

„RITUAL“ ALS EPISTEMOLOGISCHES PROBLEM DER (PRÄHISTORISCHEN) ARCHÄOLOGIE. RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHE UND ERKENNTNISTHEORETISCHE ANMERKUNGEN ZUM PROBLEM URZEITLICHER RELIGIONEN

VON

ALEXANDER RUBEL

Keywords: *religion, Prehistory, ritual*

Die überaus interessanten Diskussionen im Rahmen der am 4. November 2008 abgehaltenen Tagung des Archäologischen Instituts in Iași zum Thema „Ritualuri de fundare, ritualuri de abandonare“¹ (der passende deutsche Begriff wäre „Bauopfer“ oder „Gründungsdeponierung“) haben deutlich werden lassen, dass einige theoretische und methodische Überlegungen zur Erforschung von Ritualen schriftloser (prähistorischer) Kulturen, die nur archäologisch zu fassen sind, durchaus nützlich sein könnten. Was können Ritualforschung und Religionswissenschaft in diesem Kontext leisten und wo findet sie ihre Grenzen? Das sind die Kernfragen, denen ich im Folgenden in einem Überblick kurz nachgehen möchte. Dabei wird auch die sehr allgemeine Frage, welche Erkenntnisse wir überhaupt über die „Religion“ (verstanden als Symbolsystem) prähistorischer Kulturen gewinnen können, gestreift werden.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts war es vor allem die noch jungen Disziplinen Soziologie und Ethnologie, die sich um die Erforschung von (religiösen) Ritualen verdient machte. Die fundamentalen Arbeiten von Émile Durkheim, Arnold v. Gennep oder Bronislaw Malinowski auf diesem Gebiet haben weit über das eigentliche Fach hinaus Wirkung entfaltet². Die moderne Ritualforschung hat, angeregt vor allem durch die einflussreiche Arbeit des britischen Ethnologen Victor Turner³, sich recht eigentlich erst in den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts entwickelt und sich zunehmend vom rein religionswissenschaftlichen Kontext gelöst. „Ritual“ wurde seitdem zu einem kulturwissenschaftlichen Leitbegriff interdisziplinärer Forschungsansätze⁴. Vorreiter bei der Theoriebildung waren dabei zunächst (neben der Ethnologie) die Altertumswissenschaften. Grundlegend und auch heute noch immer die Basis jedweder Beschäftigung mit dem Thema war die einflussreiche und in mehrere Sprachen übersetzte Habilitationsschrift des Baseler Gräzisten und Religionswissenschaftlers Walter Burkert, die unter dem eingängigen Titel „Homo Necans“

¹ Siehe hierzu die gesammelten Tagungsbeiträge in dieser Nummer.

² E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Félix Alcan, 1912; A. van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, Nourry, 1909; B. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology*, London, Kegan Paul, 1926.

³ V. W. Turner, *The Ritual Process. Structure and Antistructure*, London, Routledge & Kegan Paul, 1969.

⁴ Dazu allgemein für die angelsächsische Forschungstradition: R. A. Segal (Hg.), *The Myth and Ritual Theory*, Oxford, Blackwell, 1998, sowie der Überblick bei C. Bell, *Ritual. Perspectives and dimensions*, Oxford, OUP 1997. Für die auf diesem Sektor sehr fruchtbare deutsche Forschung etwa: A. Belliger, D. J. Krieger (Hg.), *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, Wiesbaden, Verlag für Sozialwissenschaften, 4. Aufl. 2008, sowie C. Wulf, J. Zirfas (Hg.), *Die Kultur des Rituals. Inszenierungen, Praktiken, Symbole*, München, Fink, 2004.

1972 erschien und die – sieht man einmal von der Überbetonung der Aggressionstheorie ab – immer noch gültige, wesentliche Erkenntnisse über die Erforschung von Ritualen auch prähistorischer Kulturen enthält⁵.

Zunächst blieb die neuere Ritualforschung auf den genuinen Bereich der Religion beschränkt und wurde besonders in den klassischen Altertumswissenschaften weiter entwickelt. Besonders die Verbindungen zwischen Ritual und Mythos haben hier die Forscher interessiert⁶. Die Frage, ob Mythen ursprünglich die erzählerische Umsetzung von Ritualen waren (*Cambridge School of Classicists*), oder ob umgekehrt das Ritual aus dem Mythos hervorgegangen ist (z. B. *Mircea Eliade*), gewissermaßen die religionshistorische „Huhn-oder-Ei-Frage“, muss bis heute als ungeklärt gelten⁷. Seit den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts jedoch wurde der Ritualbegriff, gerade auch im deutschsprachigen Raum, immer häufiger im Kontext frühneuzeitlicher Forschungen angewendet. Hier standen nun Rituale der Macht und der Repräsentation im Vordergrund, die sich anhand der Quellen und anhand symbolischer Repräsentation für diese Epoche gut beschreiben ließ. Die Ritualforschung hat in den letzten Jahren auch verstärkt die moderne Industriegesellschaft ins Visier genommen und berücksichtigt in komplexen Ansätzen das Umspringen des transzendenten, sakralen Bezugs der Riten in einen säkularen und überträgt den Ritualbegriff aus den tribalen Sozialformationen in die Industriegesellschaften. Uns interessiert hier jedoch in erster Linie der Ritualbegriff in Anwendung auf eben solche tribalen Sozialformationen, wie sie von der Ethnologie und mit anderen Mitteln und anderem Erkenntnishorizont auch von der vergleichenden Archäologie erforscht werden.

Rituale sind, fasst man die gängigen Definitionsansätze zusammen, demnach nach vorgegebenen Regeln ablaufende, feierlich-festliche Handlungen mit hohem Symbolgehalt. Sie werden häufig von bestimmten Sprechakten und festgelegten Gesten begleitet und können religiöser oder weltlicher Art sein⁸. Unter Bezugnahme auf Durkheim und den Verhaltensbiologen Konrad Lorenz betont Burkert zudem den Gemeinschaft stiftenden Aspekt von Ritualen als *kommunikativen Handlungen*⁹.

Sowohl im Falle der altertumswissenschaftlichen und religionshistorischen Ritualforschung, wie natürlich auch der Erforschung neuzeitlicher Rituale, ist das Vorhandensein von Quellen, die die betreffende Ritualpraxis beschreiben, eine unhinterfragte Voraussetzung zur Rekonstruktion solcher komplexer, kommunikativer Handlungen. Nur durch den Verweis auf genauere Beschreibungen von Kulthandlungen können diese kontextualisiert und als Rituale näher bestimmt werden. Hier hat für das Altertum die klassische und provinzialrömische Archäologie eine nicht zu unterschätzende Rolle bei der Bestätigung des Quellenbefundes und darüber hinaus gespielt.

Problematisch wird die Sache erst, wenn wir uns in Epochen oder Kulturbereiche begeben, für die keine parallele schriftliche oder reichlich fundierte ikonographische (z. B. Darstellungen von Kulthandlungen/Ritualen) Überlieferung existiert. Zunächst einmal ist die Neigung bei vielen Archäologen zu beobachten, materielle Hinterlassenschaften, für die man nicht auf Anhieb eine funktionale Erklärung finden kann, allgemein dem „kultischen Bereich“ zuzuschlagen, nach dem bekannten Motto: „Was man nicht erklären kann, sieht man gern als kultisch an“.

Das wird, wenngleich sich viele funktionale Aspekte der materiellen Kultur schriftloser Gesellschaften nicht einwandfrei rekonstruieren lassen, auch in der Mehrzahl der Fälle zutreffen, nur ist dieses zirkuläre Vorgehen epistemologisch doch etwas problematisch, hat doch jeder Kult eine klar umschriebene Funktion, die in der Vorstellungswelt der Handelnden fußt¹⁰. Wie Hinterlassenschaften kultisch-religiöser Praktiken kontextbezogen und handlungstheoretisch rekonstruiert werden können, stellt die Forschung vor prinzipielle Probleme, die den Bereich der Erkenntnistheorie berühren¹¹. Sie werfen also die Frage auf, was wir wirklich

⁵ W. Burkert, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 32), Berlin, De Gruyter, 1972 (2. Auflage 1997).

⁶ Hier wären neben dem bereits genannten Robert Segal (Anm. 4) auch die Arbeiten von Richard Seaford zu nennen, der das griechische Drama als Ritual deutete; etwa: R. Seaford, *Reciprocity and ritual. Homer and tragedy in the developing city-state*, Oxford, Clarendon Press, 1994.

⁷ Dazu etwa: Segal (Anm. 4).

⁸ Ähnliche Definitionen etwa im Brockhaus oder in Meyers Lexikon.

⁹ Burkert (wie Anm. 5), S. 31–38.

¹⁰ O. H. Urban, *Religion der Urgeschichte*, in: J. Figal (Hg.), *Handbuch Religionswissenschaft*, Innsbruck und Göttingen, Tyrolia und Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, S. 88–104, hier. S. 89.

¹¹ Dazu auch: M. Heinz, M. K. H. Eggert, U. Veit (Hg.), *Zwischen Erklären und Verstehen? Beiträge zu den erkenntnistheoretischen Grundlagen archäologischer Interpretation*, Münster, Waxmann, 2003. Darin bes. der Beitrag von S. Hansen, *Archäologie zwischen Himmel und Hölle: Bausteine für eine theoretisch reflektierte Religionsarchäologie*, S. 113–148.

wissen können. Gerade das Sprechen von Ritualen im Zusammenhang mit nur archäologisch fassbaren Hinterlassenschaften prähistorischer Gemeinschaften ist dabei eine höchst heikle Angelegenheit, die methodischer Klarheit bedarf, will man nicht im Bereich des Ungefähren verharren. Eine Warnung des Edinburgher Archäologen Trevor Watson sollte in diesem Zusammenhang beherzigt werden: „As archaeologists, we frequently complain when non-archaeologists use out-dated theories and wrong information from archaeology: we should not do the same when we turn to matters ‘ritual’, religious or magical“¹².

Wenn wir etwa von Bauopfern und Gründungszeremonien sprechen, wie im Zusammenhang der Tagung, dann kann man zunächst einmal auf einen breiten Fundus an Vergleichsmaterial aus Europa und aller Welt blicken. In der umfangreichen Literatur zu diesem Themenkomplex, der bereits seit über einem Jahrhundert interdisziplinär erforscht wird, wird übereinstimmend darauf verwiesen, dass es sich bei den – wie interkulturell unterschiedlich auch immer durchgeführten – Bauopfern um eine anthropologische Konstante handelt, die von prähistorischen Zeiten bis in die von den Ethnologen erforschte Gegenwart in sehr vielen Gesellschaften zu beobachten ist¹³. Der verbreitete, bis in die Neuzeit greifbare Glaube, jeder Neubau erfordere ein Opfer, beruht wohl auf der Vorstellung, dass dämonische Mächte versöhnt werden müssen, in deren Herrschaftsbereich der Mensch durch seine Bautätigkeit eingreift. Nur ein solches Opfer kann nach verbreiteter Vorstellung dem Bau Beständigkeit garantieren und Unheil und Zerstörung von ihm und den in ihm lebenden Menschen abwenden. Für die Archäologie bedeutet das zunächst einmal, dass bestimmte Funde mit guten Argumenten als Bauopfer oder Gründungsdepots interpretiert werden können und dass diese Deponierungen einen kultischen Hintergrund haben, mit einfachen Worten: dass es also so etwas wie Bauopfer in urgeschichtlichen Epochen offenbar wirklich gab¹⁴. Wie steht es aber mit den damit in Verbindung stehenden Ritualen, deren Existenz zumindest wir ja mit gutem Recht voraussetzen dürfen?

Die Rede von „Ritualen“ in diesem Kontext bedeutet ja, dass man die beispielsweise bei einer Herdstelle gefundenen, offenbar deponierten (gegebenenfalls absichtlich – rituell – zerbrochenen) Kultstatuetten, Knochen von (Opfer-?)Tieren¹⁵ oder (Kult?-)Gefäße nicht einfach nur dem kultischen Bereich zuordnet, was argumentativ durch viele Parallelen und auch spätere, vergleichbare Befunde belegt werden kann, sondern dass man auf die ritualisierte, kultische Handlung selbst, in deren Kontext die Deponierung erfolgte, abhebt.

¹² T. Watkins, *The beginning of religion at the beginning of the Neolithic*, http://www.arcl.ed.ac.uk/arch/watkins/banea_2001_mk3.pdf, zuletzt: 26.11.2008.

¹³ In diesem Themenfeld war die deutschsprachige Forschung zum Beginn des 20. Jahrhunderts führend. Grundlegend: K. Klusemann, *Das Bauopfer. Eine ethnographisch – prähistorisch – linguistische Studie*, Graz u. Hamburg, Selbstverlag, 1919; sowie P. Sartori, *Über das Bauopfer*, in: *Zeitschrift für Ethnologie*, 30, (1898), S. 1–54. Als Beispiel für die weltweite Verbreitung: H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, Stuttgart u. Berlin, Cotta, 1894 (5. Aufl. 1917, Reprint Darmstadt, WBG, 1970), bes. S. 363–365 sowie mit weiteren Belegen H. Hinz, *Bauopfer*. in: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* Bd. 2 Berlin u. New York, De Gruyter, 1976. S. 111–112, sowie der Eintrag „Bauopfer“ in: H. Bächtold-Stäubli (Hg.), *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Berlin u. New York, De Gruyter, 1987, Sp. 962–966. Wichtige grundlegende Überlegungen versammelt T. Capelle, *Programmatiques zu einer Untersuchung frühgeschichtlicher Bauopfer*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 19, 1985, S. 498–501; Für die prähistorische Archäologie siehe v.a. die gut dokumentierte Monographie von A. Stapel, *Bronzezeitliche Deponierungen im Siedlungsbereich. Altdorf-Römerfeld und Altheim, Landkreis Landshut*, Münster, Waxmann, 1999 (bes. S. 151f) sowie die auch Beispiele aus Südosteuropa heranziehende Arbeit von I. Beilke-Voigt, *Das „Opfer“ im archäologischen Befund. Studien zu den sog. Bauopfern, kultischen Niederlegungen und Bestattungen in ur- und frühgeschichtlichen Siedlungen Norddeutschlands und Dänemarks*, (Berliner Archäologische Forschungen Bd. 4, Rahden, Verlag Marie Leidorf 2007, bes. S. 48–130 u. S. 299–301. Vgl. auch die etwas ältere, allgemeiner gehaltene Arbeit von R. Merrifield, *The archaeology of ritual and magic*, London, Batsford, 1987. Im rumänischen Kontext ist auch Mircea Eliade zu nennen, der in seinem Standardwerk „Das Heilige und das Profane“ auch auf die verbreitete Tradition des Bauopfers eingeht. M. Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Reinbek, Rowohlt Verlag 1957 (Neuausgabe Köln, Anaconda Verlag, 2008), S. 40–43. Der bekannteste, im südosteuropäischen Bereich weit verbreitete und in Rumänien besonders geschätzte Mythos von der eingemauerten Frau (Meşterul Manole) wäre hier besonders zu erwähnen. Dazu der Band: A. Dundes (Hg.), *The Walled-up Wife, A Casebook*, Madison, University of Wisconsin Press, 1996, der auch einen Beitrag Eliades enthält.

¹⁴ Darüber hinaus gibt es etwa für den Nahen Osten neben den archäologischen auch frühe schriftliche Belege. Dazu R. S. Ellis, *Foundation Deposits in Ancient Mesopotamia*, New Haven und London, Yale University Press, 1968.

¹⁵ Die Rolle von auch in der Bibel (1 Kön 16, 34) erwähnten Menschenopfern als Bauopfer kann hier nicht angesprochen werden. Dazu nur e. g. M. Rind, *Menschenopfer. Vom Kult der Grausamkeit*, Regensburg, 1996 (allgemein), sowie Stapel (Anm. 13), S. 239–252 (Bronzezeit). Bis in die heutige Zeit wird von Menschenopfern als Bauopfern in außereuropäischen Kulturen berichtet, so anlässlich eines Dammbaus in Indien 1968. Dazu: W. Palaver, *René Girards mimetische Theorie im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen*, Berlin u.a., LIT Verlag, 2003, S. 230.

Nun: Wie hat dieses Ritual ausgesehen? Wer hat daran teilgenommen? Hat man gesungen, oder getanzt (oder beides)? Wurden Trankopfer dargebracht? Hat man vielleicht in heiligem Schweigen verharrt?

Bei der Beantwortung dieser Fragen für prähistorische Befunde würde ein in der klassischen Epoche der griechisch-römischen Antike beheimateter Historiker oder Archäologe aus methodischen Erwägungen wohl etwas zögern. Denn für die griechische und römische Zeit sprudeln die Quellen geradezu, was Einordnungen sehr erleichtert¹⁶. Eine ausführliche lateinische Quelle berichtet etwa genau die Umstände einer gängigen Grenzsteinsetzung, bei der ein Opfertier geschlachtet und verbrannt wird, zusammen mit Weihrauch, Honig und Wein. Danach wird der Stein auf die noch heißen Reste gesetzt, bei dem sich die Nachbarn zukünftig regelmäßig zum Opfer treffen¹⁷. Solche Angaben erlauben durchaus eine methodisch unproblematische (wenngleich nicht völlige) Rekonstruktion des mit dem Gründungsopfer verbundenen Rituals.

Auf die Frage nach den mit Gründungsdepots verbundenen Ritualen in vorgeschichtlichen Zeiten geben viele Archäologen jedoch gerne und bereitwillig und oft ohne besondere methodische Zweifel Auskunft, wobei sie (möglicherweise) nicht näher spezifizierte allgemeine theoretische Konzepte stillschweigend voraussetzen¹⁸. Es sind dies natürlich die eigentlichen und entscheidenden Fragen, die wir an vergangene Gesellschaften haben, und eine Beschränkung auf die dürftigen Rückschlüsse, dass es sich um irgendwie geartete, jedoch nicht näher zu bestimmende kultische Zusammenhänge gehandelt haben muss, ist entsprechend unbefriedigend, sowohl für das breitere Publikum (man denke an die vielen sehr beliebten Dokumentationen in den Medien) als auch für den Forscher selbst. Meist sind die gegebenen Erklärungen, die sich empirischen Forschungen und der Intuition verdanken, vor unserem eigenen Verständnishorizont irgendwie plausibel und einleuchtend. Etwa: Solche Rituale werden unter Gesang und Tanzbegleitung stattgefunden haben (für bestimmte Kulturen sind künstlerische Darstellungen von Tänzen belegt), es werden wohl die Mitglieder des Haushalts (*familia*) unter Führung des Haushaltsvorstands teilgenommen haben. Es könnte aber auch ganz anders gewesen sein.

Sicherlich wäre es daher hilfreich, die Befunde und Interpretationen argumentativ abzusichern, indem man einen theoretischen Rahmen für die Interpretation absteckt und methodisch klar definierte Kriterien anwendet. Denn ein fundamentaler Skeptizismus, der alle Erklärungsversuche mit dem Hinweis auf die prinzipiellen epistemologischen Probleme als unstatthaft zurückweist, ist ebenfalls unbefriedigend und führt zwangsläufig in die Aporie, die der Wissenschaft ebenso wenig dienlich ist, wie die reine, spekulative Phantasie.

Zunächst einmal muss noch festgehalten werden dass durchaus eine Fülle archäologischer Zeugnisse sowohl aus dem Paläolithikum als aus dem Neolithikum in der einen oder anderen Weise auf religiöse Vorstellungen und darauf bezogene kultische Handlungen hindeutet¹⁹. Jedoch ist es nach allgemeiner Einschätzung oft problematisch, über eine allgemeine archäologische Klassifizierung des Befunds hinaus nähere Einblicke etwa in die neolithische Religion und ihre Glaubensvorstellungen in bestimmten geographischen Kontexten und Geschichtsräumen zu gewinnen²⁰. Diese prinzipiellen Schwierigkeiten wurden

¹⁶ Siehe etwa die vielen Belege, die Nilsson zusammengetragen hat: M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion, Bd. 1: Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft*, München, Beck, 1967 (3. Aufl.), S. 404f. Weitere Quellen auch bei Beilke-Voigt (Anm. 13), S. 52–70. Zum griechischen Bauopfer auch U. Sinn, *Der sog. Tempel D im Heraion von Samos. Ein archäologischer Befund aus der nachpolykratischen Zeit. Mit einem Exkurs zum griechischen Bauopfer*, in: *Athener Mitteilungen (Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Abteilung Athen)*, 100, 1985, S. 129–158, sowie R. Müller-Zeis, *Griechische Bauopfer und Gründungsdepots*, Diss. Saarbrücken 1994.

¹⁷ Gromatici (ed. Lachmann), 1, 141; vgl. Ovid, *Fasti* 2, 639–678. Dazu auch Burkert (wie Anm. 5), S. 49f.

¹⁸ Beispiele aus vor- und frühgeschichtlichen Kulturen des heutigen Rumäniens fassen die Eheleute Lazarovici in ihrem grundlegenden und richtungsweisenden Werk über die Architektur früher Kulturen zusammen: Cornelia-Magda Lazarovici und Gheorghe Lazarovici, *Arhitectura Neoliticului și Epocii Cuprului*, 2 Bände, Iași, Trinitas, 2006–2007, bes. Bd. II: S. 53f, 127–129, 157, 179f, jeweils mit umfassender Bibliographie. Auf Aspekte der Bauopfer gehen auch folgende Arbeiten zumindest teilweise ein: A. Frînculeasa, *Complexele de cult descoperite în așezările Precucuteni și Cucuteni (cu privire specială asupra gropilor de cult)*, in: *Carpica*, 35, 2006, S. 23–38; C. Bem, A. Bălășescu, *A few considerations regarding an exceptional archaeological situation: Foundation pit of the settlement or occasional offering?* in: *CCDJ*, 22, 2005, S. 317–335.

¹⁹ Grundlegend, aber mit teils veralteten Generalisierungen: E. O. James, *Prehistoric Religion*, London, Barnes & Noble, 1957; siehe auch F. Müller, *Götter, Gaben, Rituale. Religion in der Frühgeschichte Europas*, Mainz, Zabern, 2002. Umfassende Literaturübersicht bei R. Hachmann, *Ausgewählte Bibliographie zur Vorgeschichte von Mitteleuropa*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1984, Kap. 9.5.2 (Religion), S. 347–352. Allgemeiner auch Urban (Anm. 10), S. 88–104.

²⁰ H. Müller-Karpe, *Grundzüge früher Menschheitsgeschichte*, 4 Bde. Darmstadt, WBG, 1998, Bd. 1, S. 91, vgl. S. 22. Darüber hinaus – und das ist ein Problem, das hier nur angeschnitten werden kann – ist die Klassifizierung nach verbindlichen Kriterien überhaupt eine Hauptschwierigkeit. Besonders in Rumänien fehlt offenbar eine allgemein anerkannte Klassifizierung von Fundstücken mit religiösen Konnotationen. Diesen Hinweis verdanke ich George Bodi.

oft thematisiert, unter anderem auch von Hermann Müller-Karpe, einem der profiliertesten Vertreter der vergleichenden Archäologie und einem bedeutenden Erforscher prähistorischer Religionsgeschichte²¹. Man kann auf die prinzipiellen epistemologischen Grenzen der Interpretation archäologischer Befunde aber gar nicht oft genug hinweisen.

Will man also über die allgemeine Klassifizierung bestimmter Befunde als Opferdepositionen hinaus (denn das Opfer ist nach allgemeiner Auffassung der ursprüngliche Ausdruck religiöser Empfindung, das Grunderlebnis des ‚Heiligen‘²²) zu weiteren Erkenntnissen gelangen, ist ein beträchtliches Maß an methodischer Vorsicht geboten. Das gilt im Übrigen ganz allgemein für die Bestimmung von mit Opferhandlungen verbundenen religiösen Vorstellungen vorgeschichtlicher Gemeinschaften. Entsprechend können wir an dieser Stelle unseren Blick etwas ausdehnen und auch über die Kulturpraxis hinaus nach den dahinter stehenden „Glaubensinhalten“ (*beliefs*) fragen. Die aus den materiellen Hinterlassenschaften prähistorischer Kulturen von Archäologen und Religionswissenschaftlern rekonstruierten religiösen Vorstellungen (etwa hinsichtlich von Gottesvorstellungen) werden einerseits durch Analogieschlüsse zu besser dokumentierten, meist späteren Kulturen gewonnen, oder durch ethnologische Vergleiche mit rezenten (Natur-)Völkern und deren magisch-religiösen Praktiken verifiziert.

Der ethnologische Vergleich scheint zusammen mit der vergleichenden Archäologie *prima facie* die hilfreichste und vielversprechendste Methode zur Annäherung an religiöse Vorstellungen und Praktiken prähistorischer Gemeinschaften zu sein. Nur auf diese Weise lassen sich archäologische Befunde in einem allgemeinen, religionssoziologischen Kontext verorten. Die Europäische und Außereuropäische Ethnologie ist hierbei seit dem zweiten Drittel des 20. Jahrhunderts für die Archäologie und Altertumswissenschaft zur entscheidenden Hilfswissenschaft, wenn nicht gar zur theoretischen Leitdisziplin geworden²³. In der Tat lässt sich die Funktion vieler Fundstücke aus der frühen Menschheitsgeschichte erst durch Rückschlüsse aus rezenter Zeit erfassen.

Dennoch ist auch beim ethnologischen Vergleich, gerade hinsichtlich religiöser Konzepte, eine gewisse Vorsicht hinsichtlich seiner Gültigkeit für weit zurückliegende Zeiten geboten. Zum einen muss auf einen Sachverhalt hingewiesen werden, den der bedeutende Ethnologe Wilhelm Mühlmann bereits in den sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts beschrieben hat: Der Mensch kann „sein Verhalten innerhalb von einigen Generationen total, bis zum Gegenteil seines ehemaligen Verhaltens, verändern. Prozesse des Kulturwandels vollziehen sich in historisch übersehbaren, oft gar nicht so großen Zeiträumen“²⁴. Grund zur Vorsicht ergibt sich auch aus dem ganz allgemeinen hermeneutischen Problem kultureller Fremdheit, das zu den ohnehin bereits für prähistorische Kulturen gegebenen heuristischen Schwierigkeiten hinzu kommt.

Das historische Faktum, dass es eine kulturell anders geprägte, disziplinär organisierte „Religionswissenschaft“ jenseits abendländischer Vorstellungen nicht gibt, bestimmt nachhaltig die Herangehensweise und die Entwicklung von Leitfragen, mit denen sich ein westlich geprägter Religionswissenschaftler seinem Gegenstand nähert. Alles Nachdenken über Religion, modern, antik oder prähistorisch, ist geprägt von christlich-westlichen Glaubensvorstellungen, derer sich auch der ernsthafteste Forscher nicht entledigen kann, für die er aber mindestens ein Problembewusstsein entwickeln muss. „Die Forderung eines ‚unbefangenen‘, ‚objektiven‘ Herantretens an eine Religion ist pure Naivität“²⁵.

Daraus ergibt sich naturgemäß ein grundlegendes erkenntnistheoretisches Problem, das die generelle Vergleichbarkeit von Religionen über die Kultur- und Zeitgrenzen hinweg (auch wenn reichlich Quellenmaterial

²¹ Neben dem bereits genannten Standardwerk auch H. Müller-Karpe, *Geschichte der Gottesverehrung von der Altsteinzeit bis zur Gegenwart*, Paderborn und Frankfurt, Bonifatius, 2005. Siehe auch die wichtige problemgeschichtliche Studie von T. Insoll, *Archaeology, Ritual, Religion*, London, Routledge, 2004. Eine methodenkritische und sehr ausgewogene Darstellung zur urgeschichtlichen Religion stammt von Otto H. Urban (Anm 10).

²² Müller-Karpe (Anm. 20), S. 20–22; Burkert (Anm. 5), S. 8–96. Vgl. auch die grundlegende und einflussreiche Studie von R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 17. Aufl. München, C. H. Beck, 1931.

²³ Grundlegend der „Gründungsansatz“ der *New Archaeology* von L. R. Binford, *Archaeology as Anthropology*, in: *American Antiquity*, 28, 1968, S. 217–225. Ausführlich und umfassend: C. Gosden, *Anthropology and Archaeology. A changing relationship*, London, Routledge, 1999.

²⁴ W. E. Mühlmann, *Umriss und Probleme einer Kulturanthropologie*, in: ders. und E. W. Müller (Hg.), *Kulturanthropologie*, Köln und Bern, Kiepenheuer & Witsch, 1966, S. 15–47 (Zitat S. 47)

²⁵ F. Stolz, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, 2. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, S. 39–42; Zitat S. 39.

vorhanden ist) erschwert und das im Laufe des 20. Jahrhunderts immer stärker in der Forschung berücksichtigt wurde²⁶.

Das möchte ich kurz an einem Beispiel erläutern. Vom britischen Religionshistoriker und Altphilologen Arthur Darby Nock wird berichtet, dass er dieses Problem in seinen Seminaren in Harvard mit einer Anekdote zu veranschaulichen pflegte. Er berichtete von einem Ethnologen, der einer ähnlichen Gefahr ausgeliefert war, wie sie auch dem Altertumswissenschaftler oder Archäologen bei der Analyse antiker Religionen begegnet: Ein Eskimo wurde von jenem Völkerkundler gefragt, ob er und sein Volk an die Götter glaubten. Der Befragte konnte seinem Gegenüber nur völlig verständnislos entgegnen: „*We do not believe; we fear*“²⁷. Die für viele moderne Zeitgenossen selbstverständliche Vorstellung, man könne die Existenz Gottes/der Götter prinzipiell in Frage stellen, war dem *Inuit* unverständlicher als dem Papst. Diese Anekdote zeigt, dass der Ethnologe wie der Religionswissenschaftler oder Archäologe durch die eigene kulturelle Prägung grundsätzlich auch Fragestellungen an seinen Gegenstand heranträgt, die diesem eigentlich wesensfremd sind. Das Problem verschärft sich natürlich beim Archäologen, der im Gegensatz zum Ethnologen seine Fragen nicht anhand der Rückmeldung seines Gegenübers modifizieren und im hermeneutischen Gespräch lernend anpassen kann. Wir müssen uns immer wieder ins Gedächtnis rufen, dass die geläufige Identifizierung des „Kultischen“ in der Archäologie sich letzten Endes auf das von uns im alltäglichen Leben akkumulierte Wissen über Religion zurückführen lässt, das durch Elternhaus, Schule und Kirche vermittelt wird²⁸. Bereits hier wartet also eine epistemologische Falle auf den Forscher²⁹.

Dennoch hat sich der methodisch fundierte und nicht nur beliebig vorgenommene ethnologische Vergleich als heuristisches Instrument zur Erklärung religiöser Sachverhalte der Antike und auch der schriftlosen Vorgeschichte bewährt. Aber man darf bestimmte Einschränkungen nicht vergessen, die die anhand der Beobachtung rezenter schriftloser Gesellschaften für die Interpretation vergangener Kulturen gewonnenen Erkenntnisse limitieren. Die (meist in den Reihen der Nicht-Ethnologen) verbreitete Vorstellung, einer „primitiven“ Kultur, der eine „archaische“ Religion zugehören würde, in dem Sinne, dass man irgendwo einer Art „Urreligion“, den prähistorischen Anfängen der Religion an sich nahe wäre, ist ein Trugschluss. Ethnien mit ärmster materieller Kultur können unter Umständen über höchst elaborierte und komplexe Religionsysteme verfügen (wie etwa in Australien), während ein Blick auf unsere moderne Industriegesellschaft und ihr geradezu armseliges Symbolsystem zeigt (zumindest gilt das für Westeuropa), dass bei höchst entwickelter materieller Kultur keineswegs zwangsläufig eine gleiche Entwicklung im Bereich der Religion anzutreffen ist³⁰.

Da sich eine sehr große Menge an Artefakten aus der menschlichen Frühzeit relativ sicher einem „kultischen Bereich“ zuordnen lässt und die Ethnologen belegen konnten, dass jede von ihnen erforschte

²⁶ Grundsätzlich: J. M. Kitagawa, *Gibt es ein Verstehen fremder Religionen?* (Joachim Wach-Vorlesungen Nr. 1), Leiden, Brill, 1963. Siehe jetzt auch den von C. Elsas herausgegebenen Band, *Tradition und Translation. Zum Problem interkultureller Übersetzbarkeit religiöser Phänomene* (FS C. Colpe), Berlin u. New York, de Gruyter, 1994 und bes. den Band von H.-J. Klimkeit (Hg.), *Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft*, Wiesbaden, Harassowitz, in: *Studies in Oriental Religions*, 41, 1997.

²⁷ W. Calder III, *Harvard Classics 1950–1956; Eikasmos*, 4, 1993, S. 83–95, wieder in: ders., *Men in their Books. Studies in Modern History of Classical Scholarship*, Hildesheim, Olms, 1998, S. 281–291; Zitat S. 284. Zu den analogen Problemen, mit denen Religionsethnographen und Religionshistoriker gleichermaßen konfrontiert sind, siehe Stolz (Anm. 25), S. 186f.

²⁸ Hansen (Anm. 11), S. 117f. In diesen Zusammenhang gehören auch die Beobachtungen, die Ian Hodder ganz allgemein hinsichtlich der archäologischen Forschung aus post-prozessualer Sicht angestellt hat. Demnach sind bereits die Ausgrabungen selbst und die Bevorzugung bestimmter Fundkategorien und Befunde Interpretationsprozessen durch den Archäologen unterworfen, die von diesem selbst meist gar nicht vergegenwärtigt werden. E. g. I. Hodder (Hg.), *Symbols in action. Ethnoarchaeological studies of material culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982; ders. (Hg.), *Theory and Practice in Archaeology*, London, Routledge, 1992; ders., *Reading the Past. Current approaches to interpretation in Archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press, 3. Aufl. 2003.

²⁹ Zu diesem prinzipiellen Problem des religionswissenschaftlichen Vergleichs siehe für das klassische Griechenland: A. Rubel, *Stadt in Angst. Religion und Politik in Athen während des Peloponnesischen Krieges*, Darmstadt, WBG, 2000.

³⁰ Stolz (Anm. 25), S. 185f. Darüber hinaus gemahnt auch der schier unglaubliche Variantenreichtum menschlicher Lebensformen und Lebensweisen zu Vorsicht beim ethnologischen Vergleich. Bereits Herodot liefert hierfür das passende Beispiel (3, 38, 2–4). Dort weisen die Griechen entsetzt das Ansinnen zurück, sie sollten wie die indischen Kallatier ihre Väter aufessen, die Kallatier andererseits finden die Vorstellung, ihre Toten pietätlos zu verbrennen wie die Griechen, geradezu unerträglich.

Gesellschaft auf dieser Welt über ein System religiöser Ideen (*religious ideas*) verfügt³¹, kann durchaus ein kleinster gemeinsamer Nenner gefunden werden. Demnach lassen sich etwa neolithische Figurinen und Idole recht plausibel als religiöse Symbolträger identifizieren. Somit kann man argumentationsgestützt die Existenz von Gottesvorstellungen seit dem jüngeren Paläolithikum durchaus voraussetzen³². Dass darüber hinausgehende Zuordnungen und Präzisierungen bezüglich der gesellschaftlichen Verhältnisse und der Glaubensinhalte selten über in argumentativen Zirkelschlüssen verfangene Vermutungen hinaus gelangen, zeigen etwa die umstrittenen, auf der Interpretation weiblicher Figurinen aus dem Neolithikum aufgebauten Matriarchatstheorien von Marija Gimbutas³³.

Für die Religion des frühen Menschen lassen sich daher nur ganz wenige, allgemeine Dinge sicher sagen; etwa, dass im Paläolithikum Jagdtiere, Geburt, Fruchtbarkeit und Tod in der Vorstellungswelt der Menschen eine besondere Rolle gespielt haben müssen. Bereits die Behauptung, bei (neolithischen) Idolen und anthropomorphen Darstellungen sowie bei Figurinen von Mischwesen, die eine enge Mensch-Tier-Verbindung anzeigen, handele sich um Bildnisse von Gottheiten, ist nicht mehr als eine begründete Vermutung³⁴.

Als Zwischenbilanz müssen wir ernüchternd festhalten, dass das Sprechen über prähistorische Religion und ihre Rituale in höchstem Maße von erkenntnistheoretischen Unwägbarkeiten begleitet wird. Hinter allen Äußerungen über religiöse Praktiken, besonders aber über religiöse Vorstellungen prähistorischer Völkerschaften muss also immer ein großes, epistemologisches Fragezeichen gesetzt werden.

Welchen Ausweg aber gibt es aus diesem Dilemma zwischen berechtigtem Interesse an den vorgeschichtlichen Ritualen und Religionen sowie den offensichtlichen Beschränkungen unserer Erkenntnismöglichkeiten über diese Zeiten? Zunächst einmal müssen wir festhalten und deutlich aussprechen, was von vielen Archäologen stillschweigend als Prämisse vorausgesetzt oder gar nicht eigens durchdacht wird: Alle Rekonstruktionen prähistorischer Religionen und Rituale haben einen expliziten *Modellcharakter*. Es handelt sich um lediglich hermeneutisch fundierte *Konstrukte*. *A priori* wird bei derartigen Konstrukten vorausgesetzt, dass sich aus dem die gesamte Menschheit kulturübergreifenden Glauben an gewisse, alle Menschen beherrschende höhere Mächte ein (kulturell spezifisches) Verhalten herausgebildet hat, das sich zu rituell festgelegten Kulthandlungen entwickelte und vor allem, dass die Überreste dieser Kulte (etwa Bauten, Gegenstände, Opfer) archäologisch fassbar sein können³⁵.

Die Rekonstruktion von religiösen Vorstellungen allein aus Überresten von Kulturen kann also nur in Form von Modellen erfolgen, die im Gegensatz zu Hypothesen, nicht verifizierbar sind und einer fundamentalistisch-skeptischen Analyse nicht Stand halten würden. Sollte man angesichts dieser doch sehr geringen Beweiskraft derartiger Modelle über Dinge, die man mittels logischer und epistemologischer Rechtfertigung nicht erfassen kann, in skeptizistischer Grundhaltung einfach schweigen? Oder ergibt es doch einen Sinn, sich mit derartigen Modellen zu befassen? Otto H. Urban gibt zwei einleuchtende Gründe an, warum die Beschäftigung mit derartigen Konstrukten, die ja gerade auch im Rahmen der Tagung hinsichtlich der Bauopfer implizit mitgedacht wurden, durchaus sinnvoll sein kann³⁶:

³¹ P. Boyer, *The naturalness of religious ideas. A cognitive theory of religion*, Berkeley, University of California Press, 1994. R. L. Winzeler, *Anthropology and Religion. What We Know, Think, and Question*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2007, S. 3f.

³² Die Frage indes, wann in der Menschheitsgeschichte erstmals „Religion“ (als Symbolsystem) praktiziert wurde, kann indes bis heute nicht eindeutig beantwortet werden. Zur Zeit dominiert die evolutionsbiologisch-linguistische Theorie, dass die Entwicklung der Religion an die menschliche Sprache und ihre Entstehung vor möglicherweise rund 40–50.000 Jahren gekoppelt war. S. Mithen, *The Prehistory of the Mind: a search for the origins of Art, Religion and Science*, London, Thames & Hudson, 1996.

³³ Nur z. B.: M. Gimbutas, *The language of the Goddess. Unearthing the hidden symbols of western civilization*, London, Thames & Hudson, 1989. Siehe dazu kritisch: Lynn Meskell, *Goddesses, Gimbutas and 'New Age' Archaeology*, in: *Antiquity*, 69, 1995, S. 74–86. Es ist durchaus vorstellbar, dass im Neolithikum zumindest in bestimmten Regionen matriarchalische Strukturen vorherrschten, mitunter sogar wahrscheinlich (die Ethnologie kann ja auch auf rezente Beispiele verweisen). In dieser Frage bewegen wir uns aber eindeutig auf dem Gebiet der Religion, denn hier geht es darum, ob man „glaubt“ oder nicht. Beweise oder zwingende Argumente sind die Vertreter der Matriarchatstheorien schuldig geblieben. Siehe dazu ausführlich B. Röder, J. Hummel, B. Kunz, *Göttinnendämmerung. Das Matriarchat aus archäologischer Sicht*, München, Droemer-Knaur, 1996. Ebenfalls kritisch: B. Wagner-Hasel (Hg.), *Matriarchatstheorien der Altertumswissenschaft*, Darmstadt, WBG, 1991.

³⁴ Urban (Anm. 10), S. 93f.

³⁵ Urban (Anm. 10), S. 88.

³⁶ Hier folge ich den Bemerkungen Urbans (Anm. 10), S. 88f.

1. Einerseits sind solche Konstrukte, wenn sie bewusst als solche begriffen und vorgestellt werden, in ihrem thesenhaften, unbeweisbaren Charakter erkennbar und schützen so vor dogmatischen Verhärtungen und Verabsolutierungen. Außerdem sind die durch die vergleichende Archäologie und Ethnologie gewonnenen Einsichten im Rahmen eines hermeneutischen Systems durchaus plausibel und bieten holistische, systematische Modelle, die trotz ihrer Vorläufigkeit einen hohen Geltungsanspruch für sich reklamieren können (zur hermeneutischen Grundlage archäologisch fundierter Thesen über frühe Religionen gleich mehr).

2. Andererseits – und dieses Argument sollte nicht unterschätzt werden – darf die Wissenschaft auch in solch sensiblen Bereichen keinesfalls den Esoterikern und New-Age-Spinnern das Feld kampfflos überlassen, deren Modelle auch Einwirkung Außerirdischer nicht ausschließen und die über die modernen Medien ein breites Publikum erreichen können. Hier kommt das Moment der „Erinnerungskultur“, bzw. des „kulturellen Gedächtnisses“ hinzu, das – einflussreich vertreten durch Jan Assmann – den gemeinschaftsbildenden und damit letztlich auch politischen Zusammenhang zwischen Vergangenheit, Vergangenheitsbezug und Gegenwart beschreibt³⁷. Durch die Bezugnahme auf urgeschichtliche Epochen versuchen wir – bewusst oder unbewusst – auch immer unsere Gegenwart (etwa evolutionistisch) zu erklären. Die Archäologie als – immer noch – weitgehend nationalstaatlich geprägte Veranstaltung kann sich nicht völlig frei machen von der Vorstellung, dass es bei der Erforschung frühzeitlicher Kulturen letztlich um die Suche nach den eigenen Urahnen geht, wobei die künstliche Setzung „Nation“ oder „Ethnie“ das Denken häufig fast unbewusst fundiert. Entsprechend problematisch sind von argumentativer (postmoderner) Beliebigkeit geprägte esoterische Bestrebungen, einer vermeintlichen, urzeitlichen (man bezieht sich besonders gern auf das Neolithikum) Mutterreligion zur „Wiedergeburt“ zu verhelfen, wobei die Archäologie auf unzulässige Weise instrumentalisiert wird.

Solchen Abwegen dürfen die wissenschaftstheoretisch legitimierte Facharchäologie und ihre Nachbardisziplinen nicht tatenlos zusehen. Es lassen sich durchaus epistemologische Rahmenbedingungen festlegen, mittels derer einerseits plausible Erkenntnisse gewonnen werden können und durch die sich beliebig anmutende Spekulationen methodisch fundiert ausschließen lassen³⁸. Als Referenzrahmen bietet sich so der von Karl R. Popper begründete „Kritische Rationalismus“ an, sowie die von Jürgen Habermas zur diskursiven Konsens Theorie erweiterte hermeneutische Methode³⁹.

Das Hauptproblem von Wahrheitstheorien und Erkenntnistheorie ist ihre intrinsische Zirkularität. Fast alle Ansätze gelangen unweigerlich an den Punkt, an dem sie *a priori* auf nicht verifizierbare und ungerechtfertigte, außerhalb der Sprache und außerhalb der Wahrnehmung liegende Grundannahmen rekurren müssen (Wahrheit, Gott), die es sowohl einem Fundamentalskeptiker wie auch dem Anhänger postmoderner Theorien leicht machen, den „Wahrheitshebel“ anzusetzen und alle rational gewonnenen Erkenntnisse über den Haufen zu werfen⁴⁰. So lässt sich etwa nicht beweisen, dass unsere wahrgenommene Wirklichkeit tatsächlich existiert und nicht etwa eine von neuronal operierenden Maschinen gesteuerte Computersimulation ist, wie sie etwa im Science-Fiction Film „Matrix“ präsentiert wird. Da sich unsere Wahrnehmung in einem solchen – zugegeben abstrusen – Szenario nicht anders gestalten würde, gibt es – so könnte ein Fundamentalskeptiker argumentieren – keine logischen und auch keine empirischen (die Wahrnehmung würde sich ja nicht unterscheiden!) Gründe, die eine Realitätsvorstellung der anderen vorzuziehen.

Beruft man sich indessen im Sinne des kritischen Rationalismus auf einen sich der menschlichen Wahrnehmung entziehenden, aber unbedingt erforderlichen absoluten Wahrheits- und Wirklichkeitsbegriff (als Ideal, als *regulative Idee* im Sinne Kants), ist man berechtigt, im vernünftigen Diskurs zu plausiblen

³⁷ J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, C. H. Beck, 1992, (6. Aufl. 2007).

³⁸ Von den Qusqilien der Disziplin („vor der Interpretation kommt die akribische Dokumentation“), die keiner weiteren Begründung und bestenfalls des Verweises auf Handbücher bedürfen, kann hier getrost abgesehen werden.

³⁹ K. R. Popper, *Logik der Forschung*, Wien, J. Springer, 1935 [eigentlich schon 1934 erschienen] (10. Auflage Tübingen, Mohr, 1994), ders., *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie. Aufgrund von Manuskripten aus den Jahren 1930–1933*, Tübingen, Mohr, 1979; ders., *Objective Knowledge*, Oxford, Clarendon Press, 1972; J. Habermas, *Wahrheitstheorien*, in: H. Fahrenbach (Hg.), *Wirklichkeit und Reflexion. Walter Schulz zum 60. Geburtstag*, Pfullingen, Neske, 1973, S. 211–265; ders., *Erkenntnis und Interesse*. Mit einem neuen Nachwort, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1973.

⁴⁰ Zu diesem sehr umfassenden Komplex nur e. g.: G. Skirbekk (Hg.), *Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977; S. Soames, *Understanding Truth*, Oxford, Oxford University Press, 1999; P. Baumann, *Erkenntnistheorie*, Stuttgart, Metzler, 2006.

Ergebnissen zu gelangen, deren Geltungsanspruch durchaus Bestand hat⁴¹. Demnach ist nicht die Verifikation von Hypothesen das entscheidende Element (dies ist schlechterdings nicht möglich), sondern nur die Falsifikation (im Sinne der Logik: die Falsifikation eines allgemeinen Satzes) kann als Kriterium für die Annäherung an die Wahrheit dienen.

Popper leugnet nicht, dass viele unserer Theorien wahr sind, er behauptet lediglich, dass diese Theorien in ihrem Wahrheitsgehalt nicht mit Sicherheit erkannt werden können. Das Wesen der kritischen Methode nach Popper ist nun, immer wieder nach Fehlern zu suchen. Das Lernen anhand dieser Fehler nun sei die eigentliche Leistung der Wissenschaften, also: Mutmaßung statt Anmaßung. Der Anspruch, über eine umfassende Wahrheit zu verfügen, kann grundsätzlich nicht gerechtfertigt, wohl aber widerlegt werden. Der wissenschaftliche Diskurs ist somit ein Annäherungsprozess an eine sich der Wahrnehmung entziehende Wahrheit. Über eine wissenschaftliche Theorie lässt sich also nie mit Sicherheit sagen, sie sei im Sinne des absoluten Wahrheitsbegriffs wahr. Alles, was wir sagen können, ist, dass sich eine wissenschaftliche Theorie bewährt. All unser Wissen ist demnach nur Vermutungswissen, „wir wissen nicht, wir raten“⁴².

Über dieses Wissen lässt sich aber im Sinne der Konsens Theorie der Wahrheit jedoch Einigkeit erzielen, die dem Anspruch, der Wahrheit im Sinne des kritischen Rationalismus (*approximate truth*) möglichst nahe zu kommen, gerecht werden kann. Eine Theorie muss sich demnach im Diskurs praktisch bewähren. Entscheidend ist dabei die „Gesprächssituation“, d. h. wie und von wem über einen Sachverhalt verhandelt wird. Die Sprecher müssen, um den Geltungsanspruch einer von ihnen als wahr eingeführten Aussage diskursiv einzulösen, bestimmte Bedingungen erfüllen:

Sie müssen sprachkundig, gutwillig, sowie vor allem sachkundig, also „kompetente Sprecher“ sein. Eine Aussage ist dann wahr, wenn sie Anerkennung von allen vernünftigen Gesprächspartnern verdient und über sie ein – prinzipiell unbegrenzter – Konsens hergestellt werden könnte⁴³. Im besten Falle handelt es sich bei den Diskursteilnehmern dann um die im Konstrukt der *scientific community* zusammengefassten Sprecher.

Brechen wir das nun einmal auf Religion und Ritual in der Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie herunter, können wir auch bezüglich unserer Bauopfer zu fundierten, weil diskursiv gewonnenen Urteilen kommen. Als „kompetente Sprecher“ kommen dabei nur die in Frage, die sich sowohl praktisch bei Grabungen und durch das Studium vieler Grabungsberichte als auch theoretisch durch die Rezeption ethnologischer und wissenschaftstheoretischer Erkenntnisse qualifiziert haben, also über grundlegende professionelle Erfahrungen verfügen, eben seriöse Wissenschaftler mit einem institutionellen Hintergrund (Universitäten, Forschungseinrichtungen) sind⁴⁴. Empirische Erfahrung, Intuition und kritisch-rationales, methodisch fundiertes Problembewusstsein im Umgang mit den Befunden wird so zu (im Sinne von Habermas) konsensfähigen Klassifizierungen von Befunden als Bauopfern führen.

Schwieriger wird es bei der Frage nach dem genauen Ablauf von Ritualen, die zweifellos mit den Bauopfern verbunden waren. Hier kann es bereits aufgrund des rumänischen Sprachgebrauchs zu Irritationen kommen, denn „ritual, ritualuri“ scheint im Gegensatz zum deutschen (und englischen) Ritual nicht nur und in erster Linie die Kulthandlung selbst, sondern auch und besonders das dahinter stehende, von der konkreten Handlung selbst gelöste Konzept (etwa: Bauopfer) zu umfassen. Unabhängig davon wird man bei der Rekonstruktion von mit Bauopfern (das gilt eigentlich für alle Formen des Opfers) einhergehenden Ritualen (im Sinne von Handlungen) in die beschriebenen epistemologischen Schwierigkeiten geraten. Dennoch lassen sich bei vorsichtiger Prüfung der Befunde doch einige vertretbare und im Sinne des „vernünftigen Konsensus“⁴⁵ sich bewährende Ergebnisse festhalten. Dazu würde etwa die Auffassung gehören, dass häufig

⁴¹ In der angelsächsischen Philosophie spricht man von „Objective Truth“, bzw. im Sinne Poppers kritischem Realismus von „Approximate Truth“. Siehe e. g. R. Boyd, *Realism, Approximate Truth and Philosophical Method*, in: Wade Savage (Hg.): *Scientific Theories, Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 14. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1990. Siehe auch R. Schanz (Hg.), *What is Truth? Current Issues in Theoretical Philosophy*, Berlin und New York, De Gruyter, 2002.

⁴² Popper, *Logik der Forschung* (Anm. 39), S. 223.

⁴³ „Wahrheit nennen wir den Geltungsanspruch, den wir mit konstativen Sprechakten verbinden. Eine Aussage ist wahr, wenn der Geltungsanspruch der Sprechakte, mit denen wir, unter Verwendung von Sätzen, jene Aussage behaupten, berechtigt ist.“ Habermas, *Wahrheitstheorien* (Anm. 39), S. 218.

⁴⁴ Eine solche Einschränkung schließt die absurdesten Theorien der Esoteriker als nicht konsensfähig aus, weil deren Teilnahme am Diskurs ausgeschlossen werden kann, da es sich bei ihnen nicht um kompetente Sprecher handelt.

⁴⁵ Habermas, *Wahrheitstheorien* (Anm. 39), S. 257.

in als Bauopfer klassifizierten Kontexten Keramikfragmente von Gefäßen belegt, die auf das Ritual der Libation schließen lassen, mit dem sich konkretere Vorstellungen über Handlungsmuster verbinden⁴⁶. In solchen Fällen ist es berechtigt vom Ritual der Libation im Kontext von Bauopfern zu sprechen. Aufgrund der Häufigkeit solcher Befunde lässt sich sogar schlussfolgern, dass „Trankopfer ein wesentliches rituelles Element der Handlungen vor der Deponierung bildeten“⁴⁷. Enthalten Gefäße nachweisbare Füllungen mit organischem Material lassen sich wiederum weitere gerechtfertigte Schlüsse bezüglich Speiseopfer ziehen, usw. usf⁴⁸.

Bei allen Klassifizierungen und Interpretationen von Befunden gilt jedoch die eigentlich banale und selbstverständliche Grundregel, dass unsere Vermutungen begründet und diskursiv einlösbar sein müssen. Eine Vergewärtigung der erkenntnistheoretischen Probleme im Zusammenhang mit dem Komplex Religion und Ritual in Ur- und Frühgeschichte, kann dabei helfen, die für alle intellektuelle Beschäftigung grundlegend notwendige Phantasie in methodisch abgesicherte Bahnen zu lenken.

„RITUALUL“ CA PROBLEMĂ EPISTEMOLOGICĂ ÎN ARHEOLOGIE (PREISTORIE). OBSERVAȚII CU PRIVIRE LA PROBLEMA RELIGIILOR PREISTORICE

REZUMAT

Pornind de la însăși noțiunea de „ritual“, precum și de la sensurile pe care acest termen le acceptă în sociologie, etnologie, istorie și arheologie, studiul de față își propune să definească mult mai clar ideea de „ritual“ în context arheologic. Drept urmare, fundamentul teoretic al noțiunii de „ritual“ reprezintă punctul central al cercetărilor și studiilor din domeniul religios – sociologic (Malinowski, Turner, Burkert). Așadar, ritualul poate fi definit drept *faptă, acțiune comunicativă* încărcată cu valoare simbolică mare (Burkert), ceea ce reprezintă o trăsătură fundamentală a unei comunități de oameni. În acest sens, aici este analizată noțiunea de „ritualuri de fundare“, care a fost tema unui simpozion din Iași (4 noiembrie 2008), pentru a se facilita o înțelegere sub aspect metodic, în legătură cu anumite contexte arheologice. Cu această ocazie s-a subliniat faptul că ansamblul cunoștințelor noastre despre astfel de ritualuri din perioada preistorică, ce implicau săvârșirea de jertfe asociate cu ridicarea unei construcții sau înființarea unei așezări, este destul de restrâns, bazându-se de fapt mai mult pe analogii cu epocile ulterioare și comparații sub aspect etnologic. Însă, aceste analogii și comparații, sub aspect antropologic necesită, în marea lor majoritate, o bază metodică – teoretică, care în multe lucrări nu există pentru religia preistorică.

În a doua parte, studiul de față se concentrează pe cazul special al „ritualurilor de fundare“, pentru a cerceta chestiunea complexă a bazelor epistemologice ale cunoașterii noastre în domeniul religiei și implicit al ritualurilor din perioada preistorică, și astfel să obținem fundamente teoretice pentru cercetarea lor. Studiul argumentează faptul că este necesar un cadru metodic clar definit pentru a obține cunoștințe plauzibile despre contextele religioase, care sunt dovedite doar arheologic. În acest sens, se evidențiază rolul comparației antropologice, care poate fi folosită doar în condiții stricte. De asemenea, pledează critic pentru o atenție riguroasă în cazul analizei contextelor religioase ale epocilor preistorice, care trebuie să se orienteze după modele fundamentate teoretic. Aceste reconstrucții ale religiilor preistorice trebuie să fie recunoscute ca având un caracter artificial de model teoretic și mereu indicate ca fiind construcții fundamentate hermeneutic, care nu trebuie să ridice pretenții de veridicitate absolută. Mult prea des s-a vorbit în literatura de specialitate cu o mare siguranță despre fenomenele religioase din epoca preistorică (de exemplu Gimbutas), fără a lua în considerație slaba bază metodică și dificultățile epistemologice, care sunt asociate cu această temă. În termeni foarte generali, studiul deschide două perspective. Pe de o parte, avertizează cu privire la raporturile sociale superficiale cu cunoștințele foarte reduse despre religia oamenilor preistorici și subliniază faptul că, datele dovedite doar din punct de vedere arheologic, permit elaborarea unui număr redus de concluzii sigure cu privire la lumea religioasă a oamenilor preistorici. Pe de altă parte, evidențiază faptul că, deși nu se cunosc decât puține lucruri sigure, acest fapt nu trebuie să conducă la resemnare, pentru că, prin intermediul metodicii și pe baza sociologiei, antropologiei culturale și a altor discipline ale modelelor câștigate, în interiorul „societății științifice“ se poate ajunge la un consens, care admite afirmații argumentate cu privire la religia epocii preistorice și elimină speculațiile confuze ale ezotericilor. În acest context, teoriile și determinările definiției veridicității a lui Karl Raimund Popper (raționalism critic) și Jürgen Habermas (teoria de consens a adevărului) au o importanță decisivă. Studiul se încheie cu o prezentare a acestor teorii filosofice, într-un context arheologic.

⁴⁶ Stapel (Anm. 13). S. 151f. Natürlich kann man die letzten Details ritueller Ausgießungen (direkt, über Körperteile, über Gegenstände, in bestimmte Richtungen orientiert etc.) angesichts prähistorischer Befunde nicht erfassen.

⁴⁷ Stapel (Anm. 13), S. 147. Natürlich müssen immer regionale und epochenspezifische Unterschiede und Besonderheiten berücksichtigt werden.

⁴⁸ Die Beiträge in diesem Band sind voll von illustrativen Beispielen.