

1 Ritual

Rituale sind *en vogue*. Ritualanbieter, Eventmanagerinnen haben sich eine immer größere Nachfrage geschaffen, traditionelle Ritualspezialisten haben – und nur zum Teil durch die Pandemie unterbrochen – ihrer Arbeit größere Sichtbarkeit verschafft. Lifestyle-Produkte werben mit dem Markennamen „Rituals“. Mit dem Ausspruch, „das ist Kult“, verleihen viele im deutschen Sprachraum hoher Wertschätzung eine sprachliche Form. In dem von Hartmut Rosa für die westliche Moderne diagnostizierten Resonanzverlangen oder der Resonanzsehnsucht¹ versprechen derartige Rituale Abhilfe, versprechen Resonanz, wenn man darunter eine Selbst-Weltbeziehung versteht, die sich durch eine starke Affizierung, eine Berührung durch das Andere, und emotionale Reaktionen darauf auszeichnet und so zu einer wechselseitigen Transformation führt, die sich jedoch völliger Planbarkeit entzieht, mithin „unverfügbar“ bleibt.² Garantieren lässt sich Resonanz in Anbetracht des letztgenannten Kriteriums nicht, aber es macht gerade die Attraktivität der rituellen Angebote aus, dass sie versprechen, eine so umfassende Disposition der Resonanzsehnsüchtigen herzustellen, dass das Scheitern fast ausgeschlossen scheint.

Aber sind das die Rituale, an die wir sonst denken? Ist „Ritual“ nicht vielfach mit schlichter (und oft genug schlechter) Wiederholung assoziiert? Eine Wiederholung, die ursprünglich pragmatisch sinnvolle Handlungen zum sinnentleerten – eben – Ritual werden lässt? Oder schlimmer, zu merkwürdigen Formen irrationalen Handelns? Gerade von abstoßenden Ritualen der ansonsten so zivilisierten griechischen Antike, von Tier- und Menschenopfern ausgehend, haben Forscher wie Karl Meuli, Walter Burkert oder René Girard und eine ganze Tradition ethologischer Ritualforschung früh- oder vormenschliche Verhaltensprogramme in Anschlag gebracht und deren *survivals* als verstehbare, aber auch zu verabschiedende Relikte interpretiert.³

Dass Ritual und Ritualisierung dennoch zu zentralen Begriffen nicht nur der Erforschung von Religion, sondern von Gesellschaft und historischen wie gegenwärtigen Gesellschaften geworden sind, liegt gerade darin begründet, dass sie solche Fragen provoziert und weitreichende Antworten gefunden haben. Die durch die Resonanztheorie aufgeworfene Frage nach der Qualität von Weltbeziehungen in Ritualen erlaubt, viele dieser Fragen und Antworten aufzunehmen und damit etwas zu leisten, was die „Soziologie der Weltbeziehungen“ bislang ebenso konsequent fordert wie schuldig bleibt: den Horizont einer westlichen

¹ Rosa 2016d, z. B. 602.

² Diese vierteilige Definition bei Rosa 2019a, 19; eine intensive Diskussion des Unverfügbarkeitstheorems in Rosa 2018.

³ Meuli 1946, 1975; Girard 1972/1987; Burkert 1972, 1979, 1984, 1990, 1996. Zur Wiederaufnahme dieser Linie in den „Cognitive Studies of Religion“ s. u., S. 21 f.

Moderne (oder gar Spätmoderne) räumlich wie zeitlich zu überschreiten und ihre verbleibende Anwendbarkeit auf den religionsgeschichtlichen Prüfstand zu stellen. Dazu soll hier ein Beitrag geleistet werden.

In diesem einleitenden Kapitel möchte ich zunächst in der Durchsicht klassischer Ritualtheorien eine Genealogie einer relationalen Erforschung religiöser Rituale entwerfen und dieses Vorhaben durch eine Reflexion des Religionsbegriffes in den beiden folgenden Kapiteln absichern. Das Buch will aber nicht in erster Linie einen Theorie-Beitrag liefern. In der exemplarischen Analyse verschiedenster Rituale will ich die Fruchtbarkeit eines Zugriffs ausloten, der Elemente klassischer Ritualtheorien mit einem akteurszentrierten Religionsbegriff und dem Grundgedanken der wechselseitigen Konstituierung von Subjekten und Objekten miteinander verknüpft und in der Frage nach der Qualität dieser wechselseitigen Beziehung zuspitzt. Insofern steht eine methodologische Agenda im Vordergrund: die Suche nach Fragen und Perspektiven, die es erlauben, auch die weitere Vergangenheit aus einer weltumspannenden Gegenwart heraus zu verstehen – und erstere damit für die Fragen der letzteren aufschlussreich zu machen, indem Erfahrungen, Mechanismen und die Vielfalt von Antworten oder Folgeproblemen erkennbar werden – und Sensibilität für Differenz menschlicher Kultur zu steigern. Insofern setzt das Buch die Agenda meiner beiden Bücher zu „urbaner Religion“ und „Religion und ihrer Geschichte“ fort.¹

Zu diesem Zweck werden an einzelnen Befunden die zahlreichen Beziehungen zur sozialen wie materiellen Welt – oder besser: zur sozio-materiellen Welt –, die sich rituellen Akteurinnen und Akteuren eröffnen und die sie wiederum prägen, aufgedeckt. Diese Beziehungshaftigkeit, so der vielleicht wichtigste Befund, wird in Ritualen expliziter. Die gewählten Fallstudien entstammen überwiegend der mediterranen und vor allem römischen Antike: Gerade weil das Beziehungsnetz über das hinaus untersucht werden soll, was wissenschaftliche Darstellungen von Ritualen oft isolieren, ist eine weite Kontextualisierung unabdingbar. Indem ich immer wieder auf Generalisierbarkeit achte und den Blick über antike Beispiele hinaus richte, werde ich auch die wechselseitige Übertragbarkeit der vorgestellten Methoden und Befunde plausibilisieren.

Der Ritualbegriff, der hier in dieser Absicht entworfen werden wird, wird notwendigerweise ein weicher sein. Er sammelt solche Befunde ein und stellt sie vergleichend nebeneinander, die die breite Verwendung alltagssprachlicher und wissenschaftlicher Ritualbegriffe nahelegt. Um überhaupt eine multiperspektivische Analyse zu ermöglichen und Differenzen wie Muster wahrnehmen zu können, bedarf es eines solchen weitreichenden, aber weichen Begriffs.² An

¹ Rüpke 2020b, 2021b. S. a. Rüpke 2007e.

² Für die Notwendigkeit eines umfassenden Ritualbegriffs siehe etwa Bell 1992, 72.

Härte und Trennschärfe gewinnt er erst durch die Verbindung mit einem harten, substanzialistisch gefassten Begriff von religiösem Handeln und religiöser Akteursqualität (*agency*). Diese Kombination werde ich noch näher begründen.

Aus der Sicht der Akteure stellt religiöses Handeln eine Beziehung zu denjenigen her, die als „nicht zweifelsfrei plausible“ Adressaten jenseits der unzweifelhaft gegebenen Situation zu verstehen sind. Zu speziellen Adressaten – und das schließt keineswegs notwendigerweise ihre Personalisierung ein¹ – werden die Letztgenannten gerade durch das spezielle Handeln derjenigen, die sie als solche speziellen Beteiligten an der Situation ansprechen wollen, durch „Ritualisierung“ also. Aus der Perspektive der Akteure hängt erfolgreiches rituelles Handeln von einer zeitlichen und räumlichen Rahmung ab, die dazu beiträgt, kommunikatives Handeln, das sich an transzendente Akteure richtet, zu qualifizieren und im Hinblick auf das Hervorrufen einer göttlichen Antwort als geeignet – vielleicht: resonanzermöglichend? – zu gestalten. Dies ist Teil von „Ritualisierung“. Zeiten, aber vor allem Räume in ihrer Sozialität wie Materialität, die unter Umständen schon durch frühere religiöse Handlungen und in Prozessen, die ich „Sakralisierung“ nenne, aufgeladen wurden, scheinen in dieser Hinsicht sehr wichtig gewesen zu sein. Und umgekehrt sind es derartige Räume, Zeiten und materielle oder immaterielle Repräsentationen von Adressaten, die zu ritualisiertem Handeln einladen und die Wahl der Strategien, ja, die Wahl einer religiösen Strategie überhaupt beeinflussen.

Die Frage nach sozialen und vor allem religiösen Praktiken, in denen Weltbeziehungen nicht nur (wie in klassischen Fragestellungen begrenzt) gegenüber einer politischen Gemeinschaft und ihren Gottheiten, sondern in einem viel umfassenderen Sinne als – wie es die Resonanztheorie vorschlägt – Selbst-, Sozial-, Ding- und Transzendenzbeziehungen erlebt, eingeübt und institutionalisiert werden, eröffnet eine vielfältige Kontextualisierung und relationale Untersuchung von Religion. Damit versucht das Buch zu zeigen, warum es fruchtbar ist, weder stillschweigend davon auszugehen, dass Ritual und religiöses Ritual austauschbare Begriffe sind, noch den Begriff der Religion (oder des Rituals) einfach fallen zu lassen. Vielmehr bietet ein schon relationales Modell von Religion als kommunikativem Handeln einen Ausgangspunkt, um die spezifischen Potentiale und Probleme religiöser Ritualisierung besser zu verstehen.² Während ich diese Frage verfolge, konzentriere ich mich auf Initiative und Kreativität bei der Anwendung eines rituellen Handlungsmodus als Problemlösungsstrategie und als Werkzeug und auf die sich daraus ergebenden sozialen und materialen Kon-

¹ Eine solche Personalisierung oder gar Anthropomorphisierung ist eher eine Folge denn Voraussetzung religiöser Kommunikation; adressiert werden können auch Vorstellungen transzendenter Ordnung. Begriffsstrategien sind hier oft Folge disziplinärer Interessen, beispielsweise im europäischen geschichtswissenschaftlichen Bemühen um einen auf implizit oder explizit geregeltes Verhalten fokussierten Ritualbegriff (Stollberg-Rilinger 2019, s. bes. 180–85).

² Vgl. Leach 1978, 102–4, zur Komplementarität vergleichbarer Ansätze.

stellationen und Traditionen, anstatt von schon erfolgten Institutionalisierungen und Normierungen auszugehen.

In der Wahl der Fallstudien stehen damit nicht Normierungsversuche, wie sie oft in der Gestalt von „Darstellungen“ oder „Erklärungen“ der einfachen Akteure oder von Ritualspezialistinnen und -spezialisten daherkommen, oder präskriptive Texte und monumentalisierte Repräsentationen mit dem Anspruch, „Dokumente“ zu sein, am Anfang. Nicht Königsstelen, Staatsreliefs, die Marmorinschriften der „Akten“ der Säkularspiele oder Messbücher bilden die Grundlage. Und doch geraten auch deren Initiatorinnen und Initiatoren und ihre institutionellen Positionen und Interessen in den Blick. Auf Kommunikation zu blicken, eröffnet nämlich ein breites Feld für das, was die Urheber in sie investieren: Medien zur Sicherstellung des kommunikativen Erfolges von der Erregung von Aufmerksamkeit bis zum Umwerben des Gegenübers, zur Kontrolle einer Beziehung zu einem Weltausschnitt, der direkter Beobachtung kaum offensteht, zur Etablierung eines Rufs als „Hundertfünfzigprozentige“ oder „-prozentiger“. Damit gewinnen religiöse Rituale eine Materialität, die die historische Überlieferung wie die zeitgenössische Wahrnehmung von Religion für Teilnehmende wie Beobachtende bestimmt. Genau hier wird Resonanz als analytisches Konzept hilfreich. Es fragt nach den verschiedenen Konstellationen und Ebenen sowie der Qualität der Beziehungen in diesen: des Zuschreibens und zugeschriebenen Handelns, der Selbstermächtigung und Selbstentmachtung, des eigenen Zuhörens und des Zuhörens der Adressierten, des Einbeziehens und Berührens, aber auch den Konstellationen und Beziehungsqualitäten des Angesprochen- und Berührtwerdens von sozialen und materiellen Anderen, des Vertrauens in die Reaktion der Adressierten (und der Kontrolle ihrer Reaktion) und schließlich des Herstellens wie auch des Erlebens von Transformation.

Ritualtheorien

Fustel de Coulanges

Wenn ritualtheoretische Genealogien zumeist mit Émile Durkheim beginnen, so muss hier sein Lehrer Numa Denis Fustel de Coulanges (1830–89) vorgezogen werden. In dessen Rekonstruktion der antiken Stadtentwicklung spielten religiöse Vorstellungen, die sich mit Ritualen verbinden, eine zentrale Rolle. So wie sich Haushalte, Familien, als kleine Gesellschaften über den gemeinsamen, auf die vor dem Haus begrabenen Ahnen bezogenen Kult am Herd konstituieren, bilden sich größere Gruppen im selben Mechanismus durch gemeinsame Altäre und Kulte. Dasselbe gilt dann für die größte vor den antiken und spätantiken

Reichen realisierte Gesellschaft, den Stadtstaat. Letzterer weist Gottesvorstellungen auf, die den anfänglichen Clan- oder Stammesbezug weit überschreiten, auch wenn sie noch nicht die Universalität der später die Reiche prägenden Religion erreicht haben.¹ Teilnehmerinnen und Teilnehmer beziehungsweise die durch sie repräsentierte „Gesellschaft“ (auch die Familie ist eine solche), ein entsprechender sozialer Raum (typischerweise ein Territorium² wie ein Haus, Stammesgebiet oder Stadtraum), zunehmend den Kreis der handelnd Beteiligten überschreitende und in diesem Sinne „transzendente“ Bezugspunkte und ein materielles Objekt treten im Ritual miteinander in Beziehung. Wichtig für Fustel de Coulanges ist dabei die Tatsache, dass die umfassenderen Sozialverbände und Rituale die fundamentaleren nicht ersetzen, sondern einfach neben sie treten.

Fustel de Coulanges war Historiker, weder Klassischer Philologe noch an der zeitgleichen Ausbildung einer eigenen Disziplin Religionswissenschaft beteiligt. Deren frühe Paradigmen stammten vor allem aus einer vergleichenden Sprachforschung und vergleichenden Mythologie. Von Friedrich Max Müller bis zu den Cambridge Ritualists und der Myth-and-ritual-school um Jane Harrison interessierten sich Religionswissenschaftlerinnen und Religionswissenschaftler vor allem für das Verhältnis von fiktionalen Abenteuern von Gottheiten und Heroen und den Handlungsmustern in Mythen auf der einen Seite und den oft mimetisch angelegten Ritualen auf der anderen.³ Im Blick auf die (vor allem christlich-) theologische Relevanz standen hier die neuen archäologischen und vor allem Textfunde des Zweistromlandes, im Blick auf das bürgerliche Bildungsgut die alten griechischen und lateinischen Texte und ihre zunehmende archäologische Untermauerung im Mittelpunkt.

Émile Durkheim

Émile Durkheim (1858–1917) reicherte seine Weiterentwicklung des Fustelschen Konzeptes nicht mit diesen Funden, sondern mit jenen ethnographischen Daten an, die sowohl die europäische „Volkskunde“ wie auch die zumeist kolonialistische „Völkerkunde“ als Anthropologie, als Lehre auch über den modernen westlichen Menschen unter der dünnen Folie der Zivilisation,⁴ lieferten. Tatsächlich zitiert Durkheim in den „Formes élémentaires“ Fustel nur ein einziges Mal, in einer Fußnote, und zwar als jemanden, der in seiner Religionstheorie Animismus und Naturalismus verbinde.⁵ Durkheim versteht sich aber als derjenige, der in

¹ Fustel de Coulanges 1864/1981. Zur Rekonstruktion siehe Rüpkke 2019c.

² Zum Konzept Lévy 2013b.

³ Harrison 1903. Siehe Fontenrose 1966; Versnel 1990; Ackerman 1991; zum Fortbestehen des Paradigmas siehe etwa Gaster 1975; Doty 1986; Auffarth 1991; Calame 2007.

⁴ Dazu Kippenberg 1997; s. a. Krech 2002.

⁵ Durkheim 1994, 77, Anm. 3.

seinem Versuch, jene „Grundvorstellungen und rituellen Haltungen“ zu bestimmen, die „den objektiven Inhalt der Idee ... *Religion*“ ausmachen,¹ beide Begriffe zugunsten des Totemismus überwindet. Das Totemprinzip erlaubt, dass alles, Tiere, Bilder, Menschen, als „heilig“ anerkannt werden können. Es muss daher auf einer „Kraft“ beruhen, die „immer aktuell, lebendig und sich selber gleich“ ist.² Dafür rekrutiert er den melanesischen Begriff des *mana*,³ in der Untersuchung jüngst vergangener, aber in der damaligen Optik evolutionär ursprünglicher ethnologischer Daten geht es ihm aber immer um die eigene Gegenwart.⁴

Man liest Durkheim leicht als jemanden, der mit Verweis auf solche „elementaren Formen“ anstelle von „*Religion*“⁵ das „Heilige“ und Prozesse der Sakralisierung in den Mittelpunkt stellen konnte und so den analytischen Gewinn der Religionsforschung auch für die Moderne mit ihren zurückgehenden klassischen Religionsphänomenen – Durkheim war durchaus Säkularisierungstheoretiker – erhalten konnte.⁶ Aber der Soziologe Durkheim will Religions-, nicht Ritualtheoretiker sein, wenn er „nicht nur die Religionswissenschaft“ anspricht:⁷

„Das allgemeine Ergebnis des Buches ist, daß die Religion eine eminent soziale Angelegenheit ist. Die religiösen Vorstellungen sind Kollektivvorstellungen, die Kollektivwirklichkeiten ausdrücken; die Riten sind Handlungen, die nur im Schoß von versammelten Gruppen entstehen können und die dazu dienen sollen, bestimmte Geistzustände dieser Gruppen aufrechtzuerhalten oder wieder herzustellen.“⁸

Der formal kollektive Charakter religiöser Vorstellungen wird durch den wiederholten Verweis auf die Analogie der Sprache – hier ist Durkheim Kind des neunzehnten Jahrhunderts und von dem dynamischen Bild individueller Sprachdynamik des einundzwanzigsten Jahrhunderts weit entfernt – eher vorausgesetzt als eigens gerechtfertigt.⁹ Der Umweg über die kollektiven Rituale – die individuellen tut er ohne weitere Prüfung als sekundär ab¹⁰ – ermöglicht es ihm, auch die inhaltliche Kollektivität aufzuweisen. Es ist die bloße Tatsache der verdichteten Interaktion, die bei den australischen Gesellschaften zu einer Entladung einer „Art Elektrizität, die sie rasch in einen Zustand außerordentlicher

¹ Ebd., 22.

² Ebd., 261.

³ Ebd., 268 ff.

⁴ Ebd., 17.

⁵ Zu den zeitgenössischen deutschen Diskussionen über diesen Begriff siehe die Beiträge in Krech, Tyrell 1995 und etwa Kippenberg 1996; Böschstein 1997.

⁶ Nielsen 2001, 122.

⁷ Durkheim 1994, 27.

⁸ Ebd., 28.

⁹ Z. B. ebd., 581.

¹⁰ Ebd., 260: „Da der Individualtotemismus nach dem Klanstotemismus kommt und sogar davon abgeleitet zu sein *scheint*, müssen wir uns vor allem mit letzterem beschäftigen“ (meine Hervorhebungen). Das ist ein klassische *petitio principii*. Vgl. dann 568: „... die religiösen Kräfte, an die sie [die Individualkulte] sich wenden, sind nur individualisierte Formen von kollektiven Kräften.“

Erregung versetzt“, führt.¹ Dem kann man nachhelfen, etwa durch Drogen, aber ursächlich für die „Ekstase“ ist die kollektive Verfasstheit des menschlichen Wesens. Wenigstens kurzzeitig führt es dazu, „daß ein intensives soziales Leben auf den Organismus genauso wie auf das individuelle Bewußtsein eine Art Gewalt ausübt“. ² Das kann sich in kollektiver Euphorie wie in Niedergeschlagenheit äußern – die Doppelgesichtigkeit des Sakralen³ –, aber nur so kann die „organische“ Solidarität hoch arbeitsteiliger Gesellschaften erhalten bleiben, auch wenn (wie man mit Blick auf das Werk Durkheims insgesamt sagen muss) die komplexere Gesellschaft immer weniger Spielraum für tiefgreifende rituelle Erschütterungen lassen kann.⁴ Durkheim sieht daher die zyklische Wiederholung von solchen Ritualen als typisch an.⁵

Um keinen falschen Eindruck aufkommen zu lassen: Durkheim erklärt nicht die Gesellschaft aus der Religion, sondern die Religion aus der Gesellschaft. Die Gesellschaft ist das Phänomen, das erklärt. Im Schlussteil seiner Abhandlung ist Durkheim darauf bedacht, Religion als *eine* (natürlich frühe, weit verbreitete, vielleicht gar universale) Form des kollektiven Verhaltens und Bewusstseins darzustellen: „Damit das kollektive Bewußtsein auftaucht, muß eine Synthese *sui generis* der einzelnen Bewußtseine entstehen. Diese Synthese hat aber die Wirkung, eine ganze Welt von Gefühlen, Ideen und Bildern hervorzubringen, die, wenn sie einmal vorhanden sind, Gesetzen gehorchen, die ihnen eigen sind.“⁶ Religion ist eine davon, sie umfasst jene Vorstellungen, die in Ritualen entstehen, die dortigen Erfahrungen sedimentieren und dann weiter elaboriert werden können. Das kann ein Eigenleben als theologische Dogmatik, aber auch als Spiel oder Kunst gewinnen.⁷ Rituale haben von vornherein eine rekreative und ästhetische Seite.⁸ Und nochmal, um keinen falschen Eindruck aufkommen zu lassen: Durkheim benennt keine Alternativen zur Religion, selbst die Wissenschaft sieht er (auch hier ganz Kind des neunzehnten Jahrhunderts) aus ihr hervorgegangen. Aber ihre Rolle bleibt doch kontingent.⁹ Man muss – gegen Durkheims „Religiöses Leben“ (um einen treffenderen Kurztitel vorzuschlagen) – das Ritual von der Religion ablösen, um anderes zu behaupten.

¹ Ebd., 297.

² Ebd., 311. Durkheim verweist für den Begriff der Ekstase auf den Bremer Religionswissenschaftler Thomas Achelis, 310, Anm. 40.

³ Durkheim 1994, 522–55, bes. 554 und 548 (dort mit Verweis auf Robertson Smith).

⁴ Nielsen 2001, passim.

⁵ Durkheim 1994, 471.

⁶ Ebd., 567.

⁷ Ebd., 512–14; 573.

⁸ Ebd., 510.

⁹ Zu einer vergleichbaren Lektüre kommt auch Riesebrodt 2007/2010, 111. Diese Differenz geht durch die Aufwertung des Sakralen als Instrument in der modernen Gesellschaft, wie es das Collège de Sociologie versteht und so die Durkheim-Rezeption prägt, verloren (vgl. Moebius 2006a, 2020).

Vom Sakralen zur Performanz

Über die Frage nach den Mechanismen, wie gesellschaftlicher Zusammenhalt erzeugt wird, gingen andere Facetten der Durkheimschen Arbeit über Rituale eher verloren. Ein Beispiel dafür ist, wie Stefan Moebius gezeigt hat, die Frage nach der Doppelgesichtigkeit des Sakralen, wie sie Robert Hertz (1881–1915) mit seiner Analyse vom Umgang mit dem Tod stellte.¹ Die Beobachtung der paradoxen, nämlich stabilisierenden Wirkung ordnungserschütternder Rituale hat eine ganze Reihe von Untersuchungen von Ritualen der Umkehrung oder „verkehrten Welt“ gezeitigt,² angetrieben vor allem durch die verspätete³ Rezeption von Arnold van Genneps (1873–1957) universalgeschichtlicher Abhandlung zu „Übergangsriten“. Der europäische Ethnologe rekonstruierte ein einheitliches Muster von Ritualen der kurzzeitigen oder lebensprägenden Statusveränderung – der originale Buchtitel gibt einen Eindruck von der Vielfalt der Phänomene.⁴ Rituale der Trennung („präliminal“) erzeugen eine Phase der Liminalität (mit wiederum eigenen Praktiken), eines Ausnahmezustandes, der dann durch Rituale der Re-Integration (Aggregation) in eine Normalität des neuen Status überführt wird (postliminale Riten). Van Gennep arbeitete nicht nur die unerwartet starken Diskrepanzen der liminalen Phase von der Regelmäßigkeit der üblichen beiden betroffenen Zustände heraus, sondern auch die besondere emotionale Intensität, die sich mit den Praktiken dieser Phase verbindet.⁵ In der Rezeption halten sich zwei konträre Linien die Waage: Zum einen wird die dreigliedrige Struktur als Interpretament fast aller rituellen Praktiken zum Einsatz gebracht. Dem gegenüber stehen Versuche der Klassifikation von Riten, die Passageriten vor allem als lebenszyklische Rituale verstehen und ihnen beispielsweise zyklische (am Kalender orientierte) und Krisenrituale an die Seite stellen. Es fällt auf, dass die Klassifikationskriterien schon hier nicht auf einer Ebene stehen.

Wie bei Durkheim beruht die enorme Attraktivität der Interpretation auf der Trennung von Intention und Funktion des Rituals, die seine (in späterer Terminologie) Subjektivierungs- wie Sozialisierungsfunktion von der Oberfläche der Phänomene und deren Deutung durch die Akteure unabhängig machen. Victor Turner (1920–83), Schüler von Max Gluckman, und Turners Ehefrau Edith⁶ vertieften den Einblick in das Prozedurale und Transformative vieler Rituale, welche oft, obwohl sie vor allem Objekte zu beobachten oder manipulieren scheinen, gerade soziale Beziehungen thematisierten. Letztere waren es, die in den Beziehungsanalysen im Vordergrund standen.

¹ Hertz, Moebius, Papilloud 2007, 37; Edition des Textes von 1970: 65–179.

² Siehe etwa Gluckman 1959; Moser 1986; Gilhus 1990; Fugger 2013.

³ Siehe Gluckman, Forde 1962.

⁴ Van Gennep 1909; dt. van Gennep 1986.

⁵ Turner 2006, 226–28.

⁶ Zur Bedeutung dieser lebenslangen Kooperation Hillermann 2017.

Die zentrale gesellschaftliche Bedeutung von Ritualen blieb auch bei Clifford Geertz (1926–2006) erhalten, verband sich aber nun in einer kulturwissenschaftlichen Wende mit dem Anspruch, gerade über die intensive Beobachtung der von den Beteiligten vorgenommenen Bedeutungszuschreibungen die Durkheimsche Spannung zwischen individuellem rituellen Erleben und kollektiver kultureller (bei Durkheim: religiöser) Repräsentation und Sakralisierung zu überwinden.¹ Rituale standen damit am Kreuzungspunkt vieler Weltbeziehungen, die aber faktisch hinter der Bemühung, die gesamte Kultur als zusammenhängenden „Text“ zu verstehen, verschwanden.

Die umfassende Korrelation von gesellschaftlichen Strukturen und Ritualen prägt mit starker Zuspitzung die Analyse von Mary Douglas (1921–2007). Auch sie geht – ohne allerdings auf Robert Hertz zurückzugreifen – von der Widersprüchlichkeit der Sakralisierung des Unreinen aus. Anders als Hertz zielt sie aber nicht auf eine rationale Überbietung der Ambivalenz des Sakralen, sondern bringt die Widerständigkeit des Körperlichen, des Animalischen zur Geltung.² Ihre Analyse korreliert dann rituelle Freiheitsgrade mit der Intensität, in der gesellschaftliche „Klassifikationsgitter“ (*grids*) ausgeprägt sind und starre Verhaltensformen erzwingen. Derartige Formen von Machtausübung gehen auch mit „Symbolkontrolle“ einher.³

In einem vergleichbaren gesellschaftsstrukturellen Rahmen, aber doch mit einem ganz anderen Fokus, nämlich dem des Zusammenspiels individueller Akteure in Paar- oder Kleingruppenkonstellationen, haben Erving Goffman (1922–82) und Randall Collins (geb. 1941) Arbeiten vorgelegt, in denen der Begriff des Rituals zentral ist. Der Anthropologe Goffman arbeitete die Interaktionsstrategie und deren wechselseitige Konstitution in der Form von Rahmungen und Interpretationsschemata heraus, die sich situativ ergeben, aber tatsächlich auf gesellschaftlichen Normen beruhen.⁴ Collins beobachtete dagegen in gleichfalls mikrosoziologischer Analyse die Formation von rituellen Strukturen in fortgesetzten beziehungsweise wiederholten Interaktionen. In der Fortführung von Durkheim postuliert er, dass rituelle Interaktionen „emotionale Energie“, soziale Solidarität und symbolische Aufladung von Objekten sowie den Wunsch, diese zu erneuern, produzieren.⁵ Es kommt zur Verkettung von Performances in einer „rituellen Interaktionskette“. Diese führt nicht notwendigerweise, aber potentiell zur Wiederholung und Institutionalisierung, das heißt zur Etablierung von „Traditionen“. Collins' Analyse ist vor allem deswegen bemerkenswert, weil sie mit ihrem präzisen, aber inhaltlich breit zu füllenden Ritualbegriff die unterschiedlichsten Lebensbereiche erfassen kann, von Liebesbeziehungen bis zur Gewalt; auf dieser Basis lässt sich etwa für China die Formierung wirtschaftlicher

¹ Geertz 1984, 1987; siehe die Rekonstruktionen durch Asad 1983 und Bell 1992, 25–28.

² Douglas 1988, 217 (1966).

³ Douglas 1981 (1970).

⁴ Goffman 1967/1991, 1974/1993.

⁵ Collins 2004.

Strukturen und Mechanismen beschreiben.¹ Die oben beschriebenen Resonanzdimensionen sind allesamt Bestandteil des Modells² und werden in dieser Analyse in eine plausible Verbindung gebracht. Problematisch bleibt der Begriff der „emotionalen Energie“, der als *Black-box*-Begriff Schlüsselfunktion behauptet.

Für Goffman wie Collins spielt der Begriff der Performanz eine wichtige Rolle, der in der Folge – als *performative turn* – Ritualanalysen vielfach geprägt hat. Ausgehend vom Theater und der hier zu beobachtenden Interaktion zwischen Aufführenden und Zuschauenden,³ rückte der Fokus vom „Skript“, das dem Ritual als Anweisung zur korrekten Wiederholung unterläge, auf das Ausagieren, die emotionale Beteiligung und die unterschiedlichen Deutungen der Akteure.⁴ Grundsätzlich bleibt die Analyse aber der klaren Abgrenzung kultureller Einheiten als „Rituale“ verpflichtet, ja steigert sie noch. Die Kollaboration der wissenschaftlichen Beobachterinnen und Beobachter mit den Akteurinnen und Akteuren, bei der die Erstgenannten sich das Modell des Theaters zunutze machen, um sich selbst als natürliche Beteiligte, als das geforderte „Publikum“ des rituellen Geschehens zu positionieren, lässt diesen Zugang, wie Catherine Bell treffend festgestellt hat, als ebenso attraktiv wie gefährlich erscheinen.⁵

Catherine Bell

Catherine Bell (1953–2008) selbst radikalisiert die Akteursperspektive mit ihrem Begriff der Ritualisierung:

„In einem sehr vorläufigen Sinn ist Ritualisierung eine Art des Handelns, die mit dem Zweck gestaltet und im Detail ausgeführt wird, um das, was so getan wird, im Vergleich zu anderen, eher alltäglichen Aktivitäten abzusetzen, ja auszuzeichnen. Daher ist Ritualisierung eine Angelegenheit verschiedener kulturspezifischer Strategien zur Abgrenzung einiger von anderen Aktivitäten, zur Schaffung und Auszeichnung einer qualitativen Unterscheidung zwischen dem Sakralen (*sacred*) und dem Profanen, und zur Zuschreibung solcher Unterscheidungen an Wirklichkeiten, von denen angenommen wird, dass sie die Kräfte menschlicher Akteure überschreiten.“⁶

Formalität, Unveränderlichkeit und Wiederholung werden dabei oft herangezogen, sind aber keineswegs notwendige Bestandteile von Ritualen.⁷ Wichtiger ist ein – ebenfalls kulturspezifischer – Habitus, ein „sense of ritual“, der das

¹ So Herrmann-Pillath, Feng, Guo 2019.

² Für diesen Hinweis danke ich Hartmut Rosa.

³ Siehe schon V. Turner in Schechner 1985; grundlegend auch Tambiah 1985; systematisch Fischer-Lichte 2012.

⁴ In unterschiedlichen Bereichen, z. B. Combs-Schilling 1989; Brown 2003; Rüpke 2003a, 2010c; Hofman 2004; Alexander, Giesen, Mast 2006; Grimes 2006; Chaniotis 2009b; Gasparini 2013; Bull, Mitchell 2015.

⁵ Bell 1992, 42–45.

⁶ Ebd., 74 (hier wie im Folgenden meine Übersetzung).

⁷ Ebd., 90.