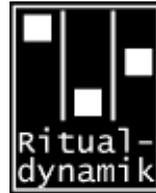


# Forum Ritualdynamik



---

Diskussionsbeiträge des SFB 619 »Ritualdynamik« der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, herausgegeben von Dietrich Harth und Axel Michaels

Nr. 5  
Februar 2004

Franz-Peter Burkard

**Normen und Rituale:  
Darstellung, Deutung, Um-  
deutung. Einige hermeneuti-  
sche Überlegungen**



- Vorbemerkung
- Vorannahmen
- Das Ritual als Verkörperungs-Raum
- Das Ritual als Macht-Raum
- Das Ritual als Interpretations-Raum

### Vorbemerkung

Der Rahmen dieser Überlegungen ist durch das Thema des Workshops „Normierung kultureller Werte durch Ritualisierung“ vorgegeben, d.h. es soll der Frage nachgegangen werden, inwiefern Rituale geeignet sind Normen darzustellen, gemeinsame Orientierungsmuster zu erzeugen und zu stabilisieren und inwiefern sie auf der anderen Seite auch den Raum für Veränderung und die Bühne für Kritik bereitstellen.<sup>1</sup>

Dem Sinn eines Workshops entsprechend handelt es sich um vorläufige, thesenhafte Überlegungen, die Diskussionen anregen sollen und der weiteren Vertiefung bedürfen. Sie sind weiterhin, meinem Fachgebiet folgend, von einer philosophischen Perspektive aus unternommen.

### Vorannahmen

(1) Normen – und für das Folgende ist es nicht entscheidend, ob wir damit in erster Linie verbindliche Regeln, gemeinsame Bezugssysteme, Rollenerwartungen oder Bewertungsstandards meinen<sup>2</sup> – müssen

1. mitteilbar sein, damit
2. zur Darstellung kommen, und
3. eingeübt werden.

Dafür kann man sich bereits auf Aristoteles berufen, der lange vor entsprechenden soziologischen Theorien (wie z.B. denen Bourdieus) im erworbenen Habitus eine wesentliche Grundlage gesellschaftlichen Handelns gesehen hat.

---

<sup>1</sup> Das Programm des Workshops, der im Juni 2003 vom Teilprojekt C5 des SFB 619 in Heidelberg durchgeführt wurde, ist unter [www.ritualdynamik.uni-hd.de/Tagungen](http://www.ritualdynamik.uni-hd.de/Tagungen) nachzulesen.

<sup>2</sup> Das spezifische Problemfeld der Entstehung und Begründung von Normen kann hier nicht eigens thematisiert werden. Der Ausgangspunkt ist das faktische Vorhandensein von normativen Vorstellungen und Vermittlungspraktiken in jeder Gesellschaft, von dem aus die Rolle von Ritualen beleuchtet werden soll.

Entscheidend bei ihm ist, daß die erworbene Haltung (Hexis) auf dreierlei beruht: Veranlagung, Gewöhnung (Einübung) und Belehrung.<sup>3</sup> D.h. es gibt individuell unterschiedliche Dispositionen, und eine gesellschaftliche Vermittlung, die sich nicht nur der Bildung des Wissens, sondern auch der Formung körperlicher, emotionaler Faktoren bedient. Weiter stellt Aristoteles fest, daß die entsprechenden Haltungen nur aufrecht erhalten werden können, indem man sie ausübt, d.h. sie bedürfen einer beständigen gesellschaftlichen Praxis.<sup>4</sup> Wenn er schließlich betont, daß dabei das Vorbild<sup>5</sup> eine wichtige Rolle spielt, dann ist damit auch die Notwendigkeit einer auf verschiedenen Ebenen stattfindenden Darstellung angesprochen, von der Rolle des *Kalokagathos*, über entsprechende Darstellungsrituale der *Polis*, bis etwa zur formierenden Wirkung dramatischer Aufführungen.

Wenn so auf der einen Seite Tradition und eingewöhnende Praxis bei Aristoteles eine große Rolle spielen, dann darf aber nicht übersehen werden, daß auf der anderen Seite die Selbstformung des Individuums bezüglich des zu erreichenden Maßes (ethischer Tugend) entscheidend ist und damit der erkennend-einübend-formende Umgang mit sich selbst, was Foucault später ja auch treffend als „Technologien des Selbst“ bezeichnet hat. Damit ist der gesellschaftlichen Praxis immer schon eine notwendig dazukommende und potentiell auch konträr laufende Praxis des Selbst gegenübergestellt, denn wie stark man den Einfluß der sozialen Normierungspraktiken auch sehen mag, entscheidend ist, daß das Individuum sie für sich umsetzen muß – und dieser Transformationsprozeß funktioniert nicht eins zu eins und beinhaltet immer Kritik und potentielle Widerstände.

(2) Der zweite Ausgangspunkt ist – und hinter diesem verbirgt sich, daß ich auf der Makro-Ebene eine mit Bedacht eingesetzte funktionalistische Sicht gesellschaftlicher Verhältnisse durchaus für angebracht halte – daß moralische Normen ihren Zweck auch in einer solchen Regelung sozialen Verhaltens haben, die dazu dient, die Existenz der Gruppe zu stabilisieren und zur Kooperation zu befähigen. Es wäre aber ein Trugschluß zu meinen, daß dies eine möglichst starre und repressive Gruppenmoral erfordern würde. Langfristig ist nämlich entscheidend, daß es der Gemeinschaft gelingt, flexibel auf Änderungen der internen und externen Lebensbedingungen zu reagieren und deshalb sind Mischstrategien am erfolgreichsten.

Wenn die Gruppenmoral zu restriktiv ist und jegliche individuellen Handlungsvarianten unterdrückt, fehlt ihr das innovative, kreative Po-

---

<sup>3</sup> Nikomachische Ethik, 1103 a 14 ff., 1179 b 20 ff.

<sup>4</sup> 1103 a 24

<sup>5</sup> z.B. 1113 a 32

tential, um sich weiterzuentwickeln und damit auf neue Herausforderungen reagieren zu können. Wird dagegen den individuellen Handlungsspielräumen ein zu großer Freiraum gelassen, dann bricht der auf Kooperation angewiesene Zusammenhalt der Gruppe auseinander und sie löst sich auf, bzw. wird eben handlungsunfähig.

Diese Dynamik, innerhalb derer das Verhältnis von Individuen und der Gesamtgruppe immer wieder neu ausgerichtet wird, ist ein wesentlicher Motor der Veränderung von normativen Vorstellungen. Intern gesehen sind sie damit schließlich auch das Ergebnis von sich beständig ändernden Machtkonstellationen.

Falls diese Überlegung zutrifft, dann ist zu erwarten, daß gesellschaftliche Institutionen in sich bzw. in ihrem Zusammenspiel ein spannungsvolles Verhältnis von Normenbewahrung und -wandel aufweisen bzw. den Raum für Widerstand und Neugestaltung bieten.

Die leitende Idee ist also die, daß jede Darstellung, Übermittlung, Erzeugung von Normen, jeder soziale Formierungsversuch in der Spannung von Kollektiv und Individuum, von Anpassung und Widerstand, von Uniformität und Deutungsvielfalt steht.

Wenn wir diesen Gedanken nun auf das Ritual<sup>6</sup> als gesellschaftliche Institution anwenden, dann ist

(a) die Vermutung, daß das Ritual aufgrund seiner Struktur besonders geeignet ist, gesellschaftliche Normen zu vermitteln und zu ihrer Stabilisierung beizutragen, wobei zwei Ebenen unterschieden werden sollten:

– die formale: die einen Effekt durch den strengen Handlungsablauf, die Periodizität, den abgegrenzten (ggf. tabuisierten) Raum des Rituals und dessen Verankerung entweder in zurückliegender historischer Zeit oder im zeitlosen Ursprung, also „in illo tempore“ erzielen kann. Mit Gehlen könnte man hier annehmen, daß die Institution als Institution, unabhängig von Inhalten, stabilisierend wirkt, daß sie auch bei Veränderung der Normeninhalte die Bedeutung von Normativität überhaupt repräsentiert.

– die inhaltliche: die mit Hilfe von Symbolen, rezitierten Texten usw. arbeitet.

Das Verhältnis zwischen beiden Ebenen wäre im einzelnen zu untersuchen, wobei nicht von vorneherein ausgemacht ist, daß die eine die andere bestätigen muß.

---

<sup>6</sup> Ritual wird hier verstanden als ein spezialisierter gesellschaftlicher Handlungsraum, in dem Symbole verdichtet zur Darstellung kommen und dessen Effektivität durch die Verwendung verschiedener Medien – Lieder, Tänze, Formeln, Gaben, Kleidung, Masken – und durch die formalisierte und repetitive Form mitbewirkt wird (vgl. U. Rao/ K.-P. Köpping: „Die performative Wende“: Leben-Ritual-Theater. In: Dies. (Hg.): Im Rausch des Rituals. Hamburg 2000. S. 8).

- (b) die komplementäre Vermutung, daß dem Ritual zum einen eine Polysemantik innewohnt, die Eindeutigkeit und Verbindlichkeit von Normen in die Schwebe bringt, daß es zum anderen einen Spielraum, bzw. eine Bühne bereitstellt, die gerade auch dazu genutzt werden kann, Neues, Abweichendes, Widerständiges zur Darstellung zu bringen.

Bei allen allgemeinen Überlegungen darf nicht übersehen werden, daß die Variationsbreite von Ritualen sehr groß ist. Es macht sicher einen Unterschied, ob es sich um ein vedisches Opferritual handelt (Vertreter der These von der „Bedeutungslosigkeit“ von Ritualen ziehen gerne solches Material heran), oder eine vor einigen Jahrzehnten ins Leben gerufene Preisverleihung, deren ursprüngliche Intention bewußt ist und die den Akteuren per se einen größeren Darstellungsspielraum zur Verfügung stellt.

Ebenso darf bzgl. der Frage nach der Wirkung auch nicht vernachlässigt werden, daß wir es mit Teilnehmern in sehr unterschiedlichen strategischen Positionen zu tun haben, ob es sich nun um den ausführenden Spezialisten handelt, oder einen Teilnehmer im Status z.B. eines Initianden, oder einen Zuschauer/ Beobachter.

Jegliche allgemeinen Überlegungen können daher lediglich in Anspruch nehmen, mögliche Perspektiven anzuregen, die am einzelnen, bestimmten Ritual konkret zu verifizieren bzw. zu modifizieren wären. Dies betrifft natürlich auch die gesellschaftliche Funktion von Ritualen, die im einzelnen und unter verschiedenen sozio-kulturellen Bedingungen unterschiedlich sein kann.

Ich will das bezüglich gesellschaftlicher Normierungspraktiken angenommene Spannungsverhältnis nun unter drei Blickwinkeln verdeutlichen, indem ich Rituale als Verkörperungs-, Macht- und Interpretations-Räume betrachte.

### Das Ritual als Verkörperungs-Raum

Für diesen Aspekt scheint mir das anthropologische Modell Helmuth Plessners – der sich selbst nicht explizit mit Ritualen beschäftigt hat – wichtige Anregungen zu geben.<sup>7</sup> Auch wenn ich im Folgenden nur einige Hinweise geben kann, so sollte doch zumindest deutlich werden, was Plessners Ansatz zum Verständnis des Ritualgeschehens beitragen kann.

---

<sup>7</sup> Zur Bedeutung Plessners für ritualtheoretische Überlegungen siehe auch: D. Harth: Leib und Gedächtnis. In: Forum Ritualdynamik Nr. 4, 2003 [www.ritualdynamik.uni-hd.de/Forum](http://www.ritualdynamik.uni-hd.de/Forum)).

Die anthropologische Grundlage der Kultur ist für Plessner mit der menschlichen Expressivität gegeben, als „ein fundamentaler Zug leibhafter Existenz“. Plessner versucht zu zeigen, daß jegliche Kulturleistungen und die darin enthaltenen Sinngestaltungen an spezifische Sinnesleistungen gebunden sind. Die Zusammengehörigkeit von Sinn und Sinnen gründet im anthropologischen Grundbestand der psychophysischen Einheit des Leibes, die eine „Versinnlichung des Geistes und eine Vergeistigung der Sinne“<sup>8</sup> bedingt. Der Körper ist das Medium, über das Geistiges zum Ausdruck und zur Gestaltung kommen muß und über das wiederum das Verstehen solcher Ausdrucksleistungen vermittelt ist.

Das auffällige Verkörperungsgeschehen der Rituale erscheint wie geeignet, das Plessnersche anthropologische Grundgesetz zu verdeutlichen. In Handlung, Sprache, Gestus kommt ein unanschaulicher Gehalt anschaulich zur Darstellung. Und da also Sinnhaftes nur vermöge eines Sinnlichen zum Ausdruck gelangt, steckt im geistigen Verstehen zugleich eine Hermeneutik der Sinne.

Die Verschränkung von Sinngestaltung und Sinnesleistung hat zur Folge, daß spezifische Bedeutungsgehalte an spezifische Ausdrucksformen gebunden sind, die sich auch nicht beliebig vertreten lassen. Für das Verständnis des Rituals ist das deshalb von besonderer Relevanz, weil hier das Zusammenspiel verschiedener Medien (Sprache, Handlung, Bild, Klang) ein Bedeutungsspektrum ausfalten kann, das durch ein einzelnes Medium nicht erreicht würde.

Dabei bestehen Grade der Gebundenheit von Ausdrucksform und -inhalt. Während das Verstehen von Symbolen und Handlungen nur unter Hinzunahme von weiteren Deutungskontexten möglich ist, besteht für Plessner bei Gestik und Mimik eine unmittelbarere Verbundenheit von Ausdrucksform und Inhalt.

Eine besonders aufschlußreiche Ausdrucksform stellt Lachen und Weinen dar, weil hier die geistig-sinnliche Organisationsform des Menschen für einen Moment zusammenbricht und der Körper die Antwort übernimmt auf „Situationen, denen gegenüber keine wie immer geartete sinnvolle Antwort durch Gebärde, Geste, Sprache und Handlung noch möglich ist.“<sup>9</sup>

Gerade daß dieses Verhältnis aber zusammenbrechen kann, zeigt daß es sich beim Menschen um keine unmittelbare Einheit, sondern eine durch sich selbst vermittelte handelt. Aufgrund seiner „exzentrischen Organisationsform“ kann sich der Mensch seinem Körper überlassen und ihn sogleich wieder als leibhaftes Ausdrucksmittel übernehmen. Plessner verdeutlicht dies z.B. daran, wie ein Lachen augen-

---

<sup>8</sup> H. Plessner: Gesammelte Schriften, Bd. IV. Frankfurt 1981. S. 71

<sup>9</sup> H. Plessner: Gesammelte Schriften, Bd. VII. Frankfurt 1981. S. 275

blicklich in ein Lächeln übernommen werden kann, das für ihn Symbol der exzentrischen Distanz des Menschen ist, weil es „im Ausdruck vom Ausdruck Abstand bewahrt.“<sup>10</sup> Ebenso kann Mimik unmittelbarer Ausdruck eines Affektes sein, um im nächsten Moment zum bewußten, gespielten Ausdruck zu werden.

Ähnliche Überlegungen gelten für die soziale Rolle, die der Mensch einnimmt. Die Expressivität bedingt, daß der Mensch sein Leben nur führen kann, indem er sich eine Form, einen Entwurf gibt, über den vermittelt er in ein Verhältnis zu sich selbst tritt. Wenn er auch aus seiner Existenz in Rollen nicht hinaus kann, bleibt doch die exzentrische Abständigkeit zwischen Rolle-sein und Rolle-haben immer erhalten. Er ist niemals völlig seine Rolle, sondern benutzt sie ebenso zur Darstellung. Plessner verdeutlicht dies am Beispiel der „Anthropologie des Schauspielers“.<sup>11</sup> Ein Schauspieler der nur eine Rolle spielt, ohne sich selbst einzubringen, ist ein genauso schlechter Schauspieler wie der, der nur sich selbst spielt.

In der Abständigkeit zwischen Ausdrucksform und -inhalt, zwischen Realisierung und Intention vollzieht sich, wie Plessner sagen würde, das „Drama der menschlichen Existenz“, weil „der Mensch in einem gewissen Sinne nie dahin [kommt], wohin er will – ob er eine Geste macht, ein Haus baut oder ein Buch schreibt.“<sup>12</sup> Sie bewirkt aber auch daß der Mensch weiterkommt, weil er, indem er sich ausdrückt, Neues über sich selbst erfährt.

Von dieser anthropologischen Position aus erscheint es fraglich, ob wir dem Ritual eine homogene, eindeutig normierende und möglicherweise alle Teilnehmer gleichermaßen erfassende Wirkung zutrauen können. Das Ritual wiederholt und präsentiert nur die anthropologische Abständigkeit des Menschen zu sich selbst, innerhalb derer „das ‚Gespielte‘ das ‚Echte‘ und das ‚Echte‘ das ‚Gespielte‘ ist.“<sup>13</sup>

Es ist müßig, darüber zu spekulieren, ob der Schamane wirklich in Trance verfällt oder es nur spielt, schon allein deshalb, weil, wie Geertz es so schön ausdrückt, die Eingeborenen „darauf ohnehin keinen besonderen Wert legen, da sie, wie wir alle, ihre Seele lieber als ihre eigene Angelegenheit betrachten“.<sup>14</sup> Wesentlich ist, daß aufgrund der exzentrischen Distanz der Mensch im Ausdruck über den Ausdruck verfügt, weshalb der Priester sein Ritual genauso gut in völliger religiöser Überzeugung aufführen kann, wie als Spektakel für Touristen und daß er

---

<sup>10</sup> H. Plessner: Gesammelte Schriften, Bd. VII. Frankfurt 1981. S. 426

<sup>11</sup> H. Plessner: Gesammelte Schriften, Bd. VII. Frankfurt 1981. S. 399-418

<sup>12</sup> H. Plessner: Gesammelte Schriften, Bd. IV. Frankfurt 1981. S. 414

<sup>13</sup> U. Rao/ K.-P. Köpping: „Die performative Wende“: Leben-Ritual-Theater. In: Dies. (Hg.): Im Rausch des Rituals. Hamburg 2000. S. 12

<sup>14</sup> C. Geertz: Dichte Beschreibung. Frankfurt 1987. S. 292

beides sogar zugleich tun kann, ebenso wie der Initiand ein anderer Mensch werden kann oder der gleiche bleiben, der er ist.

Schließlich entwickelt, wenn wir Plessner folgen wollen, jedes Verkörperungsgeschehen eine eigene Dynamik, die uns weitertreibt, und vielleicht ist die zwanghaft formale Ausführung vieler Rituale nur der Versuch das „Unberechenbare“ der Verkörperung zu bändigen.

### Das Ritual als Macht-Raum

Wenn wir mit Plessner davon ausgehen, daß Sinnkonstitutionen auf Verkörperungsleistungen beruhen und umgekehrt Sinnverständnis wiederum über Sinnesleistungen vermittelt ist, dann ist verständlich, daß gesellschaftliche Normierungspraktiken auch am Körper angreifen müssen.

Einer der bekanntesten Autoren für dieses Thema ist Foucault. Er selbst beschreibt seine Intention so: „Im Grunde habe ich nichts anderes unternommen als den Versuch, zu verfolgen wie eine bestimmte Anzahl von Institutionen, die im Namen von Vernunft und Normalität zu funktionieren beginnen, ihre Macht auf Gruppen von Individuen ausgeübt haben, auf deren Verhaltensweisen, Seinsweisen, Weisen des Handelns und Sprechens...“.<sup>15</sup>

Foucault analysiert diese normierende Machtausübung als ein Zusammenspiel von Wissensformen (Diskursen) und Praktiken (Disziplinen). Während Diskurse dezentral und vielschichtig sind, situieren sich Disziplinen zumeist in Form bestimmter Institutionen, wesentlich aber ist, daß sie sich auf vielfältige Weise verknüpfen und so ein Machtfeld bilden: „Unter Macht ist zu verstehen: Die Vielfältigkeit von Kräfteverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren; das Spiel, das in unaufhörlichen Kämpfen und Auseinandersetzungen diese Kräfteverhältnisse verwandelt, verstärkt, verkehrt; die Stützen, die diese Kräfteverhältnisse aneinander finden, indem sie sich zu Systemen verketten.“<sup>16</sup>

Diese Verknüpfung von Diskursen und Disziplinen erscheint unter dem Begriff des Dispositivs. So ist etwa die Schule ein Dispositiv, weil Normen sowohl über die gelehrtten Inhalte, als auch etwa den Zwang zur Pünktlichkeit, Stillsitzen, Zuweisung hierarchischer Positionen (Notengebung) usw. vermittelt werden.

Dabei bedient sich die Disziplin als „Kunst der gefügigen Subjekte“ verschiedener Verfahren:<sup>17</sup> – eines räumlichen, das über Einschließung

---

<sup>15</sup> M. Foucault: Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Frankfurt 1996. S. 98

<sup>16</sup> M. Foucault: Der Wille zum Wissen. Frankfurt 1983. S. 113

<sup>17</sup> M. Foucault: Überwachen und Strafen. Frankfurt 1994. S. 181ff.

– also der räumlichen Isolierung in Fabriken, Kasernen, Schulen –, der Parzellierung (Aufteilung der Individuen) und der Zuweisung von hierarchischen Positionen verläuft,

– eines temporalen, das die Zeitabläufe plant,

– und der aufeinander abgestimmten Kombination beider.

Unmittelbar einsichtig ist, daß erst die räumliche Konzentration eine effektive Zugriffsmöglichkeit und Kontrolle ermöglicht. Die Verfügung über die Lebenszeit ist vielleicht ein noch effektiveres Mittel zur Unterwerfung, weil es über räumliche Grenzen hinaus wirkt und vor allem eine Internalisierung des Zwanges ermöglicht, die letztlich notwendig ist, weil eine beständige Außenkontrolle kaum durchführbar ist.

Die Herrschaft über die Zeit wirkt also unmittelbar disziplinierend, unabhängig von Inhalten. Von daher ist einsichtig, warum es Sinn macht, beim Militär um 5 Uhr aufzustehen, nicht weil es irgendeinen sachlichen Grund dafür gäbe, sondern weil die willkürliche Verfügbarkeit über die Lebenszeit eben den Machtanspruch über das Subjekt zum Ausdruck, zur Realisierung und schließlich zur Verinnerlichung bringt.

Ein wichtiger Gesichtspunkt ist, daß die Norm nicht an sich existiert, sondern erst mit der Produktion von Dispositiven sich selbst mit produziert: „Die Norm steht zu dem Feld ihrer Anwendung folglich nicht nur deshalb nicht in einem äußerlichen Bezug, weil sie dieses produziert, sondern auch weil sie sich darin, indem sie dieses produziert, selbst produziert. ... Wenn also das Wirken der Norm nicht auf ein Wirklichkeitsfeld trifft, das ihrer Intervention vorausläge, so wird man genauso auch behaupten müssen, daß sie nicht selbst dieser Intervention vorgeordnet ist, sondern daß sie ihre normative Funktion nur in dem Maß anordnet, wie sie diese ausübt.“<sup>18</sup>

Für den hier angesprochenen Begriff der Norm ist kennzeichnend, daß sie im Grunde zunächst einmal unsichtbar bleibt. Denn die erreichte Konformisierung des Verhaltens, der Bewertungen, der Wahrnehmung, das Gemeinsame des Gemeinsamen, zeigt sich nicht primär als es selbst, sondern im Kontrast zu abweichendem Verhalten, dem Nicht-Normalen. Nicht ohne Grund spielen in Foucaults Analysen „die Anormalen“, die Wahnsinnigen, Kranken, Verbrecher eine so zentrale Rolle.

Das Normale konstituiert sich hier als das Fiktive einer gemeinsamen Ordnung, die sich von ihren Grenzen her bestimmt. Was außerhalb ist, ist das Reich des Wilden, und wo könnte die Ordnung (an sich ja unsichtbar) besser dargestellt werden als im eigens geschaffenen

---

<sup>18</sup> P. Macherey: Für eine Naturgeschichte der Normen. In: F. Ewald/ B. Waldenfels (Hg.): Spiele der Wahrheit. Frankfurt 1991. S. 186f.

Raum des Rituals, das mit seinem festgelegten Ablauf, der Periodizität, Repetitivität, Bezug auf Überzeitliches einen kontrastierenden Kommentar bildet zur Kontingenz, Unvorhersehbarkeit, Wechselhaftigkeit der alltäglichen Ereignisse.<sup>19</sup>

Ich denke, man kann Rituale strukturell als ein ideales Beispiel für ein foucaultsches Dispositiv rekonstruieren. Sie bilden einen eigenen Raum, haben ihren eigenen Zeitrhythmus und tendieren dazu, die volle Breite von Medien einzusetzen, die möglich sind, um an den „gefügigen“ Subjekten anzugreifen.

Sie sind der Ort an dem, wie Geertz sagt, Deutungssysteme mit Stimmungen und Motivationen so zusammentreffen, daß sie sich gegenseitig verstärken.<sup>20</sup> Sie produzieren soziale Positionen innerhalb eines Normalitätsfeldes, z.B. bei Initiationen, weil sie ja nicht bloß auf den neuen Status verweisen oder ihn abbilden, sondern erzeugen.

Das Ritual ist also einer jener Kristallisationspunkte, in denen Kräfteverhältnisse sich organisieren, verknüpfen, verstärken, aber auch verwandeln und verkehren können. Denn Normen in der Moderne sind eben nicht als statisch, sondern flexibel zu betrachten. Sie zielen auf die Schaffung eines Bereiches sozialer Kohärenz, dessen Grenzen aber in Bewegung sind und der dazu tendiert auch die Randgebiete (Außenseiter) zu umfassen. Die Kohärenz ist also Kohärenz des Heterogenen, die dieses letztlich nicht homogenisiert, aber stabilisiert.<sup>21</sup>

In diesem Gefüge gibt es keine eigentlichen Zentren der Macht, die legitimiert oder auch nur fähig wären Kollektivnormen allein durchzusetzen, sondern wechselnde Kräfteverhältnisse oder wie Foucault sagt: „Spiele der Macht“, innerhalb derer der Widerstand seinen Ort hat.

Innerhalb des Werkes von Foucault konnte es den Anschein haben, als hätte er zunächst im strukturalistischen Sinn nur die Formierungspraktiken untersucht, die hinter dem Rücken des (erst zu konstituierenden) Subjektes wirken. Erst die später erschienenen Bände 2 und 3 von „Sexualität und Wahrheit“ zeigten das Konzept einer „Ethik der Existenz“ oder „Technologien des Selbst“, die nun als eigene Praktik hinzutreten, und von denen Foucault sagt: „Ich denke hingegen, daß das Subjekt sich über Praktiken der Unterwerfung konstituiert bzw. – auf autonomere Art und Weise – über Praktiken der Befreiung und der Freiheit.“<sup>22</sup>

Jedoch zeigen aber die zwischenzeitlich erschienen „Kleinen Schriften und Reden“, daß der Gedanke des Widerstandes bereits

---

<sup>19</sup> A. Michaels: „Le rite pour le rituel“ oder wie sinnlos sind Rituale? In: C. Caduff/ J. Pfaff-Czarnecka (Hg.): Rituale heute. Berlin 1999. S. 44

<sup>20</sup> C. Geertz: Dichte Beschreibung. Frankfurt 1987. S. 78

<sup>21</sup> M. Makropoulos: Kontingenz und Selbstungewißheit. In: G. Dane (Hg.): Anschlüsse. Versuche nach M. Foucault. Tübingen 1985. S. 23

<sup>22</sup> M. Foucault: Von der Freundschaft als Lebensweise. Berlin o.J. S. 137f.

durchgängig schon früher vorhanden war und zu den beschriebenen Formierungspraktiken immer hinzu gedacht werden muß.

Es besteht also noch eine andere Form von Macht, die das Subjekt sich selbst gegenüber ausübt, nicht um sich zu unterwerfen, sondern um sich zu befreien. Foucault verbindet den Gedanken der Praktiken der Freiheit mit einer Kritik des neuzeitlichen Verständnisses der moralischen Qualifikation des Subjekts. In der Antike sei das „Erkenne dich selbst“ immer mit der „Sorge um sich selbst“ zusammen gedacht worden. Spätestens seit Descartes beziehe sich das „Selbst“ in „Selbsterkenntnis“ auf ein transzendentes und allgemeines Erkenntnissubjekt, was Auswirkungen, z.B. bei Kant, auf das Verständnis des moralischen Subjekts hat. Es ist keine besondere Praxis mehr nötig, um sich als Moralsubjekt zu konstituieren, es genügt, daß ich (qua Menschsein) Mitglied im Reich aller vernünftigen Wesen bin.<sup>23</sup> Demgegenüber impliziert für Foucault jede moralische Handlung „auch ein bestimmtes Verhältnis zu sich; dieses ist nicht einfach ‚Selbstbewußtsein‘, sondern Konstitution seiner selber als ‚Moralsubjekt‘, in der das Individuum den Teil seiner selber umschreibt, der den Gegenstand dieser moralischen Praktik bildet ... und um das zu tun, wirkt es auf sich selber ein, geht es daran, sich zu erkennen, kontrolliert sich, erprobt sich, vervollkommt sich, transformiert sich.“<sup>24</sup>

In den Praktiken der Freiheit, der Sorge um sich selbst, liegt dann auch die Möglichkeit des Widerstandes gegen herrschende Machtstrukturen begründet.

Interessant dabei ist, daß die Opposition von moralischem und strategischem Handeln aufgegeben wird, weil das Selbst seinerseits innerhalb dieser Machtverhältnisse anzusiedeln ist und, um sich zu behaupten, eine strategische Position erst erobern muß. Weil gesellschaftliche Macht selbst praktisch auf die Subjekte einwirkt, muß sich der Widerstand des selbstbestimmten Subjekts auch in einer Gegenpraxis des einzuübenden Umgangs mit sich etablieren. Eine darauf abzielende Ethik der Existenz ermöglicht dem Individuum, eine eigene Struktur aufzubauen, die es „widerständig“ macht gegen die Vereinnahmung z.B. durch von außen aufgezwungene Funktionalität oder aufgedrängten Rollen- und Weltbildern.

Macht setzt Freiheit voraus. Soll das Individuum innerhalb von Machtstrukturen nicht nur zum disponierbaren Objekt werden, muß es seinerseits Macht ausüben können und das heißt, sich als Subjekt der Freiheit konstituiert haben. Machtrelationen, so sieht es Foucault, sind – im Unterschied zu Herrschaftsverhältnissen – „strategische Spiele

---

<sup>23</sup> M. Foucault: Zur Genealogie der Ethik. In: H. Dreyfus/ P. Rabinow: Michel Foucault. Weinheim 1994. S. 290ff.

<sup>24</sup> M. Foucault: Der Gebrauch der Lüste. Frankfurt 1989. S. 40

zwischen Freiheiten“<sup>25</sup>, innerhalb derer im Idealfall jeder die gleichen Möglichkeiten hat zu versuchen, das Verhalten des anderen zu beeinflussen oder sich einem solchen Einfluß zu entziehen. Freiheit ist in diesem Verständnis keine kraft transzendentalphilosophischen Erlasses vorausgesetzte, sondern praktisch allererst herzustellende, als eine Freiheit, die im Umgang mit sich selbst erworben, eingeübt und verteidigt werden muß.

Gerade die Formierungspraktiken der Gesellschaft lehren aber nun das Subjekt, was es tun muß, um zu einem selbstbestimmten Umgang zu gelangen: daß nämlich das Selbst sich – seine Einstellungen, Haltungen, seinen Leib – als Gegenstand einer Formung betrachten kann und zwar nun im Unterschied zu einer Fremdformung eben als den einer Selbstformung. Daß ich mich zuerst als das Objekt einer Poiesis begreifen muß, um zum Subjekt einer Praxis zu werden.

Dies ist die Voraussetzung dafür, daß das Subjekt gegenüber den Ansprüchen der in einer Kultur geltenden Normen einerseits und den konkreten Sozialisierungspraktiken, denen es unterworfen ist, andererseits eine dritte, strategisch eigenständige Machtposition ausüben kann. Indem nämlich die Machtverhältnisse der Gesellschaft nicht einfach am Individuum angreifen, durch es hindurch und hinweg laufen, sondern auf ein autonomes Selbst-Verhältnis treffen.

Dieser Widerstand kann sich nicht jenseits des Machtgefüges bewegen, denn wie Foucault kurz und bündig feststellt: „Wo es Macht gibt, gibt es Widerstand. Und [...] gerade deswegen liegt der Widerstand niemals außerhalb der Macht.“<sup>26</sup>

Somit treffen die gesellschaftlich formierenden Praktiken niemals vollständig, ungebrochen oder unverwandelt auf ein Subjekt, sondern dieses „...verhält sich im Prozess seiner Selbst-Konstitution manchmal in Komplizenschaft und manchmal resistent gegenüber den normalisierenden Mechanismen und Identitätsanrufungen. Es sucht nach den Ritzen in den normalisierenden Diskursen und versucht diese auszuweiten. Dieser Prozeß schließt also die prekäre Arbeit ein, die Handlungsfähigkeit der Mächte, die uns konstituieren, zu übernehmen und gleichzeitig in Frage zu stellen. Gegen Normalismus hilft nicht Devianz schlechthin, sondern die nomadische Durchquerung des Kontinuums normal/abweichend.“<sup>27</sup>

Wir können Rituale als eine Bühne rekonstruieren, auf der solche Spiele der Macht zur Aufführung kommen. Einmal lassen sie sich im

---

<sup>25</sup> M. Foucault: *L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté*. In: *Concordia* 6 (1984). S. 114

<sup>26</sup> M. Foucault: *Der Wille zum Wissen*. Frankfurt 1983. S. 116

<sup>27</sup> S. Hark: *Normalisierung und Subjektformierung*. In: W. Sohn/H. Mehrrens (Hg.): *Normalität und Abweichung*. Opladen 1999. S. 83

Sinne einer Technologie des Selbst verstehen, die der Stärkung des eigenen Handlungsvermögens dienen kann (Opfer, magische Praktiken), der Bewältigung von Lebenseinschnitten (Übergangsrituale) oder der gesellschaftlichen Neusituierung.

Der neue (gesellschaftlich oft höhere) Status, den eine rituelle Transformation verleiht, kann auch dazu benutzt werden, gesellschaftliche Strukturen wirksamer unterlaufen, angreifen, umformen zu können.

Die Bühne, die das Ritual bereitstellt, kann weiterhin zu kritischen, konträren Gegeninszenierungen genutzt werden (z.B. kritische „Dankes“-Reden von Literaturpreisträgern), um somit das überlassene Machtinstrument zur Ausübung von Gegenmacht zu nutzen.

Das Ritual selbst kann der Subversion und der Erhaltung der Ordnung zugleich dienen. Paul Radin führt dazu ein besonders eingängiges Beispiel an, das auf dem ethnographischen Material Strehlows basiert:<sup>28</sup> „In Zentralaustralien klären die Ritualbosse die Kandidaten bei Initiationsriten über die Bedeutung des heiligen Schwirrholzes auf, indem sie ausführen, daß man ihnen, als sie Kinder waren, wie allen anderen Nicht-Initiierten, vor allem den Frauen, erklärte, daß die Schöpfergöttheit [Tuanjiraka] und das Schwirrholz verschiedene Dinge seien. Jetzt wüßten die Initianden, daß diese Dinge dasselbe seien, *daß es also den Schöpfergott nicht gebe*. ... Das Ritual wird hier radikal als täuschendes Spiel entlarvt, der Zwang, dieses Spiel und die Täuschung weiterzuführen, aber aufrecht erhalten. Wenn das Ritual als theatrale Setzung nicht weitergeführt werde .... ginge die Welt unter.“<sup>29</sup>

Die Initianden werden aufgefordert weiterhin zu lügen, den Mythos von Tuanjiraka zu verbreiten und zu behaupten: „Natürlich, Tuanjiraka existiert.“ Die strategischen Spiele der Macht werden hier also als konstitutiv und zur Erhaltung der Gesellschaft notwendig vor Augen geführt, gleichzeitig als solche aber entlarvt.

### Das Ritual als Interpretations-Raum

Die Ritualen oft eigene hohe Dichte der Verwendung von Symbolen drängt eine hermeneutische Betrachtungsweise geradezu auf und macht sie für kulturwissenschaftliche Ansätze, die Kultur als Symbol-

---

<sup>28</sup> P. Radin: Primitive Religion. New York 1937. S. 87f. (Radin bezieht sich auf: C. Strehlow: Das soziale Leben der Aranda- und Loritja-Stämme. Frankfurt 1913. S. 25f.)

<sup>29</sup> Ich zitiere hier aus der Zusammenfassung bei U. Rao/K.-P. Köpping: „Die performative Wende“: Leben-Ritual-Theater. In: Dies. (Hg.): Im Rausch des Rituals. Hamburg 2000. S. 14

system betrachten, natürlich besonders interessant. Vorweg dazu einige allgemeine Anmerkungen.<sup>30</sup>

Kultur als Bedeutungsgewebe resp. Symbolsystem bezeichnet keine Gegenstands-, sondern eine hermeneutische Kategorie. Die Frage ist nicht, was Kultur ist, sondern was sie ist, wenn wir sie untersuchen, beschreiben, verstehen, also Aussagen über sie machen. Was immer Kultur sein mag, sie ist gegeben in jenem Bedeutungsgewebe, das der Kulturwissenschaftler, -philosoph, Ethnologe oder jeder andere Interpret erzeugt. Es macht daher gar keinen Sinn, zwischen Bedeutung und kulturellem Gegenstand oder Sachverhalt unterscheiden zu wollen. Das ist erkenntnistheoretisch nichts neues und nicht sonderlich spektakulär, und deshalb muß man sich wundern, wie lange es gedauert hat, die Konsequenzen daraus zu ziehen und den Blick weg von den vermeintlichen Objekten hin auf die Produktion von Diskursen zu wenden.

Dem Verständnis von Kultur als Symbolsystem liegt die erkenntnistheoretische Prämisse zugrunde, daß Welt dem Menschen niemals „an sich“ gegeben ist, sondern bereits gedeutete Welt darstellt. Nichts, auch nicht eine „reine“ Sinneswahrnehmung, ist irgendetwas für den Menschen, bevor es nicht aufgrund eines Deutungsmusters zugeordnet, d.h. im weitesten Sinn interpretiert ist. Ohne solche Zuordnungen ist keine Wahrnehmung, Handlung oder Kommunikation möglich.

Wenn uns dies im alltäglichen Leben nicht bewußt wird, so deshalb, weil unser Umgang mit der Welt bereits auf eingeübten komplexen Deutungsleistungen beruht, die nun gegeben sind und nicht immer wieder neu vollzogen werden müssen. Von daher wird eine ausdrückliche Interpretation erst dann in Gang gesetzt, wenn unvertraute Elemente oder Beziehungen auftreten, die einer Einordnung bedürfen, und daraus entspringt auch das hermeneutische Interesse am „Fremdverstehen“.

Bedeutungen entstehen durch ein aktives In-Beziehung-Setzen, also im Akt des Deutens. Entscheidend ist, daß nichts eine Bedeutung an sich (als Eigenschaft von Dingen oder Ereignissen) besitzt, sondern nur in einem Bezug auf etwas, der sich erst im Lichte einer Interpretation zeigt. Die Beschreibung einer Kultur hat es somit mit Bedeutungssystemen zu tun, die es gibt, sofern jemand deutet.

Die Diskussion etwa, ob Kulturanthropologie nun ein *Finden* oder *Erfinden* von Sinnzusammenhängen ist, geht insofern an der Sache vorbei, weil beide Begriffe ein falsches Gegenstandskonzept implizieren. Sie suggerieren den Bezug oder Nichtbezug auf eine Wirklichkeit an sich, die objektiv repräsentiert werden könnte. Bedeutungen aber wer-

---

<sup>30</sup> Vgl. auch F.-P. Burkard: Die Hermeneutik der Kultur. Philosophisch-anthropologische Grundfragen. In: H.-M. Gerlach u.a. (Hg.): Symbol, Existenz, Lebenswelt. Kulturphilosophische Zugänge zur Interkulturalität. Frankfurt 2004

den nicht gefunden, weil sie nicht herumliegen, sondern hergestellt. Die Frage, ob eine Aussage der „Wirklichkeit entspricht“ ist selbst nur sinnvoll innerhalb eines bestimmten Deutungssystems, und was als „Wirklichkeit“ definiert wird, gehört dann natürlich ebenfalls dazu. Daß Kulturanthropologie interpretativ vorgeht, heißt nicht, daß man nicht wissenschaftlich darüber diskutieren kann, es heißt aber, daß die Kriterien jedes Diskurses geschichtlich-kulturell erworben und wandelbar sind, sei es die des common sense, der Ethnologie oder der Philosophie.

Das Paradigma von „Kultur als Text“ ist zumindest unter diesem Aspekt gar nicht so verkehrt, weil es dem Bedeutungsbegriff entspricht. Wenn es richtig ist, daß kein isoliertes Element eine Bedeutung hat, sondern sich diese erst durch das Geflecht von Bezügen ergibt, die hergestellt werden, dann ist Kultur als Bedeutungssystem natürlich schon aus diesem Grund immer ein Text.

Unter diesen Prämissen jetzt einige Anmerkungen:

Die übliche Verwendung des Symbol-Begriffs ist insofern problematisch, weil er meist eine ontologische Konnotation nicht los wird. Die Rede, daß ein Symbol eine Bedeutung hat (als eine ihm inhärente Eigenschaft), oder die Frage, ob Symbole eindeutig oder vieldeutig sind, ist mißverständlich, weil deren Bedeutung nicht von ihnen selbst, sondern von Deutungsleistungen, also von denjenigen, die deuten – im Sinne von Bezüge herstellen – abhängig ist. Meint ein Beobachter, daß ein Symbol eine bestimmte Bedeutung „hat“, so ist es natürlich die, die er ihm aufgrund seines Deutungsmodells gibt und diese Aussage ist davon unabhängig, ob der Interpret rein intuitiv vorgeht oder 100 heilige Texte zur Begründung heranzieht.

Will man Rituale untersuchen mit der Intention, der Verwendung, Dichte, Vielfalt von Symbolen auf die Spur zu kommen, so muß dies heißen, danach zu fragen, wo Teilnehmer in unterschiedlichen Funktionen (Spezialisten, Initianden, evtl. Auftraggeber, Beobachter) Symbole sehen, wie sie sie interpretieren und aufgrund welcher Deutungsmuster.

Scheinbare Konstanz der Bedeutung von Elementen innerhalb spezifischer Gruppen von Betrachtern (z.B. das Kreuz in einem christlichen Rahmen) beruht darauf, daß diese so häufig in ähnlichen Kontexten präsentiert werden, daß verschiedene Betrachter, die in einen solchen Erfahrungskontext sozialisiert sind, mit größerer Wahrscheinlichkeit ähnliche Bedeutungszuschreibungen vornehmen werden.

Mit dem Aufbrechen solch unterstellter „normaler“ Bezüge arbeitet ja unter anderem die moderne Kunst, etwa wenn eine Badewanne dem Bedeutungsraum des Badezimmers entrissen und in ein Museum gestellt wird.

Daß aber auch ohne solch gewaltsame Maßnahmen Bedeutungen labil sind, kann man sich vielleicht vor Augen halten, wenn man sich fragt, ob die Wirkung des Kreuzes beim Betrachter tatsächlich die gleiche sein wird, ob ihm gerade ein besonders erfreuliches Ereignis oder ein schmerzlicher Verlust widerfahren ist, ob er gerade seine Kirchensteuer bezahlt oder ein hilfreiches seelsorgerisches Gespräch wahrgenommen hat. Kurz: das Ritual verfügt nicht über die Bedeutungszuschreibungen, die der Teilnehmer, Beobachter usw. vornimmt.

Könnte aber eine konstante, kalkulierbare Wirkung dann nicht über Verkörperungspraktiken laufen, die im Plessner'schen Verständnis eine unmittelbarere Verbindung von Form und Inhalt haben? Unbewußt über Stimmungen, Emotionen? Wirkt der Kirchenraum an sich würdig, ehrfurchterheischend, die immer gleich ausgeführte Handlung als solche ordnungstiftend, die kollektive Ausübung gemeinschaftstabilisierend?

Solange man irgendeinen Effekt des Rituals annimmt, meine ich, daß Wirkungen ohne Deutungsleistungen nicht möglich sind, wenn auch nicht unbedingt explizite. Denn daß die formalisierten Handlungen des Priesters Ordnung vermitteln und nicht einfach langweilig sind, der pompöse Truppenaufmarsch auf dem Roten Platz das Gefühl nationalen Stolzes vermittelt und nicht Abscheu, hängt natürlich von der Deutungsdisposition des Betrachters ab.

Allein die Bereitschaft, ein Ritual auszuführen oder teilzunehmen, es in den eigenen Lebensvollzug einzubauen, heißt, daß der Akteur irgendwann zum Ritual verbundene Deutungsleistungen vollzogen haben muß, die implizit wirksam sind.

Wenn ich gesagt habe, daß das Ritual nicht über die Bedeutungszuschreibungen verfügt, die es in Gang setzt, dann möchte ich das noch dahingehend zuspitzen, daß gerade der Versuch der Sichtbarmachung von Normen über Symbole, formalisierte Handlung usw. einen Effekt hat, der einer normenstabilisierenden Intention zuwiderlaufen kann und Umdeutungen geradezu provoziert.

Oppitz hat gezeigt, wie Rituale aus Bausteinen zusammengesetzt sind, die für ein jeweils anderes Ritual zu neuen Kontexten montiert werden können (in diesem Sinn „Texte“ bilden).<sup>31</sup> Da Bedeutungen aus eben solchen Kontexten bestehen, kann es sein, daß die Verwendung eines Elementes (Bild, Kleidung, Handlungsablauf), das z.B. gerade aufgrund seiner traditionsschweren Bedeutungsbehaftheit als besonders wirksam, Ordnung vermittelnd etc. betrachtet wird, in einen offensichtlichen (d.h. sinnlich-wahrnehmbaren) Widerspruch zu anderen, neueren Elementen bzw. zu vom Betrachter herangetragenen Deutungsmu-

---

<sup>31</sup> M. Oppitz: Montageplan von Ritualen. In: C. Caduff/J. Pfaff-Czarnecka (Hg.): Rituale heute. Berlin 1999. S. 73-95

stern steht. Das Aufeinandertreffen dieser Unvereinbarkeiten provoziert dann geradezu eigene Interpretationsprozesse, die etwa einer eindeutigen Normvermittlung entgegenlaufen, weil sie einen Fremdheits- bzw. Befremdungseffekt hervorrufen und dazu veranlassen „mit anderen Augen zu sehen“.<sup>32</sup>

Rituale sind also weder bedeutungslos noch verfügen sie allein über die auf sie bezogenen Deutungsleistungen. Sie sind unter der Perspektive der Normenvermittlung weder zweckfrei, noch Alleinherrscher über ihre Wirkungen. Damit fügen sie sich als Institutionen in das zuvor skizzierte Verständnis gesellschaftlicher Normierungspraktiken ein, demzufolge es keine Norm ohne Abweichung, keine Formierung ohne Widerstand, keine Deutung ohne Umdeutung und keine Inszenierung ohne Schauspieler gibt.

---

<sup>32</sup> So können – um ein historisches Beispiel zu nehmen – höfische Rituale, die die ordnungserhaltende Macht des sakrosankten Königs zur Schau stellen sollen, in Krisenzeiten in einen solchen Widerspruch zur vom Betrachter ansonsten wahrgenommenen Realität stehen, daß sie revolutionären Haltungen nicht mehr gegensteuern, sondern sie geradezu provozieren und zum Gegensymbol werden.