

## Vorwort

Ute Pietruschka – Michael P. Streck

Der vorliegende Band vereint Beiträge zur Thematik zweier Kolloquien des Sonderforschungsbereichs 586 „Differenz und Integration. Wechselwirkungen zwischen nomadischen und sesshaften Lebensformen in Zivilisationen der Alten Welt“ der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg und der Universität Leipzig.

In Vorbereitung des Kolloquiums „Symbolic Representations of Nomadic Identities“, das am 5. und 6. Oktober 2006 in Halle stattfand, wurden in der Arbeitsgruppe „Repräsentation nomadischer Lebensformen“ mehrere Diskussionsrunden zum Thema „Symbol“ abgehalten. Schnell gelangten dabei die Teilnehmer der Arbeitsgruppe zu dem Schluss, dass der Begriff Symbol, wenn auch schon seit der Antike bekannt und in vielen Bedeutungsschattierungen im Alltag gebräuchlich, eigentlich unscharf bleibt. Zum Symbolbegriff ist nicht erst in den letzten Jahren eine fast unübersehbare Literatur entstanden; eine Auseinandersetzung damit konnte nur partiell erfolgen und Einigkeit zu dem Thema war kaum zu erreichen. Solange noch Unklarheit über den Inhalt des Symbolbegriffs selbst besteht, war es notwendig, zahlreiche Fragen zu klären: Ist das Symbol als soziales Phänomen zu begreifen, das im Prozess der Kommunikation gebraucht wird, oder ist es Erkenntnisinstrument oder gar mythisch-mystisches Relikt? Alle diese Sichtweisen haben sicherlich ihre Berechtigung, und auch ein Kolloquium zu dem oben erwähnten Thema konnte viele Fragen höchstens anreißen, aber nicht abschließend beantworten.<sup>1</sup>

Ausgehend von der Thematik des Kolloquiums war es jedoch naheliegend, von einer Definition auszugehen, die das Symbol als soziales Phänomen ansieht. Symbol und dessen Inhalt sind durch soziale Konvention in Bezug gebracht. Rituelle Bekräftigung konserviert die Verbindung zwischen Bedeutung und den Gefühlen der Menschen und vermag diese Verbindung über längere Zeiträume zu bewahren.<sup>2</sup> Im Rahmen der Sozialisation werden diese Vorstellungen an nachfolgende Generationen weitergegeben, werden somit zu kollektiven Vorstellungen, die auch identitätsbildend sein können. Angewandt auf den Forschungsansatz des Sonderforschungsbereiches, das Zusammenwirken nomadischer und sesshafter Lebensformen zu untersuchen, wurde die Frage aufgeworfen, inwiefern die Repräsentation nomadischen Lebens in der sesshaften „Außensicht“ wie auch der nomadischen „Innensicht“ symbolisch geprägt sein kann. Diese Symbolik hat auch eine kommunikative Bedeutung und ist als Teil der Interaktion zwischen Nomaden und Sesshaften zu begreifen, wobei der „Decodierung“ von Symbolen für nomadisches Leben abhängig von kulturellen, sozialen und religiösen Kontexten besonderes Augenmerk gewidmet werden sollte.

---

1 Einen Einblick in die Vielfalt der gegenwärtig beachteten Symboldefinitionen gibt Hülst (1999), 46ff.

2 Hülst (1999), 135.

Im ersten Beitrag wendet sich Ute Pietruschka syrischen und arabischen Texten zu, welche die Symbolik der Wüste aufgreifen. In den letzten Jahren ist man zunehmend davon abgerückt, Symbole als Ganzes zu definieren, da ein solcher Versuch die Ambivalenz des Symbols schwerlich zum Ausdruck bringen könnte. Hier ist die Einführung des Begriffes des Symbolkomplexes hilfreich. Das Symbol bildet demnach eine Sinneinheit verschiedener Einzelsymbole, die sinnvoll aufeinander bezogen sind, in ihrer Kombination variieren und auch so unterschiedliche Konnotation erfahren können. Symbole werden als soziale Phänomene betrachtet, wobei das Symbol der sichtbare Teil eines Symbolisierungsprozesses ist. Wenn wir also den Handlungskontext rekonstruieren, aus dem das Symbol hervorgegangen ist, also den Symbolisierungsprozess zurückverfolgen, so kann schließlich auch die Symbolik entschlüsselt werden. Die interpretatorische Aktivität der verstehenden Person kann dazu beitragen, eine (vermeintlich) fixierte Codierung des Symbols aufzulösen, indem sie eben diesen (sozialen, religiösen, sprachlichen) Kontext untersucht und so Wandlungen im Symbolgehalt aufdeckt.<sup>3</sup> Ute Pietruschka geht in diesem Zusammenhang der Frage nach, inwieweit der Symbolkomplex „Wüste“ in Texten aus sesshaftem wie auch nomadischem Milieu eine ähnliche Symbolik und Konnotation aufweisen kann und was die Ursachen dafür sind.

Einen Aspekt des semiotischen Geschehens greift Bertram Schmitz auf. Er geht in seinem Beitrag besonders auf die Unterscheidung von Zeichen und Symbol im Werk des Theologen und Philosophen Paul Tillich ein. Zeichen werden durch Konventionen, den Diskurs festgelegt oder bestimmt, während die Bedeutung von Symbolen nicht feststehend codiert werden kann. In Tillichs theologischem Hauptwerk, der „Systematischen Theologie“<sup>4</sup>, wird eine weiterführende Unterscheidung beider Begriffe erarbeitet. Das Symbol des Zeltes aus der israelitischen Religion bietet sich besonders für eine abstrakte und allgemeine Darstellung des Symbols durch die Religionsgeschichte an, da es in verschiedenen Modifikationen und Transformationen in den nachfolgenden Religionen (Christentum, Islam) nachgewiesen werden kann. Es zeigt sich, dass der ursprüngliche und eigentliche Kerngehalt dieses Symbols der Gottesbegegnung aus der Religion Israels in äußerst unterschiedlicher Gestalt erscheinen kann. Dieses Symbol entfaltet seine volle Bedeutung in verschiedenen Religionen unabhängig davon, inwiefern die nomadische Zeit Israels überhaupt eine historische Begebenheit darstellt oder nur eine in die Vergangenheit projizierte Fiktion bildet.

Mit Transferprozessen von Symbolen und Emblemen beschäftigt sich auch Ines Stolpe. In ihrem Beitrag beleuchtet sie den Import eines Symbols – des Sowjetsterns – in die Mongolei. Diesem verhalf ein autochthones Konzept des mongolischen Nomadismus zu erstaunlicher Popularität. Im Sowjetstern konnte der wesentliche Kernbestandteil der nomadischen Identität der Mongolen seine bildlich-embematische Entsprechung erlangen. Hierbei wurde ein uraltes, zwar semantisch, bis dato aber *nicht* emblematisch existentes Konzept im Sowjetstern gewissermaßen visualisiert und avancierte zur symbolischen Heimstatt der fünf edlen mongolischen Weidevieharten. Aufgrund dieser zufälligen Resonanz eines bereits existierenden semantischen Konzeptes konnte der fünfzackige Stern nach seiner Metamorphose mehr als alle anderen Symbole zur Erschaffung einer sozialistischen Identität der Mongolischen

3 Eco (1985) hat dies im Zusammenhang mit der Semiose als „Nomadentum“ der Interpretation bezeichnet. (11) Weiter sagt er „Die Peircesche Idee der Semiose ist die Idee eines unendlichen Interpretationsprozesses. Es scheint, als sei der symbolische Modus das treffendste Beispiel dieser Möglichkeit“ (13).

4 Tillich (1984).

Volksrepublik beitragen. Deutlich wird hierbei die Ambivalenz der Decodierung des Symbols: Es ist letztlich nicht entscheidbar, was der mongolisierte Sowjetstern repräsentierte – eine ideologisch basierte Zukunftsvision oder den nomadischen Lebensstil. Beides konnte mit seiner Hilfe vergegenwärtigt werden. Ausschlaggebend sind die kulturellen Codes, die eine Interpretation des Symbols in verschiedener Weise zulassen.

Jeanine Dağyeli behandelt in ihrem Artikel ein Thema, das bislang in der wissenschaftlichen Literatur wenig Beachtung fand. Während eines Forschungsaufenthaltes in Kirgistan hatte Jeanine Dağyeli Gelegenheit, Informationen zur Herstellung und Gestaltung von traditionellen Filzteppichen zu sammeln. Filz ist mit der Visualisierung von Symbolen der kirgisischen nomadischen Identität eng verbunden und findet Verwendung auch für die Jurte, die ein „klassisches“ Symbol des Nomadentums darstellt. Die Herstellerinnen der Filzteppiche können auf ein großes Reservoir von Mustern zurückgreifen, die vielfältige Interpretationsmöglichkeiten zulassen. So dienen Teppiche auch als Kommunikationsmittel, wobei das Entschlüsseln oder „Lesen“ der Muster von der Kenntnis der dahinter verborgenen symbolischen Bedeutung abhängt. Ist der Zugang dazu verschüttet, wird auch die „Decodierung“ der Symbolik erschwert. Die Teppichherstellerinnen selbst operieren mit unterschiedlichen Interpretationen, die auf einen unterschiedlichen Erfahrungsschatz und Erlebnishorizont zurückgehen. Die Feststellung, dass soziale Konventionen wie individuelle Erfahrungswerte die Interpretationsmöglichkeiten der Symbole bestimmen, findet in diesem Zusammenhang erneut Bestätigung.

Kenntnis der Symbolbedeutung wird über Generationen oral wie schriftlich tradiert. Renate Heckendorf zeigt in ihrem Beispiel, auf welche Schwierigkeiten der Archäologe stößt, der prähistorische Felsmalereien auf ihren symbolischen Gehalt hin untersuchen will. Der Symbolisierungsprozess bleibt hier im Dunkeln: Die Geschichten, die hinter den Malereien stehen, können nicht mehr erzählt werden, da weder mündliche noch schriftliche Zeugnisse dazu vorhanden sind, welche die Bedeutung der Felszeichnungen in ihrem alten kulturellen Kontext erhellen könnten. Interessanterweise wurden etliche Motive der marokkanischen Felszeichnungen bis in die Gegenwart als Zeichen oder Symbole bei Stämmen in Südmarokko benutzt. Diese dienten zur Markierung von Herdentieren und des Territoriums, aber auch als Orientierungszeichen. Renate Heckendorf vertritt die Auffassung, dass diese Felszeichnungen zu einem Markierungssystem gehörten, das von bronze- oder eisenzeitlichen nomadisierenden Stämmen zwischen dem westlichen Anti-Atlas und südlicher gelegenen, heute wüstenhaften, Gebieten in Marokko angelegt wurde. Die Verbreitung der Zeichnungen entlang der Flusstäler als bevorzugte Wandergebiete in südliche Richtung spricht für diese These.

Sprache gewinnt als Erkennungsmerkmal in der Interaktion von nomadischen und sesshaften Gruppen eine besondere Bedeutung. Sie trägt wesentlich zur Schaffung einer Identität bei, deren Wirkung darin besteht, abzugrenzen oder zuzuordnen. Zwischen Sprache und sozialen Gruppen besteht eine gegenseitige Wechselwirkung, d. h. einerseits werden sprachliche Strukturen von gesellschaftlichen Gegebenheiten und Änderungen beeinflusst, andererseits erschafft und prägt die Sprache soziale Identitäten. Im zeichentheoretischen Sinne sind alle Begriffe einer Sprache nur Symbole, deren Bedeutung auf Konvention beruht. Es besteht keine natürlich vorgegebene Verbindung zwischen der Form eines sprachlichen Zeichens und seiner Bedeutung. Welche Bedeutung einem Begriff in einer bestimmten Sprachgemein-

schaft zukommt und wie er dort gebraucht wird, welchen Konzepten er entspricht und welche Assoziationen er hervorruft – dies alles wird erst durch die sprachlichen Normen der betreffenden Gemeinschaft geprägt. Uta Schilling fragt danach, durch welche sprachlichen Normen der Begriff „Nomade“ im Kasachischen (*köšpendi*) innerhalb der Sprachgemeinschaft der Kasachen in der Mongolei geprägt ist. Im Zentrum des Beitrags steht die Fragestellung, wie Mitglieder einer Sprachgemeinschaft unter unterschiedlichen politischen, ökonomischen und sozialen Bedingungen im Hinblick auf die Unterscheidung von realem und ideologisiertem Nomadismus umgehen und wie positive und negative Bewertungen dieses Begriffes damit verbunden werden. Der Begriff, so das Fazit der Untersuchung, wird mit einem mehr oder weniger stark historisch geprägten Konzept verbunden, das sich jedoch erst im Zuge der gesellschaftlichen Diskussion über die kasachische Geschichte herausgebildet zu haben scheint. Da zwischen den Kasachen in Kasachstan und der Mongolei in der Vergangenheit stets enge Kontakte bestanden haben, liegt hier die Vermutung nahe, dass der lange und kontroverse Nomadismus-Diskurs in Kasachstan auch in der Mongolei seine Spuren hinterlassen haben könnte.

Die oben getroffene allgemeine Feststellung, dass zwischen Sprache und Gesellschaft eine gegenseitige Wechselwirkung besteht, gilt ebenso für das Arabische, genauer gesagt, auch die Beduinen-Dialekte in Israel, mit denen sich Judith Rosenhouse in ihrem Beitrag beschäftigt. Rosenhouse kann für die Beduinendialekte, die im Norden Israels gesprochen werden, einen zunehmenden Einfluss des Hocharabischen bzw. von urbanen Dialekten ausmachen. Das ist besonders deutlich in der Lexik, wo bestimmte lexikalische Felder, die im Zusammenhang mit Jagd, Kamelaufzucht, Zeltbestandteilen, Essgewohnheiten, Hochzeitsbräuchen etc. stehen, im Schrumpfen begriffen sind. Gleiches gilt für phonetische und morphologische Entwicklungen innerhalb der Beduinendialekte, die ebenfalls zunehmend durch hochsprachliche und sesshaft-dialektale Muster geprägt werden. In der Gegenwart benutzen die meisten Beduinen in Israel im Gespräch mit Nicht-Beduinen eine Art „Mischdialekt“, der Eigenheiten beduinischer wie sesshafter Dialekte aufweist. Wie lange originäre Dialektformen überleben werden, wird die Zukunft zeigen; deutlich wird aber, dass im wachsenden Kontakt mit der sesshaften Bevölkerung, insbesondere im heutigen Israel, wo eine strikte Abgrenzung zwischen sesshaften und nomadischen Gruppen kaum möglich ist, beduinische Sprachmuster zugunsten von Dialektformen der sesshaften Bevölkerung aufgegeben werden. Soziolinguistische Untersuchungen in anderen Regionen haben einen engen Zusammenhang zwischen Lebensweise, sozialer Bewertung und sprachlicher Markierung aufgezeigt. Die wirtschaftliche und soziale Entwicklung innerhalb nomadischer Gruppen, die im Kontakt mit der urbanen Gesellschaft erfolgte, führte augenscheinlich zu einer höheren Bewertung des Hocharabischen bzw. sesshafter Dialekte, deren Sprachmuster zunehmend in die Beduinendialekte einfließen.

Zum Symbolfeld „Nomade“ gehören ebenso typische Herdentiere wie Kamel, Pferd oder Rentier. Herdentiere repräsentieren jedoch nicht nur nomadisches Leben symbolisch, sondern sind auch essentieller Bestandteil nomadischer Lebenswirklichkeit. Für das Verständnis von nomadischer Mobilität sind sie von grundlegender Bedeutung. Deshalb wurde ihnen im SFB am 28. Oktober 2005 ein eigenes Kolloquium unter dem Titel „Kamel, Pferd und Rentier – Herdentiere und die Mobilität der Nomaden“ gewidmet. Lediglich der hier veröffentlichte Beitrag von Anna Akasoy ist aus einem Vortrag dieses Kolloquiums hervorgegangen,

während die Beiträge von Michael Herles und Herbert Eisenstein zusätzlich aufgenommen wurden, um das Thema „Kamel“ abzurunden.

Der Beitrag von Michael Herles behandelt mit dem Kamel das Herdentier, das gewöhnlich als erstes mit Nomaden – meist arabischen Beduinen – assoziiert wird. Die ältesten Quellen zu den beiden Kamelarten (*camelus dromedarius*, das einhöckrige Kamel oder Dromedar, und *camelus bactrianus*, das zweihöckrige Kamel oder Trampeltier) stammen aus dem Vorderen Orient.

Knochenfunde des Dromedars von der arabischen Halbinsel sind seit dem frühen 3. Jt. v. Chr. bekannt. Allerdings stammen sie wenigstens teilweise von Wildkamelen. Die erste Dromedardarstellung aus Mesopotamien, ein Terrakottafragment aus Uruk, datiert sogar bereits in das 4. Jt. v. Chr. Auch aus der Folgezeit sind Dromedardarstellungen zwar selten, aber dennoch kontinuierlich bis um die Zeitenwende herum belegt. Inwieweit es sich bei den frühen Beispielen um wilde oder domestizierte Tiere handelt, ist nicht ersichtlich. Erst aus dem frühen 1. Jt. v. Chr. gibt es Darstellungen des domestizierten Dromedars, nämlich Kamelreiter auf Reliefs aus Guzana und Karkemiš. Inschriftlich begegnet das Dromedar das erste Mal in Ugarit nach 1400 v. Chr. Die Assyrer nennen seit dem frühen 9. Jh. v. Chr. Dromedare in ihren Inschriften, und zwar als Tiere, welche von Arabern geritten, als Tribut überbracht oder als Beute heimgeführt wurden. Auch auf den gleichzeitigen assyrischen Reliefs sind Dromedare abgebildet. Die Inschriften der Herrscher von Suḫu (Mitte des 8. Jh. v. Chr.) berichten von einer Dromedarkarawane aus Saba. Ein direkter Nachweis für arabischen Kamelnomadismus sind zwar weder die inschriftlichen noch die bildlichen Belege, doch wird man kaum fehl gehen, sie als indirekte Belege für einen ansonsten kaum nachweisbaren Kamelnomadismus der Araber im 1. Jt. v. Chr. zu interpretieren.

Die frühesten Knochen des Trampeltiers datieren in die zweite Hälfte des 4. Jt. v. Chr. und wurden in Turkmenistan und Iran gefunden. In der Kunst kommt das Trampeltier in Vorderasien seltener vor als das Dromedar. Die ältesten Beispiele stammen wie die Knochenfunde aus der zweiten Hälfte des 4. Jt. v. Chr. Die älteste Darstellung eines domestizierten Trampeltiers findet sich auf einem Siegel (etwa Mitte des 2. Jt. v. Chr.). In den assyrischen Inschriften begegnen Trampeltiere seit dem 11. Jh. v. Chr. als Tribut und Beute aus Iran. Nie werden Trampeltiere eindeutig mit Nomaden verknüpft.

Herles sieht in den assyrischen Inschriften und Darstellungen eine Entwicklung der Kamel-Wahrnehmung von einem exotischen Tier hin zu einer Selbstverständlichkeit. Heimisch sei es nach Herles in Assyrien allerdings nie geworden; die Nutzung des Kamels durch assyrische Truppen sei kein Beleg für eigene Züchtung des Kamels; vielmehr hätten sich die Assyrer in der Regel arabischer Stämme und ihrer Kamele bedient. Bei den Aramäern Babyloniens im 1. Jt. v. Chr. wurden Kamele dagegen in gewissem Umfang gezüchtet. Ob dies ein Hinweis für nomadisierende Aramäer ist, wie Herles annimmt, sei jedoch dahingestellt.

Herbert Eisensteins Beitrag behandelt „Das Kamel in der arabischen Kulturgeschichte“, besonders in der klassisch arabisch-islamischen Periode. Das Dromedar gilt als „Symboltier“ der Araber. Es wird als Reit- und Lasttier genutzt, es ist Lieferant von Milch, Fleisch, Wolle, Leder und – in Form seines Dunges – von Brennstoff. Den großen Wert des Kamels unterstreichen die Tatsachen, dass auf seinen Besitz Almosensteuer erhoben wird und dass es als Opfertier dient. Eisenstein resümiert des weiteren die verschiedenen Theorien zur Domestikation und Verbreitung von Dromedar und Trampeltier und die Zucht des Dromedars bei den

Arabern, die verschiedenen Rassen, insbesondere die Unterscheidung von Last- und Reittieren, zur Folge hatte. Die hervorstechendste Eigenschaft des Kamels ist seine Genügsamkeit in Bezug auf Wasser und Futter. Seine Fruchtbarkeitsrate ist vergleichsweise niedrig. In der Volksmedizin kommt das Kamel ebenfalls vor. Bei all seinem großen Wert verschweigt Eisenstein jedoch auch nicht einige Unarten des Tieres.

Nicht überraschend spielt das Dromedar, das „Schiffs des Festlandes“, in der klassisch-arabischen Literatur eine bedeutende Rolle, auch wenn sich keine der Pferde-Literatur vergleichbare eigene Kamel-Literatur herausgebildet hat. Die arabische Lexikographie verzeichnet eine ungeheure Zahl von Wörtern aus dem Wortfeld Kamel und Kamelzucht. Die Reitkamelin stellt ein herausragendes Motiv der Qaṣīden-Dichtung dar. Auch in Sprichwörtern kommt es häufig vor. Im Koran steht das Kamel nach Eisenstein als Zeichen für Gottes Größe und Macht. Ein im Traum erscheinendes Kamel ist je nach Zusammenhang glückverheißend oder unheilbringend.

Eisenstein schließt seinen Beitrag mit der Ansicht – und Hoffnung –, dass das Kamel bei den arabischen Beduinen auch in der Zukunft nicht vom Rad verdrängt wird.

Anna Akasoy's Beitrag widmet sich der „Kamelbeschreibung in der altarabischen Dichtung“ anhand des vor- und frühislamischen Dichters Ka'b ibn Zuhair. Die typische Qaṣīde enthält nach dem *nasīb*, der erotischen Einleitung, und vor einem variablen Teil in der Mitte das Kamelthema, in dem sich der Dichter von seiner Sehnsucht nach der Geliebten losreißt, sich seiner Reitkamelin zuwendet und davonreitet. Das Kamelthema gliedert sich in die Beschreibung der Reitkamelin (*waṣf*) und die Schilderung des Wüstenritts (*raḥīl*); beide Teile lassen sich aber nicht immer scharf voneinander trennen.

Anhand eines typischen Beispiels für das Kamelthema analysiert Akasoy die ästhetischen Prinzipien und Lesarten der Qaṣīde. Der Dichter operiert mit Variationen bekannter Topoi. Anstelle detaillierter Beschreibungen der Kamelstute werden nur Stichworte gegeben, die eine Vertrautheit mit der Materie voraussetzen. Manche Beschreibungen sind nach Akasoy geradezu surreal. Der Dichter gebraucht mitunter ausgefallene Vergleiche. Die optische Eindrücklichkeit der Bilder führt Akasoy zu der Frage, inwieweit die Gedichte eine sinnliche Reflexion darstellen, mehr in literarischer Konvention verankert sind oder vielmehr der Wiedergabe von Gefühlen dienen. Daraus ergibt sich das weitere Problem, inwieweit die Qaṣīde überhaupt geeignet ist, Aufschluss über das reale Kamel in der arabischen Gesellschaft zu geben oder ob nicht vielmehr das „Kamel als Reflexion eines psychischen bzw. emotionalen Zustandes“ zu verstehen sei. Einerseits ist nach Akasoy das Kamelthema eng mit dem Selbstlob des Dichters verknüpft, andererseits kann dieser durch die Schilderung seines Kamels seine poetische Qualität unter Beweis stellen. Die Qaṣīde hat somit mehrere sich überlagernde Lesarten.

Zu den strukturellen Eigenheiten des Kamelthemas gehört es, dass die Kamelstute nicht mit ihrem üblichen arabischen Wort *nāqa*, sondern durch diverse Epitheta bezeichnet wird. Dasselbe gilt auch für die Körperteile der Reitkamelin.

Im Gegensatz zur Reitkamelin erscheinen Kamelhengste nur bei dem eng umrissenen Thema des Trennungsmorgens. Die Rückführung der Hengste von der Frühjahrsweide steht für die Trennung der Liebenden. Dies führt zu der Frage, ob die Reitkamelin nicht nur eine Allegorie für die Geliebte ist – was von Akasoy verneint wird.

Das Kamelthema ist zwar in einer beduinisch geprägten Gesellschaft verwurzelt. Dennoch eignet es sich über die Feststellung hinaus, dass dem Kamel in der beduinischen Gesellschaft ein hoher Stellenwert zukommt, nur sehr bedingt als Informationsquelle für nomadische Mobilität. Mit der Wandlung der Stammesdichter zu Hofdichtern im 7./8. Jh. n. Chr. verschwand auch die Kamelepisode aus der Dichtung.

Die Herausgeber dieses Bandes danken Ute Terletzki für ihre Mühen um das Layout sowie Stefan Putzier, Marco Stockhusen und Christina Schwarz für die Erstellung des Index und Korrekturarbeiten.

### *Bibliographie*

Eco, Umberto

1985 *Semiotik und Philosophie der Sprache*, München.

Hülst, Dirk

1999 *Symbol und soziologische Symboltheorie. Untersuchungen zum Symbolbegriff in Geschichte, Sprachphilosophie, Psychologie und Soziologie*, Opladen.

Tillich, Paul

1984 *Systematische Theologie*, Bd. 1–3, Frankfurt a. M. (Neuauflage).

