

Ritual als kulturelle Inszenierung

Beatrix Hauser

((1)) Der Germanist Burckhard Dücker hat mit seinem Beitrag über Rituale einen sehr guten und aktuellen Überblick gegeben über die gegenwärtige interdisziplinäre Fachdiskussion zur Ritualforschung. Außerdem plädiert er explizit für ein Konzept der „Ritualgesellschaft“, das er als einen „systemischen Ansatz“ der Ritualforschung vorschlägt.

((2)) Einleitend ((1)) erwähnt der Autor das in der Ritualforschung bekannte Dilemma, dass es im wissenschaftlichen Diskurs keine Ritualdefinition mit annähernd verbindlichem Charakter gibt, und zwar weder in den Einzeldisziplinen noch im interdisziplinären Austausch der *Ritual Studies*. Er nennt die Position, Rituale als „sozial legitimierte, komplexe symbolische Handlungsabläufe“ aufzufassen, „die von körperlich anwesenden Akteuren vor Publikum ausgeführt werden“ und die sich von der bloßen „Ritualisierung“ (hier gemeint als Vorstufe zum Ritual) sowie von religiösen „Riten“ abgrenzen ließen, die erst in ihrer Verbindung zu Ritualen würden ((1)). Die Herangehensweise an Rituale als einen

bestimmten Typus Handlung wird von Dücker im Folgenden übernommen. Schon hier fällt dreierlei auf. Erstens scheint für den Autor der traditionsreiche und autoritative Charakter von formalisiertem Verhalten keine für die Eingrenzung dieses Handlungstyps signifikante Rolle zu spielen (vgl. Rao & Köpping 2000, 1); zweitens kann es ohne Publikum offenbar keine Rituale geben; und drittens erwähnt Dücker eine Differenzierung zwischen „Ritualen“ und „Riten“, die weder hinreichend erklärt wird, noch im Sprachgebrauch der *Ritual Studies* vorherrscht (es gibt zahlreiche Studien, in denen der Ritualbegriff für Frömmigkeitspraktiken verwendet wird). Damit zeichnet sich bereits ab, dass dezidiert der religiösen Sphäre zugeordnete Rituale für das Konzept einer Ritualgesellschaft nur eine untergeordnete Rolle spielen, während (semi-)öffentliches, symbolisches Handeln privilegiert wird. Völlig zu Recht weist Dücker darauf hin, dass es nicht in allen Sprachen eine Entsprechung für den Begriff „Ritual“ gibt, und ähnliche Bezeichnungen in außereuropäischen Kontexten keineswegs die Vorstellung eines einheitlichen Handlungstyps auslösen ((1)). Wir haben es bei Dückers Ritualbegriff also mit einem analytischen Konstrukt zu tun.

((3)) In Abschnitt ((5)) referiert Dücker, welche Vorstellungen sich über Rituale in der Ritualforschung etabliert haben. Er benennt diese Aspekte passend als ein „offene[s] Merkmalsregister“, das sowohl kultur- und sozialwissenschaftliche Ansätze der Ritualforschung widerspiegelt als auch zentrale soziale Wirkungen von Ritualen aufzeigt. Diese sinnvollerweise stark komprimierte Übersicht spiegelt im Großen und Ganzen den aktuellen Diskussionsstand wider und wird vielfach auf Zustimmung stoßen. Aus ethnologischer Perspektive sind hier einige Aspekte anzumerken, die meines Erachtens weiterer Erörterung bedürft hätten, und zwar weil sie auf Herausforderungen epistemischer Art hinweisen. Sie machen nämlich deutlich, dass sich der Ritualbegriff zwar zur Beschreibung von Handlungsabläufen eignet, allerdings als Kategorie der Analyse sehr schnell an seine Grenzen stößt:

- Rituale lassen sich zwar als Ereignisse schildern, die einen markierten Anfang und ein markiertes Ende haben ((5, Spiegelstrich 3)), doch die Grenzen dieser metakommunikativen Rahmen sind häufig durchlässig und ambivalent. Auch „innerhalb“ ritueller Handlungsabläufe kann die Ebene gewechselt werden, um „außerritueller“ Interessen zu verfolgen (z. B. das Einwerben religiöser Spenden, siehe auch Hauser 2000). Don Handelman hat für dieses Phänomen das Konzept eines „Möbiusrahmens“ vorgeschlagen (Handelman 2004).
- Das strenge Befolgen von Regeln im Ritual bzw. der Formalismus des Handelns ist vielfach kein Hinweis auf eine regelmäßige Duplikation einer Urform, sondern der Effekt des performativen Handelns, *als ob* es ein vorgängiges Skript gäbe. Die von Dücker als Merkmal eines Rituals referierte Kontinuität ((5, Spiegelstrich 13)) ist insofern ein sehr schwaches Kriterium, auch wenn es aus Sicht derjenigen, die am Ritual teilnehmen, häufig betont wird (für ein Fallbeispiel siehe Hauser 2012, 62–92).

((4)) Einige Theoretiker grenzen sich sogar explizit davon ab, Rituale als spezifische Ereignisse bzw. als eigene Handlungsgattung aufzufassen (Bell 1992; Humphrey & Laidlaw 1994;

vgl. Moore & Meyerhoff 1977). Ein solches Vorgehen eigne sich zwar zur Beschreibung von Ritualen, scheitere jedoch bei der Analyse, warum Rituale eigentlich sozial wirksame Instrumente sind. So definieren die Sozialanthropologen Caroline Humphrey und James Laidlaw (1994, 3) rituelles Handeln über eine *besondere Einstellung* zum Handeln. Es sei also eine bestimmte Haltung, die erkläre, dass sich rituelle Handlungsabläufe von der alltäglichen Interaktion unterscheiden, und zwar das *ritual commitment*. Diese verpflichtende Einstellung — oder der rituelle Handlungsmodus — wird nach Humphrey und Laidlaw durch vier Aspekte konstituiert: (1) des bewussten, aber im Hinblick auf den inhaltlichen Verlauf des Rituals „nicht-intentionalen“ Handelns, (2) der impliziten Vorgeschriebenheit der Handlungsabläufe, (3) der Verwendung elementarer, archetypischer Elemente, und (4) der deutlichen Erkennbarkeit, die entsprechendes Verhalten fass- und wiederholbar macht (Humphrey & Laidlaw 1994, 88-89). Vor diesem Hintergrund erweist sich das erste (wichtigste?) von Dücker genannte Merkmal von Ritualen als streitbar: die Intentionalität ((5, Spiegelstrich 1)), vergleiche auch Hauser (2000). Gemeint ist hier wohl die Absichtlichkeit, mit der ein Ritual überhaupt veranstaltet bzw. begonnen wird. Viel wichtiger erscheint mir allerdings, dass es neben den von Dücker genannten Merkmalen ritualhafter Ereignisse auch andere Ansätze kursieren, rituelle Handlungsabläufe ontologisch zu fassen.

((5)) Aus der fundamentalen Rolle von Ritualen für die Gestaltung sozialer und kultureller Prozesse schließt Dücker ((6)), dass es ein „systematisches Forschungskonzept“ brauche, in das die wachsende Anzahl an Fallstudien über Rituale eingebettet werden kann. Er schlägt den Begriff der Ritualgesellschaft vor, um „tendenziell sämtliche Rituale in allen Kulturen, gesellschaftlichen Feldern und sozialen Schichten“ untersuchen zu lassen ((6)). Hier verwendet Dücker nun deutlich den Ritualbegriff für eine bestimmte Gattung Ereignisse. Dabei soll sich der Begriff der Ritualgesellschaft weder auf nur einen spezifischen Bereich des Sozialen (etwa den der Religion) beziehen, noch – wenn ich Dücker richtig verstehe – auf eine in zeitlicher Hinsicht einzugrenzende Gesellschaftsform, in der solche Ereignisse vorherrschen. Vielmehr soll das Konzept der Ritualgesellschaft das soziale Wesen von Ritualen hervorheben und kann daher als ein Plädoyer für die Ritualforschung gelesen werden. Nach Dücker ist letztlich alles „rituell“ gestaltet, angefangen von der Sozialisation, der Bildung sozialer Institutionen, dem politischem Agieren usw.: „Leben heißt demnach, an Ritualaufführungen teilzunehmen oder diese programmatisch abzulehnen.“ ((7)) Rituale fungieren dabei nicht nur als soziale Totalphänomene (Mauss), an denen sich gesellschaftliche Werte und Verhaltensweisen untersuchen lassen, sondern sie haben fundamentale soziale Funktionen. Einschränkend bemerkt Dücker, dass einige Forscher wie Philippe Buc, Jack Goody oder Don Handelman bezweifelten, ob sich Gesellschaften mit Hilfe von Ritualen erschließen ließen, nennt dabei aber weder die Gründe für diese Vorbehalte, noch entsprechende Literaturangaben ((6)). Vermutlich hätte die Diskussion dieser Kritikpunkte im Verlauf des weiteren Textes einiges zur theoretischen Abgrenzung und Klärung des von Dücker als neu vorgeschlagenen Konzepts „Ritualgesellschaft“ beigetragen. Außerdem rechtfertigt Dücker die Notwendigkeit der

Ritualforschung mit dem Verweis auf die Moderne und dem sinkenden Einfluss von Traditionen, die dazu geführt habe, dass der „Bedarf an Ritualen“ zur kollektiven Identitätsbildung stark angewachsen sei — eine Behauptung, die der Autor nicht belegt, sondern angesichts von „Körperinszenierungen“, „religiös-politischen Ritualformen“ und der heutigen Popularität exzessiver Selbstdarstellung für gegeben annimmt. Vor diesem Hintergrund fragt sich, welche Kriterien Dücker für die Diagnose einer Ritualgesellschaft anlegt: Was unterscheidet eine „Ritualgesellschaft“ von einer, die es nicht ist? Geht der Autor davon aus, dass alle Gesellschaften in einem gewissen Ausmaß „Ritualgesellschaft“ sind, je nach dem, wie viele nachweisbare „Rituale“ vorzufinden sind? Oder hat dieser Verweis auf die Rolle von Ritualen in der Moderne allein programmatischen Charakter, um die Relevanz der Ritualforschung für die Gegenwart zu betonen?

((6)) In methodischer Hinsicht schlägt Dücker vor, sämtliche „Rituotope“ einer Gesellschaft in ein „Register“ zu fassen ((10)). Unter einem „Rituotop“ versteht er „jene soziokulturellen Orte, ... die durch Handlungsanforderungen definiert sind, für deren Befriedigung es auf wertbestimmte Erfahrungen von Orientierung, Heilung, Entlastung, Zugehörigkeit/Abgrenzung, Ehrung, Kommunikation mit nichtmenschlichen Institutionen ankommt“ ((9)). Unmittelbar anschließend charakterisiert er diese „Orte“ als Wahrnehmung einer Handlungsanforderung, Reflexion darüber sowie als Ausführung, also als einen psychophysischen *Prozess* ((9)). Dann wieder legt Dückers Ausführung nahe, dass es sich bei dem Begriff des Rituotops um einen *Oberbegriff* für bestimmte Rituale handle, etwa zum Thema „Anfang“ ((9)). Diese begriffliche Unschärfe führt zu Verwirrung, vor allem weil Dücker im Folgenden davon ausgeht, dass sich sämtliche Rituale in eine solche Typologie der Rituotope fassen ließen, die dann wiederum eine Basis für Vergleichsstudien böte. Diese anvisierte Strukturierung eines Forschungsfeldes scheint mir äußerst problematisch, vor allem angesichts der Tatsache, dass es bislang weder im Alltag, noch unter Wissenschaftlern eine verbindliche Ritualdefinition gibt. Dückers Ritualbegriff resultiert aus der analytischen Perspektive und weicht von in der kulturellen Praxis verwendeten Termini ab, bzw. korrespondiert nur ansatzweise mit in der sozialen Realität konzipierten Größen (den emischen Kategorien). Situationen, die nach Dücker *kein* Ritual wären, weil z. B. das Publikum fehlt, würden ausgeschlossen (d.h. das stille Gebet, persönliche Alltagsrituale usw.). Dücker lässt an dieser Stelle offen, wer die Autorität hat zu erkennen, was jeweils als Ritual gilt und was nicht, bzw. wo der Ritualcharakter beginnt und wo er endet. Geht man von einer methodisch notwendigen Ritualdefinition aus, muss schließlich gefragt werden, was rituelles Verhalten und Abläufe als eine *besondere* Form des sozialen Handelns ausmacht? Hat nicht jede Form des Handelns auch eine symbolische Dimension, die eine Benennung als „Ritual“ im Sprachjargon von Wissenschaftlern rechtfertigen würde?

((7)) Abgesehen von Fragen der Klassifikation muss meines Erachtens die Machbarkeit und Sinnhaftigkeit einer solchen Datenanhäufung für bestimmte Regionen und Zeitspannen hinterfragt werden. In den 1950er Jahren entwickelte der amerikanische Kulturanthropologe Milton Singer (1959,

xiii) die Kategorie der „kulturellen Performanz“ (*cultural performance*). Singer bezeichnete damit ein beobachtbares Ereignis mit definiertem Anfang und Ende, einer organisierten Abfolge von Aktivitäten, von Akteuren und Publikum sowie einem Ort und Anlass. Er ging davon aus, dass es sich bei diesen Ereignissen um kollektive Formen der Selbstvergewisserung handle, bei denen kulturelle Werte und Modelle zur Aufführung gebracht werden, ungeachtet, ob jene Ereignisse vor Ort als religiöses Ritual, politische Propaganda, Theater, Sport etc. klassifiziert werden. Schon früh hat Singer damit auf die Theatralität der sozialen Praxis hingewiesen und die Notwendigkeit, Aufführungen aller Art als soziale Institutionen zu untersuchen. Womit er allerdings scheiterte, war der Ansatz, die Gesamtheit dieser kulturellen Performanzen als maßgeblichen Indikator für „die Kultur“ einer Gemeinschaft plausibel zu vertreten — als ob es sich dabei um ein Puzzlespiel handle, dessen Vervollständigung bzw. bloße Aneinanderreihung von Teilen zu einem klaren Bild führen würde. Dückers Ansatz, „ein gesellschaftliches System als Gesamtheit rituell hergestellter Beziehungsnetze“ ((Zusammenfassung)) zu definieren und untersuchen zu wollen scheint mir ähnlich problematisch, vor allem da konkrete Überlegungen zur Methode fehlen. Singers Konzept übrigens blieb auch bei späteren Veröffentlichungen (zuletzt 1992) programmatischer Natur. Stattdessen hat sich der Begriff der *cultural performance* in der Ethnologie als wertvoller Oberbegriff entwickelt für kulturelle Kategorien wie Ritual, Theater, Sport, Prozession etc. sowie ihrer orts- und zeitspezifischen Konzeptionalisierung und Konnotationen.

((8)) Ich teile viele der im Verlauf von Dückers Beitrag genannten Beobachtungen, Konzepte und Schlussfolgerungen über Rituale. Auch ich halte Rituale für einen wichtigen Untersuchungsgegenstand zur Analyse von Gesellschaft und Kultur, sowie für wirkungsvolle Instrumente zur Selbstregulierung im Sozialen, wie von Dücker in Abschnitt ((15)) erwähnt. Nicht überzeugt hat mich jedoch das theoretische Konstrukt aus Ritual, Rituotop und Ritualgesellschaft, mit dem Dücker seinen „systemischen Ansatz der Ritualforschung“ vorträgt. Der analytische Mehrwert des Konzepts „Ritualgesellschaft“ blieb meines Erachtens unspezifisch, die methodische Umsetzung allenfalls vage. Was also leistet dieses Konzept, das mit bisherigen Begriffen, Kategorien und analytischen Modellen nicht zu fassen wäre? Was kann es besser erklären als bisherige Größen? Aus ethnologischer Perspektive wäre es viel naheliegender, metakommunikativ gerahmte theatrale Begebenheiten schlicht und einfach als kulturelle Performanzen zu untersuchen. Alternativ ließe sich danach fragen, aufgrund welcher Umstände und „Inszenierungsstrategien“ einige dieser Ereignisse in ihrem soziokulturellen Umfeld möglicherweise traditionsgleich wirken, autoritativ, kompetitiv, unterhaltend oder transformativ (siehe Hauser 2006; 2012, 23–30). Warum zum Beispiel erweisen sich bestimmte Formen des performativen Handelns als effektivere Mittel der sozialen Steuerung als andere?

Literatur

Handelman, Don 2004: Re-Framing Ritual. In: *The Dynamics of Changing Rituals: The Transformation of Religious Rituals within Their Social and Cultural Context*. Ed. by Jens Kreinath/Constance Hartung/Annette Descher. New York: Peter Lang, 9–20.

Hauser, Beatrix 2000: Tanzen, Trinken, Transvestiten: Überlegungen zur Gestaltung und Intentionalität von Ritualen am Beispiel der Nat-Verehrung in Myanmar (Burma). In: *Im Rausch des Rituals. Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz*. Hg. v. Klaus-Peter Köpping & Ursula Rao. Hamburg: Lit-Verlag, 138-155.

— 2006: Zur somatischen Erfahrbarkeit von Aufführungen. In: *Ästhetische Erfahrung: Gegenstände, Konzepte, Geschichtlichkeit*. Hg. v. Sonderforschungsbereich 626. Berlin. URL: http://www.sfb626.de/veroeffentlichungen/literaturverzeichnis/onlineveroeffentlichungen/hauser_2006/index.html

— 2012: *Promising Rituals: Gender and Performativity in Eastern India*. Delhi: Routledge.

Moore, Sally F./Barbara G. Myerhoff (Eds.) 1977: *Secular Ritual*. Assen/Amsterdam: Van Gorcum.

Rao, Ursula & Klaus-Peter Köpping 2000: Einleitung: Die „performative Wende“: Leben — Ritual — Theater. In: *Im Rausch des Rituals. Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz*. Hg. v. Klaus-Peter Köpping & Ursula Rao. Hamburg: Lit-Verlag, 1-31.

Singer, Milton 1959: Preface. In: *Traditional India: Structure and Change*. Ed. by Milton Singer. Philadelphia: American Folklore Society, ix-xxii.

— 1992: Cultural Performance as a Blurred Genre: Remarks to Inaugurate a Conference. In: *Arts Patronage in India: Methods, Motives and Markets*. Ed. by Joan L. Erdman. Delhi: Manohar, 19-27.

Adresse

PD Dr. Beatrix Hauser, Universität Halle-Wittenberg, Seminar für Ethnologie, Reichardtstr.11, D-06114 Halle (Saale)