

Rites de passage

Anmerkungen zur Konzeptgeschichte eines kasualtheoretischen Grundbegriffs

Ursula Roth und Manuel Stetter

1 Einführung

Der Begriff des Übergangsrituals gehört zu den konzeptionellen Grundlagen der Praktischen Theologie. Insbesondere das Wissen, das in der casualtheoretischen Diskussion erarbeitet wurde, basiert auf diesem Konzept. Das Vokabular der ›Passage‹ und der ›Schwelle‹, des ›Ritus‹ und der ›Ritualisierung‹ kann dabei sehr unterschiedlich in Gebrauch genommen werden: als selbstverständlich gewordene, von Erläuterungsanforderungen weitgehend befreite theorie-sprachliche Alltagsterminologie, als analytisches Beschreibungsrepertoire, das für die epistemische Durchdringung kirchlicher Gegenwartsphänomene in Anschlag gebracht wird, als Gegenstand der Kritik, dessen Passgenauigkeit und Erkenntniskraft in Frage gestellt werden, oder als historisches Konzept, dessen Verwendungsgeschichte eine Rekonstruktion erfährt.

Im Folgenden versuchen wir einen Beitrag zu Letzterem. Wir gehen davon aus, dass Begriffen in der Wissensproduktion eine erhebliche Bedeutung zukommt, die nicht zuletzt daraus resultiert, dass Konzepte, wie Mieke Bal formuliert, *kompliziert* sind.¹ Sie sind keine aseptischen Werkzeuge, sondern aspektreich geladene Agenten diskursiver Theoriearbeit, die als »wandernde Begriffe« im Verlauf ihrer Gebrauchshistorie diverse »Verzweigungen, Traditionen und Geschichten« miteinander verkoppeln.² Wenn der akademischen Wissensbildung dadurch die Aufgabe einer reflexiven Konzeptarbeit erwächst, sind es v. a. die postkolonialen Hintergründe der Einsicht in »the movement of ideas and theories«³, die ein solches Projekt auch in Fragestellungen führt, die die

¹ Vgl. Mieke Bal, *Kulturanalyse*, hrsg. v. Thomas Fechner-Smarsly/Sonja Neef, Frankfurt a.M. 2006, 13.

² Vgl. Bal, *Kulturanalyse* (s. Anm. 1), 23.

³ Edward W. Said, *Traveling Theory*, in: Edward W. Said, *The World, the Text, and the Critic*, Cambridge 1982, 157–181, 157; James Clifford, *Notes on Travel and Theory*, in: *Inscriptions* 5 (1989).

Situiertheit epistemischer Arbeit, die Fallstricke unbedarfter Begriffstransfers und die darin häufig eingelagerten diskursiven Zuschreibungsprozeduren betonen.

Unser Zugriff erfolgt aus einer Forschungstradition, die seit rund 50 Jahren das Konzept der *rites de passage* auf religiöse Praktiken des kirchlichen Lebens in Mitteleuropa anwendet. Wir selbst haben in zurückliegenden Arbeiten wiederholt mit dem Konzept gearbeitet, ohne dabei seine Verwendungsgeschichte und die damit einhergehenden »problems of translation«⁴ detaillierter zu berücksichtigen. Von der kritischen Rückschau erhoffen wir uns daher einen problemsensibleren Blick auch für unseren eigenen Umgang mit Begriffen.

Unter den weit verzweigten Routen, die das Konzept des Übergangsrituals »between academic disciplines«, »academic and national cultures«, »historical periods [and] academia and society«⁵ bis heute genommen hat, steht im Folgenden nur ein schmaler Ausschnitt im Fokus. Wir zielen auf eine Rekonstruktion des veröffentlichten Diskurses am *Beginn* der *kasualtheoretischen* Verwendung dieses Konzepts, der in der *deutschsprachigen* Praktischen Theologie in den frühen 1970er Jahren liegt (2).⁶ Um die Rekurse dieser Zeit einordnen zu können, ist Arnold van Genneps 1909 publizierte Studie *Les rites de passage* selbst noch einmal genauer in den Blick zu nehmen, bildet sie doch die Standardreferenz eines Rekurses auf die Idee ritualisierter Übergänge (3). Ein Fazit wird den Überlegungsgang bündeln (4).

⁴ Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton/Oxford 2000, 78 u. ö. (E-Book).

⁵ Vgl. Birgit Neumann/Ansgar Nünning, *Travelling Concepts as a Model for the Study of Culture*, in: Birgit Neumann/Ansgar Nünning, *Travelling Concepts for the Study of Culture*, Berlin/Boston 2012, 1–22, 11.

⁶ Vgl. Wolf-Eckart Failing, *Die kleine Lebenswelt und der umfassende Sinn. Weisheit des Alltags und kasuelles Handeln der Kirche*, in: Wolf-Eckart Failing/Hans-Günter Heimbrock, *Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis*, Stuttgart u. a. 1998, 200–232; Richard Graupner, *Der Gottesdienst als Ritual. Entdeckung, Kritik und Neukonzeption des Ritualbegriffs in der evangelischen Liturgik*, Göttingen 2019, 85–101; Ulrike Wagner-Rau, *Segensraum. Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft*, Stuttgart ²2008, 114–129.

2 Kasualtheoretische Anfangsrekurse auf das Konzept der *rites de passage*

2.1 Aufwertung des Ritualen

Ohne die Erstbezüge historisch gänzlich aufklären zu können, ist deutlich, dass die Verwendungsgeschichte des Konzepts der *rites de passage* im Kontext einer Neubewertung des Ritualen ihren Ausgang nimmt. So hat etwa Walter Neidhart in einem bereits 1968 erschienenen Beitrag das kirchliche Begräbnis als »Gefüge von Bräuchen«, »Zeremoniell«, mithin »Ritus« beschrieben, dessen psychosoziale Leistungen auch eine Theologie der Bestattung nicht ausklammern dürfe.⁷ Es ist der Publikationszusammenhang seiner Ausführungen, der Neidharts Text für die praktisch-theologische Theoriegeschichte instruktiv macht. Als Beitrag zu einer Festschrift für Eduard Thurneysen dokumentiert er in pointierter Weise Verschiebungen in einem Diskurs, der lange durch das ritualskeptische Vokabular der Dialektischen Theologie bestimmt war. Dass sich die Auszeichnung des Ritualen in der Evangelischen Theologie an diesem Erbe abzarbeiten hatte, zeigen Neidharts Überlegungen deutlich. Es sind insbesondere zwei begriffliche Operationen, in denen sich die überkommene Diskursformation in die Verwendung des Ritualkonzepts einschreibt.

Der Ritualbegriff wird *erstens* eingegrenzt und mit der »freien Rede«⁸ kontrastiert. Wird die Gegenüberstellung von »Ritus« und »Rede« praktisch-theologisch Schule machen, erkennt auch Neidhart in den Praktiken der Seelsorge und der Predigt das Andere des Rituals, das durch einen »Durchbruch durch das Formelhafte«, »menschliche Zuwendung« sowie eine empathische Erfassung der »Situation« der Trauernden qualifiziert sei, während »Strenge«, »Konstanz« und Rigidität dem Ritualen zugeordnet werden.⁹ *Zweitens* wird das Ritual religiös depotenziert. Zwar enthalte das Brauchtum »religiöse oder pseudoreligiöse Elemente«; das »Wesentliche« am Zeremoniell der Bestattung sei jedoch die mit Arnold Gehlen auf den Begriff gebrachte »Entlastungsfunktion« der Begräbnisriten, die sie abseits der in sie eingelagerten religiösen »Vorstellungen« erbrachten.¹⁰ Im Horizont eines Diskursgefüges, zu dessen Bestandteilen nach wie vor ein negativ besetzter Religionsbegriff gehört, erfolgt die Aufwertung des

⁷ Vgl. Walter Neidhart, Die Rolle des Pfarrers beim Begräbnis, in: Wort und Gemeinde. Probleme und Aufgaben der Praktischen Theologie (FS Eduard Thurneysen), Zürich 1968, 226–235, passim. Vgl. dazu auch Manuel Stetter, Der Pfarrer als Zeremonienmeister. Ritualtheoretische Perspektiven auf den evangelischen Gottesdienst, in: BWKG 114 (2014), 85–103.

⁸ Vgl. Neidhart, Rolle (s. Anm. 7), 232 f.

⁹ Vgl. Neidhart, Rolle (s. Anm. 7), 229.233.

¹⁰ Vgl. Neidhart, Rolle (s. Anm. 7), 230.

Rituellen über eine Unterscheidung von ›Form‹ und ›Gehalt‹, die es erlaubte, die positiven Kapazitäten ritueller Praxis unabhängig von ihren Sinnbezügen zu erläutern.

Wenn Neidhart über diese Abgrenzungsfigur ebenso das Verhältnis zwischen den Bestattungsriten »in unserer heutigen Kultur« und einer »Kultur der Ahnenverehrung« organisiert,¹¹ indem er beide ›Kulturen‹ über die formalen Qualitäten und psychosozialen Funktionen ritueller Handlungen zusammenschließt, während sich auf semantischer Ebene das ›Eigene‹ vom ›Fremden‹ trennt, dann meldet sich ein Problemzusammenhang an, der in den Debatten der Folgejahre wiederholt greifbar werden wird: Mit der Verwendung des Ritualkonzepts geht eine Rhetorik kultureller Differenz einher, in der Alteritätsbezüge ausgehandelt werden.

2.2 Konzeptionalisierung des Rituellen

Während der Ritualbegriff bei Neidhart noch eher als lockere Beschreibungskategorie denn systematisches Konzept fungiert, führt Otto Seydel 1971 ein elaborierteres Verständnis des Rituellen in die Diskussion ein.¹² Nun mit einer Reihe expliziter Verweise u. a. auf Émile Durkheim, Sigmund Freud oder Konrad Lorenz verbunden, wird der bei Neidhart angedeutete formalistische Zugriff humanwissenschaftlich legitimiert und das Ritual auf »allgemeine[-]«¹³ Funktionen abgestellt. Im Rückblick modellbildend, bringt Seydel die universalen Charakteristika ritualisierten Verhaltens in die Form einer gerafften, übersichtlichen Liste: »Jedes Ritual« stelle (1) »historische Kontinuität« her, zeichne sich (2) durch symbolische Kommunikation aus, stifte (3) »sozialen Zusammenhang« und gewinne dadurch (4) insgesamt »eine Ordnungsfunktion«.¹⁴

Wenn Seydel konstatiert, dass sich Rituale über solche generalisierten Attribute nicht »auf den religiösen Bereich in einer voraufklärerischen Zeit«¹⁵ einschränken ließen, sondern auch der evangelische Gottesdienst der Gegenwart auf rituelle Strukturen hin analysiert werden kann, deutet sich auch hier an, dass der Rekurs auf das Ritualkonzept mit diskursiven Strategien korreliert, die den Kontext der eigenen Wissensarbeit von anderen kulturellen Situationen abheben. Dass hier nicht allein deskriptive Gesichtspunkte im Spiel sind, zeigt

¹¹ Vgl. Neidhart, Rolle (s. Anm. 7), 230.

¹² Vgl. Otto Seydel, Spiel und Ritual. Überlegungen zur Reform des Gottesdienstes, in: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft 60 (1971), 507–515.

¹³ Seydel, Spiel (s. Anm. 12), 508.

¹⁴ Vgl. Seydel, Spiel (s. Anm. 12), 508 ff. (Hervorheb. M.S.).

¹⁵ Seydel, Spiel (s. Anm. 12), 508.

sich in dem später »nicht mehr weichenden Hinweis auf die Ambivalenz des Rituals, der die ritualkritische Grundhaltung des Protestantismus wie einen dauerhaften Schatten aufgenommen hat.«¹⁶ Um der Gefahr des Rituals zu wehren, als Vehikel der »Herrschaft« in Dienst genommen zu werden, »Abhängigkeiten« herzustellen und das »Kritikvermögen« auszuschalten, stellt Seydel dem Ritualen nun nicht die »freie Rede«, sondern die Idee des Spielerischen beiseite.¹⁷ Sofern eine zukunftsfähige Konzeption des Gottesdienstes beide Modi kommunikativer Praxis zu integrieren habe, ist deutlich, dass der Ritualbegriff nicht nur als ein neutrales Analyseinstrument oder Repräsentationsidiom verwendet wird. Er fungiert als ein »programmatisch[es] und normativ[es]«¹⁸ Konzept, das hier im Rahmen einer liturgischen und kirchenpolitischen Debatte um die Reform des Gottesdienstes aufgerufen wird.

Konzentriert auf die Amtshandlungen, verwendet 1973 Karl-Fritz Daiber das Ritualkonzept, um die kirchliche Trauung zu bedenken.¹⁹ Erneut stehen die formal-funktionalen Aspekte des Ritualen im Vordergrund. Auch die ethisch suspekten Seiten ritueller Vollzüge werden benannt. Deutlich ist nun allerdings, dass der Gebrauch des Ritualkonzepts einen merklich reflexiven Zug gewinnt: Das Novum seiner Verwendung in der Praktischen Theologie wird unterstrichen; das rituelle Vokabular wird als Import aus den Diskursen der »Religionsgeschichte«, der »Kulturanthropologie«, der »Psychologie« und »Soziologie« markiert;²⁰ die Verwendung des Ritualbegriffs wird in den programmatischen Zusammenhang einer interdisziplinär ausgerichteten Theologie gestellt und wissenschaftstheoretisch andiskutiert; und der Ritualbegriff wird im Rahmen der praktisch-theologischen Debatte wohl erstmalig in die rhetorische Form einer Definition gebracht:

»Rituale sind institutionell oder nichtinstitutionell geregelte soziale Handlungsabläufe, die symbolische Kommunikation leisten und damit die emotionale Stabilisierung von einzelnen und die Integration von sozialen Gruppen bewirken.«²¹

Interessant ist, dass Daiber an einer Stelle auch auf den Terminus der »Übergangsrituale« rekurriert. Das Aufgreifen des Begriffs erfolgt *en passant*, in einem Seitenstrang seines Arguments. Er wird ohne Kommentar, verweislos notiert, in einem Zusammenhang, in dem auf den Relevanzverlust einer »naturständigen

¹⁶ Graupner, Gottesdienst (s. Anm. 6), 77.

¹⁷ Vgl. Seydel, Spiel (s. Anm. 12), 510–513.

¹⁸ Bal, Kulturanalyse (s. Anm. 1), 13.

¹⁹ Vgl. Karl-Fritz Daiber, Die Trauung als Ritual, in: Evangelische Theologie 33 (1973), 578–597.

²⁰ Vgl. Daiber, Trauung (s. Anm. 19), 578.

²¹ Daiber, Trauung (s. Anm. 19), 582.

Gliederung« der Gesellschaft hingewiesen wird. Damit komme auch der »Eintritt in den Ehestand« nicht mehr einer »Statusverbesserung« gleich, wodurch die »Übergangsrituale« an öffentlicher Bedeutsamkeit eingebüßt hätten.²²

2.3 Rekurse auf das Konzept der *rites de passage*

Es ist nicht unwahrscheinlich, dass sich dieser knappe Aufruf des Konzepts einem Beitrag verdankt, den Yorick Spiegel zwei Jahre zuvor verfasst hat, und der bei Daiber an anderer Stelle zitiert wird.²³ Ohne auf die Ritualität der Amtshandlungen zu fokussieren, diskutiert der Text potenzielle Bedürfnisstrukturen, die der Kasualpraxis zugrunde liegen. Dabei sei es v. a. das Familiensystem, innerhalb dessen sich die Praxis der Kasualien als funktional erweise. Im Rekurs auf eine 1968 von Hans Peter Dreitzel vorgelegte sozialwissenschaftliche Studie bestimmt Spiegel die Kasualien als Praktiken, bei denen es um »eine ›Ritualisierung der Positionsübergänge‹ gehe.²⁴ Die mit »kritischen Übergangsphasen im Lebenszyklus«²⁵ verbundene »Krise«²⁶ betreffe nicht allein das Individuum, sondern auch den familialen Gesamtzusammenhang. Die »Unsicherheit« und »Angst bei allen im Familiensystem Verbundenen« werde durch »die ›rite de passage‹ gebannt.²⁷

Geht man den Verweisen nach, zeigt sich, dass die zitierte Studie selbst, anders als Spiegel, nicht direkt auf Arnold van Genneps Untersuchung rekurriert, sondern auf einen Essay von Max Gluckman aus dem Jahr 1962 anspielt, der den Begriff der *rites de passage* freilich im Titel trägt und sich, veranlasst durch die kurz zuvor publizierte englische Erstausgabe von van Genneps Studie, kritisch mit ihren Einsichten auseinandersetzt.²⁸

²² Vgl. Daiber, Trauung (s. Anm. 19), 585.

²³ Vgl. Yorick Spiegel, Gesellschaftliche Bedürfnisse und theologische Normen. Versuch einer Theorie der Amtshandlungen, in: ThPr 6 (1971), 212-231. Bei Daiber, Trauung (s. Anm. 19) zitiert auf S. 587.

²⁴ Spiegel, Bedürfnisse (s. Anm. 23), 217; Hans Peter Dreitzel, Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden der Gesellschaft. Vorstudien zu einer Pathologie des Rollenverhaltens, Stuttgart 1968, 271.

²⁵ Spiegel, Bedürfnisse (s. Anm. 23), 217; Dreitzel, Leiden (s. Anm. 24), 271.

²⁶ Spiegel, Bedürfnisse (s. Anm. 23), 217.

²⁷ Vgl. Spiegel, Bedürfnisse (s. Anm. 23), 217.

²⁸ Vgl. Dreitzel, Leiden (s. Anm. 24), 229; Max Gluckman, Les Rites de Passage, in: Max Gluckmann (Hrsg.), Essays on the Ritual of Social Relations, Manchester 1962, 1-52. Wie inzwischen viel beschrieben, war es die von Monika B. Vizedom und Gabrielle L. Caffee erstellte und durch Solon Kimball eingeleitete englische Übersetzung von 1960, die van Genneps Untersuchung der Übergangsrituale eine breitere Rezeption verschaffte. Eine

Ist das begriffliche Netz aus ›Übergang‹, ›Status‹, ›Ritual‹ und ›Lebenszyklus‹ hier kasualtheoretisch zum ersten Mal prägnant geknüpft, explizit mit der Untersuchung van Genneps verbunden und durch wiederholtes Aufgreifen im Textverlauf markant eingespielt, bleibt das Konzept der Passageriten zunächst freilich noch lediglich Zitat. Es wandert als Chiffre in den praktisch-theologischen Diskurs ein und avanciert auf Publikationsebene erst zwei Jahre später, in Spiegels 1973 veröffentlichter Studie zum Trauerprozess zu einer ausgefeilteren theoretischen Referenz.

Einbezogen in die Analyse der Trauer erhält das Konzept der *rites des passage* die Aufgabe, die Erfahrung des Verlusts auf seinen »soziale[n] Aspekt« hin zu untersuchen.²⁹ Der Begriff wird nicht nur prominent eingesetzt, sondern auch theoriegeschichtlich eingebettet. Wird sich im Verlauf der kasualtheoretischen Debatte der Verweis auf die Übergangsrituale zunehmend auf ihren Namensstifter verengen, bleibt van Genneps Studie bei Spiegel Teil einer verzweigten Konzeptgeschichte, in der zum einen die Vorarbeiten von Robert Hertz³⁰ gewürdigt werden und dann v. a. auch soziologischen Konzeptionalisierungen von Statusübergängen ein wichtiger Rang eingeräumt wird.³¹ Entsprechend reduziert sich die Rekonstruktion von van Genneps Text auf wenige rudimentäre Hinweise, die bereits hier konzentriert auf die Trias der »Rituale der Trennung (›séparation‹), des Überganges (›marge‹) und der Eingliederung (›agrégation‹)«³² abheben. Vor diesem Hintergrund fasst Spiegel Übergangsrituale als soziale Handlungen, die den »langwierigen Prozeß der Trennung von dem bisherigen und Adaption an den neuen Status« symbolisch antizipieren.³³ Ihre gesellschaftliche Bedeutung wird einmal mehr über die Aufzählung typischer Funktionen erläutert: Das Ritual vergegenwärtigt symbolisch das »Ziel« des Übergangs, ermögliche einen kon-

vollständige deutsche Übersetzung erscheint erst im Jahr 1986. Seit 1964 lagen die Kapitel 1 und 10 in einer deutschen Version vor: Arnold van Gennep, Die Übergangsriten, in: Carl August Schmidt (Hrsg.), Religions-Ethnologie, Frankfurt a. M. 1964, 374–389.

²⁹ Vgl. Yorick Spiegel, Der Prozeß des Trauerns. Analyse und Beratung, München 1973, 93–123, 97; Yorick Spiegel, Der Prozeß des Trauerns. Analyse und Beratung. Anmerkungsband, München 1973.

³⁰ Robert Hertz, Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort, in: Année sociologique 10 (1907), 48–137.

³¹ Vgl. Erving Goffman, On Cooling the Mark out. Some Aspects of Adaption to Failure, in: Psychiatry 15 (1952), 451–463; Anselm Strauss, Mirrors and Masks. The Search for Identity, Glencoe 1959; W. Loyd Warner, The Living and the Dead. A Study of the Symbolic Life of Americans, New Haven 1959; Alois Hahn, Einstellungen zum Tod und ihre soziale Bedingtheit. Eine soziologische Untersuchung, Stuttgart 1968.

³² Spiegel, Prozeß (s. Anm. 29), 95.

³³ Vgl. Spiegel, Prozeß (s. Anm. 29), 101.

trollierten Ausdruck von Emotionen, reduziere Ängste, spreche den *status novus* antizipatorisch zu, organisiere öffentliche Anerkennung und erzeuge als iterative Praxis soziale Integration durch regelmäßige Affirmation geteilter Werte.³⁴

Gegenüber diesen psychosozialen Leistungen wird die religiöse Bedeutung der Übergangsrituale relativiert. Im Anschluss an Neidhart geht es im Kern um eine Zurückweisung theologischer Vorbehalte, die funerale Riten mit einer »pseudoreligiöse[n] Haltung«, »abergläubische[n] Motivationen«, »magische[r] Furcht«, »Totenkult« oder »Totenverehrung« assoziieren.³⁵ Wie die Vokabulare des Ritualen im Allgemeinen hat sich auch die Rezeption des Konzepts der *rites de passage* innerhalb einer Theorielandschaft zu bewähren, in der der Ritualbegriff mit theologisch delegitimierten Sinnpraktiken verknüpft ist. Der Import des Konzepts geht in diesem Zusammenhang mit einem diskursstrategischen Manöver einher, das man, wie folgt, auf den Punkt bringen kann: Die normativen Vorbehalte werden *zurückgewiesen*, aber nicht *dekonstruiert*. Sosehr die Bewertung des Ritualen infrage gestellt wird, sosehr bleibt der Bewertungsmaßstab und sein konzeptionelles Hintergrundsystem unberührt. Die Gegensatzkonstruktionen zwischen »Religion« und »Pseudoreligion«, »Glaube« und »Aberglaube« werden nicht unterlaufen; »Totenkult« und »Totenverehrung« verstehen sich als pejorative Begriffe offenbar von selbst.

Auch bei Spiegel provoziert das Ritualkonzept schließlich ein Ordnungsregime, das in holistischen Formeln die eigene kulturelle Situation zu verorten sucht. Die in der früheren Kulturanthropologie geläufige Kategorie des »Primitiven« wird dabei »lediglich« noch in Anführungszeichen adaptiert und durch die Chiffre der »weniger differenzierteren Gesellschaften« ersetzt, die als »andere« Gesellschaften von den »modernen Industriegesellschaften«, »westlichen Gesellschaften« resp. »Gesellschaften [...], die vom jüdisch-christlichen Gottesverständnis bestimmt sind«, abgehoben werden.³⁶ Man muss in diesen Kollektivierungsfiguren keine dezidierten Degradierungen erkennen, zumal Spiegel gängige Stereotype in Nebenbemerkungen teils explizit aufbricht, wenn etwa den »weniger differenzierteren Gesellschaften« diverse, konfligierende Normensysteme und heterogene »Bedürfnislagen der Individuen« attestiert werden.³⁷ Das Bemerkenswerte besteht vielmehr darin, dass mit der Integration des Ritualkonzepts in die Beschreibungssprachen der Kasualtheorie notorisch Differenzkonstruktionen verkoppelt sind, die mit scheinbar selbstverständlich gewordenen, groben Abgrenzungschiffren operieren, ohne am »ethnologische[n] und volkscundliche[n] Material«³⁸ der Bezugstexte ausgewiesen zu werden, ge-

³⁴ Vgl. Spiegel, Prozeß (s. Anm. 29), 103 f.

³⁵ Vgl. Spiegel, Prozeß (s. Anm. 29), 102.

³⁶ Vgl. etwa Spiegel, Prozeß (s. Anm. 29), 22.39 f.

³⁷ Vgl. Spiegel, Prozeß (s. Anm. 29), 103.

³⁸ Spiegel, Prozeß (s. Anm. 29), 22.

schweige deren diskursive Darstellungslogiken zu reflektieren. Im Rekurs auf den Ritualbegriff produziert der Kasualdiskurs ein Wissen um Differenz, das vor undifferenzierten Theorieanleihen schützen soll, dabei aber eine differenzierte Sicht des ›Anderen‹ und ambiguitätssensible Sicht von Differenzen gerade verpasst.

2.4 Entdeckung der Kasualkirche

Gewinnen um 1970 im deutschsprachigen Diskurs um die Kasualien die Terminologien des Rituals und die Rede vom Übergang an Präsenz, erhält ihre diskursive Fortschreibung mit der Veröffentlichung der ersten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung (KMU) sowohl eine gesteigerte Dynamik als auch einen eigentümlichen Kontext.

Mit der nun empirisch ausweisbaren Relevanz der Amtshandlungen wird die kasualtheoretische Reflexionsarbeit mit Nachdruck auf die Agenda der Praktischen Theologie gehoben.³⁹ Zugleich werden die Untersuchungsergebnisse mithilfe der ›neuen‹ Terminologie konzeptionalisiert, wobei es weniger das Vokabular des Ritualen als der Begriff des Übergangs ist, der zur Darstellung und Analyse herangezogen wird. So erörtert Joachim Matthes in seinem theoriegeschichtlich einschlägig gewordenen Beitrag zu den Befunden der KMU die amtshandlungsbezogene Frömmigkeitspraxis über die »Status-Übergänge« im Lebenslauf und schafft durch seine konsequente Einbettung der Kasualien in die Problemzusammenhänge des Biographischen dem lebensgeschichtlichen Paradigma⁴⁰ einen ersten Boden.⁴¹ Als Rituale kommen die Kasualien nur randständig und aus einem eher skeptischen Blickwinkel in Betracht. Zwar komme dem »Ritual der Amtshandlung« ein »Entlastungseffekt« zu; nur eingebettet in eine »ausgearbeitete Seelsorgepraxis« sei aber gewährleistet, dass sich die Betroffenen gegenüber den an den Lebensübergängen typischerweise aufbrechenden Sinn- und Identitätsfragen nicht immunisieren und die kirchliche Amtshandlungspraxis durch den »Formal- und Formelcharakter ihres Rituals« nicht erstarre.⁴²

³⁹ Vgl. Helmut Hild (Hrsg.), *Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung. Ergebnisse einer Umfrage*, Gelnhausen/Berlin 1974, 238.

⁴⁰ Vgl. dazu exemplarisch Christian Albrecht, *Kasualtheorie. Geschichte, Bedeutung und Gestaltung kirchlicher Amtshandlungen*, Tübingen 2006, 188–194.

⁴¹ Vgl. Joachim Matthes, *Volkskirchliche Amtshandlungen, Lebenszyklus und Lebensgeschichte. Überlegungen zur Struktur volkskirchlichen Teilnahmeverhaltens*, in: Joachim Matthes (Hrsg.), *Erneuerung der Kirche. Stabilität als Chance? Folgerungen aus einer Umfrage*, Gelnhausen/Berlin 1975, 83–112, 90–96.

⁴² Vgl. Matthes, *Amtshandlungen* (s. Anm. 41), 102.

Eine wesentliche Konsequenz der KMU liegt darin, dass nicht nur die Frage nach den Kasualien, sondern auch die Rekurse auf den Ritualbegriff und das Übergangskonzept in einen dezidiert kirchentheoretischen und programmatisch auf die Idee der Volkskirche ausgerichteten Bezugsrahmen gerückt werden. Die Kausalforschung avanciert zu einem Ort, an dem sich das Kernmuster zeitgenössischer evangelischer Kirchlichkeit herausarbeiten lässt. Greifbar wird diese ekklesiologische Programmatik auch in einem Beitrag von Werner Jetter, in dem die Kirche pointiert als »Kasualkirche«⁴³ qualifiziert wird und die Kasualien »in erster Linie durch themageprägte und fallbezogene Rituale«⁴⁴ rubrizieren. Ohne auf van Gennep einzugehen, fällt der Begriff der »rites de passage«; in der Tat werden Rituale nun generell als Handlungen beschrieben, die »vor allem der Bewältigung und Überbrückung von herausragenden Lebenslagen und -einschnitten dienen«.⁴⁵ Versammelt der Text eine Reihe der in den zurückliegenden Jahren benannten Funktionsbestimmungen, gewinnt er dadurch ein besonderes Gepräge, dass er zum einen die Praxis des Rituals in die Geschichte des Christentums einzeichnet und zum anderen überhaupt die religiöse Seite des Ritualen herausstellt: Rituale gehören zu den

»positiven Potenzen der religiösen Elementargrammatik, an denen sich religiöse Erfahrung, religiöses Erleben aber auch freisetzen lassen kann«; im »Ritual meint man mehr als was sinnhaft da ist. Das Ritual sucht das Dortige, das Gemeinte, ins Hiesige zu bannen, indem man es in der Begehung umschreitet, umtanzt und heiligen, unbegangenen Raum dafür ausspart«; »[r]eligiöser Ritus ist kultische Antwort auf religiöse Erfahrung: Mächtiges ist begegnet, Heiliges hat sich gezeigt«.⁴⁶

Man kann diese Beschreibungen als ein »unvermittelt[es]« Nebeneinander zwischen einem »funktionale[n] Ritualverständnis« und einem »Ritualbegriff, wie er aus der älteren Ritualtheorie sowie der Religionsphänomenologie bekannt ist«, kritisieren und in den Beschreibungen problematische »Bilder einer magischen Urreligiosität« aufscheinen sehen.⁴⁷ Man kann darin aber auch den Versuch erkennen, die rezipierten ritualtheoretischen Beobachtungen nicht nur auf soziale und psychische Funktionen einzuhegen, sondern sie in ihren religionsbezogenen Beschreibungen ernst zu nehmen, ohne die eigene Religiosität immer schon *ab ovo* von den ethnologisch bearbeiteten Daten abzuheben. Freilich – und das zeigt sich in den Anfangskontexten des praktisch-theologischen Gebrauchs

⁴³ Vgl. Werner Jetter, Der Kasus und das Ritual. Amtshandlungen in der Volkskirche, in: WPKG 65 (1976), 208–223, 220.

⁴⁴ Jetter, Kasus (s. Anm. 43), 209.

⁴⁵ Vgl. Jetter, Kasus (s. Anm. 43), 209.

⁴⁶ Vgl. Jetter, Kasus (s. Anm. 43), 212 f.

⁴⁷ So Graupner, Gottesdienst (s. Anm. 6), 98.

des Ritualkonzepts doch durchgängig – bleiben auch hier die präsentierten Materialien außen vor. Dies gilt sowohl, was die beschriebenen rituellen Gegenstände anbelangt, als auch, was die Rhetoriken der Beschreibung, Logiken der Repräsentation und Strategien der Auswertung betrifft. Es sind an »weniger ausdifferenzierten Gesellschaften«, »voraufklärerischen Zeiten« und »anderen Kulturen« gewonnene konzeptionelle Endformeln, die in den Reflexionszusammenhang der »westlichen«, »modernen« Kasualien einwandern.

2.5 Konsolidierungen des Konzeptgebrauchs

Letters Beitrag ist nur einer von mehreren Texten, die im Jahr 1976 in einer ritualtheoretischen Optik die Praxis der kirchlichen Kasualien beobachten. So stellt Dietrich Rössler den »Ritus« als konstitutiven »Teil der Religion« dar, der das »Wesen archaischer Religionen« genauso kennzeichne, wie er das »neuzeitliche[-] Christentum« präge.⁴⁸ Eine Beschreibungssprache, die in analoger Weise Phänomene der eigenen religiösen Gegenwart mittels des Ritualbegriffs »anthropologisch tiefenfundiert«, lässt sich auch in Paul Zulehners Entwurf einer »Pastoral zu den Lebenswenden« identifizieren.⁴⁹ Die religionsgeschichtlich und ethnologisch beschriebenen »Übergangsriten« stehen hier für eine menschheitsgeschichtliche Universalie ein (»seit Menschengedenken«⁵⁰), zu deren Erscheinungsformen auch die Kasualien gehören. Tatsächlich zeigt sich hier ein wiederholt erkennbares Diskursmuster, das die aktuellen kirchlichen Praktiken nicht nur als funktionale Äquivalente »vergängerer« oder »fremder« Ritualkulturen auffasst, sondern in diesen Ritualkulturen das »Archaische«, »Urmenschliche«, durch alle Fortschrittsentwicklungen hindurch Mitgeführte erkennen. Die »anderen« Gesellschaften werden als Repräsentanten des anthropologisch Fundamentalen positioniert.

1976 erscheint schließlich auch eine Studie von Helmut Fischer zur kirchlichen Trauung.⁵¹ Unter den Beiträgen, die in den 70er Jahren auf die Ritualität der Kasualien abheben, gehört sie neben Spiegels Untersuchung zur Trauer zu den Texten, die am ausführlichsten auf das Konzept der *rites de passage* eingehen. Ist der Einfluss der Studie von Spiegel deutlich erkennbar, sind es vor allem drei Gesichtspunkte, in denen dieser Text über den bisherigen Diskurs hinausgeht.

⁴⁸ Vgl. Dietrich Rössler, *Die Vernunft der Religion*, München 1976, 29.

⁴⁹ Vgl. Paul M. Zulehner, *Heirat, Geburt, Tod. Eine Pastoral zu den Lebenswenden*, Wien u. a. 1976, 31.

⁵⁰ Zulehner, *Heirat* (s. Anm. 49), 30.

⁵¹ Vgl. Helmut Fischer, *Trauung aktuell. Analysen, Erwägungen und Impulse zum kirchlichen Handeln bei der Eheschließung*, München 1976.

(1) Fischer greift auf die bereits angesprochene partielle Übersetzung von van Genneps *Les rites de passage* aus dem Jahr 1964 zurück.⁵² Dadurch wird das van Gennepsche Klassifikationsschema erstmals mit dem Begriff des ›Liminären‹ wiedergegeben, der später, vor allem vermittelt durch Victor Turners Studien, in der Terminologie der Liminalität praktisch-theologisch breit rezipiert werden wird und innerhalb der Kasualtheorie zu einer zweiten, nochmals anders akzentuierten Rezeption des Konzepts der Übergangsrituale führt.⁵³

(2) Stärker als bisher werden die diversen disziplinären Zugänge zum Phänomen des Ritualen differenziert und als spezifisch konturierte »Betrachtungsweisen«⁵⁴ markiert. Ohne dabei den konstruktiven Charakter theoretischer Beschreibungsarbeit schon nachdrücklich herauszustellen, wird die Abhängigkeit z.B. der Benennung ritueller Funktionen von den jeweiligen theoretischen Hintergrundannahmen doch angedeutet.

(3) Zuletzt zeigt der Text eine nuancierte, aber nicht uninteressante Verschiebung, was die Rhetorik kultureller Differenz angeht. So kommen die gesellschaftlichen Unterschiede nicht mehr als reibungslos über die Identifikation transkultureller Funktionen überbrückbare Differenzen zu stehen. »Bei der Reflexion der Übergangsriten im Zusammenhang mit den Kasualien der Gegenwart« gelte es vielmehr zu beachten, »daß das in der Literatur vorliegende Material aus einfachen Gesellschaften gewonnen worden« sei; der

»konkrete Inhalt und die Wertigkeit der einzelnen Riten werden daher stets vom Weltverständnis und von den Rechtsverhältnissen her zu verstehen sein, in die sie eingebettet sind. Relevanz, Notwendigkeit und Funktion eines Übergangsritus müssen innerhalb der soziokulturellen Situation, in der er geübt wird oder geübt werden soll, ermittelt werden.«⁵⁵

Zeichnet sich hier ein geschärfter Sinn für die kontextuelle Situiertheit ritueller Praktiken ab, führt das Problembewusstsein just zu einer Repristination eingespielter Abgrenzungsschiffren und Kollektivzuschreibungen. Der eigenen, »moderne[n]« steht dann nicht nur die »einfache«, »traditionale Gesellschaft« gegenüber; die ›traditionale‹ Gesellschaft wird kurzerhand als »Gesellschaft der Angehörigen« klassifiziert und von der »Gesellschaft der Individuen« abgesetzt.⁵⁶

Im Zusammenhang einer ritualtheoretisch informierten Konzeptionalisierung evangelischer Kasualpraxis scheint uns dieses Muster in diversen Spielarten bis in die neueren Diskurse hinein immer wieder vorfindlich. Im Versuch,

⁵² Van Gennep, Übergangsriten (s. Anm. 28).

⁵³ Vgl. Fischer, Trauung (s. Anm. 51), 111 f.; Van Gennep, Übergangsriten (s. Anm. 28), 382.

⁵⁴ Fischer, Trauung (s. Anm. 51), 115.

⁵⁵ Vgl. Fischer, Trauung (s. Anm. 51), 112 f.

⁵⁶ Vgl. Fischer, Trauung (s. Anm. 51), 112 f.

eine »unkritische[-] Rezeption der Theorie« der Übergangsrituale zu unterlaufen, werden Differenzmarkierungen zwischen einem »spätmoderne[n] gesellschaftliche[n] Rahmen« und der »Situation traditionaler Gesellschaften« vorgenommen,⁵⁷ die unter der Hand ein Wissen produzieren, das ›Kulturen‹ und ›Gesellschaften‹ wenn nicht explizit wertend so doch kollektivierend gegenüberstellt und allzu selbstverständlich gewordene terminologische Grenzregime reifiziert.⁵⁸

3 Arnold van Gennep und das Konzept der *rites de passage*

Im Zusammenhang der kasualtheoretischen Rezeption des Konzepts der *rites de passage* kommt Arnold van Genneps gleichnamiger Studie ein zentraler Stellenwert zu. Häufig, wie gesehen, auf wenige Informationen komprimiert, wird sie geradezu zum »Gemeinplatz«⁵⁹. Tatsächlich bleibt an Substrat nicht selten nicht viel mehr übrig, als dass der Ethnologe van Gennep zu Beginn des 20. Jahrhunderts mittels Feldforschung in so genannten Stammesgesellschaften entdeckt hatte, dass (dort) im Lebenslauf verankerte Statuswechsel mithilfe eines dreigliedrigen Ritenkomplexes vollzogen werden. Auch wenn mit derart gestrafften Angaben wichtige Aspekte dieses Theoriekonzepts abgebildet sind, drohen mit einer solchen Reduktion bedeutsame Details verloren zu gehen, die für das Verständnis des Konzepts sowie für dessen Relevanz für den praktisch-theologischen Diskurs hilfreich, womöglich sogar unverzichtbar sind.

3.1 Der Ethnograf Arnold van Gennep

Dem wissenschaftlichen Methodenbündel der Ethnografie ist der Anspruch gemeinsam, Praxiskontexte von Gesellschaften oder einzelnen Gruppen mittels empirisch erhobenen Quellenmaterials aus der Perspektive deren Welterlebens, Weltdeutens und In-der-Welt-Handelns zu erforschen. Dabei spielt insbesondere

⁵⁷ Vgl. Wagner-Rau, Segensraum (s. Anm. 6), 118.

⁵⁸ Dass dieses Muster auch durch Turners Rezeption des Konzepts der Übergangsriten und seiner Differenzierung zwischen dem ›Liminalen‹ und ›Liminoiden‹ mitbestimmt wurde, merkt Bjørn Thomassen, *The Uses and Meanings of Liminality*, in: *International Political Anthropology* 2 (2009), 5–27, 15 an.

⁵⁹ Sylvia M. Schomburg-Scherff, Nachwort, in: Arnold van Gennep, *Übergangsriten (Les rites de passage)*, aus dem Französischen von Klaus Schomburg und Sylvia M. Schomburg-Scherff, mit einem Nachwort von Sylvia M. Schomburg-Scherff, Frankfurt/New York ³2005, 233–255, 233.

durch Feldforschung gewonnenes Quellenmaterial eine entscheidende Rolle. Nun trifft zwar zu, dass van Gennep sein Konzept anhand von Erträgen der Feldforschung erarbeitete. Es ist jedoch aufschlussreich, dass er sich nicht selbst an der Forschung im Feld beteiligt hatte. Arnold van Gennep war kein Feldforscher. Er arbeitete vielmehr mit Beobachtungen, die andere Forscher bzw. Reisende von ihren Aufenthalten in außereuropäischen, entlegenen und fremd anmutenden Gesellschaften notiert hatten, darauf verweist er in seinem Vorwort⁶⁰ wie auch in den vielen, seine Ausführungen kontinuierlich durchziehenden Literaturverweisen. Dieses Vorgehen, sich auf fremde Beobachtungsnotizen zu stützen, war in der ethnologischen Forschung um die Jahrhundertwende keineswegs unüblich.⁶¹ Wer so forschte, galt damals durchaus als »Ethnograf«. Dass die Methode der Ethnografie impliziert, sich als Wissenschaftler selbst in das Forschungsfeld zu begeben und anhand eigener Beobachtungen zu arbeiten, ist eine Entwicklung des frühen 20. Jahrhunderts.⁶² 1911 und 1912, also einige Jahre nach dem Erscheinen von *Les rites de passage*, betrieb van Gennep im Rahmen zweier Forschungsaufenthalte in Algerien auch selbst Feldforschung.⁶³ Sein berühmtes Werk entstand jedoch »am Schreibtisch«, nicht in Folge eines Forschungsaufenthaltes bei den damals so hochproblematisch genannten »Halbzivilisierten«⁶⁴ (»[c]hez les demi-civilisés«⁶⁵).

Das Arbeiten am Schreibtisch schmälert die Leistung van Genneps nicht. Aber es verändert die Perspektive auf dessen wissenschaftliche Leistung. Er beobachtete nicht, sondern verglich das von Anderen Beobachtete. Sein Beitrag bestand in einer Tätigkeit, die sich – in Anlehnung an einen Begriff aus den Kognitionswissenschaften – als Akt der Mustererkennung beschreiben ließe. Van

⁶⁰ Schomburg-Scherff, Nachwort (s. Anm. 59), 237. Van Gennep profitierte auch in konzeptioneller Hinsicht von Forschungserkenntnissen des späten 19. und frühen 20. Jhs., vgl. dazu Van Gennep, Übergangsriten (s. Anm. 59), 16–18. 182 f.; Sylvia M. Schomburg-Scherff, Arnold van Gennep (1873–1957), in: Axel Michaels (Hrsg.), *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München 1997, 222–233, 231; Schomburg-Scherff, Nachwort (s. Anm. 59), 242 f.

⁶¹ Vgl. Georg Breidenstein et al. (Hrsg.), *Ethnografie. Die Praxis der Feldforschung*, München 32020, 16 f.

⁶² Vgl. Breidenstein et al. (Hrsg.), *Ethnografie*, 17 f.

⁶³ Vgl. François Pouillon, *En Algérie: le détour exotique d'Arnold Van Gennep*, in: Daniel Fabre/Christine Laurière (Hrsg.), *Arnold Van Gennep, du folklore à l'ethnographie*, Paris 2018, 133–166, 135.

⁶⁴ Van Gennep, *Übergangsriten* (s. Anm. 59), 15 und passim.

⁶⁵ Arnold van Gennep, *Les rites de passage. Étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.*, Paris 1909/2016, 31 und passim.

Gennep verglich Beschreibungen von Ritualkomplexen, abstrahierte und klassifizierte diese Darstellungen und entdeckte auf diese Weise – mittels eines komparativ-generalisierenden Verfahrens also – als ähnliches Muster unterschiedlicher Ritualkomplexe »un ordre déterminé«⁶⁶ bzw. »une séquence type«⁶⁷, die er als »le Schéma des Rites de Passage«⁶⁸ herausarbeitete. Womöglich war es gerade diese methodisch bedingte Distanz zum konkreten Forschungsfeld, die diesen Akt des Erkenntnisgewinns begünstigte oder allererst ermöglichte.

Dabei öffnet die terminologische Variabilität der Begriffe »ordre«, »séquence«, »schéma« einen gewissen Interpretationsspielraum. Es ist nicht leicht zu entscheiden, ob van Gennep bei dem Drei-Phasen-Schema eher an ein heuristisches Modell dachte,⁶⁹ an eine universale Gesetzmäßigkeit oder ob er von einer Art unbewusster Struktur ausging – eine Annahme, die immer wieder dazu führte, van Gennep als »Strukturalisten avant la lettre«⁷⁰ zu betrachten. Das terminologische Schwanken bildet auch die einflussreiche amerikanische Übersetzung von 1960 nach, indem die drei französischen Termini als »specific order«⁷¹, »typical pattern«⁷² und »conceptual schema«⁷³ wiedergegeben werden. Ähnliches lässt sich auch für die deutsche Übersetzung von 1986 behaupten, die mit den Termini »bestimmte« bzw. »typische Abfolgeordnung«⁷⁴, »begriffliche[s] Schema«⁷⁵ bzw. »Strukturschema der Übergangsriten«⁷⁶ arbeitet.

3.2 Das Material

Das Material, das van Genneps Entdeckungsprozess zugrunde lag, stammt – entgegen erstem Anschein – keineswegs ausschließlich aus Beobachtungen außereuropäischer Gesellschaften oder speziell so genannter Stammesgesellschaften. Van Gennep bezog in seine Arbeit ethnografisches Material sehr un-

⁶⁶ Van Gennep, *Les rites de passage* (s. Anm. 65), 7.

⁶⁷ Van Gennep, *Les rites de passage* (s. Anm. 65), 271.

⁶⁸ Van Gennep, *Les rites de passage* (s. Anm. 65), 8 und passim.

⁶⁹ Vgl. dazu Schomburg-Scherff, Nachwort (s. Anm. 59), 240.

⁷⁰ Vgl. dazu Wouter W. Belier, *Arnold van Gennep and the Rise of French Sociology of Religion*, in: *Numen* 41 (1994), 141–162, 141.

⁷¹ Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*. Second Edition, translated by Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee. With a New Introduction by David I. Kertzer, Chicago/London 2019, xlv.

⁷² Van Gennep, *The Rites of Passage* (s. Anm. 71), 191.

⁷³ Van Gennep, *The Rites of Passage* (s. Anm. 71), xlv.

⁷⁴ Van Gennep, *Übergangsriten* (s. Anm. 59), 11.183.

⁷⁵ Van Gennep, *Übergangsriten* (s. Anm. 59), 11 und passim.

⁷⁶ Van Gennep, *Übergangsriten* (s. Anm. 59), 183.

terschiedlicher Herkunft ein. Dabei mutet das Vorgehen des Aneinanderreihens von Verweisen auf Kontexte unterschiedlicher Art aus heutiger Sicht bisweilen geradezu waghalsig an. Neben Beispiele von einzelnen afrikanischen Ethnien wie den Zaramo, Zigula, Wasagaru, oder von einzelnen Stämmen und Gruppen von Aborigines wie den Arunta oder den Warumungu stellt van Gennep Beispiele, die er eher grob Ländern oder Regionen zuordnet – etwa Beschreibungen ritueller Praktiken aus Marokko, der Mongolei, China, Australien, den Anden oder den Alpen. Hinzu kommen Verweise auf Religionen, etwa wenn er sich auf christlich oder jüdisch geprägte religiöse Rituale oder auf hinduistische oder buddhistische Bräuche bezieht. Und schließlich rekurriert van Gennep auch auf historisches Material, beispielsweise auf Texte, in denen rituelle Praktiken vergangener Kulturen, etwa Riten im ›alten Rom‹ oder dem antiken Griechenland, beschrieben werden.

Für die praktisch-theologische Rezeption der Studie van Genneps ist bemerkenswert, dass das Werk immer wieder auf Beispiele christlicher Kasualpraxis verweist und diese bei der Rekonstruktion des Schemas der Passageriten berücksichtigt. Van Gennep rekurriert in *Les rites de passage* auf die christlichen Ritenkomplexe der Taufe und der Ordination⁷⁷, er verweist auf christliche Grußformeln⁷⁸, auf Bräuche, die sich speziell in Gegenden Bulgariens im Umfeld der Taufe beobachten ließen⁷⁹, auf Taufrituale, wie sie in frühchristlichen Quellen oder auch in liturgischen Büchern des 11. Jahrhunderts beschrieben werden⁸⁰, auf Riten, die ihren Ort im Umfeld der Konsekration römisch-katholischer Jungfrauen haben⁸¹, auf Ordinationszeremonien römisch-katholischer und christlich-orthodoxer Prägung⁸² und deren Ähnlichkeit zu Hochzeitszeremonien, auf Riten des römisch-katholischen Verfahrens der Annullierung der Ehe⁸³, auf Trennungs- und Angliederungsriten im Kontext christlicher Pilgerpraxis⁸⁴ u.v.m.

Die kirchliche Kasualpraxis als Passageriten zu begreifen und die einzelnen Teilriten der Taufe, der kirchlichen Trauung und der Bestattungspraxis als Trennungs-, Umwandlungs- und Angliederungsriten zu identifizieren, ist genau besehen nicht Ergebnis eines Theorietransfers: von dem am Material ›fremder‹ Kulturen gewonnenen Drei-Phasen-Schema hin zu der in der eigenen Kultur praktizierten, christlich geprägten Kasualkultur. Wer christliche Kasualpraxis

⁷⁷ Vgl. Van Gennep, Übergangsriten (s. Anm. 59), 14.

⁷⁸ Vgl. Van Gennep, Übergangsriten (s. Anm. 59), 40.

⁷⁹ Vgl. Van Gennep, Übergangsriten (s. Anm. 59), 51 f.

⁸⁰ Vgl. Van Gennep, Übergangsriten (s. Anm. 59), 94–97.

⁸¹ Vgl. Van Gennep, Übergangsriten (s. Anm. 59), 99.

⁸² Vgl. Van Gennep, Übergangsriten (s. Anm. 59), 105.

⁸³ Vgl. Van Gennep, Übergangsriten (s. Anm. 59), 139.

⁸⁴ Vgl. Van Gennep, Übergangsriten (s. Anm. 59), 177.

mithilfe des Konzepts der Passageriten interpretiert, betreibt keinen Theorie-transfer, sondern folgt einer Spur, die Arnold van Gennep in seinem Werk über Passageriten selbst gelegt und in seinem Spätwerk auch selbst detailliert ausgearbeitet und ausgeweitet hat.

3.3 Im Lebenslauf veranlasste Übergänge – und andere

Bis heute wird das Konzept der Passageriten in der Regel mit Übergängen in Verbindung gebracht, die durch Zäsuren im Lebenslauf des Einzelnen veranlasst sind, etwa: Geburt, Initiation in die Gruppe der Erwachsenen, Hochzeit, Tod. Dieses enge Verständnis der Passageriten hatte van Gennep selbst befördert. Zum einen widmen sich fünf der acht materialen Kapitel solchen am Lebenslauf orientierten Zäsuren; zum anderen trägt van Gennep mit entsprechenden Formulierungen insbesondere im Schlusskapitel seines Werkes zu diesem einseitigen Fokus bei. Deutlich wird das direkt am Anfang des Schlusskapitels, wo er das Buch insgesamt als »kurze Untersuchung der Zeremonien« zusammenfasst, »die ein Mensch in allen wichtigen Lebenslagen durchläuft« – »vom Tag seiner Geburt bis zu dem seines Todes«⁸⁵.

Zugleich finden sich in van Genneps Studie aber auch Abschnitte und Formulierungen, die einen deutlich erweiterten Horizont erkennbar machen. In mehrfacher Hinsicht sind über den Kreis der am Lebenslauf orientierten Passageriten hinaus weitere Ritenkomplexe Gegenstand der Abhandlung. So weitet van Gennep den Horizont seiner Theorie explizit auf solche Übergänge im Leben Einzelner aus, die sich weniger der strikten Abfolge von Lebensphasen verdanken und dennoch durch Übergangsriten begleitet werden – beispielsweise »besondere und vorübergehende Ereignisse wie Schwangerschaft, Krankheiten, Gefahren, Reisen usw.«⁸⁶ Auch Übergänge, die nicht Einzelne, sondern Gruppen oder Gesellschaften insgesamt betreffen, nimmt van Gennep in den Blick. Das zeigt sich nicht zuletzt bei der Reflexion ritueller Praktiken, mit denen sich Fremde und Einheimische einander annähern: das Händeschütteln, der Tausch von Geschenken oder das gemeinsame Mahl oder auch Rituale an jahreszeitlich bedingten Übergängen. Auch solche Riten entsprechen, das erläutert van Gennep in Kapitel 3, dem herausgearbeiteten Drei-Phasen-Muster.⁸⁷ Und schließlich lässt sich van Gennep zufolge der Horizont der Theorie der Passageriten noch weiter ziehen, insofern auch räumliche Übergänge ins Blickfeld kommen. Diese dienen nicht nur als heuristisches Modell für das Verstehen von im Lebenslauf begründeten Passagesituationen. Auch die Überschreitung

⁸⁵ Van Gennep, Übergangsriten (s. Anm. 59), 181.

⁸⁶ Van Gennep, Übergangsriten (s. Anm. 59), 181 f.

⁸⁷ Van Gennep, Übergangsriten (s. Anm. 59), 35–37.

räumlicher Grenzen setzt Ritenkomplexe voraus, die dem Drei-Phasen-Muster folgen: die Überschreitung von Grenzen zwischen Territorien, zwischen Staaten oder auch »kleiner« Grenzübergänge wie Grundstücksgrenzen oder Türschwellen. Die Bandbreite der von van Gennep berücksichtigten, jeweils unterschiedlich gelagerten Übergangsmomente beeindruckt und lässt sich aus seiner Gesamtheorie nicht leicht herauskürzen. Auch wenn van Gennep bisweilen selbst die Aufmerksamkeit der Leserschaft vor allem auf die Übergänge an Zäsuren im Lebenslauf lenkte, liegt gerade in der Zusammenschau zeitlicher und räumlicher Übergänge sowie von Grenzüberschreitungen, die von Einzelnen, und solcher, die gruppenweise vollzogen werden, eine der interessantesten Pointen der Theorie der Passageriten.

3.4 Kasualethnologie – Das Spätwerk Arnold van Genneps

Arnold van Gennep hat sich ab den 1930er Jahren zunehmend aus dem ethnologischen Forschungskontext zurückgezogen und sich in die französische Volkskunde vertieft. In seinem neunbändigen, ab 1937 erschienenen »Manuel de folklore français contemporain« widmet er sich der Erforschung der zeitgenössischen Ritualpraxis Frankreichs. Das *Manuel* bietet eine umfangreiche Gesamtschau über das französische Brauchtum. Zwei der neun Teilbände sind ausschließlich der Betrachtung jener Riten vorbehalten, die durch Zäsuren im Lebenslauf veranlasst sind. Das Drei-Phasen-Muster der Übergangsriten spielt bei deren Darstellung eine zentrale Rolle. Eine Zusammenfassung der Theorie der Übergangsriten stellt van Gennep als »Théorie générale« – in einer denkbar weiten Fassung – an den Anfang des Abschnitts über die Riten »Du berceau a la tombe«⁸⁸ – von der Wiege bis zum Grab:

»Les rites ou cérémonies de passage sont ceux qui accompagnent tout changement de place, d'état, de situation sociale et d'âge. Ces cérémonies sont, pour leur idée centrale et leur forme générale, calquées sur les passages matériels, comme celui d'un col en montagne, d'un cours d'eau en plaine, d'un détroit ou d'un golfe en mer, du seuil d'une maison ou d'un temple, d'un territoire à un autre, et comportent régulièrement trois stades équivalents: celui de séparation, celui d'attente ou de marge, et celui d'agrégation.«⁸⁹

Im Unterschied zu seiner Abhandlung von 1909 zielt die Argumentation nun allerdings nicht darauf ab, die Theorie von der Drei-Phasen-Struktur der Riten

⁸⁸ Arnold van Gennep, Introduction Générale et Première Partie: Du Berceau a la Tombe [Manuel de Folklore français contemporain I,1], Paris 1943, 111.

⁸⁹ Van Gennep, Introduction (s. Anm. 88), 111.

zu erhärten. Die Argumentationslogik verläuft nun umgekehrt: Jetzt dient die Theorie als Ausgangspunkt für das sachgemäße Verständnis der thematisierten Ritenkomplexe.

Durch die Konzentration auf die rituelle Praxis Frankreichs kann sich van Gennep in seinem *Manuel* intensiv mit einzelnen Riten auseinandersetzen und regionale Varianten vergleichen. Gerade aus praktisch-theologischer Sicht ist beeindruckend zu sehen, wie van Gennep gewissermaßen selbst die praktisch-theologische, genauer: kasualtheoretische Rezeption und Verwendung der Theorie der Passageriten vorwegnimmt. In der Exemplifizierung an den konkreten, kulturell gewachsenen Praktiken gewinnt die Theorie der Passageriten allererst an Kontur und erweist ihre Tragfähigkeit. »Taufe«, »Trauung« und »Bestattung« nehmen in der Darstellung jeweils breiten Raum ein – dabei wendet sich van Gennep nicht nur dem volkstümlichen Brauchtum zu, sondern nimmt auch die liturgischen Riten in den Blick, die – nicht nur aus der riteneinternen Logik, sondern auch in Bezug auf das Erleben der Beteiligten – jeweils als Zentrum der Ritenfolge zu betrachten seien. Die Verschränkung der liturgisch und familiär geprägten Ritenlogiken, wie sie in der gegenwärtigen Reflexion der Kasualien als Familienfeste⁹⁰ zugrunde liegt, zeichnet sich bereits in van Genneps *Manuel* ab.

Mit der Taufe beschäftigt sich van Gennep beispielsweise in einem eigenen Paragrafen innerhalb des größeren Abschnitts über Geburt, Taufe und frühe Kindheit.⁹¹ Die liturgische Feier, die er als Zentrum des Ritenkomplexes betrachtet, bestimmt er dabei ganz im Sinn seiner Theorie der Passageriten als Initiationsritus. Dabei denkt er weniger an die Passage des Lebensbeginns als vielmehr an den Eintritt in die »christliche Welt« und damit in den Deutungs- und Bedeutungsraum der christlichen Gemeinschaft.

»Le scénario liturgique du baptême chrétien, dans les églises d'Occident comme dans celles d'Orient, correspond exactement au schéma-type des rites d'initiation tels qu'on les trouve dans le monde entier, et sans qu'il soit nécessaire, ou même utile, de le regarder comme un emprunt à l'une ou à l'autre des religions méditerranéennes antérieures. L'idée centrale étant de faire passer le non-chrétien, adulte ou enfant, dans le monde chrétien, il y a forcément parallélisme avec les cérémonies qui avaient le même but, par passage du profane au sacré, dans les liturgies (mystères) des religions de l'antiquité classique et proche-orientale.«⁹²

Van Gennep schildert ausführlich und mit großer Detailfreude sowohl die einzelnen Sequenzen der römisch-katholischen Tauf liturgie (tridentinischer Prä-

⁹⁰ Vgl. Katharina Krause/Manuel Stetter/Birgit Weyel (Hrsg.), *Kasualien als Familienfeste. Familienkonstitution durch Ritualpraxis*, Stuttgart 2022.

⁹¹ Vgl. Van Gennep, *Introduction* (s. Anm. 88), 114–165.

⁹² Van Gennep, *Introduction* (s. Anm. 88), 126.

gung) als auch die jeweils regional unterschiedlichen, im Brauchtum gepflegten rituellen Praktiken im Umfeld der Taufe. Er schildert, in welchem Verwandtschaftsgrad zum Täufling in den unterschiedlichen Regionen Frankreichs die Taufpatin bzw. -pate stehen, wie viele Paten bzw. Patinnen üblich sind, welche Traditionen es bei der Bekleidung des Täuflings gibt oder wie sich diese zu kirchlichen Vorgaben verhalten.

Ausführlich wird beispielsweise die regional unterschiedliche Bedeutung der kleinen, mit Spitze und Bändern verzierten Taufhaube beschrieben, die sich aus der frühchristlichen Stirnbinde (chrismale bzw. velamen mysticum) entwickelt hat und – den offiziellen liturgischen Vorgaben entsprechend – aus weißem Stoff oder – einer abweichenden kirchlichen Tradition folgend – aus einem rot umrandeten Stoff genäht ist. Entgegen der kirchlichen Vorschrift, dass die Kopfbedeckung, da sie mit dem Chrisam-Öl in Verbindung kommt, in der Kirche verbleiben sollte, beschreibt van Gennep, dass das Taufkännchen von den Familien meist mit nach Hause genommen wird.⁹³

Nach dem 150-seitigen Abschnitt über Riten der präliminalen Etappe der Verlobungszeit⁹⁴ benennt und erläutert van Gennep auf weiteren 270 Seiten die unterschiedlichen rituellen Gepflogenheiten im Kontext der Hochzeit⁹⁵. Zur Darstellung kommen rituelle Praktiken, die in den Wochen vor der Hochzeit, am Hochzeitsmorgen selbst (Friseur, Kleidung, Prozession zur Kirche), vor der Kirche, in der Kirche, beim Verlassen der Kirche, beim Hochzeitsfest selbst sowie in der Hochzeitsnacht üblich sind, bis hin zu den postliminalen Riten nach dem Hochzeitsfest. Das Zentrum des Hochzeitszeremoniells sieht van Gennep in der in der Kirche verorteten Sequenz der Segnung des Brautpaares. An ihr sind die anderen Riten ausgerichtet, von hier her gewinnt van Gennep zufolge das Riten-system insgesamt sein Profil.

Ausführlich setzt sich van Gennep mit Details der Garderobe des Brautpaares auseinander. Sowohl die Wahl von Stoff, Schnitt, Farbe und Muster der Bekleidung von Braut und Bräutigam als auch Form und Material von Schuhen, der Kopfbedeckung (Hut, Schleier) sowie weiterer Accessoires (Tücher etc.) unterliegen regionalen sowie zeitspezifischen Besonderheiten. Das macht er exemplarisch anhand einer Übersicht

⁹³ Van Gennep, Introduction (s. Anm. 88): »Mais en France, dans toutes les régions, on n'obéit guère à ces prescriptions, et on remet le bonnet sur la tête de l'enfant pour l'emporter à la maison.« (132)

⁹⁴ Van Gennep, Introduction (s. Anm. 88), 226–373; vgl. Arnold van Gennep, *Du Berceau à la Tombe (Fin)* [Manuel de Folklore français contemporain I,2], Paris 1946: »l'étape préliminaire des fiançailles« (373).

⁹⁵ Vgl. Van Gennep, Introduction (s. Anm. 88), 373–648.

zur Entwicklung der Garderobe des Brautpaares in dem Dorf Ambierle in Forez sichtbar, indem er den Wandel der Bekleidung des Brautpaares im Zeitraum zwischen 1808 und 1930 skizziert.⁹⁶ – Besonderes Augenmerk richtet van Gennep auf die Verwendung von Accessoires wie den Schleier sowie den einer Krone nachgebildeten Kopfschmuck der Braut. Durch diese werde sichtbar, inwiefern Hochzeitsriten in ihrer Gestalt an Inthronisations- und Krönungsriten ausgerichtet sind.⁹⁷

Auf die Theorie der Passageriten nimmt van Gennep vor allem bei der Beschreibung der Bestattungsriten⁹⁸ explizit Bezug. Gerade die Riten im Umfeld von Sterben, Tod und Bestattung machen, so van Gennep, den ›Mechanismus‹ der Passageriten mit den drei Phasen ›séparation‹, ›marge‹, ›agrégation‹ sichtbar.⁹⁹ Die kirchliche Trauerfeier ordnet van Gennep dabei vorrangig der Phase der Umwandlung zu.¹⁰⁰ Aus christlicher Perspektive sei die kirchliche Feier daher der Hauptknotenpunkt des gesamten Ritenystems der Bestattung.¹⁰¹ Auch der Abschnitt zur Bestattungspraxis vor und nach der Trauerfeier ist reich an detaillierten Beschreibungen. Van Gennep schildert regional unterschiedliche traditionelle Verhaltensweisen beim Eintritt des Todes, im Rahmen der Vorbereitung des Leichnams vor der Trauerfeier (Waschen und Bekleiden), die Trauerfeier selbst wie auch Riten der Trauerzeit. Er berichtet von Gegenden, in denen das Absenken des Sarges von ritueller Wehklage begleitet wird, und anderen, in denen der Sarg beim Absenken von den Anwesenden laut schluchzend umarmt wird, und wieder anderen, in denen es zwischen Grab und Trauergemeine einen dezidierten Abstand einzuhalten gilt.¹⁰² Gerade auch Abschnitte über die unterschiedlichen Umgangsweisen mit Suizidtoten oder auch über Verhaltens-

⁹⁶ Vgl. Van Gennep, Introduction (s. Anm. 88), 393 f.

⁹⁷ Vgl. Van Gennep, Introduction (s. Anm. 88): »En effet, les cérémonies du mariage sont, dans leurs éléments essentiels et secondaires, exactement conduites comme celles d'une initiation, d'une intronisation et d'un couronnement.« (390)

⁹⁸ Vgl. Van Gennep, Introduction (s. Anm. 88), 649–824.

⁹⁹ Vgl. Van Gennep, Introduction (s. Anm. 88): »On retrouve donc nécessairement ici le mécanisme des Rites de Passage avec leurs trois subdivisions fondamentales (de séparation, de marge et d'agrégation) qui peuvent se subdiviser à leur tour, selon une séquence ou consécution imposée par la nature même des événements.« (651)

¹⁰⁰ Van Gennep, Introduction (s. Anm. 88): »Ce service constitue le stade de marge principal et se subdivise aussi en stade de séparation de l'âme d'avec les vivants, en stade secondaire de marge dans l'église.« (651)

¹⁰¹ Vgl. Van Gennep, Introduction (s. Anm. 88): »Du point de vue chrétien, c'est évidemment cette cérémonie qui est le nœud central de tout l'appareil funéraire.« (651)

¹⁰² Vgl. Van Gennep, Introduction (s. Anm. 88), 759 f.

weisen für den Fall, dass Kälte und Schnee eine Bestattung für einen Zeitraum unmöglich machen, zeigen den Detailreichtum der Ausführungen.¹⁰³

Das *Manuel* von Arnold van Gennep ist in kasualtheoretischer Hinsicht in vielfacher Hinsicht aufschlussreich. Zum einen zeichnet es ein vielfältiges Bild der kirchlichen und familiären Kasualpraxis der damaligen Zeit. Auch wenn die Darstellung nicht auf Feldforschung, sondern auf Beschreibungen Dritter auf ruht, vermittelt das Werk eine eindruckliche Momentaufnahme der französischen Festpraxis der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts. Dabei ist insbesondere das Verhältnis von kirchlichen Riten und familiärer Festkultur über den historischen Ertrag hinaus von Interesse. Zum anderen wird anhand des vielfältigen Datenmaterials deutlich, welches Deutungspotential der Theorie der Passageriten zukommt. In Verbindung der Theorie der Passageriten und des detaillierten Datenmaterials entsteht nichts weniger als eine Kasualethnologie.

3.5 Die Rezeption des Konzepts der Passageriten

Zu den Kuriosa der Theorie von den Passageriten gehört deren merkwürdige Rezeptionsgeschichte. Seine ethnologischen Fachkollegen konnte Arnold van Gennep mit der Theorie der Passageriten nicht überzeugen. Vor allem stieß die Art des Zugriffs auf ethnografisches Material auf heftige Kritik und Ablehnung unter den Fachkollegen.¹⁰⁴ Wie eigenwillig und zum Teil unsachlich die Ablehnung von van Genneps Werk durch Vertreter der Durkheim-Schule war, zeigt sich eindrücklich in der Rezension, die Marcel Mauss für das *L'Année sociologique* verfasst hatte. Mauss, der für van Gennep ›fast Freund und zugleich ewiger Rivale‹¹⁰⁵ war, wirft ihm nicht nur – recht pauschal – vor, er würde überall nur noch Passageriten sehen; auch sei sein Vorgehen insgesamt unstrukturiert und unwissenschaftlich.

»Il ne voit partout que passages, avec séparation, marge et agrégation. [...] Au lieu de faire porter l'analyse sur quelques faits typiques que l'on peut étudier avec précision, l'auteur fait une sorte de randonnée à travers toute l'histoire et toute l'ethnographie.

¹⁰³ Vgl. Van Gennep, Introduction (s. Anm. 88), 822.

¹⁰⁴ Vgl. David I. Kertzer, Introduction, in: Van Gennep, *The Rites of Passage* (s. Anm. 71), VII–XLIII, XXII f.

¹⁰⁵ Vgl. Christine Laurière, Van Gennep et Marcel Mauss. Frères ennemis en ethnographie, in: Fabre/Laurière (Hrsg.), *Arnold Van Gennep* (s. Anm. 63), 225–259: »Marcel Mauss, le presque ami, l'éternel rival« (232).

De même qu'il traite de tous les rites, il met à contribution tous les rituels, ceux de la Chine, de l'Islam, de l'Australie, de l'Amérique, de l'Afrique, de l'Église catholique, etc. Nous avons souvent dit les inconvénients de ces revues tumultueuses.«¹⁰⁶

In der damaligen Ablehnung des Werks *Les rites de passage* durch führende Ethnologen Frankreichs wird der Unterschied deutlich, der van Gennep von Durkheim und der Durkheim-Schule trennte. Im Nachhinein wird diese Distanz heute bisweilen als Weitsicht van Genneps beschrieben; in seiner Kritik an Durkheim sei van Gennep seiner Zeit in mancherlei Hinsicht voraus gewesen.¹⁰⁷ Indem er auf der Suche nach einem Muster war, das die unterschiedlichen Gesellschaften und Epochen verbindet, unterscheidet sich sein Verständnis kultureller Vielfalt strikt von jenem der Durkheim-Schule. Während diese – einem evolutionistischen Modell folgend – bestimmte Gesellschaften als ›primitiv‹ etikettierten und in deren Ordnung ein frühes Entwicklungsstadium komplexerer Gesellschaften sahen, hielt van Gennep Komplexität für ein Kennzeichen jeder Gesellschaft:

»The idea he [sc. Durkheim, U.R.] has extracted from this ensemble of primitive man [...] and ›simple‹ societies is simply misguided. The better one is acquainted with Australian societies, and the less one focuses on the development of their material culture and social organization, the more one remarks that they are very complex, very far from the simple or primitive, and indeed very evolved along their own lines.«¹⁰⁸

Aufgrund der Rekonstruktion einer allen Epochen gemeinsamen Ablaufstruktur von Übergangsriten enthält der Theorieansatz van Genneps einen deutlich antievolutionistischen Grundzug. Es geht weniger um den Vergleich mehr oder weniger ›zivilisierter‹ Gesellschaften, als vielmehr um die Aufdeckung eines universalen Strukturmusters, das gerade nicht die Differenz der unterschiedlichen Gesellschaften in den Fokus rückte.

Es dürfte wohl der kritischen Reaktion der Durkheim-Schule auf *Les Rites de Passage* geschuldet sein, dass van Gennep eine Stelle im akademischen System der Ethnologie Frankreichs zeitlebens verwehrt blieb. Dass sein Werk heute gleichwohl den Rang eines ethnologischen und religionswissenschaftlichen

¹⁰⁶ M[arcel] Mauss, Rev. A. van Gennep, *Les Rites de Passage*, in: *L'Année Sociologique* 11 (1906-1909), 200-202, 201 f.

¹⁰⁷ Vgl. Kertzer, Introduction (s. Anm. 104): »Van Gennep's critique of Durkheim's work was in many ways ahead of its time, both theoretically and methodologically.« (xiv)

¹⁰⁸ Arnold van Gennep, Review of É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Translated from the French by Matthew Carey, in: *HAU. Journal of Ethnographic Theory* 7 (2017), 576-578, 577.

Klassikers innehat, verdankt sich insbesondere der Rezeption durch die britische und US-amerikanische Sozialanthropologie und Soziologie. In den Jahren unmittelbar nach der Veröffentlichung des Buches zeigten britische und US-amerikanische Anthropologen in entsprechenden Rezensionen große Zustimmung zu dem Band *Les Rites des Passage*. Wie schnell van Genneps Theorie im anglo-amerikanischen Diskurs Fuß fasste, zeigt sich etwa in dem Band ›Social Origins and Social Continuities‹, das der Anthropologe Alfred Marston Tozzer 1937 in New York veröffentlichte. Dem Kapitel ›The Crisis in the Life of the Individual‹ ist van Genneps Theorie der Passageriten wie eine Ausgangstheorie eingeschrieben.¹⁰⁹ Auch der ungarisch-amerikanische Psychoanalytiker Geza Roheim verweist in seinem 1942 publizierten Aufsatz ›Transition Rites‹ explizit auf die Theorie van Genneps.¹¹⁰ Von diesen gelegentlichen Bezugnahmen abgesehen gewann die Theorie der Passageriten allerdings erst nach der Veröffentlichung der englischsprachigen Übersetzung größeren Einfluss. Wie gesehen, verdankt sich nicht zuletzt auch die deutschsprachige praktisch-theologische Rezeption der Theorie der Passageriten dieser Öffnung des Werks van Genneps in den angloamerikanischen Sprachraum hinein.

4 Fazit

Die Produktion von Wissen ist ohne den Gebrauch von Begriffen kaum denkbar. Wie hier an einem begrenzten Ausschnitt der praktisch-theologischen Rekursgeschichte auf das Konzept der *rites de passage* deutlich geworden ist, erfolgt dieser Gebrauch nicht in einem klinischen Raum stabilisierter Bedeutungen. Mit der Rezeption von Begriffen wandern Momente ihrer bisherigen Verwendungskontexte in die aktuellen Bezugszusammenhänge mit ein, genauso wie die diskursiven Rezeptionskonstellationen sich in ihre aktuelle Adaption einschreiben. Begriffe sind »nichts ein für allemal Feststehendes.«¹¹¹

Bemerkenswert erscheint uns insbesondere zweierlei. *Zum einen* brachte die Verwendung ritueller Vokabulare die kirchlichen Kasualien offenbar in Kontakt mit kulturellen Praktiken, die im Horizont der etablierten Theologie

¹⁰⁹ Vgl. Alfred Marston Tozzer, *social Origins and Social Continuities*, New York 1937: »Rites are undertaken at each of these times, – ›rites of passage,‹ as Van Gennep calls them, conducting the individual from one state or situation to another. [...] Rites are necessary in passing from one room to the next. Even among more developed peoples the ceremonies of baptism, confirmation, marriage, and death, are, in many respects, ›rites of passage.‹« (88)

¹¹⁰ Géza Róheim, *Transition rites*, in: *The Psychoanalytic Quarterly* 11 (1942), 336–374, 336.

¹¹¹ Bal, *Kulturanalyse* (s. Anm. 1), 11.

als problematisch und illegitim gelten mussten und insofern diskursive Strategien der Abgrenzung beförderten – sei es in Form einer Einhegung des Ritualen (»freie Rede«, »Spiel«, »Seelsorge«), der Markierung »pseudoreligiöser« Sinnbezüge (»Ahnenkult«, »Totenverehrung«) bzw. einer religiösen Depotenzierung ritueller Praktiken überhaupt sowie einer Rhetorik kultureller Differenz. Mit diesen Differenzentwürfen können sich explizite und implizite Degradierungen verbinden; deutlicher noch dokumentiert sich in ihnen allerdings ein Unterscheidungsregime, das binären und holistischen Logiken folgt und die Idee einer »westlichen«, »modernen«, »industrialisierten« Gesellschaft aufruft, die nicht nur einer bestimmten Lesart von van Genneps Zugriff widerspricht, sondern auch die eigenen Ansprüche auf eine komplexitätssensible Kulturbeschreibung markant unterläuft.

Zum anderen wird in den Rekonstruktionen ein Modus des Begriffstransfers greifbar, der mehr mit konzeptionellen Endformeln und hoch komprimierten Kontextinformationen arbeitet, als weiter ausgreifende Bearbeitungszusammenhänge von Begriffen zu berücksichtigen. Eine Auseinandersetzung mit den von van Gennep (und anderen) rezipierten Datenmaterialien, seinen (und ihren) Auswertungsstrategien, Rhetoriken der Repräsentation und Arbeitsweisen ist jedenfalls kaum nachzuweisen. Wie gesehen, werden damit nicht nur dringend erforderliche Optionen der Kritik adaptierter Konzepte verspielt. Auch Chancen einer u. U. noch instruktiveren Integration neuer Beschreibungssprachen bleiben ungenutzt. In der Tat eröffnet eine historisch orientierte, kritisch-reflexive Konzeptarbeit u. E. beides: sowohl einen markant problemsensibleren Gebrauch von Begriffen als auch eine produktivere Form der Theoriebildung.