

DOMINIK FUGGER

Symbol, Handlung, Erfahrung
Perspektiven auf das Ritual als Gegenstand
soziologischer Theoriebildung

Abstract

Ever since Durkheim, the relationship between ritual and sociability has been a primary theme of theoretical reflection in sociology. The article highlights a number of aspects relating to that theme and explores the question of whether ritual change – posited by the author as an historical evidence – can be adequately understood in this way, notably in terms of its societal implications. In the second half, the author presents a detailed analysis of a number of issues that emerge when ritualisation is considered as a continuous historical process. The prerequisites and mechanisms of ritualisation are at the core of this reflection, in particular in exploring how routine action, ritual experience and symbolic auto-declaration can be deployed in the context of the creation of social ties.

Keywords: Ritual; Action; Experience; Symbol; Emotion; Sociability.

ZU BEHAUPTEN, SOZIOLOGISCHE Ritualforschung sei derzeit in Mode, mag als Übertreibung und Untertreibung zugleich erscheinen. Denn trotz neuerer und neuester Publikationen zum Thema wird man kaum von einer besonderen Konjunktur des Gegenstandes sprechen können. Zugleich jährt sich 2012 das Erscheinen von Émile Durkheims *Elementaren Formen des religiösen Lebens* zum einhundertsten Mal. Dieses Datum verweist auf die lange, bis heute ungebrochene Beschäftigung der Soziologie mit dem Ritual. Es steht auch für eine Vielzahl von Entwürfen, die sich seither in Nachfolge oder Abgrenzung oder unabhängig von dem großen Franzosen um ein adäquates Verständnis des symbolischen Handelns und seiner Leistungen bemühen. Zum Wesen der Ritualforschung gehört dabei ihre disziplinäre Breite; das soziologische Nachdenken über Rituale ist von Beginn an durch ethnologische Befunde inspiriert worden, und unter den aktuellen Entwürfen beruhen nicht die

393

Dominik FUGGER, Schwerpunkt Religion / Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt
[dominik.fugger@uni-erfurt.de].

Arch.europ.sociol., LII, 3 (2011), pp. 393–421—0003-9756/11/0000-900\$07.50per art + \$0.10 per page©A.E.S.,
2011

unwichtigsten nach wie vor auf klassischer Feldforschung in entfernten Weltteilen (etwa Rappaport 1999). Die Religionswissenschaft verortet das Ritual gleichermaßen traditionell im Kernbestand ihrer Kompetenzen. Andere Disziplinen haben in jüngerer Zeit begonnen, das Ritual und die sich mit ihm verbindenden Theorieangebote für sich fruchtbar zu machen und weiterzuführen, unter ihnen die Theater- und die Geschichtswissenschaft, oder auch, mit einer gewissen Zurückhaltung und konfessionellen Unterschieden, die Theologien.

Der sich ergebende Fächerkanon, zu dem mindestens noch die Psychologie und die Verhaltensbiologie hinzuzunehmen wären, hat den Horizont im selben Maße geweitet wie die Gefahr vergrößert, aneinander vorbeizureden. Das Fehlen einer allgemein akzeptierten Definition des Gegenstandes „Ritual“ gehört zu den Gemeinplätzen der „ritual studies“. Man kann dies mit guten Gründen für unausweichlich halten angesichts der unterschiedlichen Erkenntnisinteressen, die solch eine interdisziplinäre Forschungsgemeinde einbringt. Allerdings zeitigt die sich daraus ergebende Konkurrenz der Definitionsangebote spezifische Schwierigkeiten. So findet man in der Diskussion zuweilen eine Konfusion von prinzipiell nicht falsifizierbaren definitorischen Festlegungen und behaupteten Eigenschaften, die empirischer Überprüfung zugänglich sind. Selbst wenn dies von den Urhebern der Konzepte richtigerweise auseinandergelassen wird, verschwimmen die Kategorien nicht selten im Diskurs. Allaussagen wie „Rituale verbinden sich immer mit einem Übergang“ sind häufig (versteckte) definitorische Entscheidungen, die sich empirisch nicht widerlegen lassen. Man kann definitorische Konzepte nur begriffsstrategisch befragen, also im Hinblick auf die Voraussetzungen, von denen sie ausgehen, und vor allem in Bezug auf das Erkenntnisinteresse, dem sie dienen sollen. Nicht selten findet man jedoch, daß empirisch argumentiert wird (mit der Existenz bestimmter Phänomene, welche die Definition zu widerlegen scheinen, was sie logisch nicht können), wo die Fragestellung vielmehr eine heuristische sein müßte (welche Erkenntnisse erlaubt die vorgeschlagene Definition?).

Die theoretischen Bemühungen um das Ritual heben traditionellerweise eher auf die Starrheit, Wiederholung oder Traditionalität des Handlungsmodus „Ritual“ ab und setzen ihn damit in Gegensatz zu nicht-ritualisierten Handlungen, die also nicht starr, auf Wiederholung angelegt oder traditionell sind (vgl. Michaels 1999). Im Extremfall wird jede Veränderungsmöglichkeit des Rituals schlechthin bestritten (Staal 1979). In jüngerer Zeit haben sich demgegenüber Stimmen erhoben, die stärker das kreative Potential rituellen

Handelns in den Vordergrund stellen – allerdings zum Teil um den Preis, daß damit die kategorialen Grenzen des Rituals verschwimmen und die spezifischen Leistungen dieses Handlungsmodus nur mehr schwer greifbar werden (Bell 2009). Im folgenden sollen zunächst einige Verwendungsweisen und -interessen des Ritualbegriffs dargestellt werden. Die Auswahl ist notwendigerweise subjektiv, sie orientiert sich an Theoriereferenzangeboten, die der empirischen Forschung heute – freilich oft in variiertem und eklektischer Weise – zugrunde gelegt werden. Sie kreisen um die Pole Bedeutung, Form, Funktion und Körperlichkeit. Der zweite Teil des Aufsatzes will einige Probleme isolieren, die auftreten, wenn man Rituale von ihrer (sich zu jeder historischen Zeit permanent ereignenden) Entwicklung her zu begreifen versucht – wofür hiermit zugleich plädiert werden soll.

Zugänge

Die Konstituierung des Sozialen im Ritual. Funktionalistische Ansätze von Durkheim bis Rappaport

Émile Durkheims *Elementare Formen des religiösen Lebens* haben das Ritual als ursprünglichen Erfahrungsraum von Sozialität in den Blick gerückt (Durkheim 1984 [1912]). Das Ritual ist danach der Ort, in dem sich der beispielhaft untersuchte australische Klan als Gemeinschaft wahrnimmt, und zwar, wie Durkheim herausstellt, über das Erlebnis der geteilten Emotion, die durch das Ritual hervorgerufen wird. Diese Erfahrung der Selbstüberschreitung projiziert die Gemeinschaft auf ein Symbol, welches durch seine Verbindung mit dem Ritual als ein Abgesondertes, Heiliges konstituiert wird. Da das Symbol aus der Gemeinschaftserfahrung erwächst, stellt es im letzten diese dar, der im Symbol verehrte Gott ist mithin der Klan selbst. Die religiösen Erzählungen, der Mythos, sind den rituellen Erfahrungen also nachgeordnet und versuchen diese zu deuten. Die Frage, wie einzelne Rituale entstehen, steht nicht im Zentrum von Durkheims Analyse.

Die große Leistung Durkheims besteht zweifellos in der Betonung der kollektiv erlebten emotionalen Qualität des Rituals als eigentlicher Grundlage seiner Wirkung. Sein Konzept steht damit im Gegensatz zu einem gängigen Alltagssprachgebrauch, der das Fehlen affektiver Momente geradezu zum Kennzeichen des Rituellen erklärt. Das auf evolutionistischen Annahmen beruhende Modell, das Durkheim entwirft,

stößt freilich an Grenzen, wenn es darum geht, das gegenwärtige Wechselspiel von Ritual, Erfahrung, Vergesellschaftung und Symbol abzubilden. Denn es ist ja nicht so, daß Rituale an einem entwicklungsgeschichtlich fixierbaren Punkt entstanden wären und seither lediglich tradiert würden. Vielmehr bilden sie sich permanent neu und beziehen sich dabei auf gesellschaftliche Ideen und Vorstellungen ihrer jeweiligen Zeit, die bereits vorhanden sind, also nicht erst infolge eines emotionalen rituellen Überschusses erzeugt werden. Die Gleichsetzung des Symbols mit der Gesellschaft hat faktisch zu einer Schwächung des Symbols geführt.

Durkheims Sakralisierung der Gesellschaft hat ihre Kritiker gefunden, unter anderem in Evans-Pritchard, der sich mit der Bemerkung "it was Durkheim and not the savage who made society into a god" vor allem dagegen wandte, daß Religion auf eine symbolische Repräsentation der gesellschaftlichen Ordnung reduziert werde (Evans-Pritchard 1956, S. 313). Dieser letzte Vorwurf simplifiziert allerdings das Durkheimsche Denken. Durkheim selbst beharrte ausdrücklich darauf, daß „die Welt von Gefühlen, Ideen und Bildern“, welche das kollektive Bewußtsein hervorbringe, große Unabhängigkeit von der gesellschaftlichen Wirklichkeit erlange, der sie ihr Dasein verdankt (Durkheim 1984 [1912], S. 567).

War für Durkheim das Ritual die vorgeschriebene Umgangsweise mit dem Heiligen, so überträgt Erving Goffman den Begriff auf den Umgang mit der Person (Goffman 1971 [1967]), indem er das gesellschaftlich vorgeschriebene Regelwerk des zwischenmenschlichen Verkehrs als „Interaktionsrituale“ deutet und beschreibt.

1968 und damit 56 Jahre nach dem ersten Erscheinen von Durkheims epochalem Werk trat Roy A. Rappaport mit einer Studie an die Öffentlichkeit, die von ihm als Weiterführung des unter Druck geratenen Funktionalismus gedacht war. *Pigs for the Ancestors* verändert gegenüber Durkheim den Betrachtungsrahmen. Zwar ist auch für Rappaport das religiöse Moment für das Ritual konstitutiv, und ebenso wie Durkheim interessieren Rappaport nicht vorrangig symbolische Bedeutungen, sondern soziale Wirkungen. In *Pigs for the Ancestors* besteht diese Wirkung allerdings nicht im Zusammenhalt einer sozialen Einheit, sondern in der Regelung des Verhältnisses der Gesellschaft zu ihrer Umwelt, im Ressourcenmanagement. Bei den Tsembaga in Neuguinea, die Rappaport untersucht hatte, gewährleisten die rituellen Vorschriften, die das Schlachten von Tieren umgeben, einen situationsgerechten Umgang mit der Ressource Fleisch.

Rappaport hatte die Einwände gegen den Funktionalismus sehr wohl zur Kenntnis genommen. Der wissenschaftstheoretisch schwerwiegendste

war explizit von Carl Hempel vorgetragen worden – daß nämlich der Funktionalismus Phänomene teleologisch erkläre, indem er in logisch unzulässiger Weise von der Wirkung auf die Ursache schließe (Hempel 1965 [1959], vgl. dazu Segal 2009). Bereits in der ersten Auflage von *Pigs for the Ancestors* versuchte Rappaport dem mit einer formalisierten Beschreibungsweise zu begegnen; in einem neuen Nachwort für die zweite Auflage setzt er sich ausdrücklich mit Hempels Vorwurf mangelnder logischer Konsistenz funktionalistischer Argumentation auseinander. Daneben kämpfte Rappaport gegen die verbreitete Wahrnehmung an, mit seiner Studie habe er eine ökofunktionale Dimension von Ritualen schlechthin behaupten wollen (Rappaport 1999, S. 27f.). Vielmehr sei es ihm in diesem Stadium seines Schaffens lediglich um den Funktionsmechanismus eines Ökosystems gegangen und die Rolle, die ein spezifisches Ritual darin übernehme.

Rappaports zweite große, durch verschiedene Aufsätze präludierte und 1999 postum erschienene Studie *Ritual and Religion in the Making of Humanity* ruht auf dem gedanklichen Fundament der früheren Arbeiten auf, will nun aber zu einer Theorie des Rituals gelangen. Unter Ritual versteht er “the performance of more or less invariant sequences of formal acts and utterances not entirely encoded by the performers” (Rappaport 1999, S. 24). Das definitorische Problem des Rituals versucht Rappaport im weiteren dadurch zu lösen, daß er nicht auf das eine entscheidende Kriterium abhebt, sondern auf eine spezifische Kombination von Eigenschaften, mittels deren er das Ritual von verwandten Erscheinungen, etwa dem Drama, gleichsam differenzialdiagnostisch abgrenzt. Rituelles Handeln ist für Rappaport zeichenhaft in dem Sinne, wie Peirce den Index faßt: Das indexikalische Zeichen wird durch das, was es ausdrückt, selbst bewirkt. Das rituelle Niederknien verhält sich also zur Unterwerfung des Akteurs wie der Donner zum Gewitter.

Rituale werden von Rappaport damit als notwendige Kompensation für das diskursive Denken konzipiert, wie es sich in der Sprache niederschlägt. Sprachliches Denken kennt die Lüge und die Alternative (ebd., S. 321), jene Reserven, die Sozialität permanent gefährden. Das sprachliche Zeichen als ein regelmäßig arbiträres erlaubt die innere Distanzierung des Sprechenden vom Inhalt, das Ritual als indexikalische körperliches Ausdruckshandeln kennt keine Distanzierung, mithin weder Lüge noch Alternative. Wer ein Ritual vollzieht, manifestiert seine Akzeptanz der sich darin äußernden (Ordnungs-) Vorstellungen. Rituale objektivieren so die Ordnung, indem sie sie von möglichen Vorbehalten des einzelnen ablösen. Das rituelle Tun

leistet, was sprachliche Kommunikation für sich genommen nicht vermag. Alle anderen Botschaften des Rituals, also nicht indexikalisch vermittelte, sondern diskursiv auflösbare Sinnzuschreibungen, sind dem Ritual nicht nur äußerlich, sondern gefährden geradezu seine Wirkung: "the meaning of ritual's informationlessness is certainty" (ebd., S. 285). Mit dieser im Wesen des rituellen Zeichens begründeten Sicherheit verbindet sich die Unveränderlichkeit des Rituals: "This is to suggest that the notion of absolute changelessness entails the notion of absolute truth" (ebd., S. 232). Varianz ist angesichts der wesenhaften „absoluten Unveränderlichkeit“ des Rituals nur in der Weise denkbar, wie Variablen Teil eines komplexen mathematischen Terms sind, dessen Operation als solche sich nie ändert.

Rituale sind für Rappaport der grundlegende soziale Akt schlechthin. Wenn alle die Gemeinschaft konstituierenden Vorstellungen im Ritual emergieren und dort ihre Bindungswirkung entfalten, dann ist die einzige Tat, die den einzelnen zuverlässig außerhalb des gemeinschaftlichen Wertgefüges stellt, der Bruch der Verpflichtung zum Ritual (ebd., S. 132). Es gibt also keine von der rituellen Rahmung abgelösten ethischen Normen. Für Rappaport zeigt sich dies beispielhaft in der Opferung Isaaks. Das Verbot, seinen Sohn zu töten, gilt nicht schlechthin; das Ritual kann ebenso das Gegenteil fordern. Die Norm besteht mithin nicht absolut, sondern nur in Abhängigkeit von der rituellen Situation. In diesem Sinne kann die situativ unerlaubte Kindstötung ebenso wie die Verweigerung des gebotenen Sohnesopfers als prinzipiell derselbe Verstoß gegen die rituelle Ordnung erscheinen.

Rituale gewährleisten, so die Quintessenz, nicht nur (wie bei *Pigs for the Ancestors*) die Verankerung menschlicher Gesellschaften in ihrer Umwelt, sondern in ihrem Kosmos, verstanden als die Gesamtheit ihrer materiellen Lebensbedingungen und immateriellen Weltordnung.

Das Ritual als Katalysator von Veränderung. Transformatorische Ansätze von Turner bis Bourdieu

Durchaus in Abgrenzung zu Durkheim hat Victor Turner seine Vorstellungen von Ritualen und ihrer gesellschaftlichen Wirkung entwickelt. Für ihn waren Rituale „vorgeschriebenes förmliches Verhalten bei Anlässen, die keiner technologischen Routine überantwortet sind und sich auf den Glauben an unsichtbare Wesen oder Mächte beziehen, die als erste und letzte Ursache aller Wirkungen gelten“ (Turner 1989

[1982], S. 126). Mit Durkheim verbindet ihn das grundsätzliche Beharren auf dem symbolischen Charakter von Ritualen einerseits, wie auch das überwiegende Interesse an gesellschaftlichen Wirkungen andererseits. Programmatisch war sein Rückgriff auf Arnold van Genneps Übergangsriten, die er gewissermaßen dem wissenschaftlichen Vergessen entriß, nachdem sie zu ihrer Zeit maßgeblich von der Durkheim-Schule abgelehnt worden waren. Es war Durkheims Neffe Marcel Mauss, der kurz nach dem ersten Erscheinen der *Rites de passage* (van Gennep 1909) die entscheidende Kritik formuliert hatte (Mauss 1909); er las in van Genneps Hauptwerk die Behauptung einer Gesetzmäßigkeit, wonach Rituale stets nach dem dreigliedrigen Schema ablaufen sollten, das van Gennep mit den Phasen Ablösung, Schwelle und Angliederung bezeichnet hatte. Er lehnte dieses Modell ebenso ab wie die Art und Weise, in der van Gennep dazu gelangt war; hinzu kam der Vorwurf eines unangemessenen Reduktionismus. Mauss pflichtete van Gennep in der Annahme bei, daß Rituale transformative Wirkung hätten. En passant erklärt Mauss das Moment des Übergangs sogar zum Merkmal des Rituellen schlechthin: « Et en effet, en un sens, il est de toute évidence qu'il n'est pas de rite qui n'implique quelque passage » (Mauss 1909, S. 201). Van Genneps Konzept jedoch sei blind für Leistungen des Rituals, die über sein Dreiphasenmodell hinausgingen.

Auch Turner interpretiert van Genneps „rites de passage“ nicht einfach als eine besondere Klasse von Ritualen; auch in seiner Lesart ist der Übergang Essenz des Rituals. Anders als Mauss knüpft Turner jedoch ausdrücklich an van Genneps Dreiphasenmodell an und versucht daraus Funktion und Wirkungsweise des Rituals zu entwickeln. Sein eigenes Denken kreist immer wieder um die mittlere, die „liminale“ Phase des rituellen Prozesses, in der das Alte nicht mehr und das Neue noch nicht ist und die für Turner die Offenheit der gesellschaftlichen Wirklichkeit markiert. Damit wird er zum eigentlichen Begründer einer Tradition, die zunächst nach den Veränderungen fragt, die, so die Vorstellung, durch ein Ritual katalysiert werden. Dementsprechend gehört zum Ritual in Turners Augen die soziale „Krise“ als Situation, die Veränderung möglich macht. Rituale, die sich nicht als Vehikel einer solchen Veränderung begreifen lassen, sind demnach keine, sondern mit dem von Turner vorgeschlagenen Differenzbegriff „Zeremonien“: “Ritual is transformative, ceremony confirmatory” (Turner 1967, S. 95). Was als begriffliches Angebot zunächst einleuchtet, stößt in der wissenschaftlichen Beschreibung von Realitäten auf Schwierigkeiten, und zwar selbst in Fällen, in denen die Dinge auf den ersten Blick eindeutig zu liegen scheinen. So ist die Amtseinführung des

amerikanischen Präsidenten fraglos ein in diesem Sinne transformativer Akt, wenn auch für niemanden so sehr wie für den Präsidenten selbst. Aus einer anderen Perspektive mag sich dieselbe Zeremonie freilich viel eher als Bestätigung der amerikanischen Demokratie darstellen, mithin vor allem befestigenden Charakter haben. Turners eher aspekthaftes als systematisierendes Denken, seine Begriffe und Ideen haben eine ungeheuer vielseitige Rezeption gefunden, was auch mit ihrer assoziativen Weite zusammenhängt. Seine Annäherung von Ritual und Theater wirkt bis heute in der Theaterwissenschaft nach; in die historische Anthropologie (Natalie Zemon Davis) ist sein Konzept unter der Perspektive ritueller Rebellion übernommen worden. Von ihm geprägte Wendungen wie „Liminalität“ und „Communitas“ haben sich weithin verbreitet, und noch Bourdieu bezieht sich mit seinen „Einsetzungsritualen“ (s. u.) auf Turner, wenn auch in deutlicher Abgrenzung. Der Erfolg dieses Konzepts offenbart hier freilich seine Schwäche. Die Begriffe sind gedanklich anregend, dabei allerdings sehr interpretativ und als analytisches Werkzeug weniger brauchbar. Ein wiederkehrendes Problem liegt bei Turner in der Übertragung seiner ethnographisch gewonnenen Erkenntnisse in eine Modellbildung, die auch unter anderen sozialen Voraussetzungen greift.

Einen der am weitesten ausgearbeiteten Versuche einer Definition des Rituellen hat in jüngerer Zeit Axel Michaels vorgelegt (Michaels 1999). Die Qualifikation einer Handlung als Ritual soll danach von der Erfüllung einer Reihe von Kriterien abhängen, von denen jedes einzelne notwendig ist, die aber nur in der Summe hinreichen. Diese Kriterien sind: (1) ein qualifizierter Anlaß, (2) ein formaler Beschluß der Ritualteilnehmer, (3) formale Kriterien (Formstrenge, Öffentlichkeit und Unwiderrufflichkeit), (4) modale Kriterien (Gemeinschaftsbezogenheit und transzendente Intention der Teilnehmer) und schließlich (5) ein Statuswechsel.

Ausdrücklich bezieht sich Michaels auf Victor Turner und mit ihm auf Arnold van Gennep.

Michaels' Definition läßt sich in Teilen als ein Versuch lesen, das Turnersche Denken zu systematisieren. Zentral erscheint auch bei ihm das transformatorische Moment, das zwar erst als letztes Kriterium explizit wird, aber die übrigen Kriterien gewissermaßen bedingt. So besteht die geforderte Qualifikation des Anlasses gerade darin, daß er einen Statuswechsel induziert, indem etwa ein biologisches Faktum (Geburt, Tod) in eine gesellschaftliche Wirklichkeit (soziale Zugehörigkeit) umgesetzt werden muß. Die gesellschaftliche Anerkennung des neuen Status erfordert die Öffentlichkeits- und Gemeinschaftsbezogenheit

seiner rituellen Proklamation. Schließlich ergibt die Unwiderrufbarkeit als Definitionskriterium nur einen Sinn im Hinblick auf eine eingetretene Wirkung, nicht auf die Handlung als solche.

Für Michaels verbinden sich mit dieser Konzeption weitreichende thesenhafte Annahmen: Das Ritual wirkt unabhängig von einer bestimmten Symbolik, ist also in diesem Sinne bedeutungslos. Mehr noch: Seine Bedeutung liegt – einem häufiger wiederholten Statement zufolge – gerade in der Bedeutungslosigkeit. Im Anschluß an eine These Frits Staals (vgl. u.) ist für Michaels das Fehlen von Bedeutung mit der Starrheit und Formstrenge des Rituals kausal verknüpft. Die Unveränderlichkeit aber sei die eigentliche Leistung des Rituals, da sie den Menschen erlaube, der eigenen Vergänglichkeit rituelle Unvergänglichkeit entgegenzusetzen. In diesem Punkt trifft er sich mit Rappaport. Das heißt aber auch: In einem solchen Konzept ist die historische Veränderlichkeit von Ritualen für das Verständnis des Handlungsmodus nicht fruchtbar zu machen, sondern nur in Abweichung von einem Ideal absoluter formaler Konservierung zu verstehen.

In der konsequentesten Weise hat Bourdieu das transformative Moment zum einzig entscheidenden Definitionskriterium erhoben und dabei zugleich eine mehrfache Akzentverschiebung vorgenommen (Bourdieu 1990 [1982]). Zwar setzt er sich deutlich von Turner ab, bleibt ihm aber zugleich verpflichtet. So betrachtet auch Bourdieu Rituale als Medien des Übergangs, doch liegt sein Augenmerk weniger auf dem Moment der Offenheit, das Turners Denken kennzeichnet, als vielmehr auf einer Definition und Verfestigung der sozialen Struktur. Das Ritual stellt danach eine Inkorporierung eines neuen Habitus dar, der Trennwirkung gegenüber den Außenstehenden entfaltet. Grenzziehung (mehr als Grenzüberschreitung) und Identitätszuweisung sind demzufolge die Hauptfunktionen von Ritualen (ebd., S. 85 ff.).

Bourdieu geht ganz von der sozialen Gegenwartsanalyse aus, in diesem Fall der französischen Gesellschaft seiner Zeit. Wenn er formuliert, daß „jeder Ritus auf Bestätigung abzielt, also darauf, [...] die feierliche, das heißt statthafte und außerordentliche Überschreitung grundlegender Grenzen der – um jeden Preis zu wahren – sozialen und mentalen Ordnung zu vollziehen“ (ebd., S. 84), so ist das freilich keine These, sondern eine Definition. Es wird damit keine Eigenschaft für Rituale falsifizierbar behauptet (oder gar gezeigt), sondern festgelegt, daß nur das Ritual heißen soll, was diesem (einzigem) Kriterium entspricht. Die Auswahl seiner Beispiele unterstreicht dies. Zwar nennt er „klassische“ Einsetzungsrituale wie die Einsetzung von Königen und Präsidenten, Eheschließungen, Beschneidungen, doch im Zentrum

seiner Argumentation stehen die Aufnahmeprüfungen der französischen Eliteschulen und -hochschulen, insbesondere der *École polytechnique*. Zum Ritual wird die Prüfung ausschließlich dadurch, daß sie es dem einzelnen ermöglicht, eine soziale Grenze zu überschreiten, die dadurch zugleich (und vor allem) sanktioniert wird. Dies gilt vollkommen unabhängig davon, wie sich diese Prüfung in concreto darstellt. Ein Ritual bliebe sie auch dann, wenn sie völlig unvorhersehbar abliefe, den Kandidaten die Ergebnisse später per Post zugestellt würden oder wie auch immer man sich den Vorgang denken möchte. Entscheidend ist die gesellschaftliche Anerkennung des Ergebnisses und seiner Folgen. Seine Trennungswirkung entfaltet das Ritual dabei weniger gegenüber denjenigen, die an seiner Durchführung scheitern, als vielmehr gegenüber denjenigen, die gar nie in die Situation kommen, sich ihm zu unterziehen.

In diesem Sinne ist jede Prüfung, die eine öffentliche Wirkung entfaltet, ein Ritual, von der Einschulungsuntersuchung bis zum Einbürgerungstest, vom Rigorose bis zum LKW-Führerschein. Denn immer wird sich eine Gruppe finden, die von der Möglichkeit, diese Prüfung abzulegen, ausgeschlossen ist. Bourdieu erreicht damit selbstverständlich ein in diesem Punkt widerspruchsfreies System (das es logisch selbst dann bliebe, wenn es real kein einziges Ritual gäbe, das die definitorische Bedingung erfüllt). Freilich ist in diesem Konzept das Ritual kein Handlungsmodus mehr. An das Wesen der Ritualhandlung werden keinerlei Anforderungen gestellt.

Indem es Bourdieu um die Abgrenzung derer geht, die das Ritual (sei es erfolgreich oder nicht) durchlaufen haben, von denen, die zu dem Ritual nie Zugang finden werden, ist die „soziale Magie“ des Rituals nichts anderes als Ausdruck und Befestigung präexistenter Verhältnisse. „Das Wunder der symbolischen Wirkung ist keines mehr, wenn man sieht, daß die Magie der Wörter nur Hebel in Bewegung setzt – die Dispositionen –, die bereits vorher gespannt waren“ (Bourdieu 1990, S. 92). Rituale sind damit die Mechanismen, mittels deren eine Gesellschaft dem einzelnen ihre Ordnungsvorstellung attribuiert, indem sie ihm seinen sozialen Rang zuweist. Darüber hinaus leistet das rituelle Handeln nichts, insbesondere hat es keinen Einfluß auf die Ordnungsvorstellungen selbst oder deren Akzeptanz. „Der Glaube aller, der dem Ritual vorausgeht, ist die Bedingung seiner [d. h. des Rituals] Wirkung“ (Bourdieu, ebd.). Der heuristische Wert dieses Konzepts von Ritual leidet unter seiner reduktionistischen Aspekthaftigkeit.

Dessen ungeachtet hat sich Bourdieus Ritualverständnis auch in Nachbardiisziplinen der Soziologie verbreitet, etwa der Erziehungswissenschaft – zum Beispiel für eine Untersuchung von Tischsitten

(Audehm 2007) – oder in der Geschichtswissenschaft, wenn es darum geht, gesellschaftliche Verhältnisse, die sich in Rangbeziehungen ausdrücken lassen, zu beschreiben. Bei der geschichtswissenschaftlichen Anverwandlung des Konzepts kann leicht der Eindruck entstehen, als sei die „soziale Magie“ von Ritualen ein Epochenphänomen, das im Zuge eines allgemeinen Modernisierungsprozesses und der Auflösung feudalistischer Strukturen seit dem europäischen Mittelalter an Bedeutung verliere. Nicht immer wird deutlich, daß Bourdieu aufgrund seines Theoriedesigns für solche Differenzierungsprozesse schwerlich in Anspruch zu nehmen ist.

Performanz

Performanz als theoretisches Konzept betont die Körperlichkeit des rituellen Vollzuges. Die enge theoriegeschichtliche Verbindung dieses Zugangs mit der Sprechakttheorie führt häufig dazu, daß performative und transformative Momente in eins gesetzt werden. Denn die Sprechakttheorie J.L. Austins (Austin 1962) und seiner Nachfolger hebt auf die transformierende, Fakten schaffende, weltverändernde (und diese Weltveränderung nicht nur beschreibende) Kraft des Sprechaktes ab, der sich etwa im Jawort des Brautpaares zeigt. Diese von Austin selbst als „performative utterance“ bezeichnete Qualität des Sprechens wird damit zu einem Kennzeichen des rituellen Tuns. In dieser Formation begegnet der „performative turn“ etwa bei Christoph Wulfs Betrachtung der Einsetzung des amerikanischen Präsidenten: „Das Ritual ist eine Inszenierung und Aufführung menschlicher Körper [...] Unabhängig davon, was die einzelnen Teilnehmer des Rituals über ihr Handeln denken, ist für die Wirkungen des Rituals das Gelingen seiner Aufführung entscheidend“ (Wulf 2004, S. 58). Dies freilich erscheint als eine Überziehung, die schon das logische Problem aufwirft, wodurch denn das „Gelingen“ definiert ist, wenn der Satz nicht tautologisch sein soll (das Gelingen kann nicht darin bestehen, daß die Wirkungen eintreten). Das Gelingen ist eine Frage der zeitgenössischen Wahrnehmung, also Ergebnis eines Abgleichs mit Vorstellungen und Erwartungen, und dieser entscheidet über die Wirkungen. Das erhellt ein einfaches Gedankenexperiment: Man stelle sich vor, die Amtseinsetzung des Präsidenten werde in äußerlich nicht unterscheidbarer Weise imitiert, nachgespielt, „performt“, aber die Akteure wären sich darüber einig, daß es hierbei eben nur um Imitation gehen soll. Die äußerlich ununterscheidbare Performance führt einmal zu

einem Ergebnis, einmal nicht. Das ontologische Problem liegt darin, daß das Ergebnis eben nur im Bewußtsein einer in diesem Fall maßgeblichen sozialen Gruppe existiert. Daß ein Mensch ab einem gewissen Zeitpunkt Präsident ist, ist eine Wirklichkeit in den Köpfen einer identifizierbaren Mehrzahl von Menschen. Oder aber: Präsident ist man, wenn eine soziale Übereinkunft darüber besteht, daß man es sei – das gilt beim eingangs angeführten Jawort des Brautpaars nicht minder.

Die weitverzweigte geschichtswissenschaftliche Ritualforschung ist dem „performative turn“ vor allem in Deutschland konzeptionell verpflichtet. „Unter einem Ritual verstehen wir [...] eine formal normierte, symbolische Handlungssequenz, die eine bestimmte Wirkmächtigkeit besitzt. Wirkmächtig sind Rituale in dem Sinne, daß sie eine – soziale, politische, spirituelle – Zustandsveränderung bewirken (Statuswechsel, Transsubstantiation usw.). Tun sie das nicht, so sprechen wir lieber von Zeremonien“ (Althoff und Stollberg-Rilinger 2007, S. 144). In der Begrifflichkeit spricht sich deutlich Turners Patenschaft aus. Zugleich zeigt sich das spezifische Verständnis von Performanz, wie es bei Wulf zu beobachten war, wenn im folgenden postuliert wird: „Diese Wirkung ist tendenziell unabhängig von der Intention, der inneren Überzeugung, der Meinung etc. derer, die sie [die Rituale] vollziehen, sondern beruht vielmehr in erster Linie auf dem korrekten äußeren Vollzug“ (ebd., S. 145). Mit der beinahe identischen Formulierung wiederholt sich das Problem – hier besonders deutlich, indem beispielhaft auf die Transsubstantiation Bezug genommen wird. Es ist ja durchaus nicht erkennbar, worauf die bewirkte Veränderung beruhen soll, wenn nicht auf der Meinung oder inneren Überzeugung der Ritualteilnehmer. Ein anderes Problem besteht in dem Wirkmechanismus. Warum Rituale überhaupt wirken, bleibt im dunkeln. Die emotionale Qualität von Ritualen ist jedenfalls unerheblich: „Wesentlich erscheint dabei, daß unter diesen Umständen für die soziale Wirkung gleichgültig ist, was einzelne Beteiligte sich bei dem Ritual denken, ob sie sich innerlich von ihm distanzieren und es halbherzig oder ‚unaufrichtig‘ ausführen – solange sie es nur formal korrekt ausführen. Die soziale Stabilisierungsleistung eines Rituals liegt ja gerade darin, dass es die von ihm etablierte Ordnung von den schwankenden Emotionen und inneren Motiven der Beteiligten löst und auf ein bestandssicheres Fundament stellt – man denke nur an das Jawort bei der Eheschließung“ (Stollberg-Rilinger 2010, S. 30). An dieser Stelle zeigt sich deutlich die Nähe zu Bourdieu.

Die Auseinandersetzung um das Symbol. Von Frits Staal bis Clifford Geertz

Das führt zu der Frage nach der Bedeutung (meaning) von Ritualen. Frits Staal provozierte vor einigen Jahren mit seiner zugespitzten These der Sinnlosigkeit von Ritualen. Das Wesen des Rituals liege in der strengen Regelmäßigkeit der Handlung („Orthopraxis“): “Ritual, then, is primarily activity. It is an activity governed by explicit rules. The important thing is what you do, not what you think, believe or say” (Staal 1979, S. 4). Trotz der Betonung des Handlungsmoments ist die Analyse-methode, die Staal vorschlägt, der Sprachwissenschaft entlehnt. In der Annahme, daß die Syntax als grammatische Regelmäßigkeit der Sprache älter sei als die Semantik, schlägt Staal eine analoge Anwendung syntaktischer, mithin rein formaler Zugänge zum Ritual vor. Ritual wird damit zur reinen Form – mit einer wesentlichen Konsequenz: Da Staal von feststehenden Gesetzmäßigkeiten ausgeht, die im Ritual emergieren und es vollkommen determinieren, ist das Ritual selbst wesentlich unveränderlich.

Eine weitergehende handlungstheoretisch fundierte Auseinandersetzung mit diesem Problem leisten Caroline Humphrey und James Laidlaw. Auch sie sehen in den Bedeutungen, die Ritualteilnehmer ihrem Handeln zuschreiben, eine sekundäre Erscheinung. Die Bandbreite von Antworten, die der ethnologische Beobachter auf die Bedeutungsfrage erhält, nehmen sie als Indiz für die Sinnlosigkeit des Verhaltens (Humphrey und Laidlaw 1994, S. 35). Auch ihnen sind Rituale reine Form, ein Set von Regeln, das strikt einzuhalten ist. Im übrigen spreche gegen die Vorstellung von ritualvermittelter Bedeutung der Befund, daß das vermeintlich Symbolisierte den Ritualteilnehmern ohnehin bekannt sei, also nicht erst durch das Ritual mitgeteilt werden müsse. In ausdrücklicher (und insoweit konsequenter Wendung) gegen performative Ansätze unterscheiden sie „performanz-orientierte“ von „liturgie-orientierten“ Ritualen (ebd., S. 11). Die Frage, welche an erstere gestellt werde, betreffe deren Wirksamkeit (“Has it worked?”), bei letzteren interessiere die korrekte Befolgung der Regeln (“Have we got it right?”). Für Humphrey und Laidlaw sind – im Anschluß an Staal – lediglich die letztgenannten „Ritual“ im vollen Sinne des Wortes, die erstgenannten hingegen nur (schwach) „ritualisiertes Handeln“. Für das durch Regelmäßigkeit konstituierte Ritual im vollen Sinne des Wortes seien Bedeutungslosigkeit und fehlende Intentionalität kennzeichnend. Gegenüber den performanztheoretischen Ansätzen, von denen sich Humphrey und Laidlaw damit absetzen, erreichen sie auf diese Weise die Beseitigung

einer logischen Bruchstelle, die bereits zu beobachten war: Wenn das Denken der Zeitgenossen über ihr Tun unerheblich ist, dann ist nicht einzusehen oder zu erklären, wie die – notwendigerweise gedachten und geglaubten – Wirkungen zustande kommen sollen, von denen viele performanzorientierte Modelle ausgehen. Humphrey und Laidlaw erkennen zutreffend, daß mit einem Ansatz, der auf die Bedeutungslosigkeit von Ritualen abhebt, alles, was in diesem Sinne Wirkung erzeugen soll, kein Ritual im strengen Sinne sein kann. Erkauft wird diese Stringenz freilich mit einer modellinhärenten Stillstellung des historischen Wandels von Ritualen. Zudem ist nicht erklärlich, weshalb sich die Menschen über die Bedeutung von Ritualen auseinandersetzen, diese Auseinandersetzung zur Grundlage ihrer Bewertung machen und wie sich diese Form der Reflexivität schließlich zum empirisch beobachtbaren Ritualwandel verhält.

Geht man davon aus, daß Bedeutung durch eine Konvention, also eine Übereinkunft von mindestens zwei Menschen konstituiert wird, dann stellt sich das Problem anders dar. Über den Sinn eines Zeichens, ob eine bestimmte Handlung überhaupt zeichenhaft verstanden wird, entscheiden die Akteure, und deren Entscheidung ist für den wissenschaftlichen Beobachter unhintergebar. Eine Handlung ist ein Zeichen, wenn sich mindestens zwei Akteure darin einig sind, sie in einem bestimmten Sinne zu verwenden. Darin unterscheidet sich das rituelle Zeichen nicht vom rein lautlichen.

Viele theoretische Zugänge zu rituellem Handeln versuchen, das Symbol in angemessener Weise zu integrieren. So hat in sozialphänomenologischer Perspektive Thomas Luckmann das Ritual als „Handlungsform des Symbols“ (Luckmann 1999, S. 12) entworfen, und auch Hans-Georg Soeffners hermeneutisch-wissenssoziologischer Ansatz beschäftigt sich eingehend mit der symbolischen Qualität rituellen Handelns (Soeffner 2010). Beiden Ansätzen ist gemeinsam, daß sie die prinzipielle Unhintergebarkeit von Bedeutungszuschreibungen durch die Zeitgenossen akzeptieren. Beide stimmen auch darin überein, daß das Symbol die Transzendenzoffenheit des Rituals bezeichnet.

Von weitreichendem Anspruch und ebensolcher Wirkung ist das Theorieangebot, das Clifford Geertz unterbreitet. Geertz begreift Kultur als dynamischen Prozeß und wendet sich ausdrücklich gegen einen in historischer Perspektive statisch verstandenen Funktionalismus in der Nachfolge Durkheims. Die Kritik bezieht sich dabei vor allem auf zwei Momente: Der Annahme, daß die grundlegenden, strukturbildenden Mechanismen der Gesellschaft überzeitlich seien,

stellt er ihre historische Wandlungsfähigkeit entgegen. Damit verbindet sich als zweiter Kritikpunkt die einseitige Fokussierung auf die gemeinschaftsstiftende, harmonisierende Funktion von Ritualen. Rituale lösen in Geertz' Perspektive soziale Spannungen nicht auf – wie etwa Turner meinte –, sie zeigen sie lediglich öffentlich.

Geertz geht es vor allem darum, die Kultur als eigenständige Größe in der Analyse von Gesellschaften zu etablieren. Im Rückgriff auf ein Diktum Max Webers geht er davon aus, daß der Mensch in selbstgesponnene Bedeutungsgewebe verstrickt sei, und setzt diese Gewebe mit der Kultur gleich (Geertz 1987 [1973], S. 9). Methodisch heißt das zunächst, das Symbol in der Wahrnehmung der Zeitgenossen verstehen zu lernen (ebd., S. 258), Kultur als einen Text zu lesen, wie Geertz selbst dies am Beispiel des balinesischen Hahnenkampfes entfaltet hat. Die Wirkung von Kultur bestehe in ontologisch sinnstiftender Integration, dem stehe die organisch funktionale Integration des sozialen Systems gegenüber. Diese beiden Momente seien nicht logisch aufeinander zu reduzieren, sondern in ihrer Eigengesetzlichkeit inkommensurabel (ebd., S. 100). In der Nachfolge Parsons' fügt er diesem zweipoligen Schema als drittes Moment die individuell motivierte Persönlichkeit hinzu und gelangt so zu einem Beschreibungsmodell, das sozialen Wandel in der Spannung dieser drei Felder begreift. Die Dynamik liegt dabei auf seiten der Kultur. Geertz hinterließ der Nachwelt die Aufgabe, eine „dynamischere Version der funktionalistischen Theorie“ zu entwickeln. Eine solche Theorie habe „die Tatsache zu berücksichtigen, daß das Bedürfnis des Menschen, in einer Welt zu leben, der er Bedeutung zumessen kann und deren Wesen er zu begreifen glaubt, oft nicht mit dem gleichzeitigen Bedürfnis harmoniert, einen funktionierenden sozialen Mechanismus aufrechtzuerhalten“ (ebd., S. 131). Geertz selbst erweckte freilich immer wieder den Eindruck, dieses Spannungsfeld zugunsten eines absoluten Vorrangs der Kultur aufzulösen, etwa wenn er formuliert, daß Religion die soziale Ordnung nicht (gleichsam nachträglich) beschreibe, sondern forme (und also bedinge). Namentlich seine 1980 erschienene Studie *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali* verstärkte diese Wahrnehmung, zumal Geertz auch hier mit pointierten Formulierungen operiert wie dem bekannten „Power served pomp, not pomp power“ (Geertz 1980, S. 13). Geertz' Herangehensweise ist daher vielfach vereinfachend als Kippfigur gegenüber einem funktionalistischen Zugang verstanden worden: Das Heilige ist nicht Symbol der Gesellschaft, sondern menschliche Gesellschaft ist Abbild des Heiligen. Vor allem angelsächsische Mediävisten haben diese

Perspektive auf unsere Vorstellungen des abendländischen Mittelalters übertragen, damit allerdings zugleich Kritik provoziert (Buc 2008, S. 16).

Praxis

Philippe Buc hat Anfang des Jahrtausends die Brauchbarkeit des Ritualbegriffs für die Beschreibung vormoderner Gesellschaften überhaupt in Frage gestellt. Der Begriff sei als eine Schöpfung des 20. Jahrhunderts so sehr spezifisch modernen Vorstellungen von Gesellschaft verpflichtet, daß seine Übertragung auf mittelalterliche Zustände zu anachronistischen Interpretationen verleite (Buc 2008). Hierin und mit seiner starken Betonung der individuellen Verfügbarkeit rituellen Verhaltens nähert er sich praxeologischen Modellen an, wie sie Catherine Bell nach Bourdieu und – in postkolonialer Perspektive – Talal Asad entwickelt haben (Asad 1993). Bell problematisiert ebenfalls den Ritualbegriff und schlägt vor, (graduelle) Ritualisierungen als Strategien der Zeitgenossen zu untersuchen. “A universal definition of ritual can obscure how and why people produce ritualized actions; it certainly obscures one of the most decisive aspects of ritual as a strategic way of acting, the sheer degree of ritualization that is invoked” (Bell 2009, S. 82). Diese konsequente Einnahme der Akteursperspektive soll dazu verhelfen, konzeptionelle Importe aus der westlichen Anthropologie in der Beschreibung zu vermeiden und damit der Wahrnehmung der Handelnden näher zu kommen: “These features are likely to have little to do with the categories relevant to ritual actors, and tend to invoke, moreover, methods of analysis that analyze action as the execution of a conceptual program” (ebd., S. 81). Ritualisierung ist für Bell eine Handlungsstrategie, Handlung wiederum durch einige allgemeine Merkmale gekennzeichnet. Sie ist “situational, strategic, apt to misrecognize the relationship between its ends and its means in ways that promote its efficacy, and it is motivated by what can be called ‘redemptive hegemony’, a construal of reality as ordered in such a way as to allow the actor some advantageous ways of acting” (ebd.).

Ritualisierung erscheint mithin als individuelle Handlungsoption, die der einzelne einsetzen kann, um bestimmte Zwecke zu verfolgen. “A practice approach to ritual will first address how a particular community or culture ritualizes (what characteristics of acting make strategic distinctions between these acts and others) and then address when and why ritualization is deemed to be the effective thing to do” (ebd.). Wenn „Ritualisierung“ in irgendeiner Weise eine über den

Einzelfall hinausweisende Beschreibungskategorie darstellen soll, dann begegnet diese freilich dem gleichen Problem wie der Ritualbegriff selbst. In letzter Konsequenz impliziert Bell den Abschied von einer Ritualtheorie, die über die jeweils gewählte, vom Beobachter konstituierte soziale Untersuchungseinheit hinausreicht.

Probleme

Wenn man hingegen am Ritualbegriff als theoretischem Angebot festhalten und ihn nicht vollkommen in den Selbstbeschreibungen der Akteure aufgehen lassen möchte (Schrage 2003), wenn man des weiteren von der Grundannahme ausgeht, daß Rituale eine gesellschaftsbezogene Wirkung entfalten und ihre permanente Veränderung und Neuentstehung weder ein rein kulturspezifisches, noch ein rein individualistisches Moment sind, wenn Rituale schließlich auch keinen phylogenetisch überwundenen Rest darstellen (wie dies Staal annimmt), so seien im folgenden ohne Anspruch auf Vollständigkeit einige Problemfelder markiert, welche die bisherigen Zugänge aus der Sicht des Verfassers zu bearbeiten aufgegeben haben. Sie beziehen sich auf das Zusammenspiel von Symbol, Erfahrung und daraus resultierender Wirkung.

Ritual und Symbol

Eine treibende Kraft für die Veränderung von Ritualen besteht in der Arbeit am Symbol. Das Ringen um das Symbol, die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen darüber, unter welchen Werten und Vorstellungen man sich versammeln kann, ist eine Triebfeder der Ritualentwicklung. Sie kann zur äußerlichen Veränderung des Symbols führen oder aber zu dessen allmählicher, von außen zunächst unsichtbaren semantischen Neubelegung, also einem Bedeutungswandel. Daß beide Möglichkeiten existieren, spricht für die Arbitrarität des Zeichens, aber nicht für das Fehlen von Bedeutung. Wenn Rituale einen Sinn dadurch haben, daß die Akteure ihnen einen solchen beilegen – was für das Individuum in der überwiegenden Zahl der Fälle bedeuten wird, ein konventionelles Sinnangebot zu übernehmen –, so stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von zeichenhafter Form und dadurch bezeichneter Bedeutung. Ist das Ritual ein Symbol im Peirceschen Sinne, ist also die Sinn-Form-Relation

vollkommen arbiträr? Vielfach wird das Gegenteil behauptet, etwa von Soeffner (Soeffner 2010, S. 16). Das Problem ist freilich eines der Betrachtungsebene. Präziser noch müßte man formulieren: Die theoretische Modellierung der Zeichenqualität hängt vom Erkenntnisinteresse ab. Richtet sich dieses zunächst auf Entschlüsselung der Kommunikation, dann ist grundsätzlich von der Arbitrarität des Zeichens auszugehen. Denn natürlich ist die Gestalt-Bedeutungs-Relation des Weihnachtsbaums als Symbol aus der Außenperspektive in derselben Weise arbiträr wie das Wort, das ihn bezeichnet, zu dem Gehalt, den es ausdrückt. Es hindert die Gesellschaft nichts, dieses Zeichen umzubersetzen, ihm Nebenbedeutungen zu verleihen, und wäre die Bedeutung einmal kollektiv vergessen, so ließe sie sich durch Interpretation des Zeichens nicht wieder gewinnen. Die Botschaft der Narrenkappe steckt im Kopf des Trägers, nicht aber in der Form der Schelle. Soweit es um Entschlüsselung ritueller Kommunikation geht, spielt es keine Rolle, daß sich für einzelne Rituale durchaus – in der Peirceschen Terminologie – ikonische (gestaltverwandte) oder indexikalische (kausal bewirkte) Qualität zeigen läßt, da die Wahrnehmung dieser Eigenschaften das erst noch zu gewinnende Wissen um die Bedeutung voraussetzt. Mit anderen Worten: Da eine ikonische oder indexikalische Bedeutungsrelation dem einzelnen Zeichen ohne Kenntnis der Bedeutung äußerlich nicht abzulesen ist, hat die Arbitrarität als Grundannahme zu gelten. Das ist bei der Sprache nicht anders: Daß das Wort „Kuckuck“ im Deutschen eine Klangikone für einen bestimmten Vogel darstellt, führt nicht zu einer Decodierungsoption auf ikonischer Basis, wohl aber zu einer genetischen Erklärung der Zeichengestalt. Diese methodologische Forderung ist insbesondere von Bedeutung, wenn aus der Untersuchung ritueller Kommunikation Rückschlüsse auf gesellschaftliche, intellektuell bewußt gewordene Ordnungsvorstellungen gezogen werden sollen. Wohin es führt, wenn versucht wird, aus der Betrachtung der äußeren Form eines Rituals auf die von ihm vermittelten gesellschaftlichen Vorstellungen zu schließen, zeigt beispielsweise die Interpretationsgeschichte der sog. Verkehrsrituale, wo aus äußeren Merkmalen eine symbolische Inversion der Ordnung im Sinne Turners postuliert wurde – die freilich in vielen Fällen weder der von den Zeitgenossen wahrgenommenen Bedeutung entspricht, noch sich als Funktion plausibel machen läßt (vgl. dazu Fugger 2012).

Akzeptiert man, daß die Arbitrarität von Form und Bedeutung des Zeichens im ersten Zugriff methodologisch eine gebotene Annahme darstellt, so hat man damit freilich noch kein Werkzeug, theoretisch zu fassen, wie im Handeln selbst die symbolische Bedeutung generiert

wird, namentlich wie sich Rituale mit Rücksicht auf einen von den Zeitgenossen geteilten Vorstellungswandel verändern. Wenn man sich Bedeutung und Form als nicht nur heuristisch, sondern wesentlich voneinander unabhängige Systeme denkt, die im Zeichen zusammenkommen, dann erklärt sich nicht das Bedürfnis der Zeitgenossen, ihre sich wandelnden Vorstellungen in einem äußeren Wandel der Form des Zeichens zu manifestieren.

Zwischen ritueller und sprachlicher Kommunikation scheinen vor allem zwei Unterschiede zu bestehen. Zum einen kennen Rituale gerade keine Grammatik, die es erlaubte, in der Kenntnis bestimmter Regeln für die Kombinatorik ihrer Bausteine Sinn zu entschlüsseln. Wer Grammatik und Wortvorrat einer Sprache kennt, ist in der Lage, einen komplexen unbekanntem Satz zu verstehen. Dies ist bei Ritualen nicht der Fall. Das heißt, rituelle Kommunikation ist primär Kommunikation unter Menschen, die den Sinn schon kennen. Beim Ritual geht es also nicht in erster Linie um das Mitteilen, sondern um das Teilen von Sinn. Wenn Menschen versuchen, unbekannte Rituale zu entschlüsseln, dann geschieht das – darauf weisen Quellenbefunde hin – nicht durch eine Anwendung grammatischer Regeln, sondern eher durch Assoziation (Fugger 2007, S. 87–89, 101). Im Ritualdesign wird dieser Unterschied freilich häufig dadurch verwischt, daß sprachliche Elemente in das Ritual einbezogen werden. Man könnte diesen Vorgang in Meads Begrifflichkeit als Erhöhung der Signifikanz des Rituals beschreiben; jedenfalls ist er Ausdruck eines Bestrebens, Eindeutigkeit herzustellen. Die häufig benannte Mehrdeutigkeit von Ritualen wird von den Akteuren offenbar als Problem empfunden, und dies anscheinend selbst dann, wenn der Sinn im Ganzen als bekannt vorauszusetzen ist.

Der Erfahrungsgehalt des Rituals

Der zweite Unterschied zwischen ritueller und rein sprachlicher Kommunikation liegt im Moment der Erfahrung. Nehmen wir als Beispiel das gemeinschaftliche Mahl als – so wird man sagen dürfen – rituellen Archetyp. Vom frühneuzeitlichen Magisterschmaus bis zur nachkonziliaren Eucharistie läßt sich eine unvorhersehbare Vielfalt an Vorstellungen und Bedeutungen damit zum Ausdruck bringen. Allerdings scheint es doch so zu sein, daß sich bestimmte Gehalte mit diesem Ritual nicht verbinden lassen. So läßt sich der Friede mit einem gemeinsamen Mahl begehen, nicht aber der Krieg damit erklären. Dem entgegen steht das Moment der rituellen Erfahrung – und zwar nicht als Erfahrung einer konkreten Bedeutung, sondern

als eine bestimmte emotionale Wahrnehmung der Interaktion, die sich bei einem solchen Ritual einstellt. Diese ist unabhängig von dem jeweils konkreten Sinn und unabhängig von dessen Kenntnis durch den einzelnen. Das unterscheidet das rituelle Zeichen vom sprachlichen, denn das Wort „Amsel“ wird bei dem Wissenden eine Erinnerung an einen bestimmten Vogel auslösen, aber bei dem Nichtwissenden keinerlei Hemmungen, es für einen beliebigen anderen Gegenstand oder Sachverhalt zu verwenden. An dieser Stelle zeigt sich, wie entscheidend die Wahrnehmung des Rituals als „Handlung“ im vollen Sinne des Wortes ist. Rituale lassen sich als mit einem spezifischen Sinn aufgeladene Alltagshandlungen verstehen, sie bringen somit immer schon eine Erfahrungskomponente mit ein; sie sind in diesem Sinne institutionalisierte Erfahrungsräume. Auch Soeffner (2010, S. 37) verweist zutreffend auf die entscheidende Bedeutung der im Ritual vermittelten Emotion. Rituale sind allerdings keine voraussetzungsfreien Erfahrungsgeneratoren. Die Situation, daß sich ein erwachsener Mensch ohne eigene Entscheidung und Vorwissen plötzlich als aktiver Teilnehmer eines Rituals wiederfindet, wird unter gegenwärtigen Bedingungen höchst selten eintreffen, und sie war in früheren Zeiten nicht häufiger. In der Regel wird man, in eine solche Lage versetzt, allenfalls die nicht sehr spezifische Erfahrung der Fremdheit machen. Das Ritual wird einen gleichgültig oder kaltlassen – und so keinerlei Bindungswirkung erzeugen. „Der Glaube beruht auf intensiven Erfahrungen; er ermöglicht die Teilhabe an Ritualen, die selbst wieder Quellen von Erfahrungen sind“ (Joas 2006, S. 20). Die unauflösliche Verbindung von Symbol und Erfahrung setzt bei dem Akteur wenn schon nicht einen positiven Glauben, so doch eine prinzipielle Offenheit für den symbolisierten Gehalt voraus (über den er sich selbstverständlich irren mag). Die Wirkung eines Rituals verlangt also eine Entscheidung. In einer freiheitlichen Gesellschaft ist es die Entscheidung zur Teilnahme, unter anderen Umständen wenigstens die zur innerlichen Annahme des Vergemeinschaftungsangebotes, welches das Ritual darstellt. Wer gezwungenermaßen dem Ritual einer verhaßten Organisation beiwohnen muß, mag zwar immer noch, gleichsam widerwillig, die emotionale Wirkung wahrnehmen; aber eine längerfristige Bindung wird das Ritual nicht entfalten.

Ritual und „social act“

Wenn es darum geht, den Zusammenhang von Symbol und Erfahrung besser zu verstehen, kann es hilfreich sein, von George Herbert

Meads Konzept des „social act“ auszugehen. Meads Verständnis der sozialen Interaktion hebt zunächst auf deren Rollen- und damit Regelmäßigkeit ab. Als Muster des „social act“ erscheint das Mannschaftsspiel (Mead 1967 [1934], S. 152). Der einzelne übernimmt eine Rolle, und sein Mitspieler vermag aufgrund der Kenntnis dieser Rolle die Handlungsoptionen einzuschätzen und versuchsweise vorzuberechnen. Mit der Rollen- und Regelmäßigkeit sind zwei klassische Ritualkriterien benannt. Vor diesem Hintergrund lädt Meads Konzept dazu ein, darüber nachzudenken, wie aus einem alltäglichen sozialen Geschehen (*social act*) ein Ritual werden kann – Ritualisierung also als sozialen, historischen Prozeß (und nicht in erster Linie als individuelle Strategie wie bei Bell) zu verstehen. Gehen wir zunächst vom wöchentlichen Training einer Altherrenmannschaft aus und fragen uns, was die Spieler auf dem Fußballplatz zusammenführt. Nur die körperliche Ertüchtigung kann es kaum sein, denn diese ließe sich planmäßiger verwirklichen. Durkheim bietet als Erklärung an, daß der einzelne hier Sozialität erfährt, indem er aus seiner Individualität zurücktreten und in eine soziale Rolle schlüpfen kann. Damit eröffnet sich ein sozialer Erfahrungsraum: das gemeinsame Erlebnis starker Emotionen, die durch das Spiel überhaupt erst hervorgerufen werden. Die Bindungswirkung ist freilich nicht sehr weitreichend, was sich vor allem an der vergleichsweise bescheidenen Anhängerschaft zeigt. Anders ist dies schon bei einem großen Verein, ganz anders, wenn eine Nationalmannschaft in einem internationalen Wettbewerb steht. Die Begeisterung, die weite Teile der Bevölkerung ergreifen kann, ist allein mit der Regelmäßigkeit des Geschehens nicht zu erklären. Die Regeln sind gegenüber jedem anderen Fußballspiel ja unverändert. Und doch sind die Wirkungen unvergleichlich anders. Man kann die entscheidenden Unterschiede als Arbeit an den emotionalen und symbolischen Qualitäten des Rituals verstehen. Betrachten wir zunächst die emotionale Seite:

Wenn das Meadsche „game“ vor allem soziale Gruppenerfahrung ist, dann kann die Emotion sehr stark sein, sie ist aber a priori unbestimmt, nicht im einzelnen vorhersehbar, sondern sogar wesentlich offen. Zum Wesen solcher Spiele gehören das Gewinnen wie das Verlieren und die daraus erwachsenden, naturgemäß verschiedenen Gefühle – Ärger, Wut, Trauer, Furcht, Freude, Erleichterung, Ausgelassenheit, unter Umständen auch der Zorn (auf den Schiedsrichter). All diese Gefühle werden im Spiel erzeugt und ausgelebt, unabhängig von der Gestimmtheit, die der einzelne mitgebracht hat. Sie sind für den Einzelfall unvorhersehbar, werden aber alle irgendwann einmal auftauchen, wenn man das „game“ als regelmäßige Veranstaltung

betreibt. In einem bestimmten sozialen Rahmen und Maß werden sie durchweg als angemessen empfunden. Hier nun ergibt sich eine entscheidende Veränderung im Prozeß fortschreitender Ritualisierung. Anders als Spiele sind Rituale nämlich darauf ausgelegt, bestimmte, auf den rituellen Anlaß (und das heißt auf die geteilten Vorstellungen) bezogene Emotionen hervorzurufen – die Beerdigung andere als die Taufe, der Karfreitag andere als Ostern, eine olympische Siegerehrung andere als eine öffentliche Hinrichtung.

Das Kriterium der Angemessenheit der Gefühlsäußerung zeigt die Beziehung auf ein transzendentes Konstituens der Gemeinschaft. Die Herstellung emotionaler Angemessenheit ist neben dem Bemühen um Eindeutigkeit die zweite wichtige Motivation von Ritualentwicklung. Sie kann auch durch Variablen eines im übrigen festen Ablaufes installiert werden, etwa bestimmte Texte oder Musik. Körperlichkeit heißt in dieser Hinsicht besonders sinnliche Erfahrung. Die Ritualisierung bietet den Erfahrungs- und Bewährungsraum, ohne die der symbolische Bezug individualistisch bleibt. Die emotionale Wahrnehmung von Ritualen ist für die Akteure von so großer Bedeutung, daß das subjektive Gelingen an entsprechenden Vorerwartungen geradezu scheitern kann. Es wäre eine interessante Untersuchung, inwieweit eine starke transzendente Symbolbindung die emotionale Wirkung bestimmter Rituale befördert bzw. der Verlust der Plausibilität des Symbols zu Problemen mit der emotionalen Wirkung führt. Es gibt auch umgekehrt Hinweise darauf, daß die Zeitgenossen das emotionale Scheitern der Ritualhandlung als Deplausibilisierung des Symbols wahrnehmen können.

Der Unterschied zwischen dem Fußballspiel der Altherrendorfmannschaft, bei der man selbst mitspielt, und der Fußballweltmeisterschaft läßt sich mithin als Intensivierung der symbolischen und emotionalen Bindung begreifen. Es treten Elemente hinzu, die den Ritualcharakter bestärken, und diese sind in charakteristischer Weise semantisch und emotional bestimmt – die Nationalhymnen sind ein solches Beispiel. Die mediale Vermittlung greift diese Momente gezielt auf und verstärkt sie. Schließlich können neue symbolische Gehalte entstehen, die Weiterentwicklungen oder Ausfaltung einer bestehenden Symbolik sind. Bezogen auf die deutsche Nationalmannschaft wurde die ethnisch vielfältige Herkunft der Spieler neuerdings zum Symbol der durch sie repräsentierten Gesellschaft erklärt. (In diesem Fall hätte man es übrigens tatsächlich mit dem Sonderfall eines indexikalischen Zeichens zu tun.) Zugleich werden Verhaltensregeln statuiert, die sich auf diesen symbolischen Charakter beziehen.

Im voll entwickelten Ritual ist das Symbol ein solches, das sich auf die ideale Verfaßtheit der Ritualgemeinschaft bezieht, auf ihren von den Betroffenen geteilten und in der Ritualübung akzeptierten Grund ihres Zusammenhalts. Das gilt für die Wahl des amerikanischen Präsidenten (Demokratie), für die Krönung des mittelalterlichen Königs, für die Eheschließung wie für ein frühneuzeitliches Festritual. Das gilt für die Beichte wie für die Hexenverbrennung. Dies gilt mithin selbst dann, wenn sich die Rituale aggressiv gegen einzelne oder Gruppen richten, denen man unterstellt, daß sie sich gegen die ideale Verfaßtheit der Gruppe widerständig verhalten. Das Schachspiel hingegen ist aus diesem Blickwinkel ein Spiel und kein Ritual zur Inszenierung der Monarchie, was sich daran zeigt, daß selbst eine radikal republikanische Gesinnung nicht zu einer Schachabstinenz führen muß.

Darin scheint das Wesen der Kreativität des rituellen Handelns begründet zu liegen. Die sich jeweils konstituierende Gemeinschaft wird das Ritual ihren Vorstellungen anzupassen versuchen. Freilich bedürften diese Vorgänge in Gegenwart und Vergangenheit eingehender Untersuchung. Veränderung am Ritual wird man sich dabei nicht wie die buchstabengetreue Umsetzung eines einmal gefaßten Planes vorstellen dürfen. Vielmehr kann sich der Gedanke im Ritual selbst bilden und verändern. Empirisch ist das leicht beobachtbar: Neue Assoziationen können während des Rituals spontan aufkommen, etwa ausgelöst durch ein zufälliges Ereignis. Oder eine Gemeinschaft verändert an einem Ritual ein sinntragendes Detail, sei es, weil sie sich davon eine Verbesserung verspricht, sei es aufgrund zufälliger Umstände. Im Tun bewährt sich diese Veränderung – oder eben nicht. Das körperliche Tun belehrt einen gleichsam, daß der ausgedrückte Gedanke nicht der ist, den man sich vorgestellt hat. In dem weiteren Ringen, Denken und Tun in Übereinstimmung zu bringen, ändert sich nicht nur das Tun, sondern auch der Gedanke.

Folgt man den Überlegungen bis hierher, so sollen davon ausgehend noch einige wenige Problemfelder beleuchtet werden, welche in den oben behandelten theoretischen Zugängen zentrale Positionen einnehmen. Dies sind im einzelnen das Verhältnis der sozialen Rolle zum Schauspiel, das Moment der Wiederholung und schließlich die Frage nach dem definitiven Stellenwert einer transformatorischen Qualität von Ritualen.

Ritual oder Schauspiel?

Performanzorientierte Ansätze in der Nachfolge Turners haben die Grenze zwischen Ritual und Schauspiel aufgeweicht. So gibt es in der

Perspektive von Erika Fischer-Lichte kein formales Kriterium zur Unterscheidung von Ritual und Theater (Fischer-Lichte 2003, S. 50). Es ist nicht zu bestreiten, daß mimetische Elemente Teil einer Ritualhandlung sein können; sie erscheinen häufig sogar als zentrale Bedeutungsträger. Allerdings ist festzuhalten: Wenn Rituale Bindungswirkung entfalten sollen, dann muß rituelles Handeln Tun sein, nicht So-tun-als-ob.

Für das so verstandene Ritual ist kennzeichnend, daß es in erster Linie als Ausdruckshandlung der Beteiligten wahrgenommen wird, nicht als bloße Vorführung, an der man ästhetisch Gefallen finden kann. Das Schauspiel ist seinem Wesen nach uneigentlich, das Ritual gerade nicht. Wer einer beliebigen religiösen Handlung beiwohnt oder an ihr Anteil hat, wird sehr wohl einen Unterschied machen, ob sein Handeln ritueller oder mimetischer Natur ist, und dieser besteht in der inneren Haltung. Ritual ist in einem spezifischen Sinne Spiel, aber nicht Schauspiel. Im Ritual ist man, was man spielt. Die rituelle Rolle, die man übernimmt, ist eine eigene. Sie ist keine theatralische Leistung, für die es Beifall gäbe, und es gibt kein definiertes Publikum, das ihn spenden könnte, sondern nur Teilnehmer. Rituale sind damit viel eher identifikatorisch als mimetisch. Sie funktionieren nicht, wenn sich die Teilnehmer von ihren Rollen distanzieren, sie setzen vielmehr existentielle Aneignung voraus. Die Skepsis der Liturgie etwa gegenüber den immer wieder auftretenden geistlichen Spielen erklärt sich aus dieser Furcht. Die Warnung vor Veräußerlichung des Rituals, also vor einem schauspielhaften Umgang mit ihm, ist ein ritualekritischer Topos. Daß „Authentizität“ in diesem Sinne keine europäische Erfindung ist, dafür haben in ethnographischer Perspektive Schieffelin und Kendall Beispiele aus Neuguinea bzw. Korea beigebracht (Schieffelin 1996; Kendall 1996; Rao 2007).

Der Unterschied zwischen Spiel und Ritual ist also nicht eine Frage der Umstände, der Rahmung, sondern eine solche der inneren Haltung. Ohne eine rituelle Haltung entfaltet das Ritual keinerlei soziale Bindungswirkung.

Wiederholung als Ausdruck der Bewährung

Der Charakter der eben nicht uneigentlichen Ausdruckshandlung ist es schließlich auch, der auf Wiederholung dringt: Es geht um Vergegenwärtigung. Das Ritual bewährt sich im Augenblick des Tuns. Die Wiederholung ist eine historische Perspektive, Rituale beziehen sich

nicht wesenhaft mimetisch aufeinander. Ein Gottesdienst ist nicht Mimesis des vorhergehenden. Die Amtseinsetzung des amerikanischen Präsidenten ist nicht Mimesis der Einsetzung seines Vorgängers. Wenn ein Ritual aber eine – historisch betrachtet immer nur vorübergehende und jederzeit gefährdete – Plausibilität im Zusammenspiel von Symbol und Emotion erreicht hat, dann legt sich die Wiederholung von selbst nahe. Darüber hinaus kann die Erfahrung der Wiederholung und der erneut eintreffenden Wirkung die Plausibilität des Rituals verstärken. Dies kann dazu führen, daß eine möglichst identische Repetition des fragilen Gebildes „Ritual“ von den Akteuren in der Weise gesucht wird, daß etwa Umwelteinflüsse, auf die das Handeln spontan reagieren müßte, so weit wie möglich ausgeschaltet werden. Daß eine so entstehende Traditionalität des Rituals ihrerseits zum Symbol werden kann, darüber besteht kein Zweifel; doch wäre es falsch, diesen Effekt zu verabsolutieren: Die erste Einsetzung eines Präsidenten muß und kann als Ritual ebenso erfolgreich sein wie die letzte.

Man könnte sagen: Rituale sind bewährtes Ausdruckshandeln, die Bewährung manifestiert sich äußerlich in der Wiederholung. Die Bewährung ist eine emotionale, eine praktische und eine kommunikative.

Transformativität als Kriterium für Rituale?

Abschließend stellt sich die Frage nach dem Stellenwert von Transformativität als definitorischem Kriterium. Ist es heuristisch sinnvoll, von einem wesenhaften Unterschied zwischen befestigendem zeremoniellen und veränderndem rituellen Handeln auszugehen? Nimmt man an, daß die eigentliche Leistung des Rituals in der Selbsterfahrung der sozialen Gruppe liegt, dann tritt diese Unterscheidung in den Hintergrund. Als klassisches Übergangs- und Initiationsritual etwa erscheint die Taufe. Durch sie wird der Täufling Mitglied einer Gemeinschaft; als Säugling wird er den Vorgang aber nicht bewußt wahrnehmen. Die soziale Wirkung bezieht sich auf die Gemeinschaft, die sich in ihrer personalen Zusammensetzung als eine veränderte, nämlich um ein Mitglied vermehrte erlebt. Entsprechendes gilt beim Tode eines Mitgliedes. Diese Rituale gehen von einer Face-to-face-Gesellschaft aus, wo der einzelne nicht abstrakter, sondern sehr konkreter Teil des Ganzen ist. Tatsächlich wird eine Gemeinschaft unter diesen Umständen mit jedem Zu- und Abgang unwiderruflich eine andere – damit sind solche Rituale tatsächlich transformatorisch. Zugleich limitiert das Ritual die Wirkungen des Ereignisses, indem das symbolische Konstituens der Gesellschaft bekräftigt wird, etwa die

Religion. Schließlich versichert sich die neue Gemeinschaft emotional ihrer selbst im Ritual. Dasselbe gilt für Amtseinsetzungen, Statusveränderungen oder Bußakte, sofern sie rituell vollzogen werden. Auch durch solche Ereignisse wird die als personaler Verband gedachte Gemeinschaft eine andere. Die Ritualisierung nimmt in dem Maße ab, in dem die Bezugsgemeinschaft aufhört, ein präsender Personenverband zu sein, und zwar deshalb, weil die Wirkungen des Zu- oder Abgangs eines einzelnen in großen Rahmungen kaum spürbar werden. Die Zugehörigkeit wird dann von einer sozialen Tatsache zu einem Formalakt. Das Transformatorische steht in dieser Perspektive nicht im Widerspruch zu rituell vermittelter Sozialität, sondern ergibt sich situationsgebunden aus ihr.

Wenn man Übergangsriten so versteht, dann erscheint das Kriterium der Transformanz als willkürlicher Einschnitt in ein Kontinuum von Ritualen, die im Grunde alle in derselben Weise wirken. Wenn sich eine frühneuzeitliche Bruderschaft einmal jährlich zu ihrem Bruderschaftsmahl versammelt, dann erlebt sich diese Gruppe bezogen auf ihr transzendentes Ideal, unabhängig davon, ob übers Jahr irgendwelche personalen Veränderungen eingetreten sind. Sind neue Mitglieder aufzunehmen, wird sie das bei dieser Gelegenheit feierlich tun. Ist das nicht der Fall, wird das Ritual dadurch nicht überflüssig. Die bekräftigende Erfahrung der Gemeinschaft scheint unabhängig davon nötig, da man sich andernfalls das Ritual nicht jährlich verordnet hätte. Rituale können einen außerordentlichen, auch zufälligen Anlaß haben, der sich als Anfrage an die Gruppe herausstellt, zum Wesen von rituell erfahrener Sozialität gehört dessen ungeachtet die Wiederholung in regelmäßigen Abständen.

Ausblick

Eine handlungstheoretische Auseinandersetzung, die rituelles Handeln nicht als Gegensatz des Denkens begreift, fehlt bis heute. Sie müßte das Ritual als kreativen und zugleich sozialen Handlungsmodus begreifen. Hierzu gehörte die zeitgenössische Wahrnehmung von Ritualen, das spezifische Wechselverhältnis zwischen dem Nachdenken über Rituale und der rituellen Praxis, das Verhältnis von Regelmäßigkeit und kreativer Veränderung von Ritualen und schließlich die Wahrnehmung gesellschaftlicher Wirkungen im Sinne von Kohärenz und Dynamik. Sie müßte auf die selbsterzeugte Transzendenz, welche die Gesellschaft zusammenhält, reflektieren, die Funktion des Symbols beschreiben

können, das nicht Abbild der Gemeinschaft ist und doch dieselbe repräsentiert. Rituale sind jedenfalls unter den Bedingungen der Moderne anscheinend keine „Verfahren zur Herstellung intangibler Ordnung“ (Schrage 2003) – der hohe, aber noch kaum erforschte Grad an Reflexivität, der rituelles Handeln umgibt (vgl. Simon 2011), steht dieser Annahme entgegen. Wenn man allerdings mit Hans Joas davon ausgeht, daß Erfahrungen es sind, die Werte im Sinne von Wertbindungen erzeugen (Joas 1997), dann sind Rituale ein Weg, um aus abstrakten Ideen Werte werden zu lassen und Wertgemeinschaften zu konstituieren.

Dank

Mein besonderer Dank für mannigfaltige Unterstützung gilt Stefanie Albert, Christian Scherer und im weiteren allen Mitgliedern meiner Nachwuchsforschergruppe, in deren Kreis ich verschiedene Aspekte dieser Darstellung mit Gewinn diskutieren durfte. Weiterführende Anregungen zu einer früheren Fassung dieses Aufsatzes verdanke ich Hans Joas.

BIBLIOGRAPHIE

- ALTHOFF Gerd und Barbara STOLLBERG-RILINGER, 2007. „Rituale der Macht in Mittelalter und Früher Neuzeit“, in Axel MICHAELS (Hg.), *Die neue Kraft der Rituale* (Heidelberg, Winter University Press, S. 141-177).
- ASAD Talal, 1993. „Towards a Genealogy of the Concept of Ritual“, in ders. (Hg.), *Genealogies of Religions* (Baltimore, Johns Hopkins University Press, S. 55-79).
- AUDEHM Kathrin, 2007. *Erziehung bei Tisch. Zur sozialen Magie eines Familienrituals* (Bielefeld, transcript).
- AUSTIN John Langshaw, 1962. *How to Do Things With Words* (Oxford, Oxford University Press).
- BELL Catherine, 2009. *Ritual: Perspectives and Dimensions* (Oxford, Oxford University Press).
- BOURDIEU Pierre, 1990 [1982]. *Was heißt sprechen? Zur Ökonomie des sprachlichen Tausches* (Wien, Braumüller).
- BUC Philippe, 2008. „Politisches Ritual und politisch Imaginäres im Früh- und Hochmittelalter“, *Trivium*, 2, S. 1-37.
- DURKHEIM Émile, 1984 [1912]. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (Frankfurt am Main, Suhrkamp).
- EVANS-PRITCHARD Edward Evan, 1956. *Nuer Religion* (Oxford, Oxford University Press).
- FISCHER-LICHTE Erika, 2003. „Inszenierung, Ritual. Zur Klärung kulturwissenschaftlicher Schlüsselbegriffe“, in Jürgen MARTSCHUKAT und Steffen PATZOLD (Hg.), *Geschichtswissenschaft und „performative turn“*. *Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit* (Köln, Böhlau, S. 33-54).
- FUGGER Dominik, 2007. *Das Königreich am Dreikönigstag. Eine historisch-empirische Ritualstudie* (Paderborn, Schöningh).
- (Hg.), 2012. *Verkehrte Welten? Forschungen zum Motiv der rituellen Inversion*. (München, Oldenbourg).
- GEERTZ Clifford, 1987 [1973]. *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme* (Frankfurt am Main, Suhrkamp).
- , 1980. *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali* (Princeton, Princeton University Press).

- GOFFMAN Erving, 1971 [1967]. *Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation* (Frankfurt am Main, Suhrkamp).
- HEMPEL Carl Gustav, 1965 [1959]. "The Logic of Functional Analysis", in ders., *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science* (New York, The Free Press, S. 297-330).
- HUMPHREY Caroline und James LAIDLAW, 1994. *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship* (Oxford, Oxford University Press).
- JOAS Hans, 1997. *Die Entstehung der Werte* (Frankfurt am Main, Suhrkamp).
- , 2006. „Werte und Religion“, in Liz MOHN et al. (Hg.), *Werte. Was die Gesellschaft zusammenhält* (Gütersloh, Bertelsmann-Stiftung, S. 19-32).
- KENDALL Laurel, 1996. "Initiating Performance: The Story of Chini, a Korean Shaman", in Carol LADERMAN und Mariana ROSEMAN (Hg.), *The Performance of Healing* (London, Routledge, S. 17-58).
- LUCKMANN Thomas, 1999. „Phänomenologische Überlegungen zu Ritual und Symbol“, in Florian UHL und Artur R. BOELDERL, *Rituale. Zugang zu einem Phänomen* (Düsseldorf, Parerga, S. 11-28).
- MAUSS Marcel, 1909. [Rezension zu:] „Arnold van Gennep, Les Rites de Passage“, *L'année sociologique*, 11, S. 200-202.
- MEAD George Herbert, 1967 [1934], *Mind, Self & Society from the Standpoint of a Social Behaviorist* (Chicago, University of Chicago Press).
- MICHAELS Axel, 1999. „Le rituel pour le rituel' oder wie sinnlos sind Rituale“, in Corinna CADUFF und Joanna PFAFF-CZARNECKA (Hg.), *Rituale heute. Theorien, Kontroversen, Entwürfe* (Berlin, Reimer, S. 23-47).
- RAO Ursula, 2007. „Ritual als Performanz. Zur Charakterisierung eines Paradigmenwechsels“, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 59 (3), S. 351-370.
- RAPPAPORT ROY A., 1984 [1968]. *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*, 2. Aufl. (Prospect Heights, Waveland Press).
- , 1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (Cambridge, Cambridge University Press).
- SCHIEFFELIN Edward, 1996. "On Failure and Performance: Throwing the Medium Out of the Séance", in Carol LADERMAN und Mariana ROSEMAN (Hg.), *The Performance of Healing* (London, Routledge, S. 59-90).
- SCHRAGE Dominik, 2003. „Das Ritual als Verfahren. Zur performativen Herstellung intangibler Ordnung“, in Joachim FISCHER und Hans JOAS (Hg.), *Kunst, Macht und Institution. Studien zur philosophischen Anthropologie, soziologischen Theorie und Kulturosoziologie der Moderne. Festschrift für Karl-Siegbert Rehberg* (Frankfurt am Main, New York, Campus, S. 198-208).
- SEGAL Robert A., 2009. "Religion as Ritual. Roy Rappaport's Changing Views from 'Pigs for the Ancestors' (1968) to 'Ritual and Religion in the Making of Humanity' (1999)", in Michael STAUSBERG, *Contemporary Theories of Religion. A Critical Companion* (London, Routledge, S. 66-82).
- SIMON Udo, 2011. "Reflexivity and Discourse on Ritual – Introductory Reflexions", in ders. et al. (Hg.), *Reflexivity, Media and Visuality* (Wiesbaden, Harrassowitz, S. 3-23).
- SOEFFNER Hans-Georg, 2010. *Symbolische Formung. Eine Soziologie des Symbols und des Rituals* (Weilerswist, Velbrück).
- STAAL Frits, 1979. "The Meaninglessness of Ritual", *Numen*, 26, S. 2-66.
- STOLLBERG-RILINGER Barbara, 2010. „Soziale Magie. Das Ritual der Promotion in der Frühen Neuzeit“, *Gegenworte*, 24, S. 30-33.
- TURNER Victor, 1967. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (Ithaca, Cornell University Press).
- , 1989 [1982]. *Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels* (Frankfurt am Main, New York, Campus).
- , 1989 [1969]. *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur* (Frankfurt am Main, New York, Campus).
- VAN GENNEP Arnold, 1909. *Les Rites de Passage* (Paris, Nourry).
- WULF Christoph, 2004. „Ritual, Macht und Performanz. Die Inauguration des amerikanischen Präsidenten“, in Christoph WULF und Jörg ZIRFAS (Hg.), *Die Kultur des Rituals. Inszenierungen, Praktiken, Symbole* (München, Fink).

Résumé

Depuis Durkheim, la relation entre rituel et sociabilité constitue le thème essentiel de la réflexion théorique en sociologie. L'article porte un éclairage sur quelques réflexions relatives à cette thématique et s'intéresse à la question, si le changement rituel – présenté par l'auteur comme une évidence historique – peut ainsi être compris de façon adéquate, notamment au niveau de ses implications sociétales. Dans la seconde partie, la contribution analyse plus précisément quelques problématiques qui apparaissent dès que la ritualisation est comprise comme un processus historique se renouvelant sans cesse. Les préalables et mécanismes de la ritualisation sont au cœur de la réflexion, plus particulièrement pour déterminer comment l'action routinière, l'expérience rituelle et l'autodéclaration symbolique peuvent se déployer dans le contexte de la création de lien social.

Mots clés : Rituel ; Action ; Expérience ; Symbole ; Émotion ; Sociabilité.

Zusammenfassung

Das Verhältnis von Ritual und Sozialität ist seit Durkheim Gegenstand soziologischer Theoriebildung. Der Aufsatz beleuchtet ausgewählte Entwürfe in diesem Feld und läßt sich dabei von der Frage leiten, inwieweit der – vom Verfasser als historische Gegebenheit vorausgesetzte – Ritualwandel mit ihnen adäquat erfaßt und in seinen gesellschaftlichen Implikationen verstanden werden kann. In einem zweiten Teil isoliert der Beitrag einige Problemfelder, die sich auftun, wenn man Ritualisierung als historischen Prozeß begreift, der sich laufend neu ereignet. Das Augenmerk liegt dabei auf den Voraussetzungen und Mechanismen der Ritualisierung, im besonderen auf der Frage, wie routiniertes Handeln, rituelle Erfahrung und symbolische Selbstaussage im Zusammenspiel soziale Bindungswirkung entfalten können.

Schlagwörter: Ritual; Handlung; Erfahrung; Symbol; Emotion; Sozialität.