

Symbole und Symbolkontrolle als Ergebnis einer Professionalisierung von Religion

I. Der Symbolbegriff in der Religionswissenschaft : Cassirer, van der Leeuw, Eliade

Die Religionswissenschaft ist in der Verwendung des Symbolbegriffs zunächst weitgehend philosophischen und theologischen Vorgaben gefolgt, die insbesondere in der Religionsphänomenologie den Anspruch erzeugten, über Symbole ‚unmittelbar‘, d.h. unter Absehung von den jeweiligen historischen Kontexten eines ‚Zeichensystems‘, auf religiöse Sachverhalte zugreifen und sie deuten zu können. Von erheblicher Bedeutung war für einen bestimmten Zeitraum und eine Tradition der Symbolbegriff Cassirers.¹ Cassirers Konzept der „symbolischen Formen“ kam einer bestimmten Richtung der Religionswissenschaft, die sich in den 20er Jahren etwa zeitgleich mit Cassirers Hauptwerk entwickelt hatte, entgegen. Der programmatische Antidualismus seines philosophischen Ansatzes konnte von so unterschiedlichen Religionsphänomenologen wie van der Leeuw und Eliade aufgegriffen werden. Am Schluß des dritten Bandes der „Philosophie der symbolischen Formen“ bestimmt Cassirer „den echten und wahren Begriff des Symbolischen“ antidualistisch und antimetaphysisch: „Das Symbolische gehört niemals dem ‚Diesseits‘ oder ‚Jenseits‘, dem Gebiet der ‚Immanenz‘ oder ‚Transzendenz‘ an: sondern sein Wert besteht eben darin, daß es diese Gegensätze, die einer metaphysischen Zweiweltentheorie entstammen, überwindet. Es ist nicht das Eine *oder* das Andere, sondern es stellt das ‚Eine im Anderen‘ und das ‚Andere im Einen‘ dar. So konstituiert die Sprache, der Mythos, die Kunst je ein selbständiges und charakteristisches Gefüge“.² Die Kritik, dass sein Symbolbegriff letztlich doch das ‚Eine und

¹ Hans-Jürg Braun u.a. (Hg.), Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, Frankfurt a.M. 1988; Dominic Kaegi, Zum Symbolbegriff in der Philosophie Ernst Cassirers, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), Einheit des Wissens, Bremen 1996, S. 79-100.

² Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen III, Darmstadt 1990, S.447.

das Andere' voraussetze, hat Cassirer mit der Formel von der Ambivalenz des Symbolischen zurückgewiesen, die sich im Rahmen von Kultur historisch entfalte. Die „symbolische Form“ sei schließlich jene Leistung, durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkret sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird“.³ In der Zuordnung „selbstgeschaffener Zeichen [...] zu dem, was wir objektive Wirklichkeit nennen“ sieht Cassirer die Distanzierungsleistung und die besondere Qualität des Menschen als *animal symbolicum*,⁴ das über das symbolische Universum der Kultur zur Welt zurückfinde.

Die Religionsphänomenologie, mit deren Ausläufern sich Religionswissenschaft als akademische Disziplin noch ständig auseinandersetzen muß,⁵ rezipiert in den 20er Jahren einen neukonzipierten Symbolbegriff, ohne sich freilich über seine philosophischen Prämissen zu vergewissern. Hier ist an erster Stelle Gerardus van der Leeuw zu nennen, dessen Symbolbegriff⁶ nun die Waage vom ‚Symbol als Medium der Wahrnehmung einer Wirklichkeit‘ zu Gunsten einer Epiphaniellehre der Wirklichkeit ausschlagen läßt, wie sie später auch Eliade vertritt. In seiner Phänomenologie der Religion heißt es etwa: „Das Heilige muß eine Gestalt haben, es muß ‚statthaft‘ werden, räumlich, zeitlich, sichtbar oder hörbar [...]. Jedes Geschehen kann ein Stattfinden des Heiligen sein. Wenn es ein solches ist, reden wir von ‚Symbol‘. [...] Das Symbol ist ein Teilhaben des Heiligen an seiner aktuellen Gestalt. Zwischen dem Heiligen und seiner Gestalt existiert Wesensgemeinschaft“.⁷ Bei Eliade schließlich, dem wohl bekanntesten ‚Religionshistoriker‘ unserer Zeit, mutiert das Symbol endgültig zu einem auf Dauer gestellten Modus von Hierophanien. Das Symbol ist notwendiger Teil seiner Lehre von der Hierophanie, der Selbstoffenbarung der Heiligen: „während die Hierophanie Diskontinuität des religiösen Erlebnisses in sich schließt [...] so bedeutet der Symbolismus die *dauernde Verbindung des Menschen mit dem Heiligen*“. Im Schema von Eliades Hierophaniellehre („Das Heilige zeigt

³ Ernst Cassirer, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt 1983, S.175 f.

⁴ Ernst Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Culture*, New Haven 1972, S. 26.

⁵ Dazu jetzt Axel Michaels u.a. (Hg.), *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?* *Studia Religiosa Helvetica* 2000/01, Bern 2001.

⁶ Hubertus G. Hubbeling, *Der Symbolbegriff bei Gerardus van der Leeuw*, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 27 (1985), S. 100-110; zur weiteren Tradition Donald F. Dreisbach, *Symbols and Salvation. Paul Tillich's Doctrine of Religious Symbols and His Interpretation of the Symbols of the Christian Tradition*. UP of America 1993.

⁷ Gerardus van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1977, S. 510. Van der Leeuws Religionsphänomenologie ist 1925 entwickelt worden; dazu die Beiträge bei Hans G. Kippenberg / Brigitte Luchesi (Hg.), *Religionswissenschaft und Kulturkritik*, Marburg 1991.

sich“) werden Heiliges und Symbol zu agierenden Subjekten, über die man – unabhängig von Kontext und Betrachter – Aussagen machen kann: „Ein Gegenstand, der Symbol geworden ist, trachtet danach, über seine Grenzen hinaus mit dem *Ganzen* eins zu werden, ebenso wie die Hierophanie trachtet, das Heilige in seiner Gesamtheit zu verkörpern“.⁸ Es ist unschwer zu erkennen, dass diese Verbindung des Jargons der Eigentlichkeit mit Schreibtisch-Epiphaniën einer neopaganen Religionsstiftung (bei Eliade) und einer Sakramentstheologie (van der Leeuw) weit näher ist als einer deskriptiven Religionsgeschichte. Die außerordentliche Wirksamkeit Eliades als Popularisator von Religionsgeschichte⁹ beruht wohl auf diesem Anspruch, ‚unmittelbar‘, unter Absehung des historischen Kontexts, über das Heilige und seine Symbolisierungen sprechen zu können.

II. Die Produktion von komplexen Symbolen: das Kultbild

Eine philosophisch oder theologisch orientierte Religionsphänomenologie hat sich im allgemeinen damit begnügt, ein *Vorhandensein* von Symbolen, Wirkungen und Deutungsmöglichkeiten der Symbole zu erfassen. Eine Produktion von Symbolen, die Kontrolle ihrer Tradition und die Pflege von Symbolsystemen kommt so nicht in den Blick: Da Symbole für Eliade, auch wenn sie ihren ‚Fall in die Geschichte‘ vollzogen haben, zeitlos gültig – und verständlich!¹⁰ – bleiben, ist das auch nicht wesentlich. Teilt man freilich als Historiker, der nicht – wie Eliade – vor dem ‚Terror der Geschichte‘ flüchtet, diese Ansicht *nicht*, ist eine historische und systematische Analyse von Entstehungsbedingungen und Tradition von Symbolen notwendig. Dies sei im folgenden zunächst am Beispiel der Institution des Kultbildes (das Eliade charakteristischerweise kaum interessiert), dann des Rituals vorgestellt.

⁸ Mircea Eliade, *Die Religionen und das Heilige*, Salzburg 1954, S. 512.

⁹ Zu dieser Perspektive jetzt Burkhard Gladigow, „Imaginierte Objektsprachlichkeit“. Der Religionswissenschaftler spricht wie der Gläubige, in: Michaels u.a. (Hg.), *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?*, S. 421-440.

¹⁰ Mircea Eliade, *Ewige Bilder und Sinnbilder. Vom unvergänglichen menschlichen Seelenraum*, Olten 1958, S. 205. Allgemein zu dieser Tradition Otto Friedrich Bollnow, *Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin. Methodenprobleme der Religionswissenschaft, die Welt der Symbole*. *Symbolon* 4, S. 23-48. Einen guten Überblick bietet Ulrich Berner, *Der Symbolbegriff in der Religionswissenschaft*, in: Manfred Lurker (Hg.), *Beiträge zu Symbol, Symbolbegriff und Symbolforschung*, Baden-Baden 1982, S. 17-27.

Das antike Kultbild soll in diesem Zusammenhang zugleich als ein Beispiel für die professionelle Einrichtung und ‚Pfleger‘ eines komplexen Symbols dienen. Anders als das Götterbild (oder die in einer Mehrzahl vorhandenen Statuetten) ‚ist‘ das Kultbild der Gott,¹¹ stellt ihn an einem bestimmten Ort oder unter bestimmten – auch zeitlich begrenzten Bedingungen – für die Kultteilnehmer dar: ‚repräsentiert‘ ihn. Vom dritten vorchristlichen Jahrtausend bis in die Gegenwart sind Kultbilder in den Religionen präsent, plausibel – und werden wie Götter oder als Götter behandelt. Dass Kultbilder im Schema handwerklicher Produktion wie andere Artefakte hergestellt werden, ist natürlich immer gesehen worden: (Deutero-)Jesaja 44, 12 ff. beschreibt genüßlich die Produktionsvorgänge eines babylonischen Kultbilds,¹² bis hin zu den Holzarbeiten, bei denen *ein* Teil des Holzes von den Arbeitern zum Braten von Fleisch und zum Wärmen verwendet wird, während aus dem *anderen* Teil ‚der Gott‘ entsteht. Gegen solche Kritik, die nicht allein vor einem monotheistischen und bilderfeindlichen Hintergrund vorgetragen werden konnte, haben sich die mediterranen Religionen durch eine professionelle Ritualistik gesichert: Das Kultbild ‚ist‘ nicht allein das Produkt handwerklicher Tätigkeit, sondern wird erst zum Kultbild durch Weihe, Inauguration, das Mundöffnungsritual, die Investitur oder das ‚Schmücken‘ (*kosmein*). Der ‚symbolische Mehrwert‘ des Kultbildes wird also durch Spezialisten hergestellt, bleibt in der Kompetenz von Priestern, die nicht nur die Wandlung des ‚materiellen Kunstwerks‘ zum Kultbild bewirken, sondern auch seine Installation in einem Tempel kontrollieren. Diese Professionalisierung in der Herstellung des ‚komplexen Symbols‘ Kultbild gehört wohl zu den einschneidenden Revolutionen in der mediterranen Religionsgeschichte: Die Götter der polytheistischen Panthea werden über Kultbilder lokalisierbar und über die Grundherrschaft des Tempelbereichs Teil eines politischen Systems.¹³ ‚Religion‘ hat gleichzeitig – wenn man so will – das Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit von Götterbildern verlassen und ist in das Zeitalter der professionellen ‚Unikate‘¹⁴ eingetreten. Mit unabsehbaren

¹¹ S. B. Gladigow, Präsenz der Bilder – Präsenz der Götter. Kultbilder und Bilder der Götter in der griechischen Religion, *Visible Religion* IV, 1985, S. 114-133.

¹² Dazu H. Ringgren, The Symbolism of Mesopotamian Cult Images, in: Haralds Biezais (Hg.), *Religious Symbols and their Functions*. Scripta Instituti Donneriani Aboensis X, Stockholm 1979, S. 105-109.

¹³ Zu dieser Perspektive Burkhard Gladigow, Epiphanie, Statuette, Kultbild. Griechische Gottesvorstellungen im Wechsel von Kontext und Medium, *Visible Religion* VIII (1990), S. 98-121.

¹⁴ Auf dieses Spannungsverhältnis hin hat Walter Benjamin in: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt a.M. 1977, spätantike und neuzeitliche

Folgen: Die zentralen Götter können nicht mehr – wie Jahrtausende zuvor – mit Hilfe von Statuetten an beliebigen Orten durch Epiphanie-rituale ‚herbeigerufen‘ werden, sondern unterliegen in Tempel und Palast einer ‚Zugangskontrolle‘. Unter den Bedingungen des ortsfesten, singulären Kultbildes wird eine Kontrolle über Symbole in eine professionalisierte Symbolkontrolle transformiert.

Das Modell ‚Besitz der Symbole‘, das sich nun von der beliebigen Reproduzierbarkeit von ‚Zeichen‘ unterscheidet, scheint für spezifische kulturelle Traditionen konstitutiv zu sein: Kultbilder, Herrschaftsinsignien und Reliquien werden unter professioneller Betreuung ‚identifizierbar‘, haben eine spezifische, legitimierende und affirmierende Tradition und sind nicht substituierbar. Symbole dieses Typs haben eine ‚Identität‘, die dokumentiert und verteidigt werden kann. Man muß sie also besitzen, oder sie rauben oder kaufen, kann sie zerstören – im prekärsten Falle kann man sie ‚wiederfinden‘, wie die sainte ampoule, oder ewig suchen, wie den Gral. Das Symbol bekommt in diesem Rahmen eine überprüfbare Tradition, in der Spezialisten auch über den berechtigten Besitz und die rechte Verwendung entscheiden können. Der Weg von reproduzierbaren ‚Zeichen‘ zu singularisierbaren Symbolen ist durch *professionals* vorbereitet, handwerkliche Akkuratessse genügt nicht mehr. Religiöse Spezialisten müssen die ‚Kopie‘ *rituell* vom bloß wiederholten ‚Zeichen‘ zum ‚Symbol‘ befördern: „ Der einzigartige Wert des ‚echten‘ Kunstwerks hat seine Fundierung im Ritual“ (W.Benjamin).¹⁵

Am religionshistorisch zentralen Beispiel des Kultbildes sollte im Vorhergehenden eine spezifische Verbindung von Professionalisierung und Symbolkontrolle vorgestellt werden. Komplexe Symbole, d.h. Symbole, die für eine Mehrzahl von Bereichen normative Vorgaben machen (legitimieren und publizieren) setzen offensichtlich eine professionelle ‚Betreuung‘ voraus. Mit dieser systematischen Zuordnung ist – zumindest im Bereich der Religionsgeschichte – eine Extension des kontrollierten Symbolgebrauchs vom Kultbild bis zum ‚heiligen Text‘ und schließlich zu Dogmatik und Symbolik (nun im christlichen Raum)

Entwicklungen analysiert. Dazu ebd., S. 16: „Die Einzigkeit des Kunstwerks ist identisch mit seinem Eingebettetsein in den Zusammenhang der Tradition“, und etwas später nach Einführung des Begriffs der „Aura“ in Verbindung mit einer Venusstatue, „Es ist nun von entscheidender Bedeutung, daß diese auratische Daseinsweise des Kunstwerks niemals durchaus von seiner Ritualfunktion sich löst.“ In einer Anmerkung zu diesem Text erläutert der Autor: „Die Definition der Aura [...] stellt nichts anderes dar als die Formulierung des Kultwerts des Kunstwerks in Kategorien der raum-zeitlichen Wahrnehmung.“

¹⁵ Ebd., S.16. Zum Verhältnis des „Kultwerts“ eines Kunstwerks zu seiner „Reproduzierbarkeit“ ebd., S. 18 ff.

Burkhard Gladigow

möglich: Auch das heilige Buch unterliegt den Ansprüchen berechtigter Herkunft (Bücherfunde, Verbal-Realinspiration) und einer Kontrolle über die Tradition und Applikation;¹⁶ die *symbola*, *confessiones* oder *fundamentals* treten dann an die Stelle verdichteter Symbole der verschiedenen christlichen Traditionen.

III. Die Kontrolle über Symbolkomplexe: die rituelle Handlung

Komplexe Rituale werden – gewissermaßen per definitionem – einerseits durch explizite Zusammenhängen mit anderen Ritualen konstituiert und andererseits durch die Integration von Symbolen in die jeweilige Ritualsequenz. Als besondere Leistung vieler Rituale läßt sich dabei das Mitführen oder gar Herstellen bestimmter Symbole bezeichnen: Im Rahmen eines Rituals in den Tempelbezirk eingebrachte Güter werden zu ‚heiligen Sachen‘, die die Frömmigkeit der Geber und die Gnade des Gottes annoncieren, wie etwa Organvotive in antiken Tempeln und modernen christlichen Kirchen. In Prozessionen mitgeführte Bilder oder Kultsymbole präsentieren, in Konkurrenz zu seiner Abwesenheit in Tempel oder Kirche, den Gott oder Heiligen für die zuschauende Öffentlichkeit.

In den meisten Religionen sind die komplexen Rituale mit dem Divinationssystem der jeweiligen Religion verbunden.¹⁷ Wenn aus bestimmten Elementen oder Sequenzen des Rituals erschlossen werden kann, dass das Opfer akzeptiert oder das Ritual ‚genehm‘ ist, können mitgeführte ‚Zeichen‘ ihre Qualität ändern und werden zu ‚Symbolen‘, die Präsenz, ‚Realpräsenz‘ und unmittelbare Wirksamkeit annoncieren. Von weiterreichender Bedeutung ist, dass diese Symbole kognitive, emotionale, normative, soziale und kulturelle Prozesse auslösen, steuern und in Relationen zueinander setzen können, Gegenstandsfeld einer nur zum Teil ausgearbeiteten Religionssemiotik.¹⁸ Aus systematischer Perspektive

¹⁶ Jan Assmann / Burkhard Gladigow (Hg.), Text und Kommentar. Archäologie der literarischen Kommunikation IV, München 1995. Zur sekundären ‚Ikonisierung‘ des Textes Burkhard Gladigow, Von der Lesbarkeit der Religion zum *iconic turn*, in: Günter Thomas (Hg.), Religiöse Funktionen des Fernsehens?, Wiesbaden 2000, S. 107-124.

¹⁷ Burkhard Gladigow, Typische Ritensequenzen und die Ordnung der Rituale, in: Michael Stausberg, Zoroastrische Rituale, Leiden 2003 (im Druck).

¹⁸ Überblicke bei Kenneth Burke, The Rhetoric of Religion. Studies in Logology. Berkeley 1970; Jacques Waardenburg, The Language of Religion and the Study of Religions as Sign Systems, in: Lauri Honko (Hg.), Science of Religion Studies in Methodology, The Hague 1979, S. 441-457; Günther Schiwy, Zeichen und Bedeutung. Die Chance der Religion in

ergibt sich zugleich die Frage, über welche ‚Zeichen‘ stabile Symbolisierungen laufen können, wie anachronistisch oder kontextlos sie beispielsweise sein müssen, um in unterschiedlichen Bereichen wirksam bleiben zu können. Religionshistorische Wandlungsprozesse lassen sich auch daran verfolgen, in welcher Weise ‚Spezialisten‘ die Differenz vom religiösen Zeichen zum Bezeichneten überbrückt, ‚verschleiert‘ oder gar ‚verborgen‘ haben. In der Folge kultureller Ausdifferenzierungen werden unter diesen Prämissen Epiphanie- und Theophanierituale möglich, die nicht den Bedingungen einer ‚instrumentellen Magie‘ unterliegen, sondern der Plausibilität von Divination und Offenbarung. Der performative Charakter des ganzen Rituals oder exponierter Teile der Sequenz hat in vielen Fällen zur Folge, dass die Transformation von Zeichen, Geräten oder Materialien zu Symbolen irreversibel ist: Das in das Opferritual eingebrachte Tier erhält ipso facto seinen Charakter als Opfertier und kann nicht mehr ohne weiteres ‚profaniert‘ werden,¹⁹ das Motiv ist mit seiner Deposition ‚heilig‘, die Hostie kann nur über einen Frevel angegriffen werden.

Wenn im Bereich von Religionen ‚Zeichen‘ im Rahmen von Ritualen und durch konstitutive Ritualsequenzen zu Symbolen werden können, steigen die Anforderungen an eine Symbolkontrolle und an eine kontrollierbare Tradition von Symbolen. Das Kontrollinteresse richtet sich wohl zunächst auf die Aktivlegitimation zu rituellem Handeln – eine ‚Herstellung von Symbolen‘ unterliegt professionellen Restriktionen – aber dann vor allem auf den Besitz zentraler Symbole, die beispielsweise als *pignora imperii* oder als heilige Lanze bestimmte Qualifikationen oder Rechte mit sich brachten. Unter diesen Bedingungen, die spätestens mit den altorientalischen Stadtstaaten einsetzen, können sich Symbole gegenseitig definieren und stützen oder aber in einem Konkurrenzverhältnis zueinander stehen: Ein ‚Symbolsystem‘ bildet sich mit einer gewissen Notwendigkeit als normative Ebene gesellschaftlicher Entwicklung heraus und begleitet kulturelle Differenzierungsprozesse auf einer ‚Symbolebene‘. In dem Maße, in dem komplexe Rituale ‚anschlußfähig‘ sind, sind Symbole in der Lage, ‚Symbolsysteme‘ zu bilden. Die besondere

semiotischer Hinsicht, in: Rainer Volp (Hg.), *Chancen der Religion*, Gütersloh 1978, S. 244-253; Boris L. Ogibenin, *A Semiotic Approach to Religion*, in: Thomas A. Sebeok (Hg.), *Sight, Sound and Sense*, Bloomington 1979, S. 232-243.

¹⁹ Für manche Opfertypen gibt es eine *ouk ephora*-Bestimmung, die es verbot, auch nur Teile des Opfertieres aus dem Tempelbezirk zu entfernen. Für die frühen Christen war das Fleisch aus ‚heidnischen‘ Opfern, Normalfall des Schlachtens an der Antike, inakzeptabel. Systematische Basis dieses Problem ist, dass *eidolothytia* (‚Götzenopferfleisch‘ bei Luther) nicht mehr profaniert werden konnten (nun ‚positiv‘ gewendet).

Leistung erfolgreich durchgeführter Rituale scheint darin zu liegen, dass sie, vor allem auf einer Symbolebene, in einer Art „anachronistischer Rekonstruktion“ kulturelle Bereiche überbrücken, die sich bereits weitgehend voneinander entfernt haben und deren Probleme bereits über eigene Semantiken verhandelt werden können.²⁰

Ein Bedarf an Symbolkontrolle ist in den meisten Religionen mit dem Anwachsen der Komplexität von Ritualen²¹ verknüpft und spiegelt in diesem Rahmen zugleich einen erhöhten ‚Mehrwert‘ der Symbole gegenüber frei verfügbaren Zeichen. Diese Entwicklung ist Teil des allgemeinen Prozesses einer Professionalisierung von Religion,²² durch den auch eine ‚Arbeit am Ritual‘ weitgehend Tätigkeit von Spezialisten wird. Und zwar in einer doppelten Weise: Sowohl die ‚Komposition‘ von Ritualen, die sich immer neuen Anforderungen, von der Stadtgründung bis zu mehrtägigen Festen, anpassen mußten, wie auch die regelrechte Durchführung hochkomplexer Ritualsequenzen (*in caerimoniis nihil debet es ambiguum*) geriet unter die Anforderungen einer Professionalisierung. Eine weitere, folgenreiche Implikation dieses zwischen einer Komposition von komplexen Ritualen und einer rituellen Konstitution von Symbolen ablaufenden Prozesses liegt darin, dass das Verhältnis zwischen Auftraggeber und Produzenten von Symbolen zunehmend expliziter wird.

²⁰ Zu den verschiedenen kulturellen Niveaus Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, 3 Bde, Frankfurt a.M. 1993, zur Ausdifferenzierung der Religion ebd., Bd.3, S. 259 ff. Zur „anachronistischen Rekonstruktion“ am Beispiel des Opferrituals Burkhard Gladigow, *Opfer und komplexe Kulturen*, in: Bernd Janowski / Michael Welker (Hg.), *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte*, Frankfurt a.M. 2000, S. 86-107.

²¹ Siehe Burkhard Gladigow, *Ritual, komplexes*, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 4, Stuttgart 1998, S. 458-460 und ders., *Typische Ritensequenzen*.

²² Professionalisierung von Religion ist religionswissenschaftlich unter allgemeinen Perspektiven noch nicht aufgearbeitet worden. Überblicke und Vorarbeiten bei E. O. James, *The Nature and Function of Priesthood* (Dt. *Das Priestertum. Wesen und Funktion. Eine vergleichende und anthropologische Studie*, Wiesbaden o. J.). London 1955; Victor W. Turner, *Religious Specialists*, in: *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York, 1968, S. 335-444; Menahem Haran, *Priesthood, Temple, Divine Service: Some Observations on Institutions and Practices of Worship*, in: Reuben Ahroni (Hg.), *Biblical and other Studies in Honor of Robert Gordis*, Columbus, Ohio 1984, S.121-136; Michael Winkelmann, *Magico-Religious Practitioner Types and Socioeconomic Conditions*. *Behaviour Science Research* 20 (1986) S. 17-46; Angelika Berlejung, *Der Handwerker als Theologe: Zur Mentalitäts- und Traditionsgeschichte eines altorientalischen und alttestamentlichen Berufsstands*. *Vetus Testamentum* 46 (1996), S. 145-168; Iris Gareis, *Religiöse Spezialisten des zentralen Andengebietes zur Zeit der Inka und während der spanischen Kolonialherrschaft*. *Münchener Beiträge zur Amerikanistik* 19 (1987).

IV. Geltungsgrund und Konkurrenz von Symbolsystemen

Die Entwicklung eines professionellen ‚Symboldesigns‘²³ ist gegenläufig zu der Wahrnehmung von Symbolsystemen durch die überwiegende Mehrzahl der handelnden Personen, für die Symbole und Symbolsysteme gerade nicht ‚hergestellt‘ werden, sondern einen prinzipiellen ‚Geltungsgrund‘²⁴ haben, der unabhängig von den jeweils agierenden Spezialisten und ihren Auftraggebern ist. Eine Berufung auf Setzung durch Götter oder durch Könige, die Übereinstimmung mit einem Weltgesetz oder einer kosmischen Ordnung,²⁵ oder die Begründung über Alter und Tradition sichern vor allem religiöse Symbolsysteme gegen Eingriffe und Veränderungen, die ihre normativen Qualitäten in Frage stellen könnten. Zusätzlich stabilisiert ein postulierter Zusammenhang von ‚religiöser‘ Konformität und ‚weltlichem‘ Erfolg, jener ‚Tun-Ergehen-Zusammenhang‘ der altorientalischen Religionen, normative Vorgaben auf einer konkreten Ebene über einen ihnen zugeordneten, potentiellen ‚Erfolg‘. Mit jedem manifesten Bruch des ‚Tun-Ergehen-Zusammenhangs‘ stehen auf dieser Ebene stabilisierte Systeme vor ‚neuen‘ Anforderungen, die nun mit der ‚Plausibilität‘ des Symbolsystems auch seine weiterreichende Normativität erhalten müssen. Lösungen der Theodizeeproblematik verlagern üblicherweise eine ‚Verrechenbarkeit‘ von Tun und Ergehen auf unterschiedliche Ebenen religiöser und kultureller Komplexität.

Eine latente Funktion von Symbolsystemen ist dieser Binnendifferenzierung von Geltungsebenen²⁶ tendenziell entgegengesetzt: Die Mög-

²³ Zu aktuellen Angeboten eines ‚Ritualdesigns‘ im Internet Gladigow, Typische Ritensequenzen.

²⁴ Dazu gut Hubert Seiwert, ‚Religiöse Bedeutung‘ als wissenschaftliche Kategorie, in: *Annual Review for the Social Sciences of Religion* 5 (1981), S. 57-99, und Fritz Stolz, Religiöse Symbole in religionswissenschaftlicher Sicht, in: Paul Michel (Hg.), *Die biologischen und kulturellen Wurzeln des Symbolgebrauchs beim Menschen*, Bern 1994, S. 1-26.

²⁵ Für Mircea Eliades Religionsphänomenologie ist charakteristisch, dass er die Perspektive der religiösen Subjekte unmittelbar übernimmt, am deutlichsten zu verfolgen in: ders., *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Hamburg 1966.

²⁶ Elemente und Grundpositionen dieser Zugangsweise liefern u.a. Horst Reimann, *Kommunikations-Systeme. Umriss einer Soziologie der Vermittlungs- und Mitteilungsprozesse*, Tübingen 1974; Clifford Geertz, *Religion als kulturelles System* (1966), in: ders., *Dichte Beschreibung*, Frankfurt a.M. 1983, S. 44-95; Talcott Parsons, *Gesellschaften* (1966), Frankfurt a.M. 1975; Robert N. Bellah, *Religiöse Evolution* (1964), in: Constanz Seyfarth / Walter M. Sprondel (Hg.), *Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Frankfurt a.M. 1973, S. 267-302; Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt a.M. 1977; Rainer Döbert, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, Frankfurt a.M. 1973; Peter L. Ber-

lichkeiten dazu ergeben sich aus einer ‚inhärenten‘ und ständig wirkenden Normativität von Symbolen, die – anders als Zeichen – über ihre materiellen Träger und aktuelle Präsenz hinaus eine ‚Bedeutung‘ haben können. Mit der Folge, dass Symbole unterschiedliche Zeichenebenen überbrücken und für die Kultteilnehmer und Gläubigen in einer Weise wirksam sind,²⁷ die bereits getrennte Bereiche von Kultur übergreift. Diese spezifische Leistung religiöser Symbole entwickelt sich parallel zu einer Ausdifferenzierung von Kulturbereichen, die ihrerseits im Kontext einer Entwicklung von Arbeitsteiligkeit zu Professionalisierung stehen. Da religiöse Spezialisten zu den frühen Vertretern professionell verfestigter Arbeitsteiligkeit zu gehören scheinen,²⁸ waren sie wohl auch als erste mit den Problemen der Geltungsbereiche und Geltungsgründe ihrer Ansprüche konfrontiert.

‚Religion‘ scheint auch nach einer Ausdifferenzierung der Kulturbereiche der Bereich zu sein, von dem aus eine Deutung und Normierung aller anderen Bereiche beansprucht werden kann. Anders als andere Spezialisten haben die religiösen Spezialisten komplementär zu ihrer Spezialisierung eine Ausweitung der Deutungsansprüche vertreten. In den frühen altorientalischen Stadtstaaten können Priester (unbeschadet einer internen Funktionsdifferenzierung) für Herrschaftssukzession, Kriegsführung, Städteplanung, Wirtschaft, Recht, Architektur und Kunst zuständig sein. Und zwar in einer Weise, die die jeweiligen Spezialistentätigkeiten, etwa die des Heerführers oder des Bauern, durch besondere ‚Symbolisierungen‘ übergreift. Das scheint eine besondere Leistung von Symbolen (im Unterschied zu Zeichen) zu sein, dass Symbole einerseits in unterschiedlichen Kontexten ‚erfahren‘ und ‚verstanden‘ werden können und andererseits zugleich professionell auf unterschiedliche Bereiche applizierbar sind.

Mit der Ausweitung der Geltungs- und Funktionsbereiche von Symbolen ist ein spezifisches Problem gegeben, das besondere ‚Vorsichtsmaßnahmen‘ erfordert: Symbole können mißverstanden und folgenreich fehlinterpretiert werden. Was auf der Ebene einfacher Zeichen leicht

ger / Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* (1966), Frankfurt a.M. 1977; Günter Dux, *Logik der Weltbilder*, Frankfurt a.M. 1982.

²⁷ In einer älteren Sprache der Religionswissenschaft wird dies auch als „Macht der Symbole“ bezeichnet. Zu dieser Gruppe von ‚nicht-diskursiven Symbolen‘ Haralds Biezais, *Die Hauptprobleme der religiösen Symbolik*, in: ders. (Hg.), *Religious Symbols and their Functions*, Uppsala 1979, S. IX ff.

²⁸ Unter unterschiedlichen Perspektiven behandelt bei Joseph Bensman / Robert Lilienfeld, *Craft and Consciousness: Occupational Technique and the Development of World Images*, New York 1973; Michael Winkelmann, *Magico-Religious Practitioner Types*; Angelika Berlejung, *Der Handwerker als Theologe*.

korrigierbar ist – das Zeichen für ‚Schild‘ kann am konkreten Schild ‚überprüft‘ und ‚korrigiert‘ werden – wird auf der Ebene von Symbolen von Fall zu Fall prekär. Symbole für Heil, Rettung, Fruchtbarkeit, Unendlichkeit sind das Ergebnis einer professionellen Ausgestaltung und bedürfen entsprechend einer professionellen Symbolkontrolle. Wenn Symbole Zeichen sind, „die in unterschiedliche Kontexte eingestellt werden können“²⁹ und in diesen unterschiedlichen Kontexten Orientierungen und Verbindlichkeiten (‚Sinn‘) erzeugen, liegt es nahe, einen bestimmten Symbolgebrauch mit ‚Herrschaft‘ in Verbindung zu bringen. Ein Symbolsystem ist immer auch Instrument von Steuerungsansprüchen und umgekehrt Gegenstand von Herrschaftsinteressen, es bedarf der Kontrolle durch Spezialisten, soll es seine spezifischen Funktionen, Normativität und Integration, behalten.

Für die Neuzeit hat vor allem Niklas Luhmann auf eine Veränderung des „semantischen Apparats“³⁰ in engster Verbindung mit kulturellen Differenzierungsprozessen verwiesen. Was aus seiner Perspektive der Akzentverlagerung von einer stratifikatorischen zu einer funktionalen Differenzierung der Gesellschaft gilt, gilt im Blick auf die Etablierung relativ selbständiger kultureller Teilbereiche schon für Phasen der frühen Staatenbildung. Die kulturellen Subsysteme Wirtschaft, Recht, Religion entwickeln hier je eigene Deutungs- und Sinnsysteme,³¹ die – in der Konsequenz einer professionellen Vertretung – die Teilbereiche auch auf einer Symbolebene von einander abgrenzen. Der Teilbereich ‚Religion‘ könnte sich dabei von anderen vor allem dadurch unterscheiden, dass über Symbole und Symbolisierungen Deutungsansprüche über andere Teilbereiche aufrechterhalten werden,³² die sich bereits zu teilautonomen Bereichen entwickelt hatten: Religiöse Deutungsansprüche über den Bereich des Rechts, der Wirtschaft, der Politik, der Kunst und der Literatur werden auch dann noch vertreten, wenn sich diese Segmente einer Kultur bereits ‚verselbständigt‘ haben. Das ist wohl auch

²⁹ Zum systematischen Zusammenhang Edmund Leach, *Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge*, Frankfurt a.M. 1978; die älteren religionswissenschaftlichen Positionen bei J. van Baal / W. E. A. van Beek, *Symbols for Communication. An Introduction to the Anthropological Study of Religion (Religion in Anthropological Theory)* Assen 1971, durchges. Auflage 1985.

³⁰ Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 1.

³¹ Dazu Burkhard Gladigow, *Kulturen in der Kultur*, in: Horst Walter Blanke u.a. (Hg.), *Dimensionen der Historik. Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtskultur heute*, Köln 1998, S. 53-66.

³² Zur ‚Sonderrolle‘ der Religion im Anschluß an M. Weber Alois Hahn, *Differenzierung, Zivilisationsprozeß, Religion. Aspekte einer Theorie der Moderne*, in: Friedhelm Neidhardt u.a. (Hg.), *Kultur und Gesellschaft. René König zum 80.Geburtstag*, Opladen 1986, S. 215-231.

Burkhard Gladigow

der Grund dafür, dass religiöse Symbolsysteme, im Unterschied von bloßen Zeichensystemen, nicht einfach ‚auszuwechseln‘³³ sind: Sie sind durch kulturellen Kontext, Tradition und Geltungsgrund geschützt. Mit dem beginnenden Verlust christlicher Ansprüche ist in der europäischen Renaissance doch einmal versucht worden, ein übergreifendes und durch Tradition bewährtes Symbolsystem zu ersetzen. Philosophie, Literatur und Kunst der Antike wurden programmatisch und ‚professionell‘ rezipiert³⁴ und gegen ein möglicherweise drohendes ‚Auseinanderfallen‘ der Kultur gesetzt: ‚Renaissance‘ als ein Symbolsystem in Konkurrenz zum Christentum.

V. Professionalisierung von Religion: Kontrolle und Kontrollinteresse

Wenn man in der skizzierten Weise Professionalisierungsprozesse in der Entwicklung von Religionen mit einem reflexiven Symbolgebrauch in Verbindung setzt, ergeben sich zunächst einmal unterschiedliche Ebenen von Differenzierung und Geltung. Die richtige Ausführung eines Rituals und die Wahl des für den jeweiligen Zweck ‚richtigen‘ Gottes stellen eine untere Ebene für eine beginnende Professionalisierung dar. Auf der nächst höheren kann der richtige Vollzug des Kultaktes in ein bestimmtes und bestimmbares Verhältnis zu einer Gottheit aufgenommen und von dort interpretiert werden: Ritual und Symbole werden auf dieser Metaebene in dem Sinne ‚reflexiv‘, dass das erfolgreich durchgeführte Ritual divinatorische Qualitäten zugesprochen bekommt und der Besitz von bestimmten Symbolen Beleg für göttliches Wohlwollen und Ausweis für ‚Erfolg‘ ist. Die Pflege dieser religiösen Metaebene erlaubt nun, nicht nur zwischen dem richtigen und dem falsch durchgeführten Ritual zu unterscheiden, sondern exponierten Personen, Völkern oder Staaten eine Privilegierung durch Götter oder einen Gott zuzuschreiben. Da solche Privilegierungen üblicherweise als prekär dargestellt werden, sind sie einerseits suspendierbar gedacht, andererseits mit einem Normierungs- und Kontrollinteresse verbunden. In dem Maße, in dem der

³³ Es sei denn durch ‚äußeren Druck‘; ein ‚Untergang‘ von Religionen aus ‚inneren‘ Gründen ist relativ selten. Vgl. dazu die Beiträge bei Hartmut Zinser (Hg.), *Der Untergang von Religionen*, Berlin 1986.

³⁴ Burkhard Gladigow, *Europäische Nativismen und Bilder der Antike*, in: Holger Preißler / Hubert Seiwert (Hg.), *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph*, Marburg 1995, S. 421-433; vgl. ferner Rudolf Wittkower, *Allegorie und der Wandel der Symbole in der Antike und der Renaissance*, Köln 2002.

Symbolbesitz und ein Symbolgebrauch eines spezifischen Kontrolle unterworfen werden kann, werden die Kontrolle und das Kontrollmedium zu einem Teil des politischen und religiösen Apparats.³⁵ Tradition und Applikation von Symbolen können dann vor allem über Spezialisten reflexiv werden: Sind diese Insignien rechtmäßig in Besitz genommen worden, ist dieses Ritual am rechten Ort vollzogen, ist das jeweilige ‚Schriftverständnis‘ angemessen? Eine auf dieser Ebene reflexiv gewordene Tradition läßt sich inhaltlich als Versuch interpretieren, einem als möglich angenommenen ‚Fehlgebrauch der Symbole‘ entgegenzuwirken. Religiöse Kommunikation wird so einerseits in das Risiko jeder Kommunikation, des Fehlgebrauchs der Symbole, eingestellt, andererseits aber wird dieses Risiko als reduzierbar angesehen. Mary Douglas’ Schemata, die Symbolkontrolle und Gruppendruck in einem Koordinatensystem wiedergeben,³⁶ könnten insoweit übernommen, werden.

Eine kulturelle Einordnung der Fähigkeit und das Interesse, Symbole zu ‚kontrollieren‘ berührt zwei Punkte, an denen sich anthropologische und religionstheoretische Perspektiven überlagern. Der eine ist durch Cassirers Definition des Menschen als *animal symbolicum* bezeichnet,³⁷ des Menschen, der zur Symbolbildung und zum Symbolgebrauch befähigt ist und sich in einem symbolischen Universum ansiedelt. Im Zentrum der Konzeption steht der Begriff der „symbolischen Prägnanz“, von Cassirer so definiert: „Unter ‚symbolischer Prägnanz‘ soll also die Art verstanden werden, in der ein Wahrnehmungserlebnis, als ‚sinnliches‘ Erlebnis zugleich einen bestimmten nichtanschaulichen ‚Sinn‘ in sich faßt und ihn zur unmittelbar konkreten Darstellung bringt“.³⁸ Werden im Rahmen dieser Tradition, die letztlich mit der stoischen Bestimmung der Kultur als *secunda natura* beginnt, die spezifischen ‚Distanzierungsleistungen‘ in symbolischen Formen ‚aufgehoben‘, ist mit Hans Lenks „Schemaspielen“³⁹ die systematische Ebene einer Symbolkontrolle erreicht. Lenk definiert über Cassirer hinaus den Menschen als das „nicht bloß symbolisch interpretierende, sondern das *metainterpretie-*

³⁵ Strukturen dieses Prozesses sind unter höchst unterschiedlichen Perspektiven aufgegriffen bei Ernst Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik*, München 1972, und Mary Douglas, *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*, Frankfurt a.M. 1981.

³⁶ M. Douglas, *Ritual, Tabu und Körpersymbolik*, S. 79 ff. und S. 196 ff.

³⁷ Nach vielerlei Vorstufen zusammenfassend dargestellt in Ernst Cassirer, *An Essay on Man*.

³⁸ Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen III*, S. 235.

³⁹ Hans Lenk, *Schemaspiele. Über Schemainterpretationen und Interpretationskonstrukte*, Frankfurt a.M. 1995.

Burkhard Gladigow

rende und *metasymbolisierende* Wesen“.⁴⁰ Jene Reflexivität auf der Symbolebene, die im Rahmen des bisher Vorgestellten erst eine Symbolkontrolle ermöglicht, wird so zu einem Spezifikum kultureller Entwicklung, die den Menschen dazu bringe, seine Symbolisierungen selbst metasprachlich und ‚metasymbolisch‘ zu interpretieren. Überträgt man Lenks Vorgaben auf den engeren religionshistorischen Bereich, wird deutlich, wie eng die allgemeine Dynamik religiöser Entwicklungen mit dieser Fähigkeit des Menschen verbunden werden kann, Erkennen und Handeln über eine ‚metasymbolischen‘ Kontrolle zu steuern. Zur Ebene der historisch wirksamen – in der Literatur viel behandelten – religiösen Symbole gehört notwendig die Meta-Ebene von reflexiver Tradition und konkreter Kontrolle, Symbolisierung und Professionalisierung von Religionen gehören notwendig zusammen.

⁴⁰ Ebd., S. 255.