ihre Ur- und Vorformen einbezieht und sie in einen genetischen Zusammenhang zu bringen versucht, ist ein evolutionistisches Modell. Im Unterschied zu dem oben genannten evolutionistischen (Stufen-)Modell ist mit religiöser Evolution weder eine Höher- noch eine Weiterentwicklung, keine zunehmende Differenzierung oder Unabhängigkeit von der Umwelt gemeint, sondern der Vorgang der Veränderung von Religionen in der Zeit.⁵²

Eine Klassifikation im Rahmen eines Modelles zur Evolution von Religionen sollte also im Unterschied zu Stufenmodellen die Vielzahl von Religionen auf der Grundlage ihrer auf Verwandtschaft beruhenden Ähnlichkeit von Merkmalen bestimmten Gruppen zuordnen.⁵³ Evolutionistische Klassifikation führt demnach zur Rekonstruktion von historischen und kulturellen Zusammenhängen zwischen verschiedenen Religionen. Ein solches Klassifizieren von Religionen muss einmal geographische und historische Zusammenhänge berücksichtigen. Darüber hinaus ist ein Abwägen und Bewerten bestimmter Ähnlichkeiten auf der Basis des religionswissenschaftlichen Vergleichs notwendig. Als Merkmalskatalog kann beispielsweise die von der Religionsphänomenologie herausgearbeitete Menge derjenigen Merkmale dienen, die in ihrer Gesamtheit das »Wesen der Religion«⁵⁴ beschreiben, aber auch die von Döbert beschriebenen »Deskriptiven Gesichtspunkte für die Beschreibung von Religionen«⁵⁵. Schwierigkeiten bei der praktischen Anwendung dieser Methode ergeben sich dadurch, dass ein solcher Merkmalskatalog nicht Punkt für Punkt abgefragt und eine Verwandtschaft zwischen zwei oder mehreren Religionen bei Übereinstimmung in möglichst vielen Punkten postuliert werden kann.⁵⁶ In diesem Falle käme man leicht wieder zu dem bekannten Ergebnis, dass sich primitive Religionen untereinander sehr stark ähneln, dass sie also auch miteinander verwandt sein müssen. Dieses Ergebnis kann aber offensichtlich nicht richtig sein; so sind sich beispielsweise die Religion der Wemale auf Ceram, der Marind-anim Neuguineas und der frühen Griechen in einigen Punkten ähnlich, wie Adolf E. Jensen deutlich herausarbeiten konnte.⁵⁷ Während eine entfernte Religionsverwandtschaft zwischen den Marind-Anim und Wemale durchaus denkbar sein könnte, ist die Religion Griechenlands sicher aus völlig anderen Wurzeln entstanden und hat mit den Religionen des pazifischen Raumes nichts gemeinsam, bis auf eben jene Primitivmerk-

⁵² Vgl. Ina WUNN, *Götter, Mütter, Ahnenkult – Neolithische Religionen in Anatolien, Griechenland und Deutschland*, a.a.O., 29–40.

⁵³ Als verwandte Religionen gelten solche, die entweder auseinander entstanden sind oder sich gegenseitig entscheidend beeinflusst haben und/oder zeitlich und regional unmittelbar aufeinander folgen.

⁵⁴ Friedrich HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1979, 561.

⁵⁵ Rainer DÖBERT, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, a.a.O., 85–86.

⁵⁶ Die Diskussion um die Wertigkeit bestimmter Merkmale zur Abgrenzung von Kulturen wurde im ethnologisch-antropologischen Bereich schon einmal geführt, nämlich zwischen den Vertretern verschiedener Richtungen der von Leo Frobenius begründeten Kulturkreislehre. Allerdings stand hier die Gesamtheit der kulturellen Erscheinungen, nicht ausschließlich die Religion im Vordergrund des Interesses. Vgl. Adolf E. JENSEN, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart 1948, 26–31.

⁵⁷ Vgl. ebd., 33–77.

male, die alle Religionen der »Stufe der Primitiven Religion«⁵⁸ aufweisen. Dies bedeutet also, dass die Merkmale gewichtet werden müssen, wenn als Ergebnis eines Merkmalsvergleichs ein Verwandtschaftsverhältnis von verschiedenen Religionen auf der Basis gleicher bzw. unterschiedlicher Abstammung herauskommen soll.

Sinnvoll ist ein ethnographischer Vergleich zur Rekonstruktion der Religion einer schriftlosen Kultur also dann, wenn es sich um verwandte Religionen im Sinne des oben entwickelten Modells zur Evolution von Religionen handelt. Archäologische Religionszeugnisse müssen dann in ihrem Verhältnis zur vorausgegangenen Religion einerseits und zur nachfolgenden, eventuell durch schriftliche Zeugnisse bereits besser bekannten Religion andererseits beurteilt werden.

Ein Beispiel für die gelungene Anwendung eines solchen Vergleichs auf evolutionistischer Basis ist Ake Ströms Rekonstruktion der Germanischen Religion. Die Quellenlage zur germanischen Kultur- und Religionsgeschichte ist schlecht. Wie Ake Ström schreibt, ist die Forschung für die ältesten Perioden auf die Auswertung nichtliterarischer Denkmäler angewiesen, während für die spätere Zeit einige wenige Texte vorliegen.⁵⁹ Diese spärlichen Quellen werden erschlossen und ergänzt mit Hilfe von Fakten, deren Kenntnis anderen indogermanischen Religionen entnommen ist.⁶⁰ Die völlig legitime Begründung Ströms ist folgende: »Weil die Germanen indogermanischer Zunge sind, haben wir den Hintergrund der germanischen Religion in derjenigen der Indogermanen zu suchen.«⁶¹ Den Zusammenhang zwischen indogermanischer Sprachverwandtschaft und indogermanischer Kultur wurde von Ström an anderer Stelle überzeugend belegt.⁶² Grundlage der germanischen Religion ist also eine historisch ältere indogermanische Religion, von der aus sich sowohl die germanische als auch die indische, die iranische, die baltische, die slawische, die griechische Religion und andere entwickelt haben. Diese gemeinsame indogermanische Religion hatte verschiedene Merkmale, die sich in leicht abgewandelter Form bei allen Tochterreligionen wiederfinden. Zu diesen Merkmalen zählen nach Ström: Der Gegensatz Mensch – Gott, das System der Götter, der Mythos vom Unsterblichkeitstrank, das Pferdeopfer, der Feuerkultus, das Fehlen von Tempeln und Götterbildern sowie mündliche Überlieferung der Tradition.⁶³ Dieser von Ström angeführte Merkmalskatalog entspricht den Forderungen nach einer Merkmalsbewertung im Rahmen einer evolutionistischen Klassifikation. Er fußt auf der historisch-kulturellen Verwandtschaft der Religionen; er benutzt keine Primitivmerkmale, sondern gemeinsame Sonderentwicklungen der genannten Religionen, um sie als Gruppe von Religionen abzugrenzen. Mit Hilfe des Vergleichs gelingt es Ström darüber hinaus, innerhalb der genannten Gruppe

⁵⁸ Mit Stufe der Primitiven Religion sind alle die Religionen gemeint, die Bellah und Stolz aufgrund ihrer gemeinsamen Primitivmerkmale dieser Stufe zugeordnet haben. Vgl. Robert N. BELLAH, *Religiöse Evolution*, a.a.O., S. 273–280 und Fritz STOLZ, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen 1988, 207.

⁵⁹ Zur Quellenlage vgl. Ake V. STRÖM / Harald BIEZAIS, *Germanische und Baltische Religion*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1975, 37–44.

⁶⁰ Vgl. ebd., 51.

⁶¹ DERS., 51.

⁶² Vgl. DERS., 16.

⁶³ Vgl. ebd., 52–56.

indogermanischer Religionen näher und weniger nah verwandte zu unterscheiden sowie mit Hilfe des sprachwissenschaftlichen Vergleichs den Zeitpunkt ihrer Trennung in etwa zu bestimmen.⁶⁴

6. Schlussfolgerungen

Die Ausführungen belegen, dass mit Hilfe einer wissenschaftlich exakten Methode auf der Basis des völkerkundlichen Vergleichs die Rekonstruktion der Religionen schriftloser fossiler Kulturen durchaus möglich ist. Die Deutung der fraglichen Fundstücke und ihre Einbindung in einen kulturellen Kontext darf allerdings nicht beliebig auf der Grundlage zufälliger Kenntnisse oder Forschungsschwerpunkte der Bearbeiter erfolgen, sondern muss sich an einem Kriterienkatalog orientieren, der wissenschaftlich begründet und abgesichert ist. Der Versuch der Rekonstruktion der Geisteswelt einer unbekanntes Kultur sollte demnach in Einzelschritten erfolgen, die aufeinander aufbauen. Grundlage einer solchen Rekonstruktion muss immer die genaue Kenntnis der Lebensvollzüge der fraglichen Kultur sein. Nur dann können eklatante Fehldeutungen vermieden werden. Erst in einem nächsten Schritt ist die Bedeutung der Fundstücke selbst zu klären: Was wird dargestellt, welche symbolische Bedeutung hat das Dargestellte und welchen Zweck erfüllte das Stück? Diese Fragen können mit Hilfe der Warburgschen »Psychologie des menschlichen Ausdrucks« und den Ergebnissen humanethnologischer Forschungen geklärt werden. Die Aufgabe, die Fundstücke in einen sinnvollen Gesamtkontext zu stellen und somit einen Zugang zur Geisteswelt fossiler Kulturen zu erarbeiten, kann auf der Basis der neueren Stufenmodelle befriedigend gelöst werden. Um Sonderentwicklungen deuten zu können, reichen Stufenmodelle allerdings nicht aus. Zur Abrundung des Bildes der Religion einer schriftlosen Kultur sollten daher die möglichen Beziehungen der fraglichen Religion zu verwandten, eventuell besser bekannten Religionen mit einfließen.

Mit Hilfe einer solchen, methodologisch abgesicherten Anwendung des ethnographischen Vergleichs ist es durchaus möglich, einen Zugang zur Geisteswelt fossiler schriftloser Kulturen zu erarbeiten. Wenn auch bei einer oft problematischen Fundlage und bruchstückhafter Überlieferung nicht erwartet werden kann, dass vorgeschichtliche Religionen bis in Einzelheiten rekonstruiert und verstanden werden können, ist es immerhin möglich, mit Hilfe einer fundierten Methodik dem Verständnis vorzeitlicher Religionen näher zu kommen und vor allen Dingen Vorurteile und Deutungsstereotype zu meiden.

Zusammenfassung: Die Methode ethnographischer Vergleiche in der prähistorischen Forschung ist stark umstritten. Der Archäologe André Leroi-Gourhan betont die Schwierigkeiten, überhaupt Spuren einer Religion einer Gesellschaft zu entdecken, von der nur materielle Hinterlassenschaften zur Verfügung stehen. Andererseits diskutieren Wissenschaftler wie Lewis Binford ausführlich den Wert ethnographischer Vergleiche, um das Verhalten früher Jäger- und Sammler-Gemeinschaften zu

⁶⁴ Vgl. ebd., 17–18.

erklären. Bisher gelang es ihnen jedoch nicht, einen allseits anerkannten Katalog von Forschungsrichtlinien und Definitionen zu entwickeln, die analytische Annäherungen an dieses Gebiet erhellen würden. Aus diesem Grund fahren viele Wissenschaftler fort, ethnographische Vergleiche heranzuziehen, um mögliche Glaubenssysteme der frühen Menschheit zu erklären, ohne jedoch die nötige kritische Distanz einzuhalten. Im Ergebnis ähnelt dann die mutmaßliche Religion paläolithischer Völker einmal der Mentalität arktischer Jägervölker, ein andermal dem Glauben australischer Ureinwohner, je nach Erfahrung und Forschungsschwerpunkt des Wissenschaftlers. Dennoch ist die Rekonstruktion prähistorischer Religion möglich, vorausgesetzt die Ergebnisse anthropologischer Forschung werden respektiert. Der erste Forschungsschritt muss die Rekonstruktion alltäglicher Lebensvollzüge der fraglichen Kultur und der typischen Spuren von Jagdtechniken primitiver Gesellschaften sein. In einem zweiten Schritt wird die Bedeutung der Fundstücke erforscht. Hier hilft die sogenannte »Psychologie des menschlichen Ausdrucks« von Aby Warburg zu entscheiden, ob ein bestimmter Gegenstand als religiöses Symbol gedient haben könnte. Die Bedeutung des Symbols kann mithilfe von Ergebnissen aus ethologischer Studien der modernen Biologie erklärt werden. In einem letzten Schritt muss der Kontext der fraglichen prähistorischen Religion auf der Grundlage neuer Modelle religiöser Entwicklung rekonstruiert werden.

Summary: The use of ethnographic analogues in prehistoric research is a source of heated debate. The archaeologist André Leroi-Gourhan emphasises the difficulties to find any traces of the religion of a society, of which only the material remainder is left. On the other hand scholars like Lewis Binford discuss extensively the value of ethnographic analogues to explain the behaviour of early hunter-gatherer communities. But up to now a set of mutually agreed-upon research guidelines and definitions that will clarify analytic approaches to the matter is missing. Scholars therefore continue to use ethnographic analogies to explain possible belief systems of early man without the necessary critical distance. As a result the supposed religion in palaeolithic times partly resembles the mentality of arctic peoples, partly it looks like the belief of Australian aborigines, dependant on the experience and research of the respective scholar. Nevertheless the reconstruction of prehistoric religion is possible, if the results of anthropological research are duly being considered. The first step of research has to focus on the reconstruction of daily life of the culture in question and the typical traces of hunting techniques in primitive societies. In a second step the meaning of special finds has to be investigated. Here the so-called »Psychology of human expression« of Aby Warburg helps to decide, whether a certain object may have served as a religious symbol or not. The meaning of such symbol can be explained with the help of the results of ethological studies of modern biology. Finally the context of the researched upon problematic prehistoric religion might be reconstructed on the base of the new models of religious evolution.

Sumario: La aplicación del método de la comparación etnográfica a la investigación de la prehistoria es algo muy discutido. El arqueólogo André Leroi-Gourhan llama la atención sobre las dificultades de encontrar huellas de religión en una sociedad sobre la cual sólo disponemos de restos materiales. Por otra parte, científicos como Lewis Binford se interesan por el valor de la comparación para explicar el comportamiento de antiguas comunidades de cazadores y recolectores. Pero hasta ahora no han conseguido desarrollar un catálogo universal de definiciones y pautas de investigación que pudiera esclarecer los intentos de analizar este tema. Por este motivo, muchos científicos continúan haciendo uso del método de la comparación etnográfica para explicar posibles sistemas religiosos de la prehistoria; pero no mantienen la distancia crítica necesaria. El resultado es que la presunta religión de los pueblos paleolíticos se parece o bien a la mentalidad de los pueblos cazadores árticos

o bien a la fe de los aborígenes australianos, dependiendo de la experiencia y de campo de trabajo del investigador. A pesar de todo, la reconstrucción de la religión prehistórica es posible, siempre y cuando se respeten los resultados de la investigación antropológica. El primer paso de investigación debe ser la reconstrucción de la vida cotidiana de la cultura en cuestión, así como de las típicas huellas de técnicas de caza en las sociedades primitivas. En un segundo paso hay que investigar el significado de los objetos encontrados. Para decidir si un objeto determinado ha servido como símbolo religioso puede ayudarnos la »psicología de la expresión humana« de Aby Warburg. El significado del símbolo puede explicarse con ayuda de los resultados de los estudios etiológicos en la biología moderna. Finalmente hay que reconstruir el contexto de la religión en cuestión con ayuda de nuevos modelos de evolución religiosa.