

SEMIOSE DES RITUALS
EINE KRITIK RITUALTHEORETISCHER BEGRIFFSBILDUNG

Jens Kreinath

Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

Fakultät für Verhaltens- und Empirische Kulturwissenschaften

Institut für Ethnologie

Thema:

SEMIOSE DES RITUALS

EINE KRITIK RITUALTHEORETISCHER BEGRIFFSBILDUNG

BETREUER: PROFESSOR DR. KLAUS-PETER KÖPPING

Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde

Dipl.-Theol. Jens Kreinath

Reichensteinstrasse 48

69151 Neckargemünd

Eingereicht am 20. September 2005

Gutachter: Professor Dr. Klaus-Peter Köpping
PD Dr. Martin Fuchs

Inhaltsverzeichnis

1. Das Problem der Ritualtheorie	1
Brauchen wir eine Theorie des Rituals?	1
Rituale und Ritualtheorien als Zeichenprozesse	8
Unterschiedliche Konzeptionalisierungen von Ritualtheorien	12
Bestimmung des Forschungsgegenstandes und Rahmung des diskursiven Feldes	18
Disziplinär bedingte Theorie des Rituals vs. theoretische Ansätze zum Ritual	33
Was für eine Art von Theorie oder Theorieverständnis wird benötigt?	34
Semiologie und Semiotik: Überlegungen zum theoretischen und metatheoretischen Rahmen	37
2. Metatheoretische Parameter	45
Entwurf einer analytischen Matrix	45
Zum Design theoretischer Ansätze	48
Pragmatik im Gebrauch analytischer Konzepte	49
Indexikalität empirischer Daten	50
Zur Dynamik des diskursiven Feldes	53
3. Paradigmatische Ansätze zur Semiotik von Ritualen	59
Das Paradigma sprachlicher Zeichen und die syntagmatische Struktur ritueller Sequenzen	63
Performanz und die kontextuelle Bedeutung ritueller Symbole	67
Die Formalisierung und Sequenzialität ritueller Handlungen	79
Indexikalische Zeichen und die Wirksamkeit ritueller Kommunikation	92
4. Analytische Konzepte ritualwissenschaftlicher Theoriebildung	105
Rahmung, Virtualität und die Zeitlichkeit ritueller Ereignisse	105
Partizipation, Rhythmus und die Verkörperung ritueller Kompetenz	122
Mimesis und Reflexivität der rituellen Praxis	136
Relationalität und Komplexität ritueller Performanzen	151
Indizes ritueller Handlungsmacht und die fraktale Dynamik ritueller Handlungen	176
5. Verschieben des theoretischen Rahmens und Fokus	191
Kritik der ritualwissenschaftlichen Begriffsbildung	191
Von der Theorie der rituellen Praxis zur Praxis der Ritualtheorie	199
Bibliographie	203

1. Das Problem der Ritualtheorie

Brauchen wir eine Theorie des Rituals?

Gemeinhin gilt nichts als so fraglich wie der Nutzen der Theorie. Paradigmatisch dafür mag das Diktum von Immanuel Kant sein: „Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis“ (1793). Selbst in den postmodernen Debatten hat dieses Diktum bei der Frage nach dem praktischen Nutzen von Theorien nichts an seiner Aktualität eingebüßt. Diese Frage mag in der Theorie zwar selber reflektiert werden, denn jede Theorie unterstellt dem eigenen Selbstverständnis nach ihren eigenen Nutzen. Das Problem wird aber dann virulent, wenn die Theorie selber ins Verhältnis zur Praxis gesetzt wird, denn erst aus der Praxis heraus und in ihrer Differenz zur Theorie kann sich die Frage nach dem Nutzen einer Theorie ernsthaft stellen. Obwohl diese Frage augenscheinlich nur die Anwendung der Theorie auf die Praxis betrifft, bezieht sie sich in ihrem Geltungsanspruch aber auch auf die Frage nach der Legitimität jeder Theorie.

Als abstrakte Betrachtungsweise kann Theorie¹ von jeder praktischen Anwendung unterschieden und in einen Gegensatz zur Praxis gesetzt werden, da es hierbei um das Denken, aber nicht um das Handeln, um die Beobachtung der Wirklichkeit, aber nicht um deren Veränderung geht. Anhand jeder der genannten Bestimmungen des Theoriebegriffes kann deutlich gemacht werden, dass Theorie und Praxis gewöhnlich

¹ Zumeist wird unter Theorie etwa die Erschließung abstrakter Sachverhalte verstanden, die sich dem direkten Zugriff der sinnlichen Erfahrung entziehen. Im weitesten Sinne kann jede Form menschlicher Erkenntnis als theoretisch gelten, insofern sie einen relativen Allgemeinheitsanspruch vertritt und über das Hier und Jetzt gegebener empirischer Tatsachen hinausweist. Vor diesem Hintergrund wird Theorie auch als ein System von sprachlichen Sätzen und Aussagen begriffen, das der Beschreibung und Erklärung empirischer Phänomene dient und in begrifflicher Form die vielfältigen Phänomene eines Gegenstandsbereiches erschließt und deren Eigenschaften und Beziehungen zueinander bestimmt. Dadurch dienen Theorien in erster Linie dem Erwerb wissenschaftlicher Erkenntnis und werden auch in Lehrsätze über die Grundlagen, Prinzipien oder Gesetze eines bestimmten Gegenstandsbereiches gefasst, wobei die metatheoretische Kritik der eigenen Erkenntnismöglichkeiten oder die kritische Überprüfung des eigenen Geltungs- oder Anwendungsbereiches mit eingeschlossen sein kann. Erst unter der Voraussetzung dieser Bestimmungen kann die Differenz zwischen Theorie und Praxis näher bestimmt werden.

diametral entgegengesetzt werden, insofern sich Theorie jeweils kategorial von der Praxis absetzt. Auf Grundlage dessen werden theoretisches und praktisches Wissen voneinander unterschieden, weil das theoretische Wissen, das allein durch gedankliche Erkenntnis gewonnen wird, vom praktischen Wissen abgegrenzt wird, das aber nur durch handelnde Erfahrungen erworben wird. Als Konsequenz werden Denken und Handeln durch den Theoriebegriff nicht nur kategorial voneinander getrennt, sondern auch in ein hierarchisches Verhältnis zueinander gesetzt. Werden die Abstraktheit und Allgemeinheit in der Erkenntnis theoretischen Wissens und die Konkretheit und Besonderheit in der Erfahrung praktischen Wissens nach Maßgabe der oben genannten Bestimmungen des Theoriebegriffes dichotomisiert, wird es zudem kaum möglich sein, beide miteinander zu vermitteln und „theoretisch“ nach dem praktischen Nutzen der Theorie zu fragen. Insofern die Theorie und deren Erkenntnismöglichkeiten als unabhängig von jeder Praxis gefasst werden, können sie unter diesen Voraussetzungen kaum mehr mit der Praxis vermittelt werden oder für diese relevant sein.

Erst indem die Frage nach dem spezifischen Bedarf einer Theorie gestellt wird, kommt gewöhnlich die Praxis ins Spiel, und die Frage nach der Theorie wird dann zu einer Frage nach ihrer praktischen Relevanz. Mit dieser Fragestellung wird das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis grundsätzlich unter der Voraussetzung der Praxis gestellt und dadurch anders als nur mehr theoretisch bestimmt. Im Zusammenhang mit der gegebenen Fragestellung dieser Arbeit kann es nur um das spezifische Verhältnis zwischen Theorie und Praxis in der Praxis der Ritualforschung gehen. Allein mit der Spezifikation dieser Fragestellung kann deutlich gemacht werden, dass es eine Ritualtheorie nicht unabhängig von der Praxis der Ritualforschung geben kann und die Verhältnisbestimmungen zwischen Theorie und Praxis unter diesen Voraussetzungen nur in Hinsicht auf ein bestimmtes Forschungsfeld – in diesem Fall ist es die Ritualtheorie – spezifiziert werden können.

Wie aus dem Vorhergehenden ersichtlich geworden ist, werden Theorie und Praxis nicht über das Verhältnis zwischen einer abstrakten Ritualtheorie und einer konkreten Ritualpraxis bestimmt, sondern es wird lediglich innerhalb der Ritualforschung auf das Verhältnis zwischen Begriffsbildung und Ritualforschung fokussiert. In dieser Unterscheidung scheint sich zwar die Dichotomie zwischen Theorie und Praxis fortzusetzen, aber unter der Maßgabe, dass es in der Ritualforschung auch um die theoretische Erschließung und Analyse von Daten geht, wird ersichtlich, dass für die Ritualforschung durchaus ein Bedarf an theoretischer Reflexion über den Gegenstandsbereich ihrer Forschung besteht, diese also theoretisch informiert sein muss, um ihre Daten entsprechend erschließen und analysieren zu können. Die Praxis der Forschung kann zumindest als eine theoretische Praxis verstanden werden, weil sie durch Theorien informiert ist und die empirischen Daten auch in Hinsicht auf ihre Konzeptionalisierbarkeit erschließt und ordnet.

Neben der Praxis der Forschung als dem Erschließen und Ordnen von Daten ist die Analyse der empirischen Daten als ein Modus der theoretischen Praxis zu begreifen. Für jede Analyse und Interpretation von Forschungsdaten wird nicht nur ein theoretischer Rahmen vorausgesetzt, sondern in jeder Auswertung der Daten wird auch ein theoretischer Zusammenhang hergestellt. So ist bereits vorauszusetzen, dass jede Beobachtungsaussage theoriegeladen ist und Entscheidungen theoretischer Art voraussetzt. Theorien ermöglichen somit die Analyse und Interpretation empirischer Daten und generieren dadurch Erkenntnisfortschritte, indem implizit oder explizit eine Theorie vorausgesetzt wird.

Da in der Ritualforschung die Theorie erschließend und damit regulativ wirkt, kann diese zwar als Rahmenbedingung relevant werden, dennoch bleibt die Frage, ob es abgesehen von der Praxis der Ritualforschung noch eigens einen Bedarf an Ritualtheorie gibt, wenn die Ritualforschung selber schon als eine Form theoretischer Praxis zu begreifen ist. So kann argumentiert werden, dass in der Praxis der

Ritualforschung auch schon aus pragmatischen Gründen für die Analyse und Interpretation der Forschungsdaten eine nicht weiter spezifizierte Ritualtheorie nötig ist. Demnach besteht die Frage darin, ob und inwiefern in der ohnehin schon theoretischen Praxis der Ritualforschung der Rückgriff auf Ritualtheorien von Nutzen sein kann.

Die vorhergehende Diskussion sollte verdeutlichen, dass es grundsätzlich nicht nur unterschiedliche Theorien gibt, sondern auch unterschiedliche Verwendungsweisen von Theorien. Aufgrund dieser unterschiedlichen Verwendungsweisen ist anzunehmen, dass daraus unterschiedliche Einschätzungen und Verständnisse davon resultieren, was unter Ritualtheorie zu verstehen und wie deren Relevanz einzuschätzen ist. In der Regel wird angenommen, dass es Ritualtheorien gibt, aber dabei wird in der Ritualforschung selten bestimmt, was eine Ritualtheorie zu einer Theorie macht oder was in der Ritualforschung unter Theorie im engeren oder weiteren Sinne zu verstehen ist (siehe Humphrey und Laidlaw 1994). Unbestimmt bleibt zumeist auch, in welchem Verhältnis die Ritualtheorie zur Praxis der Ritualforschung steht (siehe Bell 1992). So wird einerseits vorausgesetzt, dass Theorien von der Praxis der Forschung getrennt werden können, ihr also entweder vor- oder nachgeordnet sind oder auch unabhängig von ihr möglich sind, andererseits wird davon ausgegangen, dass Theorien bereits in der Praxis jeder Ritualforschung enthalten sind und darum nicht eigens thematisiert werden müssen (siehe Kreinath, Snoek und Stausberg 2006).

In der Beantwortung der Frage nach dem Bedarf für eine Ritualtheorie spielt jedoch nicht nur das Theorieverständnis eine Rolle, sondern auch, in welches Verhältnis theoretische Aussagen zu empirischen Daten je nach Theorieverständnis gesetzt werden. So kann einerseits argumentiert werden, dass eine Theorie zwar unter Berücksichtigung empirischer Daten entwickelt wird, die Geltung der theoretischen Aussagen letztlich aber unabhängig von den empirischen Daten ist, andererseits wird aber vorausgesetzt, dass bereits die empirischen Daten theoriefähig sind (siehe

Kapferer 2004). Dabei gilt es natürlich zu berücksichtigen, dass das Verhältnis, in welches die theoretischen Aussagen und empirischen Daten gesetzt werden, maßgeblich von dem jeweiligen Theorieverständnis abhängt, durch welches das Verhältnis von Theorie und Praxis bestimmt wird. So wird die Frage nach dem Bedarf einer Ritualtheorie sowohl unter Berücksichtigung des Verhältnisses von der Theorie und Praxis wissenschaftlicher Forschung als auch unter Beachtung des Verhältnisses von theoretischen Aussagen und empirischen Daten zu beantworten sein.

In dem bisherigen Versuch, die Möglichkeiten in der Beantwortung der Frage nach dem Bedarf an einer Ritualtheorie zu skizzieren, ist ein Paradoxon bislang noch ausgespart worden. Es besteht in der praxisorientierten Verhältnisbestimmung von Theorie und Praxis; denn obwohl argumentiert wurde, dass diese Frage nach der Relevanz der Ritualtheorie nur aus der Praxis der Ritualforschung beantwortet werden kann, ergibt sich bereits aus der Verhältnisbestimmung von Theorie und Praxis, dass die Frage nach dem Bedarf der Ritualtheorie grundsätzlich die Möglichkeit einer Theorie selber impliziert, die unabhängig von der Praxis der Ritualforschung bestehen muss, da die Frage, ob und inwiefern eine Ritualtheorie möglich ist, aus der Praxis der Ritualforschung selber kaum abgeleitet werden kann. Deshalb macht es nur dann Sinn, vom Bedarf einer Ritualtheorie zu sprechen, wenn die Möglichkeit der Theorie selber vorauszusetzen ist. Das heißt, dass die Ritualtheorie gegenüber der Praxis der Ritualforschung als ein relativ unabhängiges Unternehmen eigener Art zu begreifen ist. Unter dieser Voraussetzung ist davon auszugehen, dass in der Verhältnisbestimmung zwischen der Ritualtheorie und der Praxis der Ritualforschung auch eine Differenz zu setzen ist, wenn die Frage nach dem Bedarf der Ritualtheorie ins Spiel kommt.

Aufgrund des zuvor skizzierten Rahmens wird die Frage nach dem Bedarf einer Ritualtheorie über die unterschiedlichen Verhältnisbestimmungen zwischen der Ritualtheorie und der Praxis der Ritualforschung zu beantworten sein. So hat sich

Folgendes gezeigt: 1. Der Bedarf an Ritualtheorie ist nur mit Bezug auf die Praxis der Ritualforschung geben. 2. Damit von einem Bedarf gesprochen werden kann, ist von einer Eigenständigkeit der Ritualtheorie gegenüber der Praxis der Forschung auszugehen.

Der Bedarf an Ritualtheorien resultiert aus dem Bemühen, die Ritualforschung als ein interdisziplinäres Forschungsfeld wie als eine eigenständige Wissenschaft zu etablieren, wobei die Grenzen zwischen disziplinär bedingten Ritualtheorien zu verschwimmen beginnen (siehe Grimes 1987). Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, worin der Beitrag der speziell ritualtheoretischen Begriffsbildung für die Ritualwissenschaft liegt. Denn die Legitimität einer Ritualwissenschaft kann sich nicht nur aus der Vielfalt ihrer Methoden oder der Komplexität ihres Gegenstandsbereiches herleiten, sondern auch aus ihrer Theoriefähigkeit erweisen. Somit kann sich der Bedarf an Ritualtheorie auch aus einer sich formierenden Ritualwissenschaft herleiten. Diese muss in der Lage sein, ihre eigene Methode und ihren eigenen Gegenstandsbereich zu bestimmen und mittels ihrer eigenen Begrifflichkeit ein eigenes Selbstverständnis zu artikulieren.

Unter diesen wissenschaftstheoretischen Rahmenbedingungen kann der Bedarf einer Theorie des Rituals nicht nur darin gesehen werden, dass die empirischen Daten einzelner Ritualforschungen nur für die Analyse und Interpretation erschlossen werden oder die ritualtheoretische Begriffsbildung nur im Rahmen einzelner wissenschaftlicher Disziplinen vorgenommen wird, sondern auch, dass die zusammengetragenen Forschungsergebnisse in Hinsicht auf die Komplexität des Forschungsfeldes und die eigenen begrifflichen Vorannahmen eigens in theoretischer Perspektive kritisch reflektiert und hinterfragt werden.

Daran schließt sich die Frage an, inwiefern eine derartige Ritualtheorie an den Ergebnissen der Ritualforschung ansetzen kann, wenn eine Ritualtheorie zumeist nur

dann legitim und empirisch fundiert zu sein scheint, wenn diese nur auf Grundlage eigener empirischer Daten entwickelt werden kann. Der Bedarf derartiger Ritualtheorien, der ausschließlich an der Analyse und Interpretation von Ergebnissen der Ritualforschung ansetzt, dürfte aus der Dynamik der Ritualforschung selber resultieren. Diese geht aus einer Vielzahl von Forschungsergebnissen hervor, die in ihrer Relevanz wiederum erst durch die Entwicklung theoretischer Begriffe ersichtlich werden können und eine theoretisch informierte Erschließung und Analyse der empirischen Daten ermöglichen. Gerade aufgrund der Formation einer Ritualwissenschaft scheint sogar der Bedarf einer neuen Art von Ritualtheorie zu bestehen, welche nicht nur aus der Analyse und Interpretation empirischer Forschungsergebnisse gewonnen wird, sondern an diese Ergebnisse anschließt und über die disziplinären Grenzen hinaus nach der Bedingung der Möglichkeit ritualtheoretischer Begriffsbildung fragt (siehe Kreinath, Snoek und Stausberg 2006).

Die Relevanz der ritualtheoretischen Begriffsbildung besteht in erster Linie darin, dass sie auf eine Vielzahl von empirischen Daten unterschiedlicher Forschungen zurückgreift. Darüber hinaus kann diese Form der Begriffsbildung durch die Analyse und Interpretation bestimmte Aspekte der empirischen Daten erschließen, die ohne die Bildung theoretischer Begriffe nicht möglich wären. In diesem Zusammenhang sind Ritualtheorien relevant, als nur durch sie ersichtlich werden kann, dass bereits die Beschreibung der empirischen Daten theoriegeleitet ist. Wenn aus dieser Voraussetzung gefolgert wird, dass jede Beobachtung bereits theoriegeleitet ist, kann argumentiert werden, dass kaum eine Ritualforschung ohne Bildung theoretischer Begriffe auskommt (siehe Kreinath 2004).

Dabei steht die Erschließung der empirischen Daten der Ritualforschung in einem doppelten Verhältnis zur Ritualtheorie. Zum einen wird in der Praxis der Ritualforschung die Kenntnis unterschiedlicher Theorien über das entsprechende Forschungsfeld vorauszusetzen sein; zum anderen werden die erschlossenen Daten in Hinsicht

auf den theoretischen Diskurs der Ritualforschung analysiert und interpretiert. Die Analyse und Interpretation macht selber wiederum den Bedarf einer Ritualtheorie erforderlich, welche die in der Forschung angelegten theoretischen Möglichkeiten expliziert, hinterfragt und modifiziert. Der Bedarf an Ritualtheorien ist schließlich auch darin zu sehen, dass diese vielfach zum Ausgangs- und Endpunkt der empirischen Ritualforschung genommen werden (siehe Handelman 1990).

Angesichts der spezifischen Forschungslage und Diskurszusammenhänge scheint es weniger wichtig zu sein, unter den bisherigen Voraussetzungen den bestehenden und zumeist disziplinär geformten Ritualtheorien noch eine weitere hinzuzufügen. Vielmehr scheint es gerade angesichts der einsetzenden Formation einer Ritualwissenschaft vorrangig zu sein, nach den Erkenntnismöglichkeiten der ritualtheoretischen Begriffsbildung zu fragen.² In dieser Hinsicht besteht ein Bedarf für eine Art von Metatheorie, welche nach den Konstitutionsbedingungen in der Bildung von Ritualtheorien fragt, ohne dabei selber den Anspruch erheben zu müssen, eine eigene Ritualtheorie vorzulegen. Dabei soll es möglich sein, die unterschiedlichen Ansätze und Konzepte der Ritualforschung im Hinblick auf eine Kritik der ritualtheoretischen Begriffsbildung zu analysieren.

Rituale und Ritualtheorien als Zeichenprozesse

Es ist davon auszugehen, dass der Gegenstandsbereich der Ritualforschung nicht als eine Ansammlung von Tatsachen unabhängig von jeder Theorie existiert, sondern nur durch die Praxis der Forschung mit Hilfe ritualtheoretischer Begriffe hervorge-

² Siehe hierzu auch die Arbeiten des Sonderforschungsbereiches *Ritualdynamik* (SFB 619) unter <http://www.ritualdynamik.uni-hd.de>.

bracht und erschlossen wird. In dieser Arbeit wird danach gefragt, in welchem Zusammenhang die Konstitution der Rituale als Forschungsgegenstand mit der Praxis des wissenschaftlichen Diskurses steht, in welchem die ritualtheoretischen Begriffe gebildet und die empirischen Daten erschlossen werden. Dabei wird der Schwerpunkt vornehmlich auf die Ansätze und Konzepte gelegt, mittels derer Rituale als Zeichenprozesse gefasst werden.

Der Fokus wird auf die semiotischen Ansätze in der Ritualtheorie gelegt. Damit soll deutlich gemacht werden, dass Rituale und Ritualtheorien trotz ihrer Differenzen als Zeichenprozesse verstanden werden können, die je nach der Art ihrer Konzeptionalisierung in unterschiedlicher Weise aus der Praxis des wissenschaftlichen Diskurses hervorgegangen sind. Die Analyse ihres spezifischen Zeichengebrauches macht diese miteinander vergleichbar. Allein durch ihre diskursive Praxis können sie als Zeichenprozesse erfasst werden, die ebenso dynamisch wie wirksam sind. Aus der Analyse und Kritik unterschiedlicher semiotischer Ansätze und Konzepte sollen zudem solche zeichentheoretischen Begriffe entwickelt werden, die es ermöglichen, im Kontext des wissenschaftlichen Diskurses von Ritualen und Ritualtheorien als spezifische Zeichenprozesse zu sprechen. Dadurch soll ersichtlich werden, inwiefern der Gegenstandsbereich der Ritualforschung und die Ritualtheorien durch die Zeichenprozesse der ritualtheoretischen Begriffsbildung bedingt sind und wie aufgrund der Bildung konzeptioneller Alternativen eine Kritik ritualtheoretischer Begriffsbildung möglich wird.

In diesem Zusammenhang steht die metatheoretische Analyse der Semiose des Rituals. Dabei geht es in erster Linie um die Konstitution des Rituals als Gegenstand der Ritualforschung und um die Kritik ritualtheoretischer Begriffsbildung, die anhand der Analyse semiotischer Ansätze und Konzepte in der Ritualtheorie entwickelt wird. Auf dieser Grundlage sind Rituale und Ritualtheorie als Zeichenprozesse zu konzeptionalisieren, die sich aufgrund ihrer Praxis zwar als Zeichenprozesse anderer

Art bestimmen lassen, aber in ihrer Spezifität mit Hilfe der gleichen konzeptionellen Alternativen analysieren lassen.

Die Verschränkung von Theorie und Praxis soll ersichtlich machen, dass die Weise, wie Ritualtheorien und Rituale konzeptionalisiert werden, maßgeblich von der ritualtheoretischen Begriffsbildung abhängt. Außerdem soll gezeigt werden, dass es von der Form der Begriffsbildung abhängt, ob und inwiefern Rituale und Ritualtheorien als Form einer sozialen Praxis bestimmt werden, die ihrer selbst willen vollzogen wird und dadurch in ihrer Spezifität zu erschließen ist. Unter diesen Rahmenbedingungen soll also keine neue Ritualtheorie entwickelt werden, weil in dieser Arbeit vornehmlich die Kritik der ritualtheoretischen Begriffsbildung behandelt wird. In der Analyse und Kritik der unterschiedlichen semiotischen Ansätze und Konzepte sollen jedoch nicht nur Forschungsresiduen aufgezeigt und Problemfelder markiert, sondern auch konzeptionelle Alternativen entwickelt werden.

Unter diesen Voraussetzungen werden semiotische Ansätze und Konzepte selber als Zeichenprozesse verstanden, die durch ihre Verwendung einen Einfluss auf die Konstitution des Gegenstandsbereiches sowie auf die Analyse und Interpretation der empirischen Daten haben. Indem vornehmlich die ritualtheoretische Begriffsbildung in den Blick genommen wird, kann deutlich gemacht werden, dass in der Entwicklung ritualtheoretischer Ansätze und mit der Verwendung analytischer Konzepte bestimmte Operationen vollzogen werden, welche die ritualtheoretischen Erkenntnismöglichkeiten bedingen. Denn diese konstituieren nicht nur den Gegenstand, sondern bedingen auch den Blickwinkel, in welchem der Gegenstand analysiert und interpretiert wird. Es wird davon ausgegangen, dass in der ritualtheoretischen Begriffsbildung wirksame Operationen vollzogen werden, die ihre Konsequenz in der Konstitution des Gegenstandsbereiches, der Verwendung von analytischen Konzepten und der Entwicklung von theoretischen Ansätzen haben. Diese sind als

Zeichenprozesse zu begreifen, die selber in den wissenschaftlichen Diskurs als eine Form der sozialen Praxis eingebunden sind.

Hierfür ist ein neues Theorieverständnis erforderlich, weil für die Analyse der ritualtheoretischen Begriffsbildung die Bedingungen ihrer diskursiven Praxis mit einzubeziehen sind. Eine Kritik der ritualtheoretischen Begriffsbildung hat auch die Konstitutionsbedingungen der diskursiven Kontexte einzubeziehen, insofern die ritualtheoretische Begriffsbildung als spezifische Form der Praxis erfasst wird (siehe Kreinath 2004). Unter diesen Voraussetzungen wird Ritualtheorie nur in und durch ihre diskursive Praxis der Begriffsbildung hervorgebracht. Darum kann argumentiert werden, dass die Ritualtheorien als eine Form der diskursiven Praxis nicht von dieser Praxis zu trennen sind.

Unter diesem Gesichtspunkt besteht also weniger ein Bedarf für eine neue Ritualtheorie, sondern vielmehr für eine neue metatheoretische Art des Theorieverständnisses. Dabei ist davon auszugehen, dass die ritualtheoretische Begriffsbildung konstitutiv an die Praxis des wissenschaftlichen Diskurses gebunden wird und so die Praxis der Ritualtheoriebildung mit berücksichtigt werden kann. Das metatheoretische Theorieverständnis stellt dabei weniger eine Theorie der Ritualtheorie dar, als es durch die Kritik der ritualtheoretischen Begriffsbildung vielmehr auf die Praxis der Ritualtheorie fokussiert (siehe Kreinath 2004; Kreinath, Snoek und Stausberg 2006). Das Problem einer Hierarchisierung zwischen Theorie und Praxis, welches durch eine kategoriale Differenzierung zwischen beiden bedingt ist, kann also dadurch überwunden werden, indem die Ritualtheorie selber als eine Form der Praxis gefasst wird und dadurch die Theorie und die Praxis der Ritualforschung wechselseitig miteinander verschränkt werden (siehe Bell 1992). Um diese Form der wechselseitigen Verschränkung von Theorie und Praxis in metatheoretischer Perspektive soll es im Folgenden gehen.

Unterschiedliche Konzeptionalisierungen von Ritualtheorien

Bedingt durch die jeweilige Form der wissenschaftlichen Praxis wird auf Ritualtheorien unterschiedlich Bezug genommen und je nach Diskursform unterscheidet sich der Umgang mit diesen Theorien. Als die gängigste Form der Bezugnahme ist in der Praxis des wissenschaftlichen Diskurses der Verweis oder das Zitat zu nennen. Diese Form zeigt, dass Ritualtheorien bereits durch diese Bezugnahme diskursiv miteinander vernetzt sind und wechselseitig in ein Verhältnis zueinander gesetzt werden. Diese Art der Bezugnahme stellt die einfachste Form der Konzeptionalisierung einer Ritualtheorie dar, ohne dass jedoch eine vorliegende Theorie begrifflich dargestellt wird. Eine erste Form der begrifflichen Konzeptionalisierung ist mit einer einführenden Darstellung eines ritualtheoretischen Ansatzes gegeben.

Eine komplexere Art der Bezugnahme stellt die forschungs- oder begriffsgeschichtliche Darstellung der unterschiedlichen ritualtheoretischen Ansätze in ihrer Genese und ihrem wissenschaftsgeschichtlichen Kontext dar. Dabei werden die unterschiedlichen Ansätze oft mit den Namen der Personen in Verbindung gebracht, auf welche diese Ansätze maßgeblich zurückgeführt werden. In dieser Art der wissenschaftsgeschichtlichen Darstellung werden die einzelnen ritualtheoretischen Ansätze in den Zusammenhang ihrer historischen Genese gebracht und nach Schulen, Forschungstraditionen und Wissenschaftszweigen in ein Verhältnis zueinander gesetzt. Dabei können sie im Sinne der Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte wechselseitig aufeinander bezogen werden.

Diese Form der historischen Einordnung ritualtheoretischer Ansätze in ihren diskursiven Kontexten der Forschungs-, Begriffs- und Wissenschaftsgeschichte geht bereits über die Einführung in einzelne Ansätze hinaus. Dennoch sind diese Darstellungen meist durch ihre Überblicksartigkeit eher einführender Art. Anders als bei der einführenden Darstellung in einzelne ritualtheoretische Ansätze oder Begriffe, handelt

es sich bei den wissenschaftsgeschichtlichen Darstellungen weniger darum, diese zu konzeptionalisieren, als sie zu kontextualisieren. Zwar ist vorauszusetzen, dass auch in wissenschaftsgeschichtlichen Darstellungen diese Ansätze konzeptionalisiert worden sind, aber darin ist nicht deren vordergründiges Erkenntnisinteresse zu sehen. Die wissenschaftsgeschichtliche Erschließung der einzelnen Ansätze und Begriffe dient hier nicht deren Operationalisierung, sondern eher der historischen Darstellung. In dieser Form geht es um die Rekonstruktion der diskursiven Kontexte und weniger um die Analyse der ritualtheoretischen Begriffsbildung. Dabei ist zu berücksichtigen, dass die Forschungen, die in den Darstellungen zur Wissenschaftsgeschichte zur Geltung kommen, jedoch in erster Linie in keinem direkten Bezug zur Praxis der Ritualforschung oder Ritualtheorie stehen. In ihrem historischen Interesse gelten diese Darstellungen eher der Bestimmung des Selbstverständnisses und der Legitimation der entsprechenden Disziplin oder Forschungsrichtung.

Eine andere Richtung schlägt die systematische Rekonstruktion ritualtheoretischer Ansätze ein. Anders als zuvor geht es hier um die Konzeptionalisierung der entsprechenden ritualtheoretischen Ansätze. Darum steht die Analyse der ritualtheoretischen Begriffsbildung im Vordergrund. Mit der systematischen Rekonstruktion ritualtheoretischer Ansätze verbindet sich hier zumeist noch nicht die Formierung eines eigenen ritualtheoretischen Ansatzes. Dennoch folgt der systematischen Rekonstruktion in der Regel eine weiterführende Kritik, durch welche die diskutierten Ansätze unter einem neuen Gesichtspunkt interpretiert werden. Trotz der punktuellen Kritik des jeweiligen Ansatzes oder Konzepts verhält sich die systematische Rekonstruktion gegenüber den rekonstruierten Ansätzen jedoch zumeist eher affirmativ. Diese setzt meist nicht mit einer grundlegenden Kritik an, sondern greift vorwiegend die Gedankenbahnen des Ansatzes auf und führt diese weiter. Durch die Form ihrer Konzeptionalisierung ist die systematische Rekonstruktion schon selber dem Feld der Ritualtheorie zuzuordnen. In ihrer Darstellungsform ist sie zumeist als Sekun-

därliteratur einzuordnen, weil sie sich vorwiegend der Konzeptionalisierung anderer ritualtheoretischer Ansätze verpflichtet.

Im Unterschied dazu stellen Rezensionen und Kritiken eine problematisierende Form der Konzeptionalisierung ritualtheoretischer Ansätze dar. Sie unterscheiden sich von systematischen Rekonstruktionen dadurch, dass sie die ritualtheoretischen Ansätze im diskursiven Kontext der neuesten Forschung verorten. Im Unterschied zu den vorherigen Formen der Bezugnahme geht es hierbei weniger um eine eingehende Rekonstruktion, sondern vielmehr um die Evaluation und Kritik des entsprechenden Ansatzes vor dem Hintergrund des derzeitigen Stands der Ritualtheorie.

Eine eher problematisierende Konzeptionalisierung ist demgegenüber erst in der Ritualforschung gegeben. Dabei werden die vorliegenden Ansätze zumeist vor dem Hintergrund neu gewonnener Forschungsergebnisse in ihrer Gültigkeit überprüft und evaluiert. Die unterschiedlichen Ansätze werden als diskursiver Rahmen vorausgesetzt, die für die Analyse der empirischen Daten fruchtbar gemacht und in ihrer Geltung relativiert und modifiziert werden. Hier resultiert die Konzeptionalisierung aus der Praxis der Ritualforschung und ist allein aus forschungspragmatischen Gründen plausibel zu machen. Dabei ist davon auszugehen, dass hierbei die ritualtheoretischen Ansätze nicht ihrer selbst willen konzeptionalisiert werden, sondern dies nur unter der Voraussetzung des Forschungsinteresses geschieht. In der empirischen Ritualforschung werden die ritualtheoretischen Ansätze üblicherweise herangezogen, um die empirischen Daten zu erschließen und in Hinsicht auf ihre ritualtheoretische Relevanz zu analysieren. Dabei werden die ritualtheoretischen Ansätze in der empirischen Ritualforschung zwar zumeist problematisiert, aber bei dieser Form der Konzeptionalisierung handelt es sich nicht unbedingt um einen eigenen ritualtheoretischen Entwurf im engeren Sinne.

Durch das hier gegebene spezifische Verhältnis der Konzeptionalisierung ritualtheoretischer Ansätze und der Analyse und Interpretation der empirischen Daten wird diese Art zumeist eher einen Beitrag zur empirischen Ritualforschung als zur Ritualtheorie leisten. Dennoch kann diese Art der Konzeptionalisierung als Arbeit an der Ritualtheorie verstanden werden, indem sie die Ansätze problematisiert und den ritualtheoretischen Diskurs in der Ritualforschung fortführt. Dadurch dass ritualtheoretische Ansätze in der empirischen Ritualforschung kritisch evaluiert werden, werden diese relevant für diese Forschung. So wird bereits in der empirischen Ritualforschung der Bedarf ritualtheoretischer Ansätze bereits durch die Praxis ihrer Konzeptionalisierung indiziert.

Gegenüber der Ritualforschung, welche die Geltung ritualtheoretischer Ansätze im Zusammenhang mit den empirischen Daten überprüft, werden in der Ritualtheorie andere ritualtheoretische Ansätze im Zusammenhang mit ihren begrifflichen und theoretischen Voraussetzungen und Implikationen ihrer Begriffsbildung problematisiert. Dabei werden andere ritualtheoretische Ansätze zumeist unter eigenen Schwerpunktsetzungen konzeptionalisiert und unter den eigenen Prämissen diskutiert. Diese Weise der Konzeptionalisierung zeichnet sich gegenüber der empirischen Ritualforschung durch ihre explizit theoretische Auseinandersetzung mit anderen Ansätzen aus. Dabei ist zu berücksichtigen, dass in der Ritualtheorie nicht nur andere ritualtheoretische Ansätze diskutiert werden, sondern auch auf die Ergebnisse der empirischen Ritualforschung eingegangen wird, deren ritualtheoretischen Implikationen dadurch fruchtbar gemacht werden.

Im Unterschied dazu können ritualtheoretische Ansätze auch konzeptionalisiert werden, dadurch dass sie zum Gegenstand der Kritik ihrer Begriffsbildung gemacht werden. Indem die ritualtheoretischen Ansätze selber in ihren inneren Differenzierungen und in den diskursiven Bedingungen ihrer Konstitution in den Fokus der Analyse rücken, verschiebt sich somit die Art der Bezugnahme. Es verändern sich

zudem die Voraussetzungen und Rahmenbedingungen, unter denen die Bezugnahme vorgenommen wird. So wird der Geltungsanspruch der ritualtheoretischen Ansätze im Zugang zu ihrem Gegenstandsbereich „Ritual“ problematisiert, weil dieser Zugang wiederum auf die Konstitutionsbedingungen der Theoriebildung selber zurückgeführt wird. Somit wird nicht mehr wie in der empirischen Ritualforschung oder in den Ritualtheorien von einem empirisch gegebenen Gegenstandsbereich ausgegangen, sondern es werden die über ihren Gegenstandsbereich „Ritual“ miteinander diskursiv verbundenen Ansätze in ihren jeweils eigenen Prozessen der Gegenstandskonstitution und Theorieformation analysiert.

Indem Ritualtheorien unter diesen Voraussetzungen zum Gegenstand der Analyse gemacht werden, kann es nicht um einen eigenen ritualtheoretischen Ansatz gehen, sondern um die Formulierung einer metatheoretischen Kritik der vorliegenden ritualtheoretischen Ansätze. Insofern ist in dieser Weise der Konzeptionalisierung auch die Analyse der diskursiven Praxis einzubeziehen, die sich in der Formation ritualtheoretischer Ansätze manifestiert. Es geht dabei um die Analyse der Gegenstandskonstitution und Theorieformation und um die Analyse der diskursiven Praxis.

Diese Weise der Konzeptionalisierung hat in gewisser Weise Ähnlichkeiten zu der wissenschaftsgeschichtlichen und systematischen Rekonstruktion, zeichnet sich aber vor allem durch ihre spezifischen Unterschiede gegenüber diesen beiden aus. Sie berücksichtigt zwar die diskursive Bedingtheit der ritualtheoretischen Ansätze, aber geht auf die historischen Beziehungen zwischen ihnen nicht mehr ein. Sie analysiert die Formen der ritualtheoretischen Begriffsbildung, setzt aber kritischer an den diskursiven Bedingungen der Theoriebildung und Gegenstandskonstitution an. Hier wird auf die internen Differenzierungen der ritualtheoretischen Ansätze und deren Formen der Begriffsbildung eingegangen. Dadurch können die unterschiedlichen Weisen der Theorieformation und Gegenstandskonstitution mit der Analyse der

unterschiedlichen Ansätze herausgearbeitet und in ihrer Weise der Begriffsbildung miteinander vergleichbar gemacht werden.

Wie diese Ausführungen deutlich gemacht haben, werden ritualtheoretische Ansätze je nach Bedarf auf unterschiedliche Weise konzeptionalisiert. Dabei kann grundsätzlich zwischen zwei Weisen unterschieden werden: 1. Ritualtheorien werden herangezogen, um andere Sachverhalte nach Maßgabe dieser Theorien zu analysieren und zu interpretieren – etwa die Ergebnisse der empirischen Ritualforschung, die auf einer anderen konzeptionellen Ebene liegen. 2. Ritualtheorien werden selber zum Gegenstand der Auseinandersetzung und des Erkenntnisinteresses gemacht und hierbei in ihren eigenen Begriffen und ihrer selbst willen konzeptionalisiert.

Es ist grundsätzlich davon auszugehen, dass Ritualtheorien nicht anders gebildet werden können, als vorliegende Theorien zu konzeptionalisieren. Dadurch werden die Kontexte der wissenschaftlichen Diskurse als konstitutiv für jede Form der wissenschaftlichen Praxis angesehen. Die Prozesse der Konzeptionalisierung werden sogar in ihren Entstehungsbedingungen konstitutiv an die unterschiedlichen Diskurse gebunden. Aus diesem Grund gilt es, den Fokus auf die Prozesse zu legen, in denen die Konzeptionalisierung von anderen Theorien als eine Form der Theoriebildung zu begreifen ist. Dadurch sollen die Weisen, wie unterschiedliche Theorien konzeptionalisiert werden, mitreflektiert werden. Somit kann der Tatsache Rechnung getragen werden, dass ritualtheoretische Ansätze im Prozess ihrer Theoriebildung diskursiv auf andere Theorien zurückgreifen und diese je nach dem eigenen Erkenntnisinteresse und Forschungsziel objektivieren oder operationalisieren.

Im Prozess der Theoriebildung können Ritualtheorien als Rahmen oder Fokus fungieren und werden durch das jeweilige Erkenntnisinteresse unterschiedlich konzeptionalisiert (siehe Kreinath 2004). Die Relation, in welcher die unterschiedlichen Erkenntnisinteressen zugeordneten Ebenen zueinander stehen, hängt damit zu-

sammen, dass je nach Erkenntnisinteresse Gegenstand, Theorie und Methode in jeweils unterschiedliche Verhältnisse zueinander gesetzt werden. Dieses Verhältnis wird dadurch bestimmt, in welchem Maß andere Theorien etwa zur Erschließung der empirischen Daten operationalisiert oder als Gegenstand der Auseinandersetzung objektiviert werden.

Unter Voraussetzung der vorherigen Ausführungen kann Folgendes festgehalten werden: Ritualtheorien sind selber das Ergebnis sich diskursiv entfaltender Prozesse der Theorie- und Begriffsbildung, für welche die Konzeptionalisierung anderer Theorien insofern vorauszusetzen ist, als sich der Prozess der Theoriebildung nur in einem kontinuierlichen Wechsel zwischen der Objektivierung und Operationalisierung jeweils anderer Theorien zu begreifen ist, wodurch diese zum Rahmen oder Fokus gemacht werden. Ritualtheorien sind in ihrer Weise der Konzeptionalisierung als Prozesse einer diskursiven Praxis zu fassen, wobei jeweils von einem kontinuierlichen Wechsel zwischen Rahmen und Fokus auszugehen ist. Die unterschiedlichen Weisen der Konzeptionalisierung gehen letztlich ebenso auf vielfältige Weisen ineinander über wie der Rahmen und der Fokus der Analyse immer wieder wechselseitig verschränkt werden.

Bestimmung des Forschungsgegenstandes und Rahmung des diskursiven Feldes

Üblicherweise wird der Forschungsgegenstand über den Begriff definiert. Dabei werden die Phänomene, die durch diesen Begriff bestimmt und dem entsprechenden Gegenstandsbereich zugeordnet werden, gleichzeitig in eine kategoriale Differenz zu den Phänomenen gesetzt, die durch die Definition des jeweiligen Begriffes ausgeschlossen werden. Die Definition markiert auf der Gegenstandsebene durch ihre begriffliche Grenze das Verhältnis der Inklusion und Exklusion und konstituiert

dadurch eine kategoriale Differenz. Durch die Definition wird nicht nur das Verhältnis zwischen Inklusion und Exklusion markiert, sondern auch die Unterscheidung zwischen Begriff und Gegenstand hergestellt. Diese wird in Bezeichnungen wie Intension und Extension, Begriffsumfang und Begriffsinhalt, Wesen und Erscheinung manifest.

Die Einheit des Begriffes wird der Vielheit der Phänomene gegenübergestellt. Somit markiert jede Definition nicht nur die Grenzen der Inklusion und Exklusion, sondern stellt dadurch auch die Differenz her, welche ein ebenso hierarchisches wie statisches Verhältnis zwischen Begriffsumfang und Begriffsinhalt konstituiert. Diese Auffassung setzt sowohl Gegenstand wie Begriff als feststehende Größen voraus, ohne diese in ihrem spezifischen Verhältnis zueinander zu bestimmen. Dadurch bleiben die deduktive Methode der Begriffsbestimmung und die induktive Methode der Datenerhebung unvermittelt.

In der Konstitution und Erschließung des Forschungsgegenstandes werden die induktive und deduktive Methode durch ihre starre Gegenüberstellung nicht miteinander verschränkt. In der Statik dieser Form der Gegenstandsbestimmung können jedoch die Prozesse der Gegenstandskonstitution oder die Gegenstandserschließung nicht berücksichtigt werden. Dadurch wird es nicht möglich, Begriff, Gegenstand und Methode in ein dynamisches Verhältnis zueinander zu setzen. Hierbei ist zu bedenken, dass die Bestimmung des Gegenstandsbereiches und die Definition des entsprechenden Begriffes bereits ein bestimmtes Theorieverständnis voraussetzen.

Neben den methodischen Implikationen der entsprechenden Theorieverständnisse, die in der Ritualtheorie bislang noch kaum hinterfragt worden sind, ist das Problem der Definition des Ritualbegriffes zumeist unter terminologischen oder klassifikatorischen Gesichtspunkten problematisiert worden (siehe Goody 1977; Bremmer 1998). Wie die Geschichte der Erforschung von Ritualen zeigt, geht mit den

unterschiedlichen Bestimmungen des Ritualbegriffes die Eingrenzung und Ausweitung des Gegenstandsbereiches einher (siehe Stausberg 2004; Platvoet 2006). Auf diese Probleme des Ritualbegriffes soll hier nicht weiter eingegangen werden, wenn auch davon ausgegangen werden kann, dass in der Ritualtheorie kaum auf die Definition des Ritualbegriffes verzichtet wird.

Das Problem besteht darin, dass es bislang keiner Definition gelungen ist, den Ritualbegriff wiederum mit allen Phänomenen des bezeichneten Gegenstandsbereiches zur Deckung zu bringen. Unter dieser Voraussetzung kann jede Definition des Ritualbegriffes entweder als zu allgemein oder als zu spezifisch angesehen werden (siehe Humphrey und Laidlaw 1994). Soll die über diese Form der Klassifikation gewonnene Einteilung der Phänomene durch die Zuschreibung von bestimmten Eigenschaften spezifiziert werden, entsteht das Problem, dass sich der gegenteilige Effekt einstellt, insofern gerade durch die Zuschreibung dieser Eigenschaften die Grenzen des Gegenstandsbereiches unscharf werden (siehe Snoek 2006).

Ob und inwiefern der Begriff des Rituals eindeutig in Deckung mit allen Phänomenen zu bringen ist, die diesem Begriff zugeordnet werden, ist eines der Probleme, das häufig Ausgangspunkt und Gegenstand ritualtheoretischer Auseinandersetzungen ist. Obwohl aufgrund der Unstimmigkeiten und Unvereinbarkeiten in der Definition des Ritualbegriffes vorgeschlagen worden ist, ganz auf den Ritualbegriff zu verzichten (siehe Goody 1977), wird in der Ritualforschung und vor allem in der Ritualtheorie weiterhin implizit oder explizit mit einem mehr oder minder scharf konturierten Ritualbegriff operiert (siehe Grimes 1990; Platvoet 1995).

Dabei geht es nicht nur um die richtige Klassifikation der zugrunde gelegten Phänomene, sondern auch um die Gewinnung einer möglichst angemessenen Definition des Ritualbegriffes anhand der Phänomene, die zuvor mittels eines Ritualbegriffes klassifiziert werden. Durch die wechselseitige Verschränkung unterschiedlicher

Definitionen des Ritualbegriffes wird ersichtlich, dass sich diese in ihrer Bestimmung des Gegenstandsbereiches zumeist nur partiell decken (siehe Snoek 2006). Das hängt damit zusammen, dass die Bestimmungen, die herangezogen werden, um den Ritualbegriff zu definieren, sich entweder derart voneinander unterscheiden, dass sie weitgehend nicht zur Deckung miteinander gebracht werden können. Auch wenn ähnliche Bestimmungen verwendet werden, werden diese dann inhaltlich oft unterschiedlich bestimmt. Die Definition des Ritualbegriffes hängt auch davon ab, anhand welcher spezifischen Beispiele oder Paradigmen der Ritualbegriff jeweils gewonnen worden ist; so können die Definitionen des Ritualbegriffes auch maßgeblich dadurch bedingt sein, welche Phänomene als Ausgangspunkt gewählt werden, um den Ritualbegriff zu definieren (siehe Bell 1997; Humphrey und Laidlaw 1994).

Dieser Befund zeigt, dass der Ritualbegriff über die jeweilige Bestimmung des empirischen Gegenstandsbereiches gewonnen wird, dabei ist jedoch gleichzeitig vorauszusetzen, dass die Eingrenzungen oder Ausweitungen des Gegenstandsbereiches wiederum über den implizit oder explizit vorausgesetzten Ritualbegriff vorgenommen werden, anhand derer der Ritualbegriff weiter spezifiziert wird. Dieser Befund macht deutlich, dass die Bestimmung des Gegenstandsbereiches und die Definition des Ritualbegriffes wechselseitig aufeinander zu beziehen und als dynamischer Prozess zu begreifen ist.

Außerdem ist davon auszugehen, dass die Bestimmung des Gegenstandsbereiches weder unabhängig von der Konzeptionalisierung anderer Definitionen noch unabhängig von dem wissenschaftlichen Diskurs gewonnen werden kann. Auch unter diesem Gesichtspunkt ist die Bestimmung des Gegenstandsbereiches als dynamischer Prozess zu begreifen, weil dieser in der Praxis des wissenschaftlichen Diskurses die wechselseitige Kritik der unterschiedlichen Definitionen des Ritualbegriffes voraussetzt. Darum kann jede Bestimmung und jede Definition des Gegenstandsbereiches unter den Bedingungen des wissenschaftlichen Diskurses nur

vorläufig sein, obwohl viele Definitionen des Ritualbegriffes den Geltungsanspruch erheben, den Gegenstandsbereich nicht nur vorläufig zu bestimmen.

Als wichtige Aspekte in der Dynamik der Gewinnung des Ritualbegriffes und der Bestimmung des Gegenstandsbereiches können die Fragen nach den Ähnlichkeiten mit und den Differenzen zu vergleichbaren Phänomenen angesehen werden. So setzen etwa Caroline Humphrey und James Laidlaw an der Frage an, worin Rituale anderen Formen sozialer Praxis ähnlich sind und worin sie als spezifisch anzusehen sind: „Ritual has been seen by anthropologists and others in broadly two ways: as a distinct category of events; and as an ever-present aspect of all actions“ (Humphrey und Laidlaw 1994: 64). Um Rituale als einen eigenständigen Bereich wissenschaftlicher Forschung zu konstituieren, werden Rituale kategorial von vergleichbaren Phänomenen abgegrenzt und als eine Form des Handelns eigener Art verstanden (siehe Staal 1979; Stall 1989). Oder sie werden als eine spezifische Verbindung von bestimmten Eigenschaften angesehen, die nur in einer bestimmten Form existiert (siehe Rappaport 1979; Rappaport 1999). Wie vor allem die Praxis der Forschung zeigt, lassen sich Rituale nicht immer so klar von vergleichbaren Phänomenen abgrenzen. Vielfach lassen sich die Eigenschaften, die den Ritualen auf der Gegenstandsebene zugeschrieben werden, auch bei anderen vergleichbaren Phänomenen finden. Da Rituale in ihren Eigenschaften mit anderen Phänomenen überlappen, lassen sich die in den Definitionen gesetzten kategorialen Differenzen in der Praxis der Forschung zumeist kaum durchhalten oder verifizieren. Unter diesen Voraussetzungen ist es nicht unproblematisch, von Ritualen als Handlungsform eigener Art zu sprechen (siehe Staal 1979; Snoek 1987; Bell 1992: 88-93; Humphrey und Laidlaw 1994; Handelman 1998; Handelman 2006a).

Die Frage nach den Ähnlichkeiten und Differenzen von Ritualen in dem Verhältnis zu vergleichbaren Phänomenen zeigt, dass in der Praxis der Ritualforschung die induktive und deduktive Methode verschränkt sind. Das wiederum macht deutlich,

dass in der Definition des Ritualbegriffes und Bestimmung des Gegenstandsbereiches eine Dynamik gegeben ist, die als konstitutiv für die Praxis des wissenschaftlichen Diskurses der ritualtheoretischen Begriffsbildung anzusehen ist.

Wie Jan Snoek (2006) gezeigt hat, wird den meisten Definitionen des Ritualbegriffes die Form der monothetischen Klassifikation zugrunde gelegt. Diese beruht auf der Voraussetzung, dass ein Gegenstandsbereich hinreichend bestimmt werden kann, wenn eine bestimmte klar abgrenzbare Menge an Eigenschaften genannt wird, die nur diesem Gegenstandsbereich zukommt (siehe dazu Turner 1967: 19; Rappaport 1979: 175; Tambiah 1981: 119). Unter diesen Voraussetzungen kann der Begriff des Rituals erst dann definiert werden, wenn er mit Hilfe einer spezifischen Menge der Eigenschaften (etwa durch die Eigenschaften x, y und z oder deren Schnittmenge) bestimmt worden ist.

Obwohl das Problem der Definition sich in der Praxis der ritualtheoretischen Begriffsbildung nur durch die Vielzahl der unterschiedlichen Definitionen des Ritualbegriffes verständlich wird (siehe Platvoet 1995), ist das klassifikatorische Problem in der Definition des Ritualbegriffes wieder erneut zum Fokus der ritualtheoretischen Auseinandersetzung geworden (siehe Snoek 2006). Vor allem unter dem Gesichtspunkt der Formation einer Ritualwissenschaft werden die statischen Definitionen des Ritualbegriffes in ihrem Modus der monothetischen Klassifikation problematisch. Darum kann der Begriff des Rituals nicht mehr unter der Voraussetzung einer in sich homogenen Menge von Eigenschaften bestimmt werden. Der Gegenstandsbereich ist zu komplex und vereint in sich eine Reihe unterschiedlicher Phänomene.

Das von Rodney Needham eingeführte Konzept der polythetischen Klassifikation stellt demgegenüber eine erste Alternative dar, wonach der Gegenstandsbereich nicht mehr mit Hilfe eines hierarchischen Modells einer spezifischen Klasse klar abgrenzbarer Eigenschaften, sondern nur noch mit Hilfe einander überlappender Merkmale

und Eigenschaften bestimmt werden kann (Needham 1975: 357-366). Anders als die Definition des Ritualbegriffes, die auf dem Prinzip der monothetischen Klassifikation beruht, wird es hierdurch einerseits möglich, den Begriff intern noch weiter zu differenzieren. So müssen nicht alle die Gegenstände, die mit dem Ritualbegriff bezeichnet werden, durch die gleichen Eigenschaften miteinander vereint sein. Dadurch wird es möglich, die durch den Ritualbegriff bezeichneten Phänomene aufgrund ihrer Familienähnlichkeiten miteinander zu vergleichen (siehe Needham 1985; Snoek 2006; Grimes 1990: 13-15).

In diesem Zusammenhang sind in der neueren ritualtheoretischen Auseinandersetzung zwei Ansätze zu diskutieren, in denen die Bestimmung des Gegenstandsbereiches nach Maßgaben der monothetischen Klassifikation in radikalerer Weise als bisher problematisiert wird. Diese sind von Jan Snoek und Don Handelman entwickelt worden. Obwohl nicht beide in gleicher Weise das Paradigma der polythetischen Klassifikation annehmen, stimmen sie in ihrer Kritik der monothetischen Klassifikation überein. Beide plädieren aufgrund der Komplexität des Gegenstandsbereiches dafür, die Eigenschaften von Ritualen als „fuzzy“ zu begreifen.

Ausgehend von der Theorie der „fuzzy sets“ (Zadeh 1965) zeigt Snoek, dass in der Bestimmung des Ritualbegriffes viele der diesem Begriff zugeschriebenen Eigenschaften nur graduell als ein „Mehr oder Weniger“ bestimmt werden können. „Fuzzy“ sind ihm zufolge die Eigenschaften, wenn „one or more of the characteristics involved are continuous“ (Snoek 2006: 4). Snoek begreift die Eigenschaften, die Ritualen zugeschrieben werden – wie etwa formal, redundant, invariant oder strukturiert –, als „fuzzy“, weil diese kontinuierliche Eigenschaften sind und nicht absolut durch ein „Entweder-oder“ bestimmt werden können.

Außerdem sind nach Snoek nicht nur kontinuierliche Eigenschaften, sondern auch die so genannten polythetischen Klassen als „fuzzy sets“ zu begreifen. Zwar weisen

die Phänomene in polythetischen Klassen unscharfe Grenzen auf, aber diese sind nicht auf die nicht-kontinuierlichen Eigenschaften zurückzuführen, sondern darauf, dass bestimmte Eigenschaften bei bestimmten Phänomenen vorhanden oder nicht vorhanden sind. Vor diesem Hintergrund verdeutlicht Snoek den Unterschied zwischen monothetischen und polythetischen Klassen: „A class is monothetic if and only if (A) each member of the class has all the characteristics defining the class as a whole, and (B) each of those characteristics is possessed by all of those members. A class is polythetic if and only if (A) each member of the class has a large but unspecified number of a set of characteristics occurring in the class as a whole, (B) each of those characteristics is possessed by a large number of those members“ (Snoek 2006: 4).

Der Vorteil dieser Konzepte besteht nach Snoek darin, dass dadurch jede Form der monothetischen Klassifikation problematisiert wird, zumal die Klasse der Rituale nicht nach Maßgabe einer klar umrissenen Menge an Eigenschaften bestimmt werden kann. Er schreibt: „it may be fully arbitrary, if not entirely impossible, to draw a borderline around a particular class, even if it would be theoretically desirable“ (Snoek 2006: 5). Der entscheidende Nutzen der polythetischen Klassifikation besteht nach Snoek vor allem darin, dass es unter der Voraussetzung moderner Definitions- und Klassifikationstheorien möglich wird, den Ritualbegriff möglichst genau zu definieren. Den Vorteil eines möglichst präzise definierten Ritualbegriffes sieht Snoek darin, dass die Phänomene adäquater erfasst werden können (siehe Snoek 2006: 5), zumal das Forschungsfeld an seinen Rändern nicht durch kategoriale Differenzen eindeutig markiert werden kann.

Ein Vorzug dieses Definitionsansatzes ist darin zu sehen, dass der Ritualbegriff in seiner internen Struktur weitgehend ausdifferenziert werden kann. Dennoch wird davon ausgegangen, dass der Gegenstandsbereich mit definatorischen Mitteln angemessen bestimmt werden kann. Zudem wird gerade durch diesen Ansatz vorausge-

setzt, dass der Gegenstandsbereich umso angemessener bestimmt werden kann, je mehr der Ritualbegriff definatorisch ausdifferenziert wird. Problematisch daran ist, dass dieser Ansatz primär an der Definition des Ritualbegriffes ansetzt und dabei die kategoriale Differenz zwischen Begriff und Gegenstandsbereich wieder voraussetzt. Zudem wird angenommen, dass durch die richtige Weise der Definitionen des Ritualbegriffes der empirische Gegenstandsbereich exakt bestimmt werden kann. Somit wird der Gegenstandsbereich gleichsam durch die Definition des Ritualbegriffes hypostasiert und definatorisch festgelegt. Außerdem wird zwar vorausgesetzt, dass der Gegenstand mit definatorischen Mitteln erschlossen werden kann, gleichzeitig wird aber argumentiert, dass der Gegenstandsbereich unabhängig von den Definitionen existiert und die einzige Aufgabe der Definition darin besteht, den Gegenstandsbereich so angemessen wie möglich zu erschließen. In dem von Snoek vertretenen Ansatz kann zwar von einer Verschränkung der induktiven und deduktiven Methode gesprochen werden, nur bleiben beide in einem statischen sowie hierarchischen Verhältnis zueinander stehen. Die Dynamik in der Praxis der wissenschaftlichen Forschung bleibt dabei ebenso unberücksichtigt wie Reflexion auf die Konstruktion und Konstitution des Gegenstandsbereiches, durch den ein wissenschaftlicher Diskurs ermöglicht wird.

Ein grundlegendes Problem in dieser Art der Bestimmung des Gegenstandsfeldes besteht darin, dass versucht wird, den Begriff des Rituals durch eine klar abgrenzbare Gruppe von Phänomenen oder Eigenschaften zu bestimmen. Das Problem liegt also nicht in der Tatsache begründet, dass die Eigenschaften und Gruppen von Phänomenen als „fuzzy“ anzusehen und nur zu einem bestimmten Grad vertreten sind. Es besteht vielmehr darin, dass Ritualbegriff und Gegenstandsbereich in einem sich wechselseitig bedingenden Verhältnis zueinander stehen und nicht ausschließlich durch eine möglichst allumfassende definatorische Bestimmung aller Eigenschaften zu erfassen sind. Durch das Verfahren der polythetischen Klassifikation kommt

ausschließlich die deduktive Methode zur Geltung. Hier wird in erster Linie von der Bestimmung von Eigenschaften und der Bildung von Klassen ausgegangen und der höchste Grad an Allgemeinheit angestrebt. Dabei gibt sich das Verfahren der polythetischen Klassifikation selber den Anschein, lediglich den Forschungsgegenstand ordnend zu bestimmen, verschleiert aber dadurch, dass dieses Verfahren den Gegenstand dadurch selber konstruiert und konstituiert.

Die andere Kritik an der monothetischen Klassifikation wurde von Don Handelman formuliert. Anders als Snoek versucht er nicht auf klassifikatorischer Ebene den Ritualbegriff weiter auszudifferenzieren oder die polythetischen Klassen weiter zu spezifizieren. Noch viel grundsätzlicher argumentiert er gegen jede Form der Klassifikation und nimmt an, dass jede Form definitorischer Bestimmungen unschärfer gefasst werden muss. In seiner Kritik an den Formen der monothetischen Klassifikation wendet er sich vor allem gegen die Form universaler Definitionen, die beanspruchen, den Gegenstandsbereich in seiner Allgemeinheit erfassen zu können. Dabei geht es ihm nicht darum, eine Form der polythetischen Klassifikation als Alternative zur Form der monothetischen Klassifikation zu entwickeln. Vielmehr argumentiert er, dass jede übergeordnete Kategorie „Ritual“, die in eine kategoriale Differenz zum Gegenstandsbereich gesetzt wird, zu problematisieren ist. Aus diesem Grund meint er, dass das Paradigma der monothetischen Klassifikation erst dann überwunden ist, wenn die Kategorie oder Metakategorie „Ritual“ aufgegeben wird (siehe Handelman 2006a).

Das Problem der Metakategorie des Rituals besteht nach Handelman vor allem darin, dass es den Vergleich zwischen Ritualen und anderen Phänomenen unmöglich macht. Die Hierarchie, die mit der Kategorie „Ritual“ in Form der monothetischen Klassifikation und deren kategorialen Differenzierung zwischen der Kategorie des Rituals und den subsumierten Instanzen gegeben ist, macht jeden Vergleich mit anderen Phänomenen problematisch, weshalb zwar die Instanzen auf der gleichen

Abstraktionsebene miteinander verglichen werden können, diese aber aufgrund der in der monothetischen Klassifikation gegebenen strikten Trennung zwischen Inklusion und Exklusion nicht mehr mit anderen Phänomenen in Beziehung gesetzt werden können.

Aufgrund der kategorialen Differenz zwischen Inklusion und Exklusion ist es nach Handelman im Rahmen der monothetischen Klassifikationen nicht möglich, die Kategorie „Ritual“ eigens zu hinterfragen. Um die kategorialen Differenzen, die in Ritualbegriffen gesetzt werden, problematisieren zu können, müssen jedoch Alternativen entwickelt werden, um Rituale mit anderen Phänomenen vergleichbar zu machen. Jede Form der monothetischen Klassifikation verhindert seiner Meinung nach deren Entwicklung: „Conceptual alternatives to ritual cannot derive from a monothetic basis of classification“ (Handelman 2006a: 38).

Nach Handelman sind konzeptionelle Alternativen zum Ritualbegriff darum notwendig, weil man nur dadurch in der Lage ist, die gängigen Weisen der Definition von Ritualen mit Hilfe klassifikatorischer Verfahren zu problematisieren: „Conceptual alternatives to ritual should shake us out of the complacency of thinking we know what ‘ritual’ is, how it works, what it does“ (Handelman 2006a: 37). Dadurch wird nicht nur der Vergleich mit anderen Phänomenen oder die Problematisierung des Ritualbegriffes möglich, sondern auch ein neuer analytischer Zugang zum Gegenstand eröffnet, der nicht schon durch die Definition oder Klassifikation vorgegeben ist. Handelman geht es darum, dass Rituale nicht in Hinsicht auf etwas anderes, sondern in ihrer eigenen Phänomenalität analysiert werden (siehe Handelman 2004b). Dennoch nimmt er den Vergleich, der Bestandteil jeder Klassifikation ist, als methodischen Ausgangspunkt, um Rituale jenseits definitorischer Vorgaben in ihrer internen Logik und Komposition zu analysieren.

Problematisch an dem von Handelman vorgeschlagenen Versuch ist jedoch, dass er nicht auf die Kategorie „Ritual“ verzichtet. Mit Hilfe des Vergleiches greift er zudem wieder auf die Klassifikation zurück, um die Ähnlichkeiten und Differenzen zwischen einander vergleichbaren Phänomenen herausarbeiten zu können. In der Suche nach konzeptionellen Alternativen ist die Problematisierung des Ritualbegriffes zwar sinnvoll und notwendig, erst aber mittels des Vergleiches wird es möglich, das Spezifische des jeweiligen Gegenstandsbereiches zu bestimmen. Handelman scheint zudem zu übersehen, dass auch durch seinen Ansatz der Gegenstandsbereich durch die Unterscheidungen, die von ihm vorgenommen werden, maßgeblich bestimmt wird.

Handelman vermag dem von ihm selber aufgezeigten Dilemma kaum zu entkommen. Das wird daran ersichtlich, dass er den Ritualbegriff dennoch unhinterfragt verwendet, auch wenn er diesen mittels des Konzepts der „öffentlichen Ereignisse“ beschreibt und dadurch auf neue Weise zu fassen versucht (siehe Handelman 1990). Trotz des methodischen Fokus macht dieser Ansatz jedoch deutlich, dass das Verhältnis von Ritualbegriff und Gegenstandsbereich zu problematisieren und grundsätzlich zu überdenken ist. Darin besteht der Nutzen dieser Kritik an der monothetischen Klassifikation, dass nicht mehr von einer kategorialen Differenz weder zwischen Ritualbegriff und Gegenstandsbereich noch zwischen Ritual und Nicht-Ritual ausgegangen wird. Indem Handelman Rituale als Phänomene bestimmt, die mit anderen Phänomenen auf unterschiedlichen Ebenen miteinander vergleichbar sind, hebt er hervor, dass Rituale als Instanzen eines klar definierten Ritualbegriffes zu fassen sind. Vielmehr sind diese in einem Feld einander ähnlichen Phänomenen zu kontextualisieren und zu analysieren. Gerade indem er an dem Vergleich und der Analyse von Ritualen ansetzt, kann er vermeiden, Rituale defintitorisch einem bestimmten Gegenstandsbereich zuzuordnen.

Handelman versäumt ebenso wie Snoek, dass die Praxis des wissenschaftlichen Diskurses in der Bestimmung des Rituals als Forschungsgegenstand eine entscheidende Rolle spielt. Er berücksichtigt zwar, dass konzeptionelle Alternativen neue Möglichkeiten der Analyse eröffnen und ihrer eigenen Logik folgen und dadurch den Gegenstandsbereich neu konstituieren und konstruieren. Er macht dabei aber nicht deutlich, dass es sich hierbei um eine Form der theoretischen Praxis handelt, die nicht nur ihrer eigenen Logik folgt, sondern auch den Anforderungen des wissenschaftlichen Diskurses genügt. In gewisser Weise verschleiert er wie Snoek die Konstitutions- und Konstruktionsbedingungen, denen sein eigener Ansatz folgt, wenn er beansprucht, einen Zugang zum Gegenstandsbereich zu haben, welcher sich qualitativ von anderen unterscheidet. Gerade dadurch setzt Handelman auf einer anderen konzeptionellen Ebene die Form kategorialer Differenzen wieder ein, die er selber zu überwinden sucht.

Die Problematisierung des Ritualbegriffes durch Snoek und Handelman sollte klarstellen, dass zwischen der Definition des Ritualbegriffes und der Bestimmung des Gegenstandsverhältnisses ein wechselseitiges Konstitutionsverhältnis besteht. Wie in der Kritik an beiden Ansätzen hervorgehoben wurde, ist dieses wechselseitige Konstitutionsverhältnis wiederum ins Verhältnis zur Praxis des wissenschaftlichen Diskurses zu setzen. In diesem Zusammenhang wird das Bemühen um die eindeutige Bestimmung des Gegenstandes in der Ritualforschung mittels einer abschließenden Definition des Ritualbegriffes obsolet, insofern auch dieses auf seine diskursiven Konstitutions- und Konstruktionsbedingungen zu beziehen ist. Mit dieser Verschiebung der Perspektive auf die diskursive Praxis soll deutlich werden, dass jeder Versuch, den Ritualbegriff zu definieren, nicht nur in Hinsicht auf die Angemessenheit seiner Bestimmung des Gegenstands- oder Forschungsfeldes zu berücksichtigen ist, sondern auch in Hinsicht auf seine Konstitution und Konstruktion in der Praxis des wissenschaftlichen Diskurses.

Der Ritualbegriff und dessen Konstitution und Konstruktion des Gegenstandsreiches ist also im diskursiven Feld der Ritualtheorie zu verorten. Dadurch wird es möglich, die kategoriale Differenz zwischen der Definition des Ritualbegriffes und der Bestimmung des Forschungsgegenstandes unter Einbeziehung der Praxis des wissenschaftlichen Diskurses in ein dynamisches Verhältnis zueinander zu setzen. So können die empirische Ritualforschung und die Ritualtheorie über den wissenschaftlichen Diskurs wechselseitig aufeinander bezogen werden, ohne auf die empirische oder theoretische Ebene begrenzt zu bleiben. Dabei kann ersichtlich gemacht werden, dass der Ritualbegriff nicht nur der analytischen Erschließung von Ritualen, sondern auch der Konstituierung des Gegenstandsreiches und der Konzeptionalisierung ritualwissenschaftlicher Forschungsergebnisse dient. Unter dieser Voraussetzung kann auch die Form der wissenschaftlichen Praxis berücksichtigt werden, indem beispielsweise analysiert wird, wie die unterschiedlichen Ritualbegriffe in der Praxis des wissenschaftlichen Diskurses objektiviert und operationalisiert werden.

Darum kann nicht nur der Gegenstandsbereich, der durch den Ritualbegriff geschaffen wird, sondern auch die Schaffung dieses Forschungsgegenstandes mittels unterschiedlicher Definitionen des Ritualbegriffes als ein diskursives Feld begriffen werden. Die unterschiedlichen diskursiven Felder der Ritualforschung und Ritualtheorie sind darum als Teile der wissenschaftlichen Praxis zu fassen, die diskursiv miteinander vermittelt sind. Dadurch kann nicht nur der Gegenstandsbereich der empirischen Ritualforschung, sondern auch die Praxis des wissenschaftlichen Diskurses selber als ein Forschungsfeld eigener Art bestimmt werden.

Indem die ritualtheoretische Begriffsbildung als Praxis des wissenschaftlichen Diskurses analysiert wird, kann es nicht mehr nur um die Frage gehen, ob es Rituale gibt und wie diese angemessen zu bestimmen sind. Unter dieser Voraussetzung wird es viel entscheidender, welche Begriffe in der Praxis des wissenschaftlichen Diskurses verwendet werden, um Rituale theoretisch zu bestimmen. So wird etwa in der Be-

stimmung der Rituale als Zeichenprozesse nicht mehr danach gefragt, ob die vorgenommenen Bestimmungen bezogen auf ein bestimmtes empirisches Datum angemessen sind. Diese Bestimmungen werden wiederum als Teil des wissenschaftlichen Diskurses begriffen. So werden die Bestimmungen des Ritualbegriffes nicht in ihrem Bezug auf die Gegenstandsebene analysiert, sondern als Teil des wissenschaftlichen Diskurses in den Konstitutions- und Konstruktionsbedingungen der ritualtheoretischen Begriffsbildung. Die Kritik der ritualtheoretischen Begriffsbildung wird sich nicht auf einen Gegenstandsbereich beziehen, so als ob dieser unabhängig von den Theorien wäre, sondern nur auf die Analyse der Konstitutionsbedingungen, die sich im diskursiven Rahmen der Ritualtheorie manifestieren.

Disziplinär bedingte Theorie des Rituals vs. theoretische Ansätze zum Ritual

In der Bestimmung des Forschungsgegenstandes wie in der Rahmung des diskursiven Feldes sind die Grenzziehungen zu beachten, die durch die Genese und Formation der unterschiedlichen diskursiven Felder gegeben sind. Denn diese prägen die Formen und Inhalte, nach deren Maßgabe Ritualbegriffe definiert werden. Zudem ist davon auszugehen, dass die Praxis der wissenschaftlichen Diskurse bedingt, wie die diskursiven Felder konturiert und die Ritualtheorien konzeptionalisiert werden.

Die Erforschung von Ritualen ist nicht mehr nur unter dem Gesichtspunkt des Ritualbegriffs und seiner Relevanz für die empirische Erschließung des Gegenstandsreichs und die theoretische Durchdringung des Forschungsfeldes zu bestimmen. Es ist dabei auch die Fragestellung zu berücksichtigen, inwiefern der Ritualbegriff und die Ritualforschung durch unterschiedliche wissenschaftliche Disziplinen und disziplinäre Ritualtheorien bedingt sind. Die jeweilige Definition und Verwendung des Ritualbegriffes indiziert die Zugehörigkeit der entsprechenden Ritualtheorie oder des

ritualtheoretischen Ansatzes zu einer bestimmten wissenschaftlichen Disziplin und einem bestimmten diskursiven Feld. Darüber hinaus gibt sie auch Aufschluss über deren Gewichtung der Relevanz ihrer diskursiven Rahmenbedingungen, als sie sich implizit oder explizit in bestimmten diskursiven Feldern verortet und positioniert.

Mit der Unterscheidung zwischen disziplinär bedingten Ritualtheorien und theoretischen Ansätzen zum Ritual wird der Differenz in den jeweiligen Gewichtungen in der Relevanz der disziplinären und diskursiven Rahmenbedingungen Rechnung getragen. Mit dieser Unterscheidung wird zudem die Differenz zwischen wissenschaftlichen Disziplinen und theoretischen Diskursen markiert und geht auch einher, dass Rahmen und Fokus in der empirischen und theoretischen Auseinandersetzung mit dem Ritualbegriff jeweils anders gesetzt werden. Dadurch wird auch der Tatsache Rechnung getragen, dass die Unterschiede in der methodischen Herangehensweise bei der Erforschung von Ritualen in unterschiedlichem Maße von deren disziplinären und diskursiven Rahmenbedingungen abhängig sind. In Ritualtheorien werden vor allem die disziplinären Rahmenbedingungen berücksichtigt, unter welchen Rituale zum Gegenstand der Ritualtheorie gemacht werden. Unter theoretischen Ansätzen zum Ritual werden vielmehr die diskursiven Rahmenbedingungen einbezogen, denen die theoretische Auseinandersetzung im diskursiven Feld unterworfen ist (siehe Kreinath 2004; Kreinath, Snoek und Stausberg 2006). Auf die Unterscheidung zwischen Theorien und theoretischen Ansätzen wird nochmals eigens im Rahmen der metatheoretischen Parameter eingegangen. Mit der oben getroffenen Unterscheidung sind nicht nur die unterschiedlichen Herangehens- und Umgangsweisen indiziert, nach deren Maßgabe Rituale erforscht werden, sondern auch die unterschiedlichen Blickwinkel markiert, unter denen Rituale theoretisch konzeptualisiert werden.

Was für eine Art von Theorie oder Theorieverständnis wird benötigt?

Um den Zusammenhang zwischen der mit dem Ritualbegriff gegebenen Konstitution und Formation des Gegenstandsbereichs und der sich daran anschließenden theoretischen Durchdringung des Feldes ritualtheoretischer Ansätze aufzeigen zu können, wird ein Theoriekonzept zugrunde zu legen sein, welches Theorien nicht als eine Menge an Aussagen begreift, sondern die von der Theorie als einer Form diskursiver Praxis ausgeht, um die Spezifität der unterschiedlichen Theorien, aber nicht deren Richtigkeit zu bestimmen.

Im Folgenden wird eine Art von Theorieverständnis zu entwickeln sein, welches in der Lage ist, die Dynamiken, die im Prozess der Formation von Theorien und der ritualtheoretischen Begriffsbildung gegeben sind, zu berücksichtigen. In der Bildung des Ritualbegriffes sind die Konstitutionsbedingungen der wissenschaftlichen Disziplinen und ritualtheoretischen Diskurse zu beachten. Eine derartige Theorie muss und kann nur disziplinär und diskursiv im Rückbezug auf die Auseinandersetzung mit disziplinär bedingten Ritualtheorien und ritualtheoretischen Ansätzen entfaltet werden. Dabei ist es erforderlich, dass ein derartiges Theorieverständnis nicht nur auf sich selber anwendbar sein muss, sondern zugleich auch die Problemstellung zu berücksichtigen hat, die mit jeder ritualtheoretischen Begriffsbildung gegeben ist, und dabei die Bedingungen der Theoriebildung mit den disziplinären und diskursiven Rahmenbedingungen in der Konzeptionalisierung der unterschiedlichen Ritualtheorien und ritualtheoretischen Ansätzen einzubeziehen hat.

Eine solche Art des Theorieverständnisses versucht, die diskursiven Rahmenbedingungen der Theoriebildung mitzureflektieren. Sie stellt eine Metatheorie dar, insofern sie über die einzelnen Ritualtheorien und theoretischen Ansätze hinausgeht und nicht nur im Rahmen einer Theorie operiert. Dabei setzt sie an der ritualtheoretischen Begriffsbildung an und begreift jede Theorie als eine Form diskursiver Praxis. Indem

es nicht mehr wie in der empirischen Ritualforschung und der herkömmlichen Ritualtheorie um die Darstellung und den adäquaten Bezug ritualtheoretischer Aussagen auf den Gegenstandsbereich geht, sondern vielmehr um die Dynamiken, die in den Prozessen der ritualtheoretischen Begriffsbildung deutlich werden, können die Konstitution und Formation des Gegenstandsbereiches und die Formationen der Theoriebildungsprozesse selber zum Gegenstand gemacht und als Formen der diskursiven Praxis aufeinander bezogen werden, ohne dass die einzelnen Ansätze entweder nur forschungs- und wissenschaftsgeschichtlich oder nur theoretisch und systematisch rekonstruiert werden (siehe Kreinath 2004; Kreinath, Snoek und Stausberg 2006).

In diesem Zusammenhang gilt es, die diskursive Bedingtheit der unterschiedlichen ritualtheoretischen Ansätze herauszuarbeiten und diese auf Prozesse der Begriffsbildung zurückzuführen. Diese sind nur insofern zu begreifen, als sie aus der Auseinandersetzung mit anderen ritualtheoretischen Ansätzen in ihrem jeweiligen diskursiven Feld hervorgehen. Dabei ist jede ritualtheoretische Unterscheidung, die im Prozess einer Begriffsbildung vorgenommen wird, als das Ergebnis von Entscheidungsprozessen zu begreifen, welche durch die jeweiligen Formen der wissenschaftlichen Praxis bedingt sind. Die begrifflichen Bestimmungen und Differenzierungen, die in ritualtheoretischen Ansätzen mit Hilfe von analytischen Konzepten vorgenommen werden, sind in ihrer Form selber an die Prozesse des wissenschaftlichen Diskurses gebunden. So wird die Begriffsbildung als eine Form der diskursiven Praxis verstanden, die selber in einem diskursiven Feld zu verorten ist, mit welchem sie in einem ständigen Wechselverhältnis steht.

Es wird also angenommen, dass die ritualtheoretische Begriffsbildung als eine Form der diskursiven Praxis zwar durch das jeweilige diskursive Feld bedingt ist. Da dieses Feld aber im Prozess der ritualtheoretischen Begriffsbildung immer wieder konzeptionalisiert wird, bedingt dieser Prozess der Begriffsbildung wiederum jede

weitere Konzeptionalisierung dieses Feldes. Dieses asymmetrische Wechselverhältnis erzeugt eine Dynamik. Unter dem Gesichtspunkt der diskursiven Praxis kann diese als eine Theorie- oder Begriffsdynamik verstanden werden, die durch eine wechselseitige Konzeptionalisierung der unterschiedlichen ritualtheoretischen Ansätze im diskursiven Feld der Ritualtheorie bedingt ist. Somit sind die unterschiedlichen Ritualtheorien und ritualtheoretischen Ansätze in den Prozessen ihrer Begriffsbildung immer wieder an ihre diskursive Praxis zurück gebunden.

Dabei wird hier davon ausgegangen, dass die Spezifität der diskursiven Praxis die Möglichkeiten der ritualtheoretischen Begriffsbildung konstituiert. Dadurch werden die ritualtheoretischen Ansätze im diskursiven Feld der Ritualtheorie jedoch nicht einfach auf ihre diskursiven Kontexte reduziert, was durch den Fokus auf die jeweilige Eigenständigkeit und Spezifität der ritualtheoretischen Ansätze kaum möglich ist. Wenn jedoch die diskursiven Konstitutionsbedingungen in der Formation der ritualtheoretischen Ansätze berücksichtigt werden sollen, sind die Formen der diskursiven Praxis notwendigerweise mit einzubeziehen. Dadurch wird der Fokus auf die Praxis der ritualtheoretischen Begriffsbildung gelegt. Die theoretische Praxis ist unter Voraussetzung dieses dynamischen Verhältnisses asymmetrischer Relationen darum als eine sich fortschreitend ausdifferenzierende Praxis zu begreifen, in welcher die Begriffsbildung ein sich selber generierender Prozess ist.

Die Kritik der ritualtheoretischen Begriffsbildung besteht darin, dass nach den jeweiligen Erkenntnismöglichkeiten der entsprechenden ritualtheoretischen Ansätze gefragt wird, die durch die Verwendung ihrer analytischen Konzepte gegeben sind. Bei der Kritik der diskursiven Bedingtheit der ritualtheoretischen Erkenntnis ist es weniger wichtig, die Erkenntnismöglichkeiten nach externen oder internen Bedingungen zu überprüfen, sondern diese in ihrer wechselseitigen Bedingtheit in den Blick zu nehmen. Dabei geht es vor allem darum, ebenso die Implikationen dieser Ansätze und deren Konzepte wie die Konsequenzen herauszuarbeiten, die sich aus

einer bestimmten diskursiven Praxis der Theorieformation ergeben. Die Kritik liegt somit in der Analyse der Form der diskursiven Praxis und der dadurch gegebenen Bestimmtheit der ritualtheoretischen Begriffsbildung im diskursiven Feld der Ritualtheorie.

Im Kontrast dazu ist auch hervorzuheben, dass die diskursive Praxis für die Theorieformation ebenso erschließend und konstituierend wirkt. So ermöglicht die Praxis wissenschaftlicher Diskurse durch ihre Dynamik die Formation neuer theoretischer Ansätze und analytischer Konzepte. Jeder Ansatz und jedes Konzept im diskursiven Feld der Ritualtheorie wird dabei als ein Faktor in der Praxis des wissenschaftlichen Diskurses angesehen, welcher für die Konzeptionalisierung des wissenschaftlichen Diskurses neue Möglichkeiten erschließt. Erst dadurch wird es möglich, diesen einer Kritik seiner Erkenntnismöglichkeiten zu unterziehen. Hieran wird nochmals deutlich, dass Theorie und Theorieformation nicht von der Praxis des wissenschaftlichen Diskurses zu trennen sind, weil sie selber nur als Teil dieses Diskurses möglich sind. Hierauf liegt im Weiteren der besondere Fokus der Aufmerksamkeit.

Semiologie und Semiotik: Überlegungen zum theoretischen und metatheoretischen Rahmen

Semiotik wird gemeinhin als die Theorie oder Lehre der Zeichen begriffen. Gegenstand der Semiotik sind Prozesse, an denen Zeichen aller Art beteiligt sind. Als Begründer der modernen Semiotik gilt Charles Sanders Peirce, der den ersten Ansatz für die Klassifikation von Zeichen entwickelt hat. Relationalität ist eines der charakteristischen Merkmale von Peirces Zeichenbegriff. In seiner allgemeinen Zeichentheorie definierte er Zeichen als eine dreistellige Relation: „A *Sign*, or *Representamen*, is a First which stands in such a genuine triadic relation to a Second, called its

Object, as to be capable of determining a Third, called its *Interpretant*, to assume the same triadic relation to its Object in which it stands itself to the same Object“ (Peirce 1932: 2.274). Diese drei Aspekte oder Korrelate des Zeichens – Representamen, Objekt und Interpretant – stehen nach Peirce in einer untrennbaren Relation zueinander, die als elementare Einheit aller Zeichenprozesse anzusehen ist (Peirce 1932: 2.227). Mit seinem dreistelligen Begriff des Zeichens ging es Peirce nicht um eine bestimmte Klasse von Gegenständen, sondern um die Variablen innerhalb einer triadischen Relation. Diese löst ihm zufolge einen dynamischen Zeichenprozess aus, welcher durch das Zeichen selber bedingt wird.

Die Beziehung des Zeichens zu seinem Objekt stellte nach Peirce die grundlegendste Einteilung der Zeichen dar. Aufgrund der möglichen Beziehungen eines Zeichens zu seinem Objekt unterschied er zwischen Ikon, Index und Symbol (Peirce 1932: 2.303-308). Ein Ikon ist ein Zeichen, das auf das bezeichnete Objekt aufgrund seiner eigenen Eigenschaften verweist. Ein Index ist ein Zeichen, das durch eine raumzeitliche Kausalbeziehung in einer existentiellen Relation zu seinem Objekt steht. Ein Symbol ist ein Zeichen, das mit seinem Objekt durch eine Konvention oder Regel verbunden ist. In allen drei Beziehungen wird der Interpretant als eine Instanz vorausgesetzt, durch welche das Objekt interpretiert oder repräsentiert und die Repräsentation als eine Beziehung zwischen Representamen und Objekt hergestellt wird. Da jedes Zeichen einen Interpretanten impliziert, der selber zu einem Representamen eines anderen Zeichens wird, ist die Interpretation von Zeichen als Teil unendlicher dynamischer Zeichenprozesse zu begreifen, den Peirce Semiose nennt. Semiose ist nach Peirce auch die Handlung (*action*) des Zeichens, durch die ein Zeichen wirksam wird und einen Prozess der Interpretation auslöst (Peirce 1932: 5.484).

Demgegenüber entwickelte Ferdinand de Saussure 1915 ein Zeichenmodell, das sich ausschließlich auf sprachliche Zeichen bezieht. Dies besteht aus der Verbindung

einer Vorstellung, dem *signifiant*, mit einem Lautbild, dem *signifié*. Diese Verbindung ist nach Saussure arbiträr, denn durch diese Beliebigkeit unterscheidet sich das sprachliche Zeichen vom Symbol. Ein Symbol kann nie ganz beliebig sein, denn bis zu einem gewissen Grad bestehe eine „natürliche“ Beziehung zwischen dem *signifiant* und *signifié* (Saussure [1915] 1931: 80). Die Sprache, *langue*, die als Einheit der aktuellen menschlichen Rede den einzelnen sprachlichen Äußerungen, *parole*, zugrunde liegt, begriff Saussure als ein in sich geschlossenes System von Zeichen, das in seiner synchronen Struktur zu erforschen ist. Innerhalb dieses Systems erhält jedes Zeichen seine spezifische Bedeutung nicht durch seine individuelle Qualität, sondern durch die Differenz, in der ein Zeichen in Relation zu allen anderen Zeichen innerhalb dieses Systems steht: „Die Sprache ist ein System, in dem sich alle Elemente gegenseitig bedingen und in dem der Wert des einen allein aktiv aus dem gegenseitigen Vorhandensein des anderen resultiert“ (Saussure [1915] 1931: 159). Der Wert eines Zeichens, der durch seine Differenz gegenüber allen anderen Zeichen bestimmt ist, resultiert nach Saussure aus zwei Arten von Relationen. Jedes sprachliche Zeichen, das verwendet wird, steht zugleich in einer syntagmatischen und assoziativen Beziehung zu anderen Zeichen. Durch diese als vertikale und horizontale Achse vorgestellten Beziehungen erhält jedes Zeichen einen bestimmten Wert, durch welchen die Beliebigkeit der Verknüpfung von Zeichen eingeschränkt wird.

Roman Jakobson verknüpfte später die Zeichenbegriffe von Peirce und Saussure und entwickelte deren Zeichentheorie weiter. Er ging davon aus, dass überall dort, wo ein Zeichen ist, es die Beziehung eines Verweises gibt und umgekehrt. Jedes auditive und visuelle Zeichen beruht demnach auf einem Verweis und setzt sich aus einem *signans* und *signatum* zusammen. Aufgrund der unterschiedlichen Arten des Verweises unterteilte Jakobson zwischen Index, Ikon und Symbol. Nach Jakobson beruht beim Index der Verweis des *signans* auf ein *signatum* auf einer tatsächlich vorhandenen Kontinuität, beim Ikon auf einer tatsächlichen Ähnlichkeit und beim Symbol auf

einer zugewiesenen, konventionellen, gewohnheitsmäßigen Kontiguität. Die durch den Verweis hergestellte Bedeutung eines auditiven oder visuellen Zeichens ist ihm zufolge nicht nur durch einen auf Gewohnheit beruhenden Code gegeben, durch welchen der Verweis eines *signans* auf ein *signatum* hergestellt wird, sondern sie ist auch durch den Kontext bedingt, durch welchen der Verweis erst seine spezifische Bedeutung erhält (Jakobson 1964).

Jakobson entwickelte eine Matrix, die für alle semiotischen Systeme und nicht nur für die Sprache gelten soll. Der Code eines semiotischen Systems besteht nach Jakobson aus einem System von Regeln, das nach dem Prinzip dynamischer, sich gegenseitig bedingender Oppositionen funktioniert. Ausgehend von syntagmatischen und paradigmatischen Beziehungen von Zeichen arbeitete Jakobson heraus, dass die Verwendung eines Zeichens durch die miteinander verschränkten Prozesse der Selektion und Kombination bedingt ist. Die Selektion (auf der vertikalen oder paradigmatischen Achse) impliziert die Möglichkeit der Substitution eines verwendeten Zeichens durch äquivalente Zeichen. Die Kombination (auf der horizontalen oder syntagmatischen Achse) dagegen impliziert das Vorkommen eines verwendeten Zeichens im Kontext größerer und kleinerer sprachlicher Einheiten. Die Selektion manifestiert sich in der Äquivalenz des verwendeten Zeichens mit anderen Zeichen, die Kombination dagegen zeigt sich in der Aufeinanderfolge der verwendeten Zeichen. Der Gegensatz zwischen Selektion und Kombination wird als der fundamentale Gegensatz zwischen der synchronen und diachronen Verwendung von Zeichen angesehen (Jakobson 1956: 90-91, 94-96; Jakobson 1960: 353-358).

Obwohl Semiologie und Semiotik als Theorie oder Logik der Zeichen begriffen werden können, ist die Semiotik der Semiologie überlegen. Sie setzt einen komplexeren und dynamischeren Zeichenbegriff voraus, dem ganz anders als der Semiologie ein eigener Handlungsbegriff zugrunde gelegt ist. Dieser ermöglicht es, die Interpretation von Zeichen als dynamische Prozesse zu begreifen, wobei der Interpretant

selber als ein konstitutiver Faktor im Prozess der Interpretation verstanden wird. Die Semiotik ist der Semiologie gegenüber insofern im Vorteil, als sie nicht nur gegenüber dem gleichsam dichotomen Zeichenbegriff der Semiologie einen relationalen Zeichenbegriff zugrunde legt, sondern durch die Relationalität ihres Zeichenbegriffes gleichzeitig die Interpretation von Zeichen als reflexiven Prozess begreift, in welchem der Interpretant selber zum Representamen oder Objekt wird. Der Interpretant wird also nicht vom Zeichenprozess ausgeschlossen, den der Interpretant durch seine Interpretation eines Representamen in Hinsicht auf sein Objekt selber auslöst.

Der grundsätzliche Unterschied zwischen Semiologie und Semiotik besteht darin, dass die Semiologie an die Sprache als das primäre System von Zeichen gebunden ist. Dadurch bleibt sie lediglich auf die Bedeutungen beschränkt, die durch ein System von zeichenhaften Differenzen hervorgebracht werden. Da die Semiologie auf die Sprache als ihr primäres System fokussiert ist und es dabei in erster Linie um die *langue* geht, wird die *parole* der *langue* untergeordnet und weniger als ein konstitutiver Bestandteil in der Generierung der *langue* angesehen. Dabei ist zu berücksichtigen, dass alle anderen Systeme von Zeichen, die in der Semiologie in den Blick kommen, der Sprache als dem primären System von Zeichen untergeordnet werden. Dieser Logozentrismus macht deutlich, wie sehr die Semiologie vom Paradigma sprachlicher Zeichen ausgeht und durch dieses Paradigma in ihren Erkenntnismöglichkeiten eingeschränkt wird (siehe Derrida 1970).

In der Semiologie und Semiotik wird der Begriff des Zeichens in unterschiedlicher Reichweite verwendet. Die Semiologie bleibt auf die Theorie der sprachlichen Zeichen begrenzt oder überträgt das Konzept der Sprache auf andere Phänomene, die unter diesem Gesichtspunkt als eine Form der Sprache interpretiert werden. In der Semiotik dagegen wird eine Theorie der Zeichen entwickelt, die Zeichenprozesse aller Art voraussetzt und dadurch den Anspruch erhebt, alle Phänomene zu erfassen, die als Zeichenprozesse begriffen werden können.

Der grundlegende Unterschied zwischen Semiologie und Semiotik besteht in den zugrunde gelegten Zeichenbegriffen, die sich als das zweistellige und dreistellige Zeichenmodell voneinander unterscheiden lassen, und in der unterschiedlichen Gewichtung von Syntax, Semantik und Pragmatik. Die Semiologie ist aus der allgemeinen Sprachwissenschaft hervorgegangen und unterscheidet in ihrem Zeichenbegriff grundsätzlich nur zwischen dem Bezeichnenden und dem Bezeichneten. Sie befasst sich vorwiegend mit der Syntax und der Semantik als dem Zusammenhang zwischen den Zeichen untereinander und dem Zusammenhang zwischen dem Bezeichnenden und dem Bezeichneten. Die Semiotik ist aus dem Pragmatismus hervorgegangen und dem Handlungsbegriff der Pragmatik verbunden. In ihrem Zeichenbegriff setzt sie die Unterscheidung zwischen Representamen, Interpretant und Objekt voraus und setzt sich vor allem mit der dynamischen Relation auseinander, die sie als ein Zusammenspiel zwischen den drei Komponenten des Zeichenprozesses begreift.

In der Semiologie geht es in erster Linie darum, das System und die Struktur der Zeichen zu erfassen. Hier wird danach gefragt, wie aus einem System der Differenzen Zeichen in ein Verhältnis zueinander gesetzt werden können und dadurch aufeinander verweisen und Bedeutungen hervorbringen können. Demgegenüber behandelt die Semiotik alle Zeichenprozesse, die als Vorgänge der Interpretation begriffen werden können. Dabei wird davon ausgegangen, dass jeder Zeichenprozess konstitutiv an das Moment der Interpretation gebunden ist. Ein Zeichen kann nur dann als Zeichen begriffen werden, wenn es auch als ein Zeichen interpretiert wird, welches auf etwas anderes verweist.

Die Semiologie bleibt durch ihre Genese in der Sprachwissenschaft am Paradigma der sprachlichen Zeichen orientiert und setzt somit den disziplinären Rahmen der allgemeinen Sprachwissenschaft voraus, auch wenn dieser Zeichenbegriff auf andere Phänomene übertragen wird. Die Semiotik kann ebenfalls ihre Genese in der Philo-

sophie des amerikanischen Pragmatismus nicht verleugnen. Sie stellt dabei nicht nur eine Theorie der Zeichen dar, sondern kann auch als eine allgemeine Logik der Zeichen begriffen werden, mittels welcher nicht nur theoretische, sondern auch metatheoretische Fragestellungen behandelt werden können.

2. Metatheoretische Parameter*

Entwurf einer analytischen Matrix

Um semiotische Ansätze in der Ritualtheorie analysieren und miteinander vergleichen zu können, ist es notwendig, die Parameter zu bestimmen, nach Maßgabe derer diese in Beziehung gesetzt werden sollen. Dabei sollen die unterschiedlichen Ansätze nun nicht in Hinsicht auf einen spezifischen Forschungsgegenstand aufeinander bezogen, sondern als theoretische Ansätze unter dem Gesichtspunkt der Theoriebildung miteinander verglichen werden. Dafür wird es nötig sein, sowohl über eine lediglich historische Rekonstruktion als auch eine rein theorieimmanente Wiedergabe und Darstellung der systematischen Annahmen der entsprechenden theoretischen Ansätze hinauszugehen. Um die semiotischen Ansätze in der Ritualtheorie weder zu historisieren noch zu systematisieren, muss eine Perspektive entworfen werden, die über die Unterscheidung zwischen der Genese und der Geltung der theoretischen Ansätze hinauszugehen vermag. Mit der Einführung so genannter metatheoretischer Parameter soll es ermöglicht werden, einen Referenzrahmen zu etablieren, mit dessen Hilfe die unterschiedlichen semiotischen Ansätze in der Ritualtheorie analysiert und miteinander verglichen werden können. Hierbei handelt es sich um scheinbar allgemeine und vermeintlich abstrakte Kategorien des Vergleiches. Es ist jedoch hervorzuheben, dass die mit Hilfe der Kategorien hergestellte Matrix in erster Linie die Analyse und den Vergleich der semiotischen Ansätze ermöglichen soll.

Indem ritualtheoretische Ansätze zum Gegenstand der Untersuchung gemacht werden, ist es notwendig, eine metatheoretische Perspektive einzunehmen. Erst diese Perspektive ermöglicht es: 1. die Verfahren offen zu legen, die in der Theoriebildung angewendet werden, 2. die Regeln der Annahmen und Schlussfolgerungen anzugeben, die in den theoretischen Ansätzen zum Tragen kommen, und 3. die Strategien zu eruieren, die genutzt werden, um einen neuen Ansatz in einem bestimmten

* Für eine frühere Fassung der metatheoretischen Parameter siehe auch Kreinath 2004: 101-113.

diskursiven Feld platzieren und dessen Rezeption lancieren zu können. Es geht in einer metatheoretischen Analyse darum, wie die semiotischen Ansätze in der Ritualtheorie funktionieren, mit Hilfe welcher Begriffe sie konstruiert werden, wie sie im wissenschaftlichen Diskurs verortet und auf ein bestimmtes Forschungsfeld angewandt werden. Dabei zu beachten, mit Hilfe welcher empirischer Methoden, aufgrund welcher begrifflichen Komponenten und diskursiven Rahmenbedingungen ritualtheoretische Ansätze konstruiert werden.

Die analytische Matrix setzt sich aus dem Gefüge von drei metatheoretischen Parametern zusammen: der Methodologie, dem logischen Design und dem theoretischen Diskurs. Die Methodologie reflektiert auf die Methode. Sie ist metatheoretisch und geht über jede Theorie hinaus, weil sie die grundlegenden Fragen der Erschließung des empirischen Gegenstandsbereiches behandelt. Hierbei ist es entscheidend, wie das Feld empirischer Daten durch die Anwendung bestimmter Methoden wissenschaftlicher Forschung erschlossen, ausgewählt und dadurch strukturiert wird. Die Analyse des logischen Designs ritualtheoretischer Ansätze ist ebenfalls metatheoretisch. Hierbei wird die interne Logik, der die theoretische Argumentationslinie folgt, zum Gegenstand der Untersuchung gemacht. In diesem Zusammenhang geht es darum, wie und nach Maßgabe welcher zeichentheoretischen Begriffe die semiotischen Ansätze in der Ritualtheorie operieren und wie mit Hilfe dieser Begriffe die architektonische Struktur der einzelnen Ansätze generiert wird. Die spezifische Struktur der analytischen Konzepte ist auch unter diesem Gesichtspunkt zu analysieren. Dabei ist es wichtig darauf zu achten, welchen Regeln und Mustern die zugrunde gelegten Grundannahmen und leitenden Prinzipien folgen und wie die Verwendung der einzelnen Konzepte durch diese Regeln und Muster eingeschränkt wird. Ebenso ist auch die Erschließung des theoretischen Diskurses metatheoretisch, insofern bei der Berücksichtigung des theoretischen Diskurses die unterschiedlichen semiotischen Ansätze in der Ritualtheorie in ein Verhältnis zueinander gesetzt

werden. Außerdem ist zu beachten, dass in der Analyse der diskursiven Formen nicht nur theorieinterne Fragen gestellt werden können. Hier werden in erster Linie die Regeln behandelt, die den einzelnen Ansätzen übergeordnet sind und diese in ihrer jeweils spezifischen Ausprägung formen. In der Analyse des theoretischen Diskurses werden die übergeordneten Probleme und Fragestellungen behandelt, die in den semiotischen Ansätzen adressiert werden. Hier sind die Forschungsziele wichtig, die erreicht werden sollen, und die Strategien, die verwendet werden, um diese Ziele zu erreichen. Ebenso ist darauf zu achten, wie die Strategien entwickelt, wie bestimmte Methoden operationalisiert und bestimmte Begriffe verwendet werden, sondern auch darum, wie diese Strategien durch die Standards und Paradigmen der entsprechenden diskursiven Felder bedingt werden.

Die mit den metatheoretischen Parametern etablierte Matrix ermöglicht nicht nur die Analyse und den Vergleich der unterschiedlichen semiotischen Ansätze, sondern auch die Kritik dieser Ansätze. Diese vermag die zugrunde gelegten Voraussetzungen und die leitenden Prinzipien offen zu legen, wie die semiotischen Ansätze unter den Rahmenbedingungen des theoretischen Diskurses konstruiert und lanciert werden. Darüber hinaus geht es in der Kritik der Theoriebildung um die Offenlegung der diskursiven Bedingtheit ritualtheoretischer Erkenntnis. In Frage steht also, wie der Gebrauch von bestimmten Methoden und die Zuordnung und Verhältnisbestimmung verwendeter Begriffe in die unterschiedlichen Felder und Kontexte des theoretischen Diskurses eingebettet und unter welchen Voraussetzungen die entsprechenden semiotischen Ansätze konstruiert werden können.

Zum Design theoretischer Ansätze

Die Ansätze zu einem bestimmten Feld wissenschaftlicher Forschung sind als theoretisch anzusehen, insofern sie Theorien als allgemeinen Referenzrahmen für die Erschließung eines Forschungsfeldes voraussetzen oder verwenden. Dabei werden Theorien als die Menge von Aussagen und Hypothesen begriffen, welche in einer allgemein gültigen Form gemacht werden. Dabei wird beansprucht, dass sie auf jede Art von Daten eines empirischen Forschungsfeldes anwendbar sein sollen, auf welche diese Aussagen und Hypothesen gemacht werden und für welche diese als gültig angenommen werden. Theoretische Ansätze unterscheiden sich von Theorien, indem sie eine Vielfalt unterschiedlicher Begriffe und Methoden verwenden, welche von den zugrunde gelegten Theorien, ihren Aussagen und Hypothesen, abgeleitet oder auf dieser Grundlage operationalisiert werden. Das erkenntnisleitende Interesse der theoretischen Ansätze besteht vornehmlich darin, das entsprechende Forschungsfeld zu organisieren und den Fokus auf die theoretischen Probleme zu legen, die anhand der empirischen Daten plausibel gemacht werden können.

Theoretische Ansätze setzen sich wie Theorien aus einer Menge von logisch aufeinander bezogenen Aussagen und Hypothesen zusammen. Außerdem stellen sie spezifische Prozeduren und Methoden bereit, um diese Menge von Aussagen und Hypothesen in Beziehung zu den empirischen Daten und die behandelten theoretischen Probleme zu operationalisieren. Theorien können demgegenüber als eine explizit formulierte Menge von Aussagen und Hypothesen begriffen werden, die einen möglichst großen Bereich empirischer Daten abdecken und auf diese anwendbar sein sollen. Im Unterschied dazu befassen sich theoretische Ansätze eher mit einem bestimmten empirisch abgrenzbaren Forschungsfeld, welches mit Hilfe von theoretischen Aussagen und Hypothesen erschlossen wird. Die als relevant angesehenen Theorien werden zu diesem Zweck als allgemeiner Bezugsrahmen des jeweiligen Arguments operationalisiert, um die spezifischen sich aus dem jeweiligen For-

schungsfeld ergebenden theoretischen Probleme adressieren zu können. Dabei ist zu berücksichtigen, dass nur die Ansätze in der Erschließung eines empirischen Forschungsfeldes als theoretische Ansätze begriffen werden können, die sich in ihrer Argumentation vorwiegend auf Theorien als Referenzrahmen berufen (siehe Kreinath, Snoek und Stausberg 2006).

Pragmatik im Gebrauch analytischer Konzepte

Unter analytischen Konzepten sollen solche Konzepte verstanden werden, die in der Weise definiert sind, dass sie das Feld der möglichen Forschung bestimmen und markieren. Mittels dieser Konzepte sollen die entsprechenden theoretischen Probleme voneinander unterschieden und die relevanten Aspekte der empirischen Daten herausgearbeitet werden können. Die analytischen Konzepte haben aus diesem Grund eine doppelte Funktion. Sie erschließen das Feld der empirischen Forschung und ermöglichen die analytische Durchdringung der mit diesem Feld verbundenen theoretischen Probleme. Gleichzeitig dienen sie dazu, das architektonische Gerüst für theoretische Ansätze zu bilden. Insofern die analytischen Konzepte das Feld der empirischen Forschung durchdringen, schaffen sie die theoretischen Grundlagen, die notwendig sind, um theoretische Ansätze zu konstruieren. Sie ermöglichen durch die Prozesse der Elementarisierung, spezifische Beziehungen zwischen den empirischen Daten herzustellen, und ermöglichen dadurch, diese auch unter Gesichtspunkten zu fassen, die über die Materialität der Daten hinausgehen. Mehr noch ermöglichen die analytischen Konzepte, die empirischen Daten zu konzeptionalisieren und dadurch theoriefähig zu machen. Durch die analytischen Konzepte werden die argumentativen Funktionen bestimmt, mittels derer empirische Daten als Belege einer Argumentationskette fungieren.

Durch dieses Potential fungieren analytische Konzepte in der analytischen Durchdringung des empirischen Forschungsfeldes, in der Konstruktion theoretischer Ansätze und in der Artikulation der entsprechenden Aussagen und Hypothesen. Dennoch ist der jeweilige Gebrauch durch ein Gefüge unterschiedlicher Faktoren geprägt. Obgleich analytische Konzepte das Potential haben, konzeptionelle und theoretische Möglichkeiten zu erschließen, wird ihr jeweiliger Gebrauch durch die entsprechenden theoretischen Rahmenbedingungen, durch die zugrunde gelegten empirischen Daten und durch die jeweils adressierten diskursiven Felder begrenzt. Somit fungieren diese Konzepte sowohl als Rahmen als auch als Fokus der entsprechenden Forschung, wodurch die empirischen Daten selektiert, analysiert und strukturiert werden können. Diese Daten konfigurieren dann die Konstruktion der theoretischen Ansätze durch die Unterscheidungen und Anordnungen, die durch die analytischen Konzepte hergestellt werden.

Indexikalität empirischer Daten

Von empirischen Daten kann nur insofern die Rede sein, als diese mit Hilfe von theoretischen Ansätzen und analytischen Konzepten als Daten konstruiert und konstituiert werden. Die Annahme, was als empirische Daten fungiert, ist bereits theoretisch und konzeptionell bedingt. Obgleich also von der Indexikalität und Beweiskraft empirischer Daten auszugehen ist, kann nicht bestritten werden, dass diese nicht unabhängig von den theoretischen Vorannahmen und begrifflichen Rahmungen des Interpretanten bestimmt werden. Das heißt, dass empirische Daten immer auch in einem Sachzusammenhang zu sehen sind, ohne den es nicht sinnvoll wäre von empirischen Daten zu sprechen. Empirische Daten können also nicht als so genannte „harte Fakten“ angeführt werden, die unabhängig von den Verweisungszusammenhängen begrifflicher oder theoretischer Bezugnahme zu erfassen wären.

Auch wenn theoretische Ansätze und analytische Konzepte auf empirische Daten verweisen und darum die Bezugnahme als ein Verweisungszusammenhang zu begreifen ist, unterscheiden sich beide in der Art ihrer Bezugnahme. Analytische Konzepte zerlegen das Feld empirischer Daten in unterschiedliche Komponenten und vermögen es dadurch analytisch zu durchdringen. Empirische Daten dienen im Rahmen theoretischer Ansätze dazu, als Belege oder Beweise für theoretische Aussagen und Hypothesen zu fungieren. In dieser Hinsicht werden empirische Daten mittels analytischer Konzepte erschlossen und dadurch für die Konstruktion theoretischer Ansätze relevant.

Vor allem bezogen auf den Zusammenhang zwischen den empirischen Daten und den analytischen Konzepten stellt sich die Frage nach der Methodologie und den Methoden. Die Methoden wissenschaftlicher Forschung setzen analytische Konzepte voraus, um die zugrunde gelegten empirischen Daten erforschen zu können, und wählen aus der Fülle von Informationen eine für die Analyse relevante Menge von Daten aus. Dabei legt die Verwendung der analytischen Konzepte in der Erschließung der empirischen Daten deren Dialektik offen, die dem Verhältnis zwischen empirischen Daten und analytischen Konzepten inhärent ist. So eröffnen die analytischen Konzepte einerseits das Feld der möglichen Daten, andererseits begrenzen sie dieses jedoch durch die Unterscheidungen und Beziehungen, die mittels der Konzepte hergestellt werden. Dennoch kann nicht jedes Konzept auf jede Art von analytischen Daten bezogen werden. Darum müssen die Konzepte dem entsprechenden Feld empirischer Daten als angemessen und relevant erscheinen. Damit die Konzepte das jeweilige Forschungsfeld erschließen können, müssen diese so präzise wie möglich bestimmt werden, um mögliche Unschärfen auszuschließen. Sie sind also nur bis zu dem Grad brauchbar, in dem sie im Hinblick auf die Art der empirischen Daten bestimmt werden. Durch ihre Präzision können die Konzepte auch bestimmte theoretische Perspektiven auf die empirischen Daten ermöglichen,

die ohne diese nicht möglich wären. Die Perspektiven, die durch die analytischen Konzepte auf die empirischen Daten ermöglicht werden, sind jedoch wiederum durch den jeweiligen Rahmen und Fokus der verwendeten Begriffe bedingt. Im Hinblick auf die empirischen Daten fungieren die analytischen Konzepte also gleichsam als Linsen, durch welche Aspekte an den empirischen Daten offen gelegt werden, welche ohne die verwendeten Begriffe nicht sichtbar geworden wären. Dabei ist davon auszugehen, dass die Konzepte durch die Herstellung einer bestimmten Perspektive auch das Feld der empirischen Daten modifizieren. Dabei verändern sie nicht nur die Wahrnehmung, sondern auch die Aussagen und Hypothesen, die über diese Daten gebildet werden.

Die entsprechende Perspektive, die durch die analytischen Konzepte auf die empirischen Daten eröffnet wird, ist wiederum durch die theoretischen Ansätze bedingt und eingeschränkt, innerhalb der die Konzepte eingeführt und verwendet werden. So gesehen ist die jeweilige Perspektive, die durch die Konzepte ermöglicht wird, immer auch als ein Aspekt der theoretischen Ansätze zu begreifen, von denen sie ein konstitutiver Bestandteil ist. Darum hängt die Relevanz der durch die Konzepte erschlossenen Daten auch maßgeblich davon ab, welche Bedeutung und Relevanz diesen in den jeweiligen theoretischen Ansätzen zukommen. So haben die Rahmenbedingungen, unter denen die theoretischen Ansätze entstehen, einen entscheidenden Einfluss auf die Verwendung der analytischen Konzepte und auf den Prozess der Auswahl und Erschließung sowie auf die Methoden der Analyse und Auswertung der empirischen Daten. Dabei hängt die Auswahl und Analyse empirischer Daten unter methodischen Gesichtspunkten von den analytischen Konzepten und deren Gebrauch von den entsprechenden theoretischen Ansätzen ab. So kann davon ausgegangen werden, dass nicht nur die analytischen Konzepte, sondern auch die Methoden der Erschließung empirischer Daten bereits theoriegeladen sind. Darum ist anzunehmen, dass auch die Methoden der wissenschaftlichen Forschung auf die Konstruktion der

theoretischen Ansätze sowie auf die Verwendung der analytischen Konzepte zu beziehen sind. Folglich sind empirische Daten letztlich in gleicher Weise wie die theoretischen Ansätze und die analytischen Konzepte als konstruiert anzusehen.

Zur Dynamik des diskursiven Feldes

Das Design theoretischer Ansätze, der Gebrauch analytischer Konzepte ebenso wie die Indexikalität empirischer Daten sind in ihrem dynamischen Wechselverhältnis zueinander schließlich unter dem Gesichtspunkt des wissenschaftlichen Diskurses zu kontextualisieren. Der wissenschaftliche Diskurs ist der Kontext, in welchem die theoretischen Ansätze generiert und die analytischen Begriffe verwendet werden. Zudem besteht die Indexikalität der empirischen Daten nicht unabhängig von dem wissenschaftlichen Diskurs. Vielmehr ist diese vor dem Hintergrund ihrer Relevanz für diesen Diskurs zu sehen. Denn mit Hilfe der empirischen Daten sollen nicht nur theoretische Aussagen und Hypothesen belegt werden, sondern mit deren Hilfe werden die Probleme adressiert, die für den wissenschaftlichen Diskurs relevant sind.

Dabei ist der wissenschaftliche Diskurs nicht als eine in sich geschlossene Größe zu verstehen, welche nur sich selber nach Maßgabe eigener Parameter verändern kann. Stattdessen ist vom wissenschaftlichen Diskurs als Feld auszugehen, für welches bei aller spezifischen Abgeschlossenheit eine Emergenz charakteristisch ist. Der Diskurs ist dabei als eine dynamische Größe zu begreifen, die auf wechselseitig sich verschränkenden Austauschprozessen beruht. Theoretische Ansätze, analytische Konzepte und empirische Daten, die selber Teil des wissenschaftlichen Diskurses sind, beziehen sich in je unterschiedlicher Weise auf den wissenschaftlichen Diskurs. Somit stellt der wissenschaftliche Diskurs eine Größe dar, die je nach dem diskursiven Kontext objektiviert oder operationalisiert wird. Der Diskurs wird also durch

die unterschiedlichen theoretischen Ansätze objektiviert, indem er als etwas adressiert wird, das von den Ansätzen unterschieden ist. Gleichzeitig wird dieser durch die theoretischen Ansätze operationalisiert, dadurch dass er aufgegriffen und in der Analyse der relevanten Probleme berücksichtigt wird. Der wissenschaftliche Diskurs bildet also den Rahmen der theoretischen Ansätze. Gleichzeitig aber werden die theoretischen Ansätze dadurch selber zum Teil des wissenschaftlichen Diskurses, indem sie sich auf diskursive Weise auf den wissenschaftlichen Diskurs beziehen, wodurch sie sich wieder von diesem unterscheiden. Unter diesem Gesichtspunkt können sich theoretische Ansätze nur diskursiv auf andere Diskurse beziehen.

Die Partizipation der theoretischen Ansätze am wissenschaftlichen Diskurs zeigt, dass theoretische Ansätze selber zum Teil dessen werden, worauf sie Bezug nehmen. Schon allein durch die Form ihrer Bezugnahme auf den wissenschaftlichen Diskurs nehmen sie an diesem teil. Aus diesem Grund ist das Feld des wissenschaftlichen Diskurses als dynamisch anzusehen, wodurch sich der Rahmen und der Fokus des Diskurses permanent verschieben. Diese sind insofern permanent im Fluss begriffen, als sich der Diskurs kontinuierlich durch jeden Beitrag verändert. So gesehen hat der wissenschaftliche Diskurs eine interne Dynamik, die nur den Regeln des Diskurses unterworfen ist und sich nur durch seine eigenen Regeln zu regulieren vermag. Trotz seiner Eigengesetzlichkeit zeichnet den Diskurs durch jede Verschiebung des Fokus oder Rahmens eine Dynamik aus, die auch durch Kontingenz und Emergenz geprägt ist. Durch neue Forschungsfelder (etwa durch neue empirische Daten oder durch neue analytische Konzepte) entsteht im wissenschaftlichen Diskurs der Bedarf nach neuen theoretischen Ansätzen, um den dadurch neu entstandenen Problemfeldern und Forschungsresiduen Rechnung tragen zu können. Neue theoretische Ansätze wiederum forcieren die Überprüfung alter oder die Erschließung neuer Daten und Konzepte.

Wie aus dem Vorherigen deutlich geworden ist, wird davon ausgegangen, dass der wissenschaftliche Diskurs nicht als eine statische Größe zu begreifen ist. Für den wissenschaftlichen Diskurs ist eine Dynamik charakteristisch, die mit Hilfe der wechselseitig sich bedingenden asymmetrischen Relationen zwischen den theoretischen Ansätzen, analytischen Konzepten und empirischen Daten zu erfassen ist. Die Dynamik ergibt sich daraus, dass keine von diesen Größen mit einer anderen deckungsgleich ist. Ein weiterer Aspekt in der Dynamik des wissenschaftlichen Diskurses ist darin zu sehen, dass jede der genannten Größen zum Rahmen oder zum Fokus des Diskurses werden kann. So kann sich eben jede mögliche eingenommene Perspektive wiederum nach Maßgabe neu eingeführter Parameter verschieben.

Ein weiteres dynamisches Element im wissenschaftlichen Diskurs liegt darin begründet, dass theoretische Ansätze durch ihren jeweiligen Kontext im wissenschaftlichen Diskurs geprägt sind, indem sie diesen adressieren und auf diesen verweisen. Gleichzeitig aber prägen diese Ansätze den wissenschaftlichen Diskurs auf je unterschiedliche Weise. Die gilt in ähnlicher Weise auch für die analytischen Konzepte und empirischen Daten. In und durch die Formen des wissenschaftlichen Diskurses werden theoretische Ansätze, analytische Konzepte und empirische Daten etabliert und können dadurch auch immer wieder zum Gegenstand der Kritik des wissenschaftlichen Diskurses werden. Die Ansätze, Konzepte und Daten werden aus unterschiedlichen Perspektiven nach den diskursiv etablierten Standards immer wieder neu verhandelt und evaluiert. Der wissenschaftliche Diskurs etabliert somit selber die Standards für die Kritik der unterschiedlichen Formen des wissenschaftlichen Diskurses und ist dadurch als selbstbezüglich und reflexiv zu begreifen. Das bedeutet, dass die theoretischen Ansätze, die methodischen Probleme, die analytischen Konzepte und die empirischen Daten innerhalb des wissenschaftlichen Diskurses auf diskursive Weise und nach den Standards des wissenschaftlichen Diskurses entstehen, die jeweils als Maßgabe angesehen werden, nach denen sich die jeweilige

Forschung richtet. Das jeweilige Design theoretischer Ansätze ist nicht allein durch den wissenschaftlichen Diskurs geprägt, auf welchen diese Ansätze ihren Bezug nehmen, sondern bereits durch die analytischen Konzepte, empirischen Daten und methodischen Probleme bedingt. Dabei ist zu berücksichtigen, dass die Konzepte, Daten und Probleme durch den wissenschaftlichen Diskurs geprägt werden, zumal diese dem Diskurs immer nur auf unterschiedliche Weise zugänglich sind.

Auf Grundlage dessen ist zu bestimmen, wodurch sich wissenschaftliche Diskurse auszeichnen. Unter wissenschaftlichen Diskursen sind solche strategischen und argumentativen Formen der Kommunikation zu verstehen, in denen die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung präsentiert und evaluiert werden. Dabei besteht der Diskurs insbesondere auch in der Kritik der Probleme, die durch den Diskurs selber generiert und an dessen Gegenstandsbereichen manifestiert werden. Gleichzeitig steht der Diskurs aber in einer relativen Unabhängigkeit von diesen Problemen, die in den jeweiligen Diskursen thematisiert werden. Neben der Kritik der theoretischen Probleme sind die wissenschaftlichen Diskurse gleichzeitig durch die Standards und Paradigmen begrenzt, die durch die Diskurse selber etabliert werden. Somit werden also die Probleme als der Fokus und die wissenschaftlichen Paradigmen als der Rahmen im wissenschaftlichen Diskurs diskursiv hervorgebracht. Diese verschieben sich aber auch immer wieder aufgrund der Dynamik, die dem Diskurs zu Eigen ist. So wird deutlich, dass unter dem wissenschaftlichen Diskurs nicht nur die Darstellung oder Wiedergabe von etwas bereits Bekanntem, sondern dieser immer auch als ein transformativer und sich selbst generierender Prozess zu begreifen ist. Das impliziert, dass die theoretischen Ansätze, die an diesem Prozess des Diskurses partizipieren, in ihrem Design, dem Gebrauch ihrer analytischen Konzepte und im Verweis auf ihre empirischen Daten durch die Kontexte des wissenschaftlichen Diskurses bedingt sind. Auch die Art der Teilnahme am wissenschaftlichen Diskurs ist selber durch die Modalitäten der Diskurse geprägt, denn die einzige Möglichkeit

am wissenschaftlichen Diskurs teilzunehmen besteht darin, dies auf diskursive Weise zu tun. Durch die prinzipielle Reziprozität der vielfachen Perspektiven kann der wissenschaftliche Diskurs als eine dynamische und emergente Form der Kommunikation angesehen werden.

Der wissenschaftliche Diskurs verändert mit seinen Standards und Paradigmen den diskursiv etablierten Rahmen und Fokus sowie die Themen und Probleme der wissenschaftlichen Forschung. Dabei ist der Diskurs als die Form einer wissenschaftlich kodierten Praxis anzusehen, die immer wieder neu ihren eigenen Rahmen und Fokus generiert. Insofern der Diskurs die Relevanz wissenschaftlicher Forschungsergebnisse, die Akzeptanz bestimmter Methoden und Methodologien, die Evaluation der analytischen Konzepte und die Gültigkeit der theoretischen Ansätze bestimmt, führt dieser zwangsläufig zu Restriktionen und den damit verbundenen Engführungen. Der Diskurs führt also zu einer Selektion und Hierarchisierung der unterschiedlichen Ansätze, Konzepte und Daten, die wiederum nur bezogen auf bestimmte diskursive Kontexte als relevant angesehen werden. Rahmen und Fokus der Forschung werden durch den wissenschaftlichen Diskurs etabliert. Dadurch generiert der Diskurs sein eigenes Forschungsfeld und schafft sich seinen eigenen Korpus des Wissens, dadurch dass er spezifische Konzepte aus sich hervorbringt. Diese Konzepte organisieren die empirischen Daten und forcieren die Konstruktion theoretischer Ansätze. Diese wiederum etablieren den Rahmen und Fokus des wissenschaftlichen Diskurses. Indem sie diese jedoch wieder kritisch hinterfragen, überprüfen sie dadurch wieder die Relevanz der empirischen Daten für den Diskurs.

3. Paradigmatische Ansätze zur Semiotik von Ritualen*

Werden Rituale als Zeichenprozesse begriffen, stellt sich die Frage, auf welche Weise Zeichen in Ritualen verwendet werden und wie sich diese von anderen Zeichenprozessen unterscheiden. Dabei geht es darum, inwiefern Rituale als Zeichenprozesse gerahmt oder markiert werden und dadurch eine spezifische Handlungsform darstellen, die sich durch die Weise ihres Zeichengebrauches von anderen Handlungsformen unterscheidet. Die Zeichen, die im Ritual verwendet werden, müssen bereits durch die Weise ihres Gebrauches erkennen lassen, dass sie eigenen Regeln folgen und dadurch eine spezifische Dynamik und Wirksamkeit erhalten. Außerdem ist zu thematisieren, inwiefern Rituale (als eine bestimmte Handlungsform) aus einem Arrangement unterschiedlicher Zeichenprozesse bestehen, die in der Weise aufeinander verweisen, dass sie durch deren Zusammenspiel eine kompositorische Einheit bilden und es möglich wird, von Ritualen als Zeichenprozessen (eigener Art) zu sprechen.

In erster Linie wird die Sprache als das semiotische System herangezogen, um Rituale zeichentheoretisch zu erfassen. Zwar wird angenommen, dass sich Rituale als Formen sozialen Handelns grundsätzlich von der Sprache unterscheiden, aber die in der Linguistik entwickelten Zeichenbegriffe werden vielfach unhinterfragt auf die Analyse von Ritualen übertragen, ohne dahingehend ausdifferenziert zu werden, die für Rituale spezifische Dynamik und Wirksamkeit erfassen zu können. Unter dieser Voraussetzung werden die Ähnlichkeiten zwischen Sprache und Ritual bereits auf theoretischer Ebene festgeschrieben, ohne dass es dabei noch möglich ist, deren grundsätzliche Differenzen in den Blick zu nehmen. Zwar werden Rituale vielfach auch mit anderen Handlungsformen – vor allem mit den performativen Künsten wie Musik, Tanz und Theater – verglichen, aber dies ist ebenso problematisch, wenn diese Handlungsformen wiederum nach Maßgabe linguistischer Zeichenbegriffe analysiert werden. Auch wenn also vorausgesetzt wird, dass der Gebrauch von Zeichen

* Für eine englische Fassung dieses Kapitels siehe auch Kreinath 2006.

in Ritualen auf eine spezifische Weise kodiert ist und die im Ritual hervorgebrachten und kommunizierten Bedeutungen auf Konventionen beruhen, werden solche Bestimmungen noch nicht ausreichen, um Rituale als eine spezifische Form sozialen Handelns zu bestimmen. Es hat sich zudem als fraglich erwiesen, Rituale in Begriffen der Linguistik erfassen zu wollen, und die Zeichen, die im Ritual verwendet werden, in gleicher Weise wie sprachliche Zeichen als Bedeutung tragende Einheiten zu begreifen.

Um Rituale semiotisch zu theoretisieren, müssen vielmehr Begriffe entwickelt werden, die differenzierter an der spezifischen Pragmatik der rituellen Handlungen und Äußerungen ansetzen. Das heißt, es geht um die jeweiligen Verwendungszusammenhänge der Zeichen in Ritualen, um diese als Zeichenprozesse in ihrer spezifischen Dynamik und Wirksamkeit erfassen zu können. Für eine Pragmatik ritueller Zeichenprozesse ist zumindest unter zeichen- und handlungstheoretischen Voraussetzungen bislang noch keine ähnlich konsistente Begrifflichkeit entwickelt worden, wie diese in Syntax und Semantik für die Analyse sprachlicher Phänomene vorgelegt worden ist. Die Theorie der performativen Sprechakte hat zu einer wichtigen Neuorientierung sowohl in der Linguistik als auch in der Handlungstheorie geführt. So wird davon ausgegangen, dass performatives Sprechen immer auch als ein Tun zu begreifen ist (siehe Austin 1962; Searle 1969). Obgleich hierbei der eigentliche Akt des Sprechens in den Vordergrund rückt und der Kontext der Sprechhandlung selber als konstitutiv für das Entstehen von Bedeutungen angesehen wird, ist demgegenüber einzuwenden, dass auch diese Ansätze weiterhin das Paradigma sprachlicher Zeichen und sprachwissenschaftlicher Begriffe als theoretischen Rahmen voraussetzen, wenn diese unkritisch auf die Analyse ritueller Handlungen angewendet werden.

Zwar kann Performativität als ein wichtiges Kennzeichen rituellen Sprechens angesehen werden, diese Bestimmung ist aber unzureichend, wenn es gilt, die Pragmatik ritueller Handlungen in ihrer spezifischen Dynamik und Wirksamkeit zu theoretisieren.

tisieren. Vielmehr wird es darum gehen, zeichentheoretisch an den jeweiligen rituellen Handlungskontexten anzusetzen. Dabei gilt es zu vermeiden, solche Zeichenbegriffe in die Analyse der einzelnen rituellen Handlungen und Äußerungen einzutragen, welche die Kommunikation von sprachlich gefassten Bedeutungen immer schon voraussetzen. Nur wenn konsequent an der Pragmatik ritueller Zeichenprozesse angesetzt wird, kann ersichtlich gemacht werden, dass die Dynamik und die Wirksamkeit ritueller Handlungen und Äußerungen nicht darauf zurückzuführen sind, dass diese den grammatikalischen Regeln einer Syntax folgen. Vielmehr ist zu zeigen, dass diese an einen spezifischen Modus gebunden sind, in welchem die rituellen Handlungen und Äußerungen vollzogen werden und die Fähigkeit erhalten, als Zeichenprozesse aufeinander verweisen zu können.

Im Folgenden wird es nicht darum gehen, unter Voraussetzung und Privilegierung einer bestimmten Zeichentheorie den bereits bestehenden Ansätzen zur Semiotik von Ritualen noch einen weiteren Ansatz hinzuzufügen, sondern anhand der Analyse von unterschiedlichen als paradigmatisch anzusehenden Ansätzen die zeichentheoretischen Implikationen der in diesen Ansätzen verwendeten Begriffe herauszuarbeiten und anhand der Problematisierung dieser Begriffe einen theoretischen Rahmen zu eröffnen, innerhalb dessen die spezifische Dynamik und Wirksamkeit ritueller Zeichenprozesse genauer herausgearbeitet werden kann. Dabei wird nicht einfach von einem bereits bestehenden zeichentheoretischen Referenz- oder Theorierahmen auszugehen sein, sondern es werden vielmehr verschiedene Zeichenbegriffe eines möglichst breiten Spektrums ritualtheoretischer Ansätze aufzugreifen und zu problematisieren sein. Anhand der diskursiven Praxis der unterschiedlichen Weisen der Theoriebildung soll deutlich gemacht werden, dass unterschiedliche Zeichenbegriffe unterschiedliche Theoriemodelle voraussetzen und zu unterschiedlichen Theorieformationen führen. Dadurch wird gezeigt werden können, dass innerhalb der Ritualtheorie weder von der Semiotik als einer in sich geschlossenen Rahmentheorie noch

forschungsgeschichtlich von einer Wirkungsgeschichte zeichentheoretischer Begriffe gesprochen werden kann. Gleichwohl wird die Semiotik mit ihren unterschiedlichen Traditionen und Ausprägungen als ein zentrales Problem innerhalb der Ritualtheorie anzusehen sein. Dabei wird Semiotik nicht nur ein ritualtheoretischer Ansatz neben anderen sein, sondern als ein Instrumentarium zu begreifen sein, mittels dessen die Semiose des Rituals in den unterschiedlichen Weisen der Theoriebildung thematisiert werden kann.

Anhand der Analyse einer begrenzten Anzahl paradigmatischer Ansätze zur Semiotik von Ritualen soll gezeigt werden, unter welchen thematischen Gesichtspunkten und mit Hilfe welcher zeichentheoretischer Begriffe Rituale bislang semiotisch theoretisiert und erschlossen worden sind. Hierbei sollen vor allem die konzeptionellen Engführungen und die operationellen Mechanismen offen gelegt werden, denen diese Ansätze aufgrund der von diesen vorausgesetzten Zeichenbegriffen folgen. Dabei wird es nicht so sehr darum gehen, in welchen diskursgeschichtlichen Kontexten diese Ansätze zu verorten sind oder auf Grundlage welcher empirischen Daten diese Ansätze entwickelt worden sind. Vielmehr wird thematisiert werden, mit welchen zeichentheoretischen Begriffen und unter welchen konzeptionellen Voraussetzungen Rituale theoretisiert werden. Es geht also darum, welche Begriffe in diesen Ansätzen zeichentheoretisch operationalisiert werden und wie die Verwendung dieser Begriffe die Art und Weise bedingt wie Rituale semiotisch theoretisiert werden. Es wird zu zeigen sein, dass sich Ansätze, die implizit oder explizit von der Sprache als dem primären semiotischen System ausgehen, als problematisch erweisen. Diese Ansätze setzen zumeist nur verbale Kommunikation von Bedeutungen als theoretischen Rahmen für die Analyse von Ritualen voraus. Dadurch sind sie nicht in der Lage, die spezifische Dynamik und Wirksamkeit ritueller Handlungen theoretisch zu erfassen.

Das Paradigma sprachlicher Zeichen und die syntagmatische Struktur ritueller Sequenzen

Zwischen Mitte der 60er und Anfang der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts bildeten Strukturalismus und Semiologie die wichtigsten Impulse und Ausgangspunkte für ritualtheoretische Ansätze (siehe Lévi-Strauss 1963; Barthes 1967). Mit unterschiedlichen zeichentheoretischen Begriffen wurde die strukturelle Analogie zwischen Sprache und Ritual programmatisch vorausgesetzt (siehe Lawson 1976; Fernandez 1972; Fernandez 1977), wobei es vor allem der englische Sozialanthropologe Edmund Leach gewesen ist, der das Paradigma sprachlicher Zeichen am konsequentesten auf die Analyse von Ritualen angewendet hat (siehe Leach 1968; Leach 1976).

Im Sinne der strukturalen Anthropologie von Lévi-Strauss begreift Leach Rituale als „a language in a quite literal sense“ (Leach 1968: 524). Rituale folgen demnach den Regeln einer Syntax, die denen der Grammatik von Sprachen analog ist. Leach setzt voraus, dass rituelle Zeichen wie sprachliche Zeichen ihre Bedeutung und Funktion durch die jeweilige Position erhalten, die sie im Unterschied zu anderen Zeichen einnehmen und zu denen sie entsprechend den Regeln der Sprache syntagmatisch und paradigmatisch in ein bestimmtes Verhältnis gesetzt werden (siehe Jakobson 1956). Dies resultiert aus der zeichentheoretischen Voraussetzung, die Leach macht: „The elements of the ritual (‘the letters of the alphabet’) do not mean anything in themselves; they come to have meaning by virtue of contrast with other elements“ (Leach 1976: 95). Um die Bedeutung und Funktion einzelner ritueller Symbole herauszufinden, sind nach Leach die Regeln zu bestimmen, wie diese in rituellen wie nicht-rituellen Kontexten verwendet werden. Erst wenn die Regeln der Syntax bestimmt sind, denen die Verwendung von Symbolen im Ritual folgt, können nach Leach auch die Bedeutung und Funktion eines Rituals erschlossen werden (Leach 1968: 524).

Darüber hinaus versteht Leach Rituale als Kommunikationssysteme, welche in gleicher Weise verbale wie nonverbale Formen der Kommunikation einschließen (Leach 1966: 403). Um Rituale als eine Form sozialer Kommunikation zu fassen, unterscheidet er zwischen zwei Aspekten, die jeder Handlung zu Eigen sind: „a technical aspect which does something and an aesthetic, communicative aspect which says something“ (Leach 1968: 523). Unter dieser Voraussetzung verschränkt Leach das Sprechen und Handeln als Formen sozialer Kommunikation und geht davon aus, dass alle Formen menschlichen Handelns ebenso wie eine Sprache fungieren. Darum behauptet er auch, dass „the term ritual is best used to denote this communicative aspect of behavior“ (Leach 1968: 524). In den rituellen Formen menschlichen Verhaltens wird somit der ästhetische oder kommunikative Aspekt als dominant angesehen, ohne dass dabei der technische Aspekt grundsätzlich bestritten wird.

Wie für alle Formen nonverbaler Kommunikation gilt auch für Rituale, dass sie in gleicher Weise wie die Sprache Informationen übermitteln können, denn sie sind „organised in patterned sets so as to incorporate coded information in a manner analogous to the sounds and words and sentences of a natural language“ (Leach 1976: 10). Die Informationen, die im Ritual kommuniziert werden können, sind nach Leach je nach dem kulturellen Kontext grundsätzlich unterschiedlich kodiert. Nur wer den Code ritueller Kommunikation einer bestimmten Kultur kennt, kann verstehen, wie in einem bestimmten Ritual kommuniziert und was in den einzelnen Sequenzen ritueller Handlungen „gesagt“ wird (siehe Leach 1976: 9). Diese Informationen, aus denen sich die Botschaft eines Rituals zusammensetzt, werden gleichzeitig durch unterschiedliche sinnliche Kanäle übermittelt (siehe Leach 1976: 41). Die Botschaft, die in der Struktur des Rituals gegeben ist, setzt sich aus den einzelnen Sequenzen ritueller Handlungen zusammen; das heißt, wie diese Sequenzen miteinander verbunden oder aufeinander bezogen werden. Um diesen Prozess zu beschreiben, zieht Leach zum Vergleich die Performanz einer Symphonie heran, als

Zusammenspiel unterschiedlicher aufeinander abgestimmter Instrumente (siehe Leach 1966: 408). Die Botschaft eines Rituals ist somit nicht in den einzelnen Sequenzen ritueller Handlungen zu finden, sondern in der Weise, wie diese wechselseitig aufeinander verweisen und durch ihre Beziehung untereinander interpretiert werden (siehe Leach 1976: 96).

Insofern einzelne Sequenzen eines Rituals wiederholt werden oder unterschiedliche Kanäle für die gleiche Information verwendet werden, entstehen Redundanzen. Nach Leach sind diese Redundanzen jedoch notwendige Bestandteile aller Rituale. Die Symbole, die in den einzelnen Sequenzen zum Tragen kommen, haben für sich genommen eine Vielzahl von Bedeutungen und diese Vielzahl an möglichen Bedeutungen kann nur durch Redundanzen ausgeschlossen werden. Die Bedeutungsvielfalt ergibt sich nach Leach durch die rituelle Kondensation von Bedeutungen. Darunter versteht Leach den Vorgang, durch den die jeweiligen religiösen oder metaphysischen Ideen in Symbolen materiell repräsentiert werden. Erst durch die Bildung von Redundanzen können Symbole aus der Bedeutungsvielfalt ihre jeweils spezifische Bedeutung erhalten: „In any event, in ritual sequences the ambiguity latent in the symbolic condensation tends to be eliminated again by the device of thematic repetition and variation“ (Leach 1976: 44).

Leach zieht in der Übermittlung der rituellen Botschaft die Musik als Erklärungsmodell heran und sieht den Prozess der symbolischen Kondensation und das Entstehen von Redundanzen als spezifisch für rituelle Performanzen an. So vertritt er die Auffassung, dass Rituale grundsätzlich nach Maßgabe des Paradigmas sprachlicher Zeichen zu theoretisieren sind (siehe Leach 1976: 37). Problematisch in diesem Zusammenhang ist, dass er annimmt, dass es ein und dieselbe Botschaft ist, die durch unterschiedliche sinnliche Kanäle übermittelt wird. Das hängt damit zusammen, dass er nur zwischen den beiden Formen der verbalen und nonverbalen Kommunikation unterscheidet und dabei die nonverbale Kommunikation lediglich aus der Negation

zur verbalen Kommunikation bestimmt. So werden die Formen der nonverbalen Kommunikation von Leach als ein anderer Kanal für die Übermittlung derselben Botschaft angesehen, die in gleicher Weise auch verbal (und damit weniger umständlich) übermittelt werden könnte. Diese konzeptionelle Engführung wird dadurch verstärkt, dass Leach davon ausgeht, dass die Elemente des Rituals im wörtlichen Sinne als Buchstaben eines Alphabets einer Sprache zu begreifen sind. Diese können nach Leach dann nach dem Modell der Sprache wie in einer Syntax miteinander verknüpft werden, so dass die Performanz ritueller Handlung letztlich einer eigenen Grammatik folgt. Hier wird ersichtlich, wie sehr Leach die nonverbalen Formen ritueller Kommunikation am Modell der Sprache entwickelt. Diese Formen analysiert er in Begriffen der Linguistik und reduziert damit die Differenzen zwischen Sprache und Ritual auf ein Minimum (siehe Leach 1976: 95).

Das methodologische Problem im Ansatz von Leach besteht darin, dass er die nonverbale Kommunikation auf die verbale Kommunikation reduziert und das menschliche Handeln nach Maßgabe idealtypischer Extreme in einen kommunikativen und technischen Aspekt unterscheidet. Zudem fasst er den technischen Aspekt als Veränderung der gegebenen Wirklichkeit durch menschliches Handeln und den kommunikativen Aspekt im Hinblick auf den sozialen Status der Akteure. So ist es kaum mehr möglich, die Unterschiede und möglichen Übergänge zwischen den verschiedenen Aspekten menschlichen Handelns noch weiter zu spezifizieren, geschweige denn, das Spezifische ritueller Zeichenprozesse zu erfassen. Da Leach Rituale fast ausschließlich unter dem Gesichtspunkt des kommunikativen Aspekts menschlichen Verhaltens fasst, wird deutlich, dass Ritualen in erster Linie ein nur expressiver Charakter zukommt; demnach dienen sie lediglich dazu, den Akteuren zu ermöglichen, nonverbal über ihren sozialen Status zu kommunizieren. Denn es ist der kommunikative Aspekt, der bei der Teilnahme am Ritual vorherrschend ist: „When we

participate in ritual we ‚say‘ things to ourselves. ... We engage in rituals in order to transmit collective messages to ourselves“ (Leach 1976: 43, 45).

Leach berücksichtigt, dass die einzelnen Sequenzen in der Performanz ritueller Handlungen je nach Perspektive zu unterschiedlichen Interpretationen führen können: „the same ritual sequence of behaviours may mean different things to different people“ (Leach 1976: 43). Letztlich ist er aber nicht bereit, der Perspektive einzelner Teilnehmer eigens Rechnung zu tragen, wenn er voraussetzt, dass „the actor’s own view is inadequate“ (Leach 1968: 523). So kann er zwar durchaus annehmen, dass Rituale nach Meinung der Akteure die Macht haben, die Welt zu verändern: „From the viewpoint of the actor, rites can alter the state of the world because they invoke power“ (Leach 1968: 524). Diese Transformation wird aber zu einem Epiphänomen, insofern dem rituellen Verhalten fast ausschließlich kommunikative Funktionen zugeschrieben werden und der transformative Charakter lediglich eine untergeordnete Rolle spielt, denn rituelles Verhalten „serves to express the status of the actor vis-à-vis his environment, both physical and social; it may also alter the status of the actor“ (Leach 1968: 525).

Performanz und die kontextuelle Bedeutung ritueller Symbole

In Abgrenzung zu strukturalistischen und semiologischen Ansätzen entwickelten sich in Nordamerika durch die symbolische Anthropologie und in Großbritannien durch die so genannte Manchester School ritualtheoretische Ansätze, die mit unterschiedlichen zeichentheoretischen Annahmen Rituale vor allem als Formen symbolischen Handelns begreifen. Dabei rückte der Begriff des Symbols in den Fokus ritualtheoretischer Ansätze und der Begriff der Performanz bildete den konzeptionellen Aus-

gangspunkt, um die Bedeutung ritueller Symbole in ihrem jeweiligen Handlungskontext zu erschließen.

Als einer der prominentesten Vertreter der symbolischen Anthropologie gilt der nordamerikanische Kulturanthropologe Clifford Geertz, der den Begriff der Kultur programmatisch als ein System von Symbolen fasst (siehe Geertz 1973). In seiner Methode der dichten Beschreibung gilt es, den „native’s point of view“ als ein Netz von Bedeutungen zu erfassen (Geertz 1973: 14). Dabei kommt der Theorie eine spezifische Rolle zu, denn deren wesentliches Ziel besteht darin „not to codify abstract regularities but to make thick description possible, not to generalize across cases but to generalize within them“ (Geertz 1973: 26). Er entwickelte seinen ritualtheoretischen Ansatz im Rahmen seiner semiotisch angelegten Kulturtheorie. Der zufolge kann jede Art von Gegenständen, Handlungen, Ereignissen, Eigenschaften oder Beziehungen zu einem Symbol werden, insofern diese zum sichtbaren Ausdruck einer Vorstellung werden (Geertz 1966: 5). Dabei versteht er unter der „Bedeutung“ eines Symbols die „Konzeption“, die nach den Regeln der Hermeneutik als standpunktrelative und kulturell wie kontextuell kodierte Größe zu interpretieren ist. Auf diesen Symbolbegriff gründet Geertz seinen Kulturbegriff, den er als „historically transmitted pattern of meanings embodied in symbols, a system of inherited conceptions expressed in symbolic forms by means of which men communicate, perpetuate, and develop their knowledge about and attitudes toward life“ bestimmt (Geertz 1966: 3). Ein zentraler Punkt seines ebenso hermeneutisch wie dialogisch angelegten Ansatzes besteht darin, „to aid us in gaining access to the conceptual world in which our subjects live so that we can ... converse with them“ (Geertz 1973: 24). Unter diesen Voraussetzungen entwickelt er einen operationalen Religionsbegriff, dem er fünf Charakteristika zuschreibt. Religion wird bestimmt als „(1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, persuasive, and long-standing moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general

order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic“ (Geertz 1966: 4). Dabei geht es nach Geertz in der Religion um das „really real“, „upon which the religious perspective rests and which the symbolic activities of religion as a cultural system are devoted to producing, intensifying, and ... rendering“; denn es ist „the imbuing of a certain specific complex of symbols ... with a persuasive authority“, welche demnach das Wesen religiöser Handlungen ausmacht (Geertz 1966: 28).

Im Sinne dieses Kultur- und Religionsbegriffs werden Rituale von Geertz als Systeme von Symbolen begriffen, die der Religion zuzuordnen sind (Geertz 1973: 449). Rituale werden als „consecrated behavior“ bestimmt, in deren Rahmen sich die Überzeugung herausbildet „that religious conceptions are veridical and that religious directives are sound is somehow generated“ (Geertz 1966: 28). Dabei werden die jeweiligen Stimmungen und Motivationen derart mit den Symbolen verbunden, dass es zu einer „symbolic fusion of ethos and world-view“ kommt und dadurch die Vorstellung von einer Seinsordnung des „wirklich Wirklichen“ entsteht; denn: „In a ritual, the world as lived and the world as imagined, fused under the agency of a single set of symbolic forms, turns out to be the same world“ (Geertz 1966: 28).

In Anlehnung an Milon Singer (1958; 1981) versteht Geertz Rituale als kulturelle Performanzen, die semiotisch kodierte Ereignisse sind und je nach Kontext und Perspektive der Teilnehmer unterschiedliche Bedeutungen haben. Während Beobachter laut Geertz Rituale lediglich als Ausdruck einer bestimmten religiösen Perspektive wahrnehmen, werden diese von den Teilnehmern in der religiösen Perspektive als Materialisierungen oder Realisierungen des „wirklich Wirklichen“ erfahren, wobei die im Ritual gegebene Autorität beinahe notwendig durch den Vollzug der vorgegebenen Handlungen anerkannt wird: „The acceptance of authority that underlies the religious perspective that the ritual embodies thus flows from the enactment of the ritual itself“ (Geertz 1966: 34). Geertz fasst Rituale in der religiösen

Perspektive nicht nur als Modelle *von*, sondern auch als Modelle *für* Wirklichkeit, wobei in der Performanz von Ritualen beide Modelle als Weltbild und Ethos miteinander verschmelzen: „By including a set of moods and motivations – an ethos – and defining an image of cosmic order – a world-view – by means of a single set of symbols makes the model *for* and the model *of* aspects of religious belief mere transpositions of one another“ (Geertz 1966: 34).

Im Programm der „dichten Beschreibung“ geht es Geertz um die spezifischen Handlungskontexte, in denen Kultur als ein Text verstanden wird. Kultur wird als ein Gewebe oder Netz von Bedeutungen angesehen, wobei die Bedeutungen der kulturellen Performanzen je nach Kontext, Rahmen und Situation variieren können. So sind die Bedeutungen ritueller Zeichen auch nicht unabhängig von den Ereignissen und Kontexten zu erschließen, in denen sie kommuniziert werden. Von diesen Handlungskontexten sind zwar weder Beobachter noch Teilnehmer ausgenommen. Jede Form der Beobachtung und Teilnahme wird als standpunktrelativ begriffen, zumal sich Beobachtung und Teilnahme wechselseitig bedingen. Letztlich reduziert Geertz aber die Vielfalt möglicher Perspektiven auf eine kategoriale Differenz zwischen emischer und etischer Perspektive, ohne jedoch die mit der Pluralität der Perspektiven gegebene Dynamik theoretisch reflektieren zu können. Darin besteht auch das eigentliche methodologische Problem dieses Ansatzes.

Geertz hebt mit seinem Begriff des Rituals als kulturelle Performanz auf die Pragmatik ritueller Handlungen ab, indem er die Perspektive des Beobachters qualitativ von der Perspektive des Teilnehmers unterscheidet. So ist nach Geertz das Konzept der kulturellen Performanzen ein wichtiges Instrumentarium für die Analyse religiöser Zeremonien, denn sie „represent not only the point at which the dispositional and conceptual aspects of religious life converge for the believer, but also the point at which the interaction between them can be most readily examined by the detached observer“ (Geertz 1966: 29). Geertz ist aber nicht mehr in der Lage, wie Catherine

Bell in ihrer Kritik deutlich gemacht hat, das Problem der Dichotomie von Denken und Handeln innerhalb seines Ansatzes zeichentheoretisch zu lösen (siehe Bell 1992: 195-196, 211-212).

Indem Geertz die Unterscheidung zwischen der emischen und etischen Perspektive und zwischen den Akteuren und Beobachtern methodisch voraussetzt, führt er auf theoretischer Ebene die Dichotomie von Denken und Handeln ein. Dabei stellen Rituale einen derartigen Handlungsmodus dar, der sich durch die Verschränkung des Modells *von* und des Modells *für* Wirklichkeit von der „theoretischen“ Perspektive des Beobachters kategorial unterscheidet. Denn Geertz zufolge sind Vorstellen und Handeln grundsätzlich als voneinander getrennt anzusehen. So schreibt er: „Where for the ‘visitors’ religious performances can, in the nature of the case, only be presentations of a particular religious perspective, and thus aesthetically appreciated or scientifically dissected, for participants they are in addition enactments, materializations, realizations of it – not only the models *of* what they believe, but also models *for* the believing of it“ (Geertz 1966: 29).

Obwohl Geertz, wie er anhand seiner Analyse des Balinesischen Hahnenkampfes gezeigt hat, annimmt, dass sich die Akteure einer kulturellen Performanz ihre Geschichte über sich selber erzählen (Geertz 1973: 448-453), bleibt es letztlich dem wissenschaftlichen Beobachter vorbehalten, eine kulturelle Performanz als ein Text oder Gewebe von Bedeutungen zu lesen. Zwar bleibt diese Geschichte für die Akteure nicht wie bei Leach unbewusst, denn sie kann von den Akteuren selber reflexiv thematisiert werden; dies ist jedoch nur im Modus der Erzählung, aber nicht im Modus der Handlung möglich. Insofern Geertz kulturelle Performanzen als Text begreift, den ein Beobachter lesen kann, ist es zwar möglich, Vorstellen und Handeln miteinander in Beziehung zu setzen, um die kulturelle Performanz als ein Netz von Bedeutungen zu lesen. Damit aber bleibt Geertz trotz seines pragmatischen Ansatzes wie Leach dem Paradigma sprachlicher Zeichen und der Präferenz der Position des

theoretischen Beobachters in deren Abgrenzung von der Praxis rituellen Handelns verpflichtet. Auch ihm geht es letztlich nur um die Vorstellungen, die in den rituellen Handlungen als Symbole ihren sichtbaren Ausdruck finden. So schreibt er die Dichotomie zwischen Vorstellen und Handeln durch eine kategoriale Unterscheidung zwischen Akteur und Beobachter fest. Dadurch wird auch deutlich, dass Geertz die mit seiner dichten Beschreibung intendierte Standortrelativität letztlich nicht konsequent durchzuhalten vermag (Clifford und Marcus 1986; Fuchs und Berg 1993).

Neben Geertz vertritt auch Victor W. Turner, ein Mitglied der von Max Gluckman begründeten Manchester School, einen Ansatz, der davon ausgeht, dass sich die Bedeutungen ritueller Symbole nur im Kontext ritueller Performanzen erschließen lassen. Turner begreift Rituale als Formen symbolischer Handlungen, welche die Fähigkeit haben, Konflikte im sozialen Leben einer Gemeinschaft zu lösen (Turner 1969: 10). Turner entwickelte seinen ritualtheoretischen Ansatz im Rahmen seiner Analysen zum sozialen Drama (siehe Turner 1957; Turner 1985: 179-180). Vor diesem Hintergrund begreift er Rituale auch als Prozesse, in denen die Symbole eine zentrale Rolle bei der Transformation sozialer Beziehungen spielen, die als die grundlegenden Einheiten von Ritualen begriffen werden: „By ‘ritual’ I mean prescribed formal behavior for occasions not given over to technological routine, having reference to beliefs in mystical beings or powers. The symbol is the smallest unit of ritual which still retains the specific properties of ritual behavior; it is the ultimate unit of specific structure in a ritual context“ (Turner 1967: 19). Turner bestimmt Symbole in diesem Zusammenhang auch als „the basic building-blocks, the ‘molecules’, of ritual“ (Turner 1969: 14; siehe auch Turner 1974b: 1). Rituale werden als Performanzen von komplexen symbolischen Handlungen gefasst. Die unterschiedlichen Weisen der Signifikation werden durch die Verwendung von rituellen Symbolen von der Routine der alltäglichen Kommunikation abgesetzt und

können dadurch soziale Beziehungen transformieren (siehe Turner 1985: 179; Turner 1974a: 56).

Symbole können nach Turner durch ihre besondere Weise der Signifikation grundsätzlich von Zeichen unterschieden werden. Hierin folgt er trotz seiner Kritik am französischen Strukturalismus dem von Saussure eingeführten Zeichenbegriff und geht von der Unterscheidung zwischen *signifier* und *signified* und der von ihm gemachten Unterscheidung zwischen Zeichen und Symbol aus (Turner 1974c: 55). Nach Turner gelten Zeichen als univokal und einfach, Symbole dagegen als multivokal und komplex (Turner 1968: 5; Turner 1974b: 7-8). Bei Zeichen beruht das Verhältnis zwischen dem Bezeichnenden und dem Bezeichneten auf Konventionen, bei Symbolen dagegen auf Ähnlichkeiten. Im Gegensatz zu Zeichen, die sich insbesondere für die Übermittlung von Information in alltäglichen Kommunikationszusammenhängen eignen, ist für Symbole spezifisch, dass sie auf mehreren Ebenen in Prozesse sozialen Handelns involviert sind. Rituelle Symbole stellen so auch einen „factor in social action“ dar (Turner 1967: 20). Turner begreift symbolische Objekte und Handlungen auch als „switchpoints of social action“ (Turner 1975: 80). Sie provozieren Handlungen, weil sie die Akteure in der Weise involvieren, als sie offensichtlich disparate Bedeutungen durch Prozesse der Analogiebildung und Assoziation vereinen und dadurch unterschiedliche Bedeutungen zugleich darstellen können (Turner 1973: 1100). Das Symbol verdichtet die unterschiedlichen Bedeutungen im Spannungsfeld zwischen den zwei einander entgegengesetzten Polen: dem emotionalen (oder körperlichen) und dem normativen (oder ideologischen) Pol (Turner 1973: 1100; Turner 1974a: 55; Turner 1975: 78-80). In der dynamischen Spannung zwischen diesen beiden Polen entsteht die Vielfalt der Bedeutungen eines Symbols in einem semantischen Feld. Innerhalb dessen werden die unterschiedlichen Bedeutungen miteinander in Beziehung gesetzt und haben durch wechselseitige Aufladung

das Potential, Dynamiken sozialer Prozesse aufzugreifen und zu transformieren (siehe Turner 1967: 20; Turner 1974a: 55; Turner 1974c: 55; siehe Kapferer 1979).

Turner fragt ausdrücklich nach den Bedeutungen, die Symbole im Prozess der Transformation sozialer Beziehungen haben, und unterscheidet dabei zwischen drei Ebenen. Demnach können Symbole in Hinsicht auf ihre exegetische, operationale und positionale Bedeutung erschlossen werden (Turner 1973: 1103; Turner 1974b: 11). Dabei geht es um die Bedeutung einzelner Symbole, die Verwendung der Symbole im rituellen Kontext und um den Zusammenhang, in welchem die Symbole in der Vorstellungswelt einer Gemeinschaft stehen. Turner setzt diese drei Bedeutungsebenen von Symbolen auch mit der sprachwissenschaftlichen Unterscheidung zwischen Syntax, Pragmatik und Semantik gleich (Turner 1974c: 53). Dass sich Symbole im Ritual auf vielfältige Weise miteinander kombinieren lassen, liegt nach Turner an deren Ambiguität und Multivokalität. Da Symbole unterschiedliche Bedeutungen haben, können sie auch auf unterschiedliche Weise einander zugeordnet werden. Dadurch können Symbole nicht nur unterschiedliche Themen ansprechen, sondern die gleichen Themen können auch in einer Vielzahl von Symbolen zum Ausdruck gebracht werden. In einzelnen Sequenzen und komplexen Episoden ritueller Handlungen sind jeweils unterschiedliche Symbole thematisch vorherrschend. Turner nennt diese Symbole auch dominante Symbole.

Dieses Potential der rituellen Symbole, verschiedene Bedeutungen hervorzubringen und in Prozessen der Analogiebildung und Assoziation darzustellen, kann nach Turner nicht durch die Verwendung in einzelnen Sequenzen ritueller Handlungen erschöpft werden. Symbole werden im rituellen Prozess durch die Teilnehmer mit einer Vielzahl von neuen Bedeutungen aufgeladen. In der Dynamik der rituellen Performanzen werden sie auch durch die Vielfalt möglicher Zuschreibungen in den unterschiedlichen situativen Kontexten verdichtet und transformiert (Turner 1974c: 60). Hieraus wird ersichtlich, dass rituelle Performanzen für Turner dramatische

Einheiten mit einer inhärenten Dynamik sind, die unter diesem Gesichtspunkt als soziale Dramen zu theoretisieren sind (Turner 1968: 269-176; Turner 1985: 179-180).

Symbole kondensieren, vereinen und setzen im rituellen Prozess eine Vielzahl unterschiedlicher Bedeutungen in ein polares Verhältnis zueinander. Dabei kommt es Turner zufolge durch die Interaktion zwischen dem emotionalen und dem normativen Pol zu einem Austausch der unterschiedlichen Qualitäten der verwendeten Symbole (Turner 1969: 52; Turner 1974b: 11). Er spricht in diesem Zusammenhang auch von einem kathartischen Effekt des rituellen Prozesses, welcher die sozialen Beziehungen der Teilnehmer transformiert (Turner 1974a: 56). Er begreift die Symbole in rituellen Prozessen nicht als Gegenstände, sondern als dynamische Ereignisse und Handlungskomplexe, die als konstitutiv für jede Transformation sozialer Beziehungen anzusehen sind (Turner 1967: 20; Turner 1977: 55). Turner geht davon aus, dass sich die spezifischen Bedeutungen von rituellen Symbolen letztlich nur im Kontext ihres jeweiligen situativen Gebrauches erschließen lassen (Turner 1973: 1101). Symbole sind demnach kontextabhängig, variabel und manipulierbar. Sie bergen durch ihre Dynamik ein kreatives Potential, das sich in der Performanz eines Rituals nie vollständig ausschöpfen oder verwirklichen lässt. Denn – so Turner – bereits jeder Gebrauch von Symbolen eröffnet auch wiederum neue Möglichkeiten ihres Gebrauches (Turner 1974c: 55).

Nach Turner verändern sich die Weisen der Signifikation durch die jeweiligen Kontexte des Symbolgebrauches im rituellen Prozess. Hierbei greift Turner auf das Konzept der *Rites de Passage* Van Genneps zurück und weitet es auf die Struktur aller Rituale aus (Turner 1974a: 57, 74). Demnach zeichnet sich der rituelle Prozess durch Separation, Liminalität und Reaggregation aus. Als Prozesse der Transformation und Formen des Übergangs weisen Rituale eine zeitliche Phasenstruktur auf

(Turner 1974a: 23-24). Turner legt hier sein Augenmerk ausschließlich auf die mittlere Phase der Liminalität.

Unter Liminalität begreift Turner den Zustand, für den die Kategorien der alltäglichen Kommunikation und sozialen Stratifikation nicht mehr greifen und die Erfahrung einer *communitas* und das *Flow*-Erlebnis ermöglicht werden (Turner 1969: 95-97; 125-33; Turner 1974c: 89-90; Turner 1977). Dieser Zustand der Ambiguität und Multivokalität der verwendeten Symbole wird nach Turner mit der Phase der Separation vorbereitet und hergestellt. Während im alltäglichen Leben in erster Linie Zeichen zum Zwecke der Informationsübermittlung verwendet werden, wird dieser Modus der Kommunikation mit der Separation verlassen. In der liminalen Phase kommen die Symbole zum Tragen und werden in einer Vielzahl von Möglichkeiten auf den unterschiedlichen Ebenen sinnlicher Erfahrung kombiniert (Turner 1974c: 59-60).

Die liminale Phase des rituellen Prozesses begreift Turner auch als das „Saatbeet menschlicher Kreativität“, weil erst im Spiel der Symbole die Möglichkeiten geschaffen werden, soziale Konflikte zu lösen und zwischenmenschliche Beziehungen zu regeln (Turner 1974c: 60; Turner 1977: 33-34). Das kreative Potential, welches den Symbolen in der liminalen Phase zukommt, impliziert, dass jede Performanz eines Rituals die Möglichkeit des Wandels in sich birgt. Es reagiert nicht nur auf die Wirklichkeit sozialer Beziehungen, sondern konfiguriert auch die sozialen Beziehungen, die ebenfalls als dynamische Prozesse begriffen werden, stets neu (Turner 1974a: 24, 32; Turner 1975: 80; siehe dazu auch Kapferer 1979; Kapferer 2004).

Nach Turner folgen Rituale nicht vorgeschriebenen Programmen oder vorgegebenen Modellen, vielmehr werden diese in den Ritualen erst entworfen, eingeführt und unter den Mitgliedern der betreffenden Gemeinschaft ausgehandelt (Turner 1974c; Turner 1974a: 14-15). Diesen Sachverhalt führt Turner auf die prozessuale Struktur

sozialer Handlungen zurück: „I do not see social dynamics as a set of ‘performances’ produced by a ‘program’ ... Living action, for the human species, can never be the logical consequence of any grand design. This is ... because of the processual structure of social action itself“ (Turner 1974a: 13). Insofern stellen rituelle Performanzen auch Formen der Metakommunikation dar, in denen über die verwendeten kulturellen Codes kommuniziert wird (Turner 1977: 34). Indem sich eine Gemeinschaft in Ritualen selber thematisiert, sind Rituale nach Turner Formen „pluraler Reflexivität“ (Turner 1977: 33). Diese Reflexivität setzt im Ereignis der rituellen Performanz ein und zeichnet sich durch die Möglichkeitsspielräume aus, die durch den metakommunikativen Rahmen der liminalen Phase eröffnet werden (siehe Babcock 1978; Babcock 1980). Hier spricht Turner auch von der Subjunktivität oder dem Modus des „So-tun-als-ob“ ritueller Performanzen (Turner 1977: 34; Turner 1984: 21). Erst aus diesen reflexiv hervorgebrachten Möglichkeitsspielräumen können demnach neue Formen sozialer Wirklichkeit entstehen.

Das Entstehen neuer Formen sozialer Wirklichkeit führt Turner darauf zurück, dass rituelle Performanzen als Orchestrierungen einer Bandbreite von unterschiedlichen performativen Genres zu begreifen sind. Diese verwenden mit ihrer Vielzahl an symbolischen Handlungen unterschiedliche Codes und ermöglichen jede Form sinnlicher Erfahrung (Turner 1977: 35; Turner 1984: 25). Nach Turner werden die unterschiedlichen Handlungskomplexe ritueller Performanzen auch durch liturgische Regeln oder Ordnungen gerahmt, welche die Abfolge in der Durchführung der einzelnen rituellen Handlungen strukturieren. Dennoch dürfen diese Rahmungen ihm zufolge keineswegs als rigide, fixiert und stereotyp angesehen werden (Turner 1975: 60). Vielmehr eröffnen sie die Möglichkeitsspielräume für Imagination, Improvisation und Innovation (Turner 1977: 35). Turner begreift die Rahmungen selber als Teile des rituellen Prozesses, wenn er davon ausgeht, dass „the fixing and framing of social reality is itself a process or set of processes“ (Turner 1984: 184). Diese

Prozesse werden im Rahmen ritueller Performanzen zur Disposition gestellt, da „new ways of framing and modeling society“ verhandelt werden (Turner 1977: 46).

Turner geht es nicht darum, ob durch Symbole bestimmte Informationen übermittelt, sondern wie durch die Verwendung von Symbolen soziale Beziehungen transformiert werden. Er begreift Rituale als symbolische Handlungen mit einer eigenen Dynamik. So wird auch verständlich, dass die Bedeutung von Symbolen nicht in der Vorstellung, sondern in den sozialen Beziehungen liegt, die im Kontext der rituellen Performanz thematisiert werden. Nach Turner geht es in Ritualen vorrangig um die Transformation sozialer Beziehungen. Darum fasst er rituelle Symbole nicht so sehr in ihrem Vorstellungsgehalt, sondern in ihrer Dynamik, die durch die Polarität der rituellen Symbole in der Spannung zwischen Erfahren und Vorstellen ausgelöst wird. Obwohl Turner deutlich macht, dass in der Performanz ritueller Handlungen der kathartische Effekt erst durch das Spannungsverhältnis zwischen dem emotionalen und dem normativen Pol der verwendeten Symbole hergestellt wird, bleibt unklar, wie der Zusammenhang zwischen Symbolen und rituellen Handlungen genauer zu bestimmen ist. Er geht davon aus, dass Symbole Handlungen auslösen und sie dadurch ihre jeweilige Bedeutung im Kontext der sozialen Beziehungen erhalten. Er klärt aber nicht, in welches Verhältnis die Erfahrung eines kathartischen Effekts und der Vollzug ritueller Handlungen gesetzt werden und wie die Symbole den Zusammenhang zwischen Erfahren und Handeln im rituellen Prozess herstellen.

Zudem ist Turners Unterscheidung zwischen Zeichen und Symbol problematisch, da er Zeichen ausschließlich mit den Formen alltäglicher Kommunikation und Symbole ausschließlich mit Formen ritueller Handlung in Verbindung bringt. Die Unterscheidung zwischen den Prozessen der alltäglichen und rituellen Signifikation bleibt unzureichend, weil diese nur mit der kategorialen Unterscheidung von Zeichen und Symbol voneinander abgesetzt werden. Zwar ist es plausibel, die Weisen der Signifikation im rituellen Prozess von denen im Kontext der alltäglichen Kommunikation

zu unterscheiden, aber es ist problematisch, diese Unterscheidung mit Hilfe von zwei einander ausschließenden Zeichenbegriffen zu machen. Die beiden Weisen der Signifikation werden nicht nur kontextuell, sondern auch kategorial voneinander unterschieden. Um den Unterschied zwischen den Formen der alltäglichen Kommunikation und den Formen der rituellen Handlung hervorzuheben, reicht es nicht aus, lediglich zwischen den sprachlichen Zeichen und den rituellen Symbolen zu unterscheiden. Diese müssten auf den unterschiedlichen Ebenen der alltäglichen und rituellen Signifikation miteinander verschränkt werden. Denn mittels dieser Unterscheidung ist es nicht mehr möglich, den Transformationsprozess in der Weise plausibel zu machen, wie er durch die Performanz ritueller Handlungen vollzogen wird. Obwohl Turner versucht, Rituale nicht nach Maßgabe des Paradigmas sprachlicher Zeichen zu fassen, bleibt es dennoch fraglich, ob Turner nicht auch hier wiederum aus einer Negation die sprachwissenschaftlichen Theoreme in der Analyse ritueller Handlungen festschreibt. Letztlich setzt er einen in der Linguistik gebildeten Zeichenbegriff als konzeptionellen Rahmen seines ritualtheoretischen Ansatzes voraus.

Die Formalisierung und Sequenzialität ritueller Handlungen

Im Unterschied zu strukturalistischen und symboltheoretischen Ansätzen, die Zeichen und Symbole als Einheiten begreifen, wird diese Annahme in den Ansätzen problematisiert, die ihren theoretischen Fokus expliziter auf die Form ritueller Handlungen legen. Dabei ist hervorzuheben, dass hierfür gerade unterschiedliche sprachwissenschaftliche Ansätze zugrunde gelegt werden. Diese fokussieren mit Hilfe einander ausschließenden Theorien zum Verhältnis von Syntax und Semantik darauf, wie Sequenzen ritueller Handlungen aufeinander verweisen und dadurch miteinander verbunden werden. Entweder wird davon ausgegangen, dass rituelle Zeichen formalen Regeln folgen, die selber bedeutungslos sind, oder, dass diese

durch den Prozess der Formalisierung ihre jeweilige Bedeutung verlieren und dadurch ihre performative Wirkung erhalten. In beiden Fällen geht es darum, wie rituelle Zeichen miteinander zu Sequenzen verbunden werden und dadurch aufeinander verweisen.

Eine derartige Position ist von Maurice Bloch entwickelt worden, der sich unter Maßgabe der Formalisierungsprozesse ritueller Performanzen kritisch von strukturalistischen und symboltheoretischen Ansätzen absetzt. Er bestreitet, dass die Strukturen von Ritualen und rituellen Handlungen als Codes zu begreifen sind, welchen es nur zu entschlüsseln gilt, um die Bedeutung eines Rituals zu erfassen. Ebenso negiert er, dass Symbole in Ritualen als die kleinsten semantischen Einheiten unabhängig von ihrer Formalisierung betrachtet werden können. So hält er anders als Turner das Zeichenmodell von Saussure grundsätzlich für unangebracht, um Rituale semiotisch zu theoretisieren. Stattdessen muss der Transformationsprozess des Kommunikationsmediums in der Analyse von Ritualen berücksichtigt werden, der durch die Formalisierung von Sprache und Handlung herbeigeführt wird (Bloch 1986: 178). Bloch zufolge gilt es dabei, rituelle Handlungen und Äußerungen in gleicher Weise als Formen der Kommunikation zu analysieren, die durch ihre Transformationsprozesse im Ritual miteinander verschränkt werden: „The problem lies in the fact that rituals are neither an exposition of the knowledge of the people studied; nor are they actions whose meaning lies simply in their performance. Rituals are events that *combine the properties of statements and actions*“ (Bloch 1986: 181 [Hervorhebung im Original]).

Bloch fokussiert somit nur auf die „linguistic features of articulation“, um sein Argument zu explizieren. Hierfür zieht er sprachwissenschaftliche Ansätze heran, die grundsätzlich von einer Einheit von Syntax und Semantik ausgehen. Bloch stützt sich in diesem Zusammenhang vor allem auf die Arbeiten von J.C. Fillmore (1971). So nimmt er an, dass Bedeutungen nur dann hervorgebracht werden können, wenn

sprachliche Zeichen den Regeln einer Syntax folgen und zu Äußerungen verbunden werden, die erst dadurch ihre propositionale Bedeutung erhalten. Bloch folgt in seiner Argumentation auch den Arbeiten des Linguisten John Lyons, der Bedeutung informationstheoretisch aus den Wahlmöglichkeiten herleitet, die durch die Syntax einer Sprache vorgegeben werden (siehe Lyons 1963). Die Bedeutung von sprachlichen Zeichen hängt demnach von der Kreativität der Syntax ab, das heißt von den Möglichkeiten, die durch die Syntax vorgegeben werden, ein und denselben Sachverhalt auf unterschiedliche Weisen auszudrücken. Die Kreativität der Syntax wird nach Bloch durch Prozesse der Formalisierung eingeschränkt, wie sie im Nachvollzug ritueller Handlungen und Äußerungen gegeben sind. Dabei gehen die Wahlmöglichkeiten verloren, Informationen über spezifische Ereignisse zu übermitteln. Das ist nach Bloch aber nur dann garantiert, wenn die Artikulation eines Sachverhaltes nicht durch eine bestimmte Form vorgegeben wird und die Kreativität der Syntax gewährleistet werden kann.

Bloch zufolge ist im Ritual die Artikulation von Sachverhalten an den Vollzug rituell vorgegebener Formen gebunden. Dadurch werden die Wahlmöglichkeiten eingeschränkt, die für den Prozess der Artikulation notwendig sind. So kann nicht mehr davon ausgegangen werden, dass es im Vollzug ritueller Handlungen und Äußerungen noch um das Hervorbringen von Sachverhalten geht, da die Wahlmöglichkeiten in Ritualen durch die Formalisierung auf ein Minimum reduziert werden. Nach Bloch sind die formalisierten und nicht formalisierten Weisen der Artikulation jedoch nicht als eine Dichotomie vorzustellen, sondern als zwei Extreme eines Kontinuums, dessen Spektrum von der Bedeutung bis zur Bedeutungslosigkeit reicht. Bedeutungslosigkeit wird somit als das Extrem eines Transformationsprozesses gefasst, der mit der Formalisierung beginnt und in bedeutungslosen Formen endet. Dieser Prozess setzt nach Bloch am Übergang der argumentativen zur performativen Sprache ein. Durch die Formalisierung verliert die Sprache als Kommunika-

tionsmedium in dem Maße ihre argumentative Kraft, in welchem ihre performative Kraft zunimmt (Bloch 1974: 67).

Bloch setzt Rituale weder mit der Sprache gleich noch unterscheidet er kategorial zwischen beiden. Vielmehr versucht er, anhand der sprachlichen Eigenschaften im Prozess der Artikulation von Sachverhalten die Transformationsprozesse herauszuarbeiten, indem er die Rituale durch die Formalisierung des Kommunikationsmediums als Formen traditioneller Autorität begreift. Dabei konzentriert er sich auf die formalen Eigenschaften, die für die Transformation der sprachlichen Zeichen im Prozess der Formalisierung charakteristisch sind, und überträgt die gewonnenen Ergebnisse auf die Analyse ritueller Gesänge und Tänze.

Anhand der Analyse der formalen Eigenschaften von rituellen Äußerungen und Handlungen versucht er zu zeigen, inwiefern Akteuren die Wahlmöglichkeiten genommen werden, die vorgegebenen Sequenzen ritueller Äußerungen und Handlungen folgen und sich nach festgeschriebenen Mustern vollziehen müssen. Unter diesem Gesichtspunkt gleicht das Ritual einem Tunnel, in welchem nicht nach rechts oder links geschaut werden kann (Bloch 1974: 76). Dabei setzt Bloch voraus, dass Handlungen und Äußerungen in gleicher Weise auf Wahlmöglichkeiten beruhen, die grundsätzlich mit der Syntax vergleichbar sind.

Unter dem Gesichtspunkt der Formalisierung analysiert Bloch Rituale als Formen traditioneller Autorität. Dabei wird den Akteuren die Möglichkeit genommen, sich dem vorgegebenen Code zu entziehen, und sie werden gleichsam gezwungen, den Code eines formalisierten Kommunikationsmediums zu akzeptieren. Die Form traditioneller Autorität wird nach Bloch durch die Formalisierung des Kommunikationsmediums hergestellt. Dabei geht er von der Annahme aus, dass die Teilnehmer im Prozess der Formalisierung keine Möglichkeit mehr haben, die Wirklichkeit nach Maßgabe einer kritischen Rationalität zu erfassen. Dies könne jedoch nur mittels der

Sprache und der mit ihr gegebenen Kreativität der Syntax angemessen erschlossen werden.

Religion stellt nach Bloch eine extreme Form traditioneller Autorität dar. Durch diese Form der Autorität wird die Vorstellung von der Wirklichkeit in das Bild einer zeit- und ortlosen Ideologie transformiert, in der eine hierarchische Ordnung herrscht und alles an seinem rechten Platz ist (Bloch 1974: 78). Das führt Bloch darauf zurück, dass rituelle Symbole durch die Formalisierung von der „wirklichen Welt“ gleichsam abgekoppelt und ihres Gehaltes enthoben werden, indem sie an ihren situativen Kontext gebunden werden. Durch den Prozess der Formalisierung driften rituelle Symbole „out of meaning“. Sie werden zu Objekten, die zwar nicht gänzlich bedeutungslos sind, sie erhalten aber dadurch ihre Wirksamkeit, dass sie ambivalent werden (Bloch 1974: 74-75).

Nach Bloch ist es in der Analyse von Ritualen wichtiger darauf zu achten, was Rituale durch die Formalisierung von Handlungen und Äußerungen bewirken, und weniger darauf, was sie trotz eingeschränkter Wahlmöglichkeiten noch sagen. Denn sie können letztlich nicht sagen, was sie tun, da sie durch ihre Verschleierung der Wirklichkeit eben gerade nicht tun, was sie sagen. Insofern rituelle Symbole zwar keiner Syntax, jedoch einer wenn auch rigiden, aber relativ bedeutungslosen Sequenz folgen, stellt die Redundanz die einzige Form der Emphase dar. Durch die eingeschränkten Wahlmöglichkeiten und in Ermangelung der Kreativität der Syntax gehen die Aussagen ritueller Sequenzen ihrer argumentativen Kraft verlustig (Bloch 1974: 75). Darum können die Formen der traditionellen Autorität im Ritual auch nur durch redundante Wiederholungen von immer gleichen Sequenzen hergestellt werden. Erst durch die Redundanz erhalten rituelle Symbole ihre performative Kraft und ihre emotional wie sozial bindende Wirksamkeit.

Neben Formalisierung und Redundanz ist nach Bloch die Vorstellung von der Zeit für den Transformationsprozess des Kommunikationsmediums von besonderer Bedeutung. So geht er davon aus, dass Rituale historische Ereignisse lediglich als allgemeine Begebenheiten darstellen. Durch ihre Formalisierung und Redundanz bringen Rituale eine Zeitvorstellung hervor, in welcher weniger ein historisches Ereignis dargestellt als eine allgemein gültige zeitliche Ordnung hergestellt werden soll. Bloch argumentiert: „Rituals reduce the unique occurrence so that they become a part of a greater fixed and ordered unchanging whole; this whole is constructed identically by every ritual performed in a hazy, weakly propositional manner; it appears to have always existed, and will always exist. Because of this, ritual makes the passage of time, the change in personnel, and the change in situation, inexpressible and therefore irrelevant (Bloch 1986: 184). Damit legt er den Fokus seines Arguments auf ein Paradox: „the ritual can thereby be repeated unchanged even if the specific events it re-presents are significantly different“ (Bloch 1986: 185). Gerade durch die Simulation einer ewigen Ordnung, in welcher alles am rechten Platz ist, erweisen sich Rituale demnach gegenüber jedem historischen Wandel resistent.

Obwohl Bloch den Übergang von Bedeutung zu Bedeutungslosigkeit durch den Prozess der Formalisierung als Kontinuum bestimmt, differenziert er zwischen den unterschiedlichen Graden in diesem Prozess nicht weiter. Es wird deutlich, dass er den Übergang von der Bedeutung sprachlicher Aussagen zur Bedeutungslosigkeit ritueller Sequenzen in der Einschränkung von Wahlmöglichkeiten sieht. Dennoch bleibt es dabei unklar, wie durch die Reduktion von Wahlmöglichkeiten der Übergang von der Kreativität der sprachlichen Syntax zur Redundanz ritueller Sequenzen theoretisch zu fassen ist. Das Problem hierbei ist, dass der Begriff der Bedeutung letztlich auf sprachliche Aussagen begrenzt bleibt und mit deren Sachverhalt gleichgesetzt wird.

Bloch überträgt den Begriff der Bedeutung auf den Vollzug ritueller Handlungen und Äußerungen, aber diesen kann ohnehin nicht die Fähigkeit zugeschrieben werden, Bedeutung in Form von Sachverhalten zu artikulieren. In gewisser Weise scheint der Begriff der Bedeutung bei Bloch kaum adäquat zu sein, um den semantischen Gehalt von rituellen Handlungen zu bestimmen. In dieser Hinsicht setzt er die Artikulation sprachlicher Aussagen und den Vollzug ritueller Handlungen in eine Dichotomie zueinander. Dennoch behauptet er, dass zwischen der Bedeutung sprachlicher Aussagen und der relativen Bedeutungslosigkeit im Vollzug von Sequenzen ritueller Handlungen ein Kontinuum bestehe. Zwar kann Bloch unter syntaktischen Gesichtspunkten plausibel machen, inwiefern Bedeutung sprachlicher Aussagen auf Wahlmöglichkeiten zurückzuführen ist, aber er stellt dabei nicht klar, inwiefern in Ritualen das Kommunikationsmedium selber durch die Formalisierung in der Weise transformiert wird und Rituale aufgrund ihrer relativen Bedeutungslosigkeit wirksam werden.

Lediglich durch die Identifikation von Syntax und Semantik und die Opposition zwischen der Syntax sprachlicher Aussagen und der Sequenzialität ritueller Handlungen, kann Bloch rituelle Äußerungen und Handlungen von alltäglichen Äußerungen und Handlungen unterscheiden. Letztlich wird Bedeutung unter diesem Gesichtspunkt ausschließlich informationstheoretisch gefasst, indem sie auf Wahlmöglichkeiten zurückgeführt wird, durch welche die übermittelten Informationen bestimmt werden können. Durch das Reduzieren der rituellen Äußerungen und Handlungen auf informationstheoretische Gesichtspunkte geht Bloch jedoch von der Sprache als dem primären semiotischen System und der Linguistik als der für die Ritualanalyse angemessenen Rahmentheorie aus.

Unter dieser Voraussetzung ist die Opposition fraglich, mittels derer Bloch das Verhältnis zwischen Sprache und Ritual bestimmt. So berücksichtigt er zwar die Rigidität, in welcher den Sequenzen ritueller Handlungen und Äußerungen gefolgt wird, er

lässt aber die Rigidität der sprachlichen Syntax außer Acht, die durch ihre Regeln die Art und Weise prägt, wie Wirklichkeit hervorgebracht und interpretiert wird. Dass Bloch dem Paradigma sprachlicher Zeichen verpflichtet ist, wird auch daran deutlich, dass er der Sprache ein allen anderen semiotischen Systemen überlegenes ebenso logisches wie kreatives Potential zuschreibt. Demgegenüber ist jedoch einzuwenden, dass er der Syntax eine Potentialität an Wahlmöglichkeiten zuschreibt, die jedoch letztlich nur der Sprache vorbehalten bleibt, nicht aber den Entscheidungsprozessen in der Performanz ritueller Handlungen und Äußerungen.

Ein weiteres Problem in Blochs Ansatz besteht darin, dass er von einer Dichotomie ausgeht, in welcher er die Ideologie als eine traditionelle Form der Autorität in Opposition zu einer sprachlich vermittelten Rationalität setzt, die aufgrund der Kreativität der Syntax nur der Sprache zugeschrieben wird. Dieses Problem wird dadurch verschärft, dass Bloch die Standpunktrelativität der sprachlich vermittelten Rationalität nicht thematisiert. Es kann nicht davon ausgegangen werden, dass die Sprache dasjenige semiotische System ist, welches nur dadurch allen anderen Systemen überlegen sein kann, und in seiner Rationalität letztlich eben gerade nicht als zeichenhaft vermittelt angesehen wird. Das ist insofern problematisch, als Bloch damit dem Standpunkt des wissenschaftlichen Beobachters und dessen logischem Potential und kritischer Rationalität allein einen gegenüber allen anderen privilegierten Standpunkt unterstellt.

Außerdem übersieht Bloch, dass auch die rigiden Regeln der Syntax die sprachlichen Aussagen in ihren jeweiligen Wahlmöglichkeiten einschränken. Der Syntax ist nur scheinbar eine Kreativität zu Eigen, die – unter Voraussetzung der Überlegenheit sprachlicher Zeichen – den Anspruch erheben kann, die „wirkliche“ Bedeutung von Sachverhalten angemessen zu erfassen. Zwar ist es plausibel, dass Autorität und Macht in Ritualen durch einen spezifischen Modus der Signifikation hergestellt werden (siehe Babcock 1978), aber dabei ist es problematisch, Rituale mit den

Formen der traditionellen Autorität gleichzusetzen. Wenn „Wirklichkeit“ durch Zeichenprozesse hervorgebracht wird, wären Sprache und Ritual sogar als gleichwertige Prozesse anzusehen. Wenn Rituale als Formen symbolischer Handlungen zu begreifen sind, welche die „wirkliche Wirklichkeit“ verschleiern, wird damit von Bloch ein privilegierter Standpunkt vorausgesetzt.

In ähnlicher Weise wie Bloch setzt der Indologe Frits Staal an der Form ritueller Sequenzen an und problematisiert unter dieser Voraussetzung die Annahme, dass rituelle Handlungen und Äußerungen eine Bedeutung haben oder selber hervorbringen können. Staal begreift Rituale nicht als symbolische Handlungen, die indirekt oder auf gleichsam „uneigentliche“ Weise etwas darstellen oder zum Ausdruck bringen, sondern als regelgeleitete Aktivitäten. In diesen geht es nicht um das Ergebnis der vollzogenen Handlung, sondern nur um das Befolgen von Regeln im Vollzug der jeweiligen rituellen Handlungen. So ist es nach Staal auch nicht wichtig, was im Vollzug ritueller Handlungen gedacht oder geglaubt wird, sondern nur, was getan wird und, ob das, was getan wird, den vorgeschriebenen Regeln folgt. Demnach werden rituelle Handlungen als „self-contained“ und „self-absorbed“ begriffen, die nur auf sich selber verweisen. Rituale lassen sich nach Staal dadurch von alltäglichen Handlungen unterscheiden, dass sie auf sich selber bezogen sind und sich nicht auf ein bestimmtes Ziel außerhalb ihrer selbst richten, wie dies im Vollzug alltäglicher Handlungen üblich ist, denn Staal zufolge ist es spezifisch für rituelle Handlungen, dass sie um ihrer selbst willen und nicht um etwas anderes willen vollzogen werden (Staal 1979: 3). Darum können Rituale auch nicht misslingen. Anders als im Alltagshandeln, dessen Performanz durch das Erreichen oder Nichterreichen eines intendierten Ziels gelingt oder scheitert, geht es im Ritual nicht um das Ziel der Handlung, sondern allein um die Handlung selber: „In ritual activity, the rules count, but not the result. In ordinary activity it is the other way around“ (Staal 1979: 9; siehe auch Staal 1979: 4).

Unter der Voraussetzung, dass Rituale als autonome Handlungen eigener Art zu begreifen sind, sind nach Staal Rituale allein um ihrer selbst willen zu analysieren. Dabei ist es wichtig, Rituale unabhängig von ihren semantischen Überlagerungen zu erforschen, die dadurch entstanden sind, dass sie in unzulässiger Weise in Beziehung zu Religion, Gesellschaft und Kultur gesetzt werden (Staal 1984: 8-10). Um diese Einsicht in der Erforschung von Ritualen umsetzen zu können, fordert Staal, dass vorerst eine grundsätzlich andere Perspektive eingenommen werden muss. Diese kann nur durch einen wesentlich höheren Grad an Abstraktion erreicht werden, indem Rituale eben nur in ihrer Selbstreferentialität als Handlungen eigener Art erforscht werden, die auf sich selber und auf nichts anderes verweisen. Zu diesem Zweck greift Staal auf die Semiotik zurück, die bei ihm mit der Linguistik gleichgesetzt wird. Ganz im Gegensatz zu Bloch geht er von einer kategorialen Trennung von Syntax und Semantik aus und identifiziert die Sequenzialität der rituellen Handlungen als Syntax.³

Nur aufgrund dieser linguistischen Prämisse scheint es möglich zu sein, Rituale von der Sprache zu unterscheiden. Rituale ähneln der Sprache demnach nur darin, dass sie bestimmten Regeln folgen, sie unterscheiden sich aber kategorial von der Sprache, da sie selber keine bestimmten Bedeutungen hervorbringen oder auf etwas anderes als sich selber verweisen. So können Rituale wie alle Zeichensysteme, die formal sind und systematisch Regeln folgen, zwar auch mit Hilfe der Syntax erforscht werden können, aber nicht mit Hilfe der Semantik. Dafür müssten die Zeichen, die in

³ Im Gegensatz zu Bloch, der die Bedeutungslosigkeit von rituellen Sequenzen mehr in Hinsicht auf die Propositionalität problematisiert, bestreitet Staal die Intentionalität und Referentialität von rituellen Handlungen. Obwohl beide voraussetzen, dass das Entscheidende an Ritualen die Form ist und es in erster Linie darum geht, strikt vorgegebenen Regeln zu folgen, die selber keine Bedeutung haben, sieht Staal in der strikten Trennung von Syntax und Semantik den Schlüssel, um Rituale als bedeutungslose Handlungen zu bestimmen. Während Staal meint in der Syntax ein Instrumentarium für die Analyse der Form von Ritualen gefunden zu haben, würde Bloch bestreiten, dass Rituale eine Syntax haben.

Ritualen verwendet werden, als semantische Einheiten mit einem bestimmten Verweischarakter bestimmt werden können (Staal 1979: 19-21).

Rituale werden von Staal wie bei Bloch mit dem Tanz oder der Musik verglichen, zumal sie formalen Regeln folgen, aber selber keine Bedeutungen hervorbringen. Nach Staal sind Rituale allein darum als bedeutungslos anzusehen, weil sie ausschließlich formalen Regeln folgen und durch ihre strikte Selbstreferentialität – wie die Noten der Musik oder die Choreographie von Tänzen – endlos interpretierbar sind. Rituelle Handlungen gleichen darin zudem auch den Variablen der Mathematik (Staal 1984: 20-21). Nach Staal ist in Ritualen wie in der Mathematik nur die Anordnung oder das Verhältnis der einzelnen Zeichen zueinander entscheidend, die in einer unendlich komplexen Struktur lediglich sich selber verkörpern und replizieren. Wie die Variablen oder Gleichungen der Mathematik haben die Zeichen in Ritualen also „an sich“ keine Bedeutung. Diese wird ihnen erst durch die jeweilige Interpretation zugeschrieben, aber diese Zuschreibung ist nach Staal wiederum nur als Bestandteil der Sprache, nicht aber der rituellen Handlung zu begreifen.

Im Ritual und im Vollzug ritueller Handlungen geht es nach Staal um die Befolgung von Regeln. Vor diesem Hintergrund unterscheidet er auch zwischen einer Reihe von allgemeinen Regeln (einer Transformationsgrammatik), nach denen rituelle Handlungen aufeinander verweisen und in ein Verhältnis zueinander gesetzt werden. Er unterscheidet in der Syntax von rituellen Handlungen grundsätzlich zwischen vier Regeln: „embeddedness“, „abbreviation“, „omission“ und „modification“ (Staal 1979: 16-19; Staal 1986: 85-114; siehe Gladigow 2004).

Die Regeln, denen rituelle Handlungen folgen, sind wiederum selber rekursiv, verweisen also wieder auf sich selber. So ist es Staal zufolge möglich, die Komplexität von Ritualen unendlich zu steigern (siehe Gladigow 2006). Durch jedes ausgelassene oder hinzugefügte Element verändern sich die Beziehungen aller anderen Elemente

zueinander und müssen demnach den Regeln der Transformationsgrammatik folgend einander neu zugeordnet werden. In dieser Hinsicht ist Staal den frühen Arbeiten von Noam Chomsky zur Transformationsgrammatik verpflichtet. Der zufolge können sprachliche Zeichenprozesse auch unabhängig von den ihnen zugeschriebenen Bedeutungen nur im Hinblick auf die allgemeinen Strukturregeln erforscht werden. So kann die Syntax einer Grammatik auch unabhängig von den Bedeutungen erforscht werden, die den einzelnen Elementen zugeordnet werden (siehe Chomsky 1957; Chomsky 1965; Staal 1986: 52-60; siehe auch Turner 2006: 222-224). Staal geht nun davon aus, dass sich die Relationen innerhalb von rituellen Sequenzen ändern, sobald ein Zeichen hinzugefügt oder ausgelassen wird. So kann er argumentieren, dass der Wandel von Ritualen unter den formalen Gesichtspunkten der Syntax zu analysieren ist. Dabei ist jedoch festzustellen, dass sich nach Staal zwar die Abfolge der Sequenzen und die Form von Ritualen ändern können, Rituale sich aber gerade aufgrund ihrer Bedeutungslosigkeit selber nicht wandeln können (Staal 1979: 12; siehe auch Michaels 2006: 260). Nach Staal kann von Wandel jedoch nur dann gesprochen werden, wenn von Bedeutung die Rede ist. Da sich reine Formen und deren Regeln der Zuordnung nicht wandeln können, ist nicht davon auszugehen, dass Rituale als Muster selber die Fähigkeit haben, sich zu wandeln. Zwar können sich die Bedeutungen ändern, die Ritualen und rituellen Handlungen zugeschrieben werden, aber diese beweisen nur, dass Rituale als Handlungsformen eigener Art selber bedeutungslos sind: „The meaninglessness of ritual explains that variety of meanings attached to it“ (Staal 1979: 12).

Ein zentrales Problem im ritualtheoretischen Ansatz von Staal besteht darin, dass er eine Dichotomie zwischen Handlung und Bedeutung voraussetzt. Nur aufgrund derer kann die Vielzahl an zugeschriebenen Bedeutungen trotz der Bedeutungslosigkeit ritueller Handlungen konstatiert werden. Das Problem besteht darin, dass Staal nicht erklären kann, wie letztlich die Vielzahl an möglichen Bedeutungen aus der

Bedeutungslosigkeit ritueller Handlungen resultiert. Er kann nicht darlegen, wie die Akteure und Teilnehmer aus einer Folge bedeutungsloser Handlungen bestimmte Bedeutungen generieren können, wenn diese selber bedeutungslos sind. Epistemologisch ist es fraglich, von einer unendlichen Vielzahl an Bedeutungen auszugehen und gleichzeitig zu behaupten, dass diese Handlungen selber bedeutungslos sind. Sowohl das eine als auch das andere kann nur abstrakt postuliert werden, nicht aber empirisch nachgewiesen oder erklärt werden. So ist es kennzeichnend, dass bei Staal gerade der Übergang von der abstrakten Bedeutungslosigkeit zur Vielfalt konkreter Bedeutungen unbestimmt bleibt und nicht die Regeln bestimmt werden, nach denen Ritualen Bedeutungen zugeschrieben werden. So berücksichtigt Staal etwa nicht, dass auch die Interpretation von Regeln in Ritualen ebenfalls bestimmten Regeln folgt und den Spielraum möglicher Bedeutungen durch Vollzug ritueller Handlungen eingrenzt.

Die These von der Bedeutungslosigkeit ist bedeutungslos, weil sie selber aufgrund ihrer Abstraktheit auf eine beliebige Vielzahl von Ritualen angewendet, ihr also eine unendliche Vielzahl von Bedeutungen zugeschrieben werden kann. Diese These verweist jedoch durch ihre Abstraktion letztlich auf sich selber und ist nur unter der Voraussetzung plausibel, dass Staal die spezifischen Kontexte ausblendet, in denen rituellen Handlungen Bedeutungen zugeschrieben werden. Gegenüber Staal ist einzuwenden, dass er die pragmatischen Kontexte ignoriert, in denen rituelle Handlungen ihre jeweils spezifische Bedeutung erhalten. Diese aber gilt es zu beachten, wenn die Bedeutung ritueller Handlungen problematisiert wird und nicht nur abstrakt die Bedeutungslosigkeit der Rituale postuliert werden soll. Indem Handlungen formalisiert werden, können sie zwar als Variablen fungieren, die dadurch in einer Vielzahl von Kontexten verwendbar sind, aber das kann nicht bedeuten, dass Rituale dadurch „an sich“ bedeutungslos sind. Dies wäre eine Essentialisierung, die gerade die

Kontexte ausblendet, um die es geht, wenn die Bedeutung ritueller Handlungen problematisiert wird.

Zwar macht Staal plausibel, dass rituelle Handlungen nicht wie sprachliche Aussagen auf irgendwelche Sachverhalte verweisen können, aber er bezieht dabei nicht mit ein, dass rituelle Handlungen als Weisen der Signifikation zu begreifen sind, die sich zwar grundsätzlich von der Signifikation sprachlicher Zeichen unterscheiden, aber darin eine spezifische Weise der Signifikation darstellen, dass sie nur auf sich selber verweisen. Wenn rituelle Zeichen nur auf sich selber verweisen, nicht aber auch auf andere rituelle Zeichen, wird es fraglich, ob diese letztlich einer Syntax folgen. Die Annahme einer Syntax setzt jedoch voraus, dass Zeichen nicht nur auf sich selber, sondern auch auf andere Zeichen gleicher Art hindeuten können. Außerdem wird durch die Abfolge, in welcher die rituellen Handlungen in Beziehung zueinander gesetzt werden, die Vielzahl von möglichen ihnen zugeschriebenen Bedeutungen eingeschränkt, insofern diese Regeln folgen. Darum kann weder davon ausgegangen werden, dass Rituale unendlich viele Bedeutungen haben, noch kann auf dieser Grundlage darauf geschlossen werden, dass Rituale bedeutungslos sind.

Indexikalische Zeichen und die Wirksamkeit ritueller Kommunikation

Mit der einsetzenden Rezeption der Semiotik von Charles S. Peirce (1932)⁴ kamen in der Ritualtheorie vor allem solche Zeichenbegriffe zum Tragen, die nicht mehr aus dem Strukturalismus, der Symboltheorie oder der Linguistik entlehnt wurden, sondern stärker an Begriffen orientiert waren, die an der Pragmatik von rituellen

⁴ Eine wichtige Rolle für die frühe Rezeption der Zeichenbegriffe von Peirce spielten vor allem die Arbeiten von Arthur W. Burks (1949) und John J. Fitzgerald (1966).

Handlungen als Zeichenprozesse ansetzen. Vor dem Hintergrund eines problematisch gewordenen Bedeutungsbegriffs wurde nun vielmehr nach den Möglichkeiten gefragt, wie der Vollzug ritueller Handlungen strikter in Begriffen der Semiotik von Peirce theoretisiert werden kann. Um die Performanz ritueller Handlungen auf diese Weise zu spezifizieren, wurde vor allem der Begriff des indexikalischen Zeichens auf unterschiedliche Weise ritualtheoretisch fruchtbar gemacht. Der Begriff des indexikalischen Zeichens wurde entweder unter rein formalen Gesichtspunkten in Beziehung zum Symbol gesetzt, wobei Index und Symbol als zwei miteinander verschränkte Ebenen ritueller Kommunikation bestimmt wurden, oder rituelle Symbole wurden unter pragmatischen Gesichtspunkten als indexikalische Zeichen begriffen, um trotz der Formalität und Rigidität ritueller Handlungen jeweils die situativen Kontexte und Dynamiken der rituellen Performanz einbeziehen zu können. Während der erste Ansatz ausschließlich auf die Form fokussiert und dabei einen statischen Ritualbegriff vertritt, versucht der zweite Ansatz, einen dynamischen Ritualbegriff zu entwickeln und fokussiert darauf, wie unter Berücksichtigung der verhandelten Inhalte die Performanz ritueller Handlungen als ein Arrangement begriffen werden kann.

Ein Vertreter des ersten Ansatzes ist Roy A. Rappaport, der in kybernetischer Perspektive nach den „obvious aspects of ritual“ fragt und an der Oberfläche von Ritualen ansetzt, um zu bestimmen, was für das Ritual als spezifisch anzusehen ist. Ihm geht es um die rituelle Form, denn seiner Meinung nach muss es möglich sein, ohne Einbeziehung inhaltlicher Bestimmungen zu zeigen, wodurch sich das Ritual von anderen Formen sozialen Handelns unterscheidet. Denn erst wenn es möglich wird zu bestimmen, was der Form des Rituals notwendigerweise inhärent ist, kann auch gezeigt werden, dass das Ritual ohne funktionale Äquivalenzen ist. Darum gilt es, die Eigenschaften zu erfassen, die sich aufgrund der Form des Rituals als logisch notwendig erweisen. Zu diesen Eigenschaften zählt Rappaport in erster Linie

Formalität und Performativität. Neben diesen Eigenschaften gehören auch die Invarianz der liturgischen Ordnung und die durch die Teilnahme gegebene Beziehung des Performers zu seiner Performanz konstitutiv zum Ritual. Zwar besteht Rappaport zufolge jede Eigenschaft auch unabhängig vom Ritual, denn keine von diesen kann als spezifisch für das Ritual angesehen werden, es ist aber die Verbindung dieser Eigenschaften, die für das Ritual spezifisch ist. Aufgrund dieser Eigenschaften bestimmt Rappaport das Ritual als „a form or structure, defining it as the performance of more or less invariant sequences of formal acts and utterances not encoded by the performers“ (Rappaport 1979: 175).

Wie aus dieser Definition hervorgeht, zählt Rappaport das Symbol nicht zu den konstitutiven Bestandteilen des Rituals. So ist es eines der wichtigsten Aspekte dieses Ansatzes, dass Rituale nicht vollständig symbolisch sind. Auch wenn Rappaport das Symbol nicht zu den Komponenten der rituellen Form zählt, sieht er doch im Symbol einen wichtigen Aspekt der rituellen Kommunikation. Darum unterscheidet er auch zwischen unterschiedlichen Arten von Botschaften, die in der Performanz eines Rituals übermittelt werden, zwischen den selbstreferentiellen und kanonischen Botschaften. Selbstreferentielle Botschaften beziehen sich auf Informationen, die Teilnehmer unmittelbar durch ihre Teilnahme am Ritual mitteilen und in der Beziehung der Performer zu ihrer Performanz gegeben sind, etwa über ihren physischen und psychischen Zustand, ihren sozialen Status und ihre Beziehung zu anderen Teilnehmern. Kanonische Botschaften dagegen beziehen sich auf die Informationen, die von den Teilnehmern in der liturgischen Ordnung bereits vorgefunden und nicht von ihnen kodiert werden. Diese Botschaften sind nach Rappaport mehr oder weniger invariant und können aufgrund ihrer Formalität nicht den Zustand der Teilnehmer widerspiegeln. Selbstreferentielle Botschaften werden durch indexikalische Zeichen übermittelt und beziehen sich auf das Hier und Jetzt einer gegebenen Situation, wohingegen die kanonischen Botschaften auf symbolischen Zeichen beruhen und

sich durch die Invarianz der liturgischen Ordnung auf etwas beziehen, das schon zuvor gesprochen oder vollzogen worden ist. Mit den in der rituellen Performanz gegebenen Selbstreferentiellen und kanonischen Botschaften verbinden sich nach Rappaport auch die mit dem Index und Symbol gegebenen unterschiedlichen zeitlichen Parameter. Während sich Selbstreferentielle Botschaften auf die unmittelbare Gegenwart der Performanz beziehen, verweisen die kanonischen Botschaften auf etwas, das in der Performanz eines Rituals nicht unmittelbar gegeben ist und nur mittels der symbolischen Zeichen der liturgischen Ordnung auf die jeweilige Vergangenheit und Zukunft wie auch auf die Ewigkeit verweisen kann: „Whereas the indexical is concerned with the immediate the canonical is concerned with the enduring“ (Rappaport 1979: 179).

Aufgrund dieser beiden zeitlichen Parameter unterscheidet Rappaport zwischen der Varianz Selbstreferentieller Botschaften und der Invarianz kanonischer Botschaften. Um das Verhältnis von Varianz und Invarianz in der Unterscheidung zwischen indexikalischer und symbolischer Kommunikation zu spezifizieren, führt Rappaport das Konzept der Digitalisierung analoger Prozesse ein. Analoge Prozesse beziehen sich auf messbare Werte und variieren graduell, sie werden im Ritual in digitaler Weise repräsentiert und können dadurch in zählbare Werte überführt werden, welche sich durch „discontinious leaps“ voneinander unterscheiden (Rappaport 1999: 87). Dadurch kann die mit den indexikalischen Zeichen gegebene Varianz analoger Prozesse nach Maßgabe eines Entweder-oder durch digitale Signale präzisiert werden. Die Digitalisierung analoger Prozesse erhöht die Klarheit in der Kommunikation indexikalischer Botschaften, indem graduell variierende Eigenschaften in diskrete Einheiten überführt werden. Das Stattfinden einer rituellen Performanz und die Teilnahme daran begreift Rappaport als „binary transducer“, insofern eine rituelle Performanz stattfindet oder nicht und jemand daran teilnimmt oder nicht (Rappaport 1999: 89). Die Digitalisierung analoger Prozesse ist nach Rappaport der Mecha-

nismus, der vage Informationen zusammenfasst und durch ein Entweder-oder-Signal in qualitative Informationen übermittelt (Rappaport 1999: 95).

Performanz und Teilnahme sind nach Rappaport zwar die Eigenschaften des Rituals, die grundsätzlich variieren, aber gerade aufgrund ihrer Indexikalität konstitutiv für das Ritual sind. Dabei stehen nach Rappaport Performanz und Teilnahme im Verhältnis einer wechselseitigen Konstitution, denn die Performanz beruht ihm zufolge notwendigerweise auf Teilnahme und die Teilnahme setzt wiederum die Performanz voraus. Teilnahme begreift er als den Akt, mittels dessen sich die Performer öffentlich in ein Verhältnis zu der durch sie vollzogenen Performanz setzen. Rappaport geht davon aus, dass Teilnehmer allein durch den öffentlichen Akt der Teilnahme die mit der Performanz gegebene liturgische Ordnung anerkennen. Durch die Teilnahme an der Performanz wird die liturgische Ordnung nach Rappaport jedoch nicht nur akzeptiert, sondern auch konstituiert. Durch den Akt der Teilnahme ordnen sich die Performer der liturgischen Ordnung unter, indem sie die in dieser Ordnung vorgeschriebenen performativen Äußerungen und Handlungen vollziehen. Das Spezifische daran besteht nach Rappaport darin, dass die durch die liturgische Ordnung vorgegebenen Handlungen und Äußerungen durch die Teilnehmer verkörpert werden, weil erst durch die Performanz die liturgische Ordnung realisiert und konstituiert wird: „... by performing liturgical order the performer accepts, and indicates to himself and to others that he accepts, whatever is encoded in the canons of the liturgical order in which he is participating. This message of acceptance is the indexical message that is intrinsic to all liturgical performances, the indexical message without which liturgical orders and the canonical messages they encode are nonexistent or vacuous“ (Rappaport 1979: 193).

Der Akt der öffentlichen Akzeptanz der liturgischen Ordnung ist nach Rappaport die entscheidende Botschaft, die mit jeder rituellen Performanz gegeben ist. Die Teilnahme an einer rituellen Performanz impliziert die öffentliche Akzeptanz als indexika-

liche Botschaft. Durch den performativen Akt schafft diese nicht nur die liturgische Ordnung, sondern auch die Kriterien, nach denen die mit der Performanz hergestellte Ordnung beurteilt werden kann. In der Performanz der liturgischen Ordnung erkennt der Performer also an, was in dieser Ordnung kodiert ist, und akzeptiert die Kriterien ihrer Beurteilung und damit die Konventionen, die durch die Performanz etabliert werden. Durch den Akt der öffentlichen Akzeptanz und die Verkörperung der liturgischen Ordnung errichtet die Performanz eines Rituals die Grenze zwischen der privaten und öffentlichen Sphäre. Damit kann die öffentliche Ordnung unabhängig von den Unwägbarkeiten analoger Prozesse garantiert werden. Rappaport begreift das Ritual darum auch als den grundlegenden sozialen Akt, durch welchen eine soziale und kosmische Ordnung hergestellt wird. Die Varianz analoger Prozesse wird dadurch in Begriffen der öffentlichen Ordnung auf digitale Weise repräsentiert (Rappaport 1979: 188). Die Anerkennung der liturgischen Ordnung durch die Teilnahme an deren Performanz wird als der entscheidende soziale Akt angesehen, durch welchen diese Ordnung konstituiert und wirksam wird.

Wie aus der Unterscheidung zwischen indexikalischen und symbolischen Botschaften deutlich wird, ist Kommunikation ein zentraler Begriff für Rappaports ritualtheoretischen Ansatz. Problematisch daran ist, dass Rappaport ähnlich wie Leach rituelle Handlungen fast ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Kommunikation fasst. Spezifisch für den Ansatz von Rappaport ist, dass er den Akt der Teilnahme als ein wechselseitiges Konstitutionsverhältnis zwischen Teilnahme und Performanz bestimmt. Dadurch erhalten rituelle Handlungen und Äußerungen im Vollzug der liturgischen Ordnung ihre Wirksamkeit und die Performanz wird als Transformation bestimmt. Problematisch hieran ist, dass der Akt der Teilnahme mit der Akzeptanz gleichgesetzt wird.

Da Rappaport die indexikalischen Botschaften allein an die Tatsache der physischen Präsenz der Teilnehmer bindet, ist es nicht mehr möglich, zwischen unterschied-

lichen Arten und Modalitäten der Teilnahme zu spezifizieren. Denn auf der Handlungsebene sind durch die Verteilung von unterschiedlichen Rollen und die Beziehungen der Teilnehmer untereinander unterschiedliche Arten der Teilnahme gegeben, die Rappaport nicht eigens in den Blick nimmt. Wird nun die Akzeptanz an die jeweilige Art der Teilnahme gebunden, müsste auch zwischen unterschiedlichen Arten der Akzeptanz differenziert werden. Die von Rappaport eingeführte Engführung zwischen Teilnahme und Akzeptanz ist problematisch, weil Akzeptanz weder an den Akt der Teilnahme noch an den Vollzug performativer Handlungen und Äußerungen gebunden ist. Teilnahme als die Bereitschaft zur Akzeptanz ist jedoch nicht mit dem Akt der Akzeptanz gleichzusetzen, denn eine öffentliche Akzeptanz kann nur als Ergebnis einer vollzogenen rituellen Handlung angesehen werden, nicht aber als deren Voraussetzung. Außerdem setzt Akzeptanz auch das wechselseitige Verhältnis der Teilnehmer untereinander voraus und nicht nur wie sich einzelne Teilnehmer im Vollzug ihrer rituellen Handlungen auf die liturgische Ordnung beziehen; zumal sich Teilnehmer von ihrer eigenen Teilnahme am Vollzug ritueller Handlungen distanzieren oder an der Performanz anderer Teilnehmer Kritik üben können (siehe Grimes 1990). Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass Rappaports Begriff der Teilnahme unzureichend ist, da es nicht die spezifischen Verhältnisse der Teilnehmer untereinander bestimmt. Wird Teilnahme lediglich unter dem Gesichtspunkt der Unterordnung und Anerkennung der liturgischen Ordnung begriffen, ist es nicht mehr möglich, die spezifischen Momente zu bestimmen, in denen Teilnehmer ein Verhältnis zu ihren eigenen Handlungen und Äußerungen einnehmen können.

Zwar begreift Rappaport die Teilnahme und Performanz als konstitutiv für das Ritual, problematisch an seinem Ansatz ist nur, dass er die Indexikalität ritueller Handlungen und Äußerungen lediglich unter dem Gesichtspunkt der Kommunikation fasst. Dadurch kann er aber nicht mehr die Dynamik und Wirksamkeit in den Blick nehmen, die rituellen Handlungen als Prozesse zu Eigen sind. Nimmt man die

Indexikalität ritueller Performanzen unter diesem Aspekt ernst, kann nicht mehr nur von indexikalischen Botschaften ausgegangen werden, sondern müssen auch die Verhandelbarkeit und die Variabilität von rituellen Handlungen berücksichtigt werden. So übersieht Rappaport beispielsweise, dass die Performanz ritueller Handlungen auf der Unwägbarkeit von Entscheidungen der Teilnehmer beruht. Rappaport ist nicht radikal genug, da er trotz der Varianz der rituellen Performanz von der Invarianz der liturgischen Ordnung ausgeht. Er begreift die Indexikalität nur als notwendige Bedingung für die Wirksamkeit, nicht aber als einen entscheidenden Aspekt in der Dynamik der rituellen Performanz.

Wenn man unter dieser Voraussetzung annimmt, dass Rituale nur auf Grundlage der Indexikalität der rituellen Performanz existieren, dürfte auch nicht von einer Invarianz der liturgischen Ordnung gesprochen werden. Das würde gerade voraussetzen, dass eine liturgische Ordnung unabhängig von ihrer Performanz existieren könnte. Wenn die Performanz an die Indexikalität ritueller Handlungen und Äußerungen gebunden ist, kann auch die liturgische Ordnung nicht als invariant angesehen werden. Vielmehr ist dann davon auszugehen, dass auch die kanonischen Botschaften einer liturgischen Ordnung allein durch die Varianz indexikalischer Botschaften bedingt sind. Indem Rappaport von der kategorialen Unterscheidung zwischen Invarianz der liturgischen Ordnung und Varianz der rituellen Performanz ausgeht und sie in ein hierarchisches Verhältnis zueinander setzt, hypostasiert er die liturgische Ordnung als etwas, das von jeder Möglichkeit des Wandels ausgeschlossen ist.

Der zweite Ansatz, der das Konzept der indexikalischen Zeichen im ritualtheoretischen Kontext thematisiert, wird von Stanley J. Tambiah vertreten, der im Rahmen seines performativen Ansatzes die Zeichenbegriffe der Semiotik von Peirce aufgreift und die Implikationen des Konzepts der Indexikalität herausarbeitet. Tambiah versteht Rituale als Systeme symbolischer Kommunikation, welche aus „patterned and ordered sequences of words and acts“ bestehen. Ihm zufolge sind Rituale „charac-

terized in varying degree by formality (conventionality), stereotypy (rigidity), condensation (fusion), and redundancy (repetition)“ (Tambiah 1981: 119). Sein ritualtheoretischer Ansatz zeichnet sich dadurch aus, dass er zwischen drei Bedeutungen des Performativen unterscheidet. Rituale sind performativ „in the Austinian sense of performative wherein saying something is also doing something as a conventional act; in the quite different sense of a staged performance that uses multiple media by which the participants experience the event intensively; and in the third sense of indexical values – I derive this concept from Peirce – being attached to and inferred by actors during the performance“ (Tambiah 1981: 119).

Unter Berücksichtigung der Sprechakttheorien von Austin und Searle unterscheidet Tambiah zwischen zwei Arten von performativen Handlungen, je nachdem, ob sie konstitutiven oder regulativen Regeln folgen. Performative Handlungen, die konstitutiven Regeln folgen, sind notwendigerweise durch diese Regeln bedingt. Diese Art performativer Handlungen kann nur vollzogen werden, wenn die Regeln befolgt werden, die den Vollzug der Handlungen konstituieren. Diese Handlungen begreift Tambiah im Sinne der Sprechakttheorie als performativ, weil sie nur durch das richtige Befolgen von Regeln vollzogen werden können. Demgegenüber können Handlungen, die regulativen Regeln folgen, auch unabhängig von diesen Regeln durchgeführt werden. Sie sind nach Tambiah aber auch insofern performativ, als sie an die Modalität gebunden sind, in welcher diese Handlungen ausgeführt werden.

Nach Tambiah unterscheiden sich Rituale unter diesem Gesichtspunkt von anderen Formen konventionalisierten Verhaltens durch den Grad ihrer Formalität. Die Formalität wird von ihm als die Modalität begriffen, mittels derer die rituellen Handlungen und Äußerungen vollzogen werden und sich die Akteure und Teilnehmer von ihren Emotionen distanzieren. Nach Tambiah geht es nicht darum, dass die Akteure einer rituellen Performanz spontan Gefühle oder Absichten äußern. Da im Vollzug ritueller Handlungen und Äußerungen stereotypen und rigiden Konventionen gefolgt

wird, können nicht Intentionen, sondern nur Simulationen von Intentionen zum Ausdruck gebracht werden (Tambiah 1981: 124; siehe Langer 1942).

In diesem Zusammenhang wird deutlich, inwiefern Tambiah den Vollzug ritueller Handlungen als „staged performance“ begreift, die durch ihre Formalität einen Modus der Distanznahme von den Formen der alltäglichen Kommunikation darstellt. So werden nach Tambiah in einer „staged performance“ nicht Informationen übermittelt, sondern Bedeutungen hervorgebracht, wobei zu beachten ist, dass er Bedeutung gerade nicht aufgrund von Wahlmöglichkeiten als Information, sondern vielmehr als „pattern recognition“ und „configural awareness“ bestimmt (Tambiah 1981: 134). Er verwehrt sich dagegen, wie Bloch und Rappaport die Informationstheorie auf die Performanz ritueller Handlungen anzuwenden. Dadurch wird nicht die spezifische Modalität der entsprechenden Handlungen in Rechnung gestellt, die durch das Zusammenspiel der phatischen, emotiven und metasprachlichen Funktionen in den unterschiedlichen Medien ritueller Kommunikation gegeben ist (siehe Jakobson 1956; Jakobson 1960).

Für die Performanz ritueller Handlungen ist es nach Tambiah kennzeichnend, dass eine Vielzahl von Medien eingesetzt wird und es dadurch bei den Teilnehmern zu einem Verschmelzen unterschiedlicher Erfahrungsebenen kommt. Unter diesem Gesichtspunkt begreift er die Performanz von Ritualen auch als „a dramatic actualization whose distinctive structure including its stereotypy and redundancy has something to do with the production of a sense of heightened and intensified and fused communication“ (Tambiah 1981: 140).

Vor diesem Hintergrund entwickelt Tambiah den dritten und explizit semiotischen Aspekt seines performativen Ansatzes. Das Konzept der indexikalischen Zeichen führt er unter dem Gesichtspunkt des indexikalischen Wertes ein, wodurch symbolische Zeichen in Handlungskontexten wirksam werden. Das Konzept der indexikali-

schen Werte begreift er als das Moment, welches es ihm ermöglicht, die Dynamik und Wirksamkeit ritueller Performanzen in den Blick zu nehmen. Er geht davon aus, dass jede rituelle Performanz aufgrund der ihr durch die Akteure zugeschriebenen indexikalischen Werte als ein einmaliges Ereignis zu begreifen ist. Aufgrund der dadurch hergestellten existentiellen Beziehung kann somit keine Performanz der anderen gleichen (Tambiah 1981: 115). In diesem Zusammenhang dient das Konzept der indexikalischen Symbole dazu, die semantischen und die pragmatischen Dimensionen ritueller Kommunikation miteinander zu verschränken. In ihrer Doppelstruktur werden die indexikalischen Symbole (oder „shifters“) bei Tambiah „associated with the represented object by a conventional semantic rule, and they are simultaneously also indexes in existential pragmatic relation with the objects they represent“ (Tambiah 1981: 154). Tambiah begreift indexikalische Symbole als die Medien ritueller Kommunikation, die in ihrer Formalität zwar auf Konventionen beruhen. In ihrer Dynamik und Wirksamkeit sind sie aber durch die existentielle Beziehung bedingt, in welche sie durch die Akteure in den unterschiedlichen Kontexten gesetzt werden.

Tambiah verortet die spezifisch pragmatische Bedeutung ritueller Symbole in den einzelnen situativen Kontexten. Dabei geht er davon aus, dass Rituale in ihrer Struktur zu unterschiedlichen Graden unbestimmt und dadurch zu einem bestimmten Maß variabel bleiben, wodurch jede Performanz von Ritualen zu einem ebenso dynamischen wie wirksamen Ereignis wird (Tambiah 1981: 136). Tambiah begreift Rituale auch als das Arrangement von Inhalten und bestreitet, dass die Form eines Rituals unabhängig von dessen Inhalt gefasst werden kann (Tambiah 1981: 138).⁵

⁵ Darum kritisiert Tambiah auch die Ansätze von Rappaport und Bloch, in welchen die formalen Eigenschaften der Rituale unabhängig von den mit den Symbolen kontextuell vermittelten Inhalten bestimmen wollen. Zwar berücksichtigt Tambiah, dass Rituale durch Überformalisierung bedeutungslos werden können, betont aber, dass auch der historische Wandel in der rituellen Dynamik

Ihm geht es nicht so sehr um die formalen Regeln, denen die Akteure im Vollzug ihrer Handlungen und Äußerungen folgen, als um die sozialen Beziehungen und Prozesse, die in rituellen Performanzen zum Gegenstand gemacht werden: „if ritual events are performative acts ... then the connections between the unit acts and utterances of the ritual, the logic of the rules of obligatory sequences of the ritual acts *per se*, cannot be fully understood without realizing that they are the clothing for social actions“ (Tambiah 1981: 139).

Mit Hilfe der indexikalischen Werte versucht Tambiah, nicht nur die Einmaligkeit jeder Performanz, sondern auch das Entstehen neuer Bedeutungen zu berücksichtigen. Außerdem setzt er voraus, dass zwar grundsätzlich die Möglichkeit besteht, die unterschiedlichen Bedeutungsnuancen einer rituellen Performanz zu verstehen, das Verständnis unter den Teilnehmern aber aufgrund subjektiver Faktoren variiert: „the rituals of ordinary times carry both symbolic and indexical meanings in different mixes, and the participants too understand these meanings in varying measure, according to their lights, interests, and commitment“ (Tambiah 1981: 166).

Letztlich geht Tambiah trotz seiner Kritik an den ritualtheoretischen Ansätzen, die ausschließlich an der Form ritueller Handlungen und Äußerungen ansetzen, von der Konventionalität und Formalität rituellen Verhaltens aus. Ihm geht es darum, die Bedeutung ritueller Handlungen und Äußerungen zu verstehen. Er geht weniger von der Form ritueller Handlungen und Äußerungen aus als von deren Inhalten, um die semantischen und pragmatischen Dimensionen in der Performanz ritueller Handlungen in den Blick zu nehmen. Dabei beachtet er zwar, dass die symbolische und die indexikalische Bedeutung der rituellen Performanzen je nach Kontext und Perspek-

berücksichtigt werden müsse. Dies dürfte auch für Tambiahs Sicht von Staals Argument der Bedeutungslosigkeit gelten, denn „ritual incantations repeated again and again on the proper occasions carry no semantic and referential information as such“ (Tambiah 1981: 162).

tive variieren, aber er ist nicht in der Lage, die Einmaligkeit ritueller Performanzen ritualtheoretisch zu fassen. Er setzt trotz der Vielfalt symbolischer und indexikalischer Bedeutungen eine Einheit der Bedeutung voraus, die von den Akteuren kommuniziert und von den Teilnehmern zu unterschiedlichen Graden verstanden wird. Tambiah legt seinem performativen Ansatz das Kommunikationsmodell mit Akteuren (als Sender) und Teilnehmern (als Empfänger) nach Maßgabe der theatralen Performanz zugrunde. Darum vermag er auch nicht die Vielfalt der Bedeutungen zu berücksichtigen, die im Verlauf einer rituellen Performanz durch das Zusammenspiel von Teilnehmern und Akteuren entsteht.

Durch das Konzept der indexikalischen Werte ist es nach Tambiah möglich, den „actor's point of view“ als ein Moment in der Dynamik und Wirksamkeit ritueller Performanzen zu verstehen. Er ist nicht mehr in der Lage, die Einmaligkeit jeder rituellen Performanz und seiner symbolischen und indexikalischen Bedeutungen in den Blick zu nehmen, die im Prozess der Interaktion und Rückkoppelung zwischen Akteuren und Teilnehmern entstehen. Vor diesem Hintergrund wird die Unterscheidung zwischen Akteur und Teilnehmer problematisch, die Tambiah mit seinem Konzept der theatralen Performanz voraussetzt. Durch diese Unterscheidung ist es weder möglich die wechselnden Rollen während einer rituellen Performanz noch die unterschiedlichen Modalitäten der Handlung und Teilnahme genauer zu bestimmen.

Tambiah nimmt an, dass die indexikalischen Bedeutungen von rituellen Symbolen erst in der existentiellen Beziehung gegeben sind, die durch die Akteure hergestellt werden. Damit setzt er voraus, dass rituelle Symbole auch unabhängig von ihrem jeweiligen Gebrauchskontext eine Bedeutung haben; geht er doch davon aus, dass Rituale symbolische und indexikalische Bedeutungen übermitteln, die während der rituellen Performanz von den Akteuren lediglich aktualisiert und von den Teilnehmern auch als solche verstanden werden. Ein grundsätzliches Problem besteht darin, dass Tambiah zudem zwischen Inhalt und Form unterscheidet und argumentiert, dass

zwar die jeweiligen Inhalte ritueller Performanzen, die durch die indexikalischen Bedeutungen gegeben sind, variieren, die Form aber unverändert bleibt. Jedoch nur dann, wenn davon ausgegangen wird, dass die indexikalischen und symbolischen Bedeutungen im Vollzug der rituellen Performanz hervorgebracht werden, kann davon gesprochen werden, dass rituelle Performanzen als einmalige Ereignisse zu begreifen sind.

4. Analytische Konzepte ritualwissenschaftlicher Theoriebildung

Das Ziel dieser Arbeit ist es, eine Kritik ritualwissenschaftlicher Theoriebildung zu entwerfen, in welcher es um die diskursive Bedingtheit der Theoriebildung geht. Darum wird es im Weiteren die Aufgabe sein, die Möglichkeiten der Theoriebildung anhand der Diskussion einer Reihe von analytischen Konzepten zu spezifizieren. Dadurch soll ermöglicht werden, das Forschungsfeld auf andere Weise als theoretische Ansätze zu strukturieren und dadurch neue Perspektiven in der Ritualforschung zu eröffnen. Anders als bei den paradigmatischen Ansätzen zur Semiotik von Ritualen wird mit Hilfe spezifischer Konzepte das Feld empirischer Forschung analytisch erschlossen. Dabei werden die durch diese Konzepte eröffneten Perspektiven nicht weiter in die Synthese einer übergeordneten Theorie integriert. Der Geltungsanspruch analytischer Konzepte ist nicht an einem theoretischen Referenzrahmen, sondern an der Strukturierung des Forschungsfeldes orientiert. Darum soll anhand einer kritischen Analyse der Konzepte deutlich gemacht werden, wie diese die empirischen Daten und dadurch ritualtheoretische Perspektiven erschließen.

Rahmung, Virtualität und die Zeitlichkeit ritueller Ereignisse

In den neueren ritualtheoretischen Diskurs sind unterschiedliche Konzepte eingeführt worden, mittels derer versucht wird, die Zeitlichkeit ritueller Performanzen zu berücksichtigen. Dabei sind vor allem solche Begriffe etabliert worden, die rituelle Performanzen als zeitliche Ereignisse begreifen und diese nicht nach der linearen Struktur der Zeit, sondern nach der Dynamik der spezifischen Zeitlichkeit bestimmen. Diese Dynamik ritueller Performanzen als zeitliche Ereignisse wird vor allem mit Hilfe von zwei unterschiedlichen Konzepten thematisiert. Don Handelman (2004a; 2006b) führte das Konzept der Möbius-Rahmung auf der Grundlage seiner Kritik an Gregory Bateson (1972) und Erving Goffman (1974) ein, um die Rahmung von rituellen Performanzen als dynamischen Prozess zu erfassen. Bruce Kapferer (1997; 2003; 2004; 2006b) entwickelte demgegenüber das Konzept der Virtualität,

um die zeitlichen Modalitäten in der Wirklichkeitskonstitution ritueller Performanzen herauszuarbeiten. Beide setzen voraus, dass der rituellen Praxis eine interne Dynamik zu Eigen ist, die in ihrer zeitlichen Dimension nur dann angemessen erfasst werden kann, wenn rituelle Performanzen als zeitliche Ereignisse bestimmt und um ihrer selbst willen theoretisch erforscht werden (Handelman 2004a; Kapferer 2006a).

Wie Handelman und Kapferer mit ihren Konzepten der Rahmung und Virtualität nahe legen, ist ein lineares Konzept der Zeit nicht geeignet, die Dynamiken der rituellen Praxis theoretisch zu fassen. Beide grenzen sich von solchen Ansätzen ab, die in ihrer Analyse ritueller Performanzen von kategorialen Bestimmungen ausgehen, wie der Unterscheidung zwischen Ritual und Nicht-Ritual. Vor dem Hintergrund ihrer Kritik an kategorialen Unterscheidungen versuchen sie Begriffe zu entwickeln, die an der Phänomenalität von Ritualen ansetzen und aus der Analyse der Praxis ritueller Performanzen gewonnen werden. Dabei begreifen sie Rituale als zeitliche Ereignisse, die sich dadurch auszeichnen, dass sie nur im Moment ihrer Performanz existieren und dadurch im besonderen Maße durch ihre eigene Zeitlichkeit geprägt sind. Darum sind Rituale – wie Handelman pointiert – „in its own right“ (2004b) zu theoretisieren. Unter dieser Prämisse fokussieren beide Ansätze auf die Dynamiken und Mechanismen, durch die rituelle Handlungen aufeinander verweisen und sich zu einer kompositorischen Einheit fügen. Diese Einheit wird nur im Vollzug ritueller Handlungen hervorgebracht und besteht nur dadurch allein aus sich heraus.

Um die spezifischen Dynamiken in der Performanz ritueller Handlungen zu verstehen, analysiert Handelman, wie sich Rituale in Bezug auf ihre interne Logik organisieren und wie sie sich dadurch auf die Wirklichkeiten außerhalb ihrer selbst beziehen (Handelman 1990). Ein zentrales Problem, das sich aus der Analyse der internen Logik ergibt, besteht in der Frage, wie die Unterscheidungen und Übergänge zwischen der internen Logik der Rituale und der Wirklichkeit außerhalb der Rituale

theoretisch zu bestimmen sind. Handelman entwickelt in diesem Zusammenhang sein Konzept der Möbius-Rahmung, das sich von bisherigen Versuchen, die Rahmung von Ritualen zu bestimmen, abgrenzt, als es die hierarchischen Implikationen in deren Unterscheidungen zwischen „innen“ und „außen“ überwinden soll.

Den Ausgangspunkt für sein Konzept der Rahmung findet Handelman in der Theorie, die Bateson zu Spiel und Phantasie (1972) entwickelt hat, um Rituale in der Weise zu bestimmen, dass sie durch ihre Rahmung eine Form der Metakommunikation darstellen (Handelman 1977). Darauf aufbauend entwickelt er die Theorie des Rahmens im Zusammenhang seiner Theorie der öffentlichen Ereignisse, um zwischen Ereignissen zu unterscheiden, die sich auf unterschiedliche Weise auf die Wirklichkeit ihrer sozialen Kontexte beziehen (Handelman 1990). Gegenüber der Theorie der öffentlichen Ereignisse, die rituelle Performanzen in ihrer Dynamik als zeitliche Ereignisse fasst und die Rahmung als Form der rituellen Metakommunikation voraussetzt, entwickelte Handelman den Vorschlag, die Prozesse der Rahmung ritueller Handlungen nach Maßgabe des Möbius-Bandes zu konzeptionalisieren, um die Kontinuitäten und die internen Dynamiken der Rahmungsprozesse in rituellen Performanzen besser konturieren zu können (Handelman 2004a).

Handelman macht deutlich, dass rituelle Performanzen nicht nach Maßgabe kategorialer Differenzen von ihren sozialen und kulturellen Kontexten zu unterscheiden sind, weder zwischen „innen“ und „außen“ noch zwischen „Ritual“ und „Nicht-Ritual“. Diese Unterscheidung ist nicht mit der Praxis ritueller Performanzen in Einklang zu bringen, weil sie kategorialer Art ist und auf einer binären Opposition sich gegenseitig ausschließender Begriffe beruht. Sie ist auch deshalb problematisch, weil diese Unterscheidung dem Ritual von außen zugeschrieben wird und sich in den Prozessen der rituellen Handlungen nicht durchhalten lässt. In ihrer kategorialen Differenz ist diese Unterscheidung also für die Analyse der Performanz ritueller Handlungen ungeeignet. Darum plädiert Handelman dafür, dass die Begriffe in ihren

kategorischen Unterscheidungen unschärfer werden müssen, um für analytische Zwecke tauglicher zu werden (Handelman 2004a: 10, 13-14).

Bateson ging es vor allem um die kognitiven Unterscheidungen zwischen Spiel und Nicht-Spiel, sofern diese metakommunikativ durch den Moduswechsel in Verhaltensweisen eingeführt wurden. Demgegenüber geht es Handelman eher um die dynamischen Rahmungsprozesse, wie sie sich auf der Handlungsebene ritueller Performanzen ergeben. So geht es nicht um die Klarheit kognitiv getroffener Unterscheidungen, sondern um die Vagheit und Unbestimmtheit im Moment des Übergangs zwischen den unterschiedlichen Rahmungsprozessen. Nach Handelman ist die Rahmung selber als dynamischer Prozess zu begreifen, der kontextuell an die Praxis des Rahmens gebunden ist.

Die Kritik Handelmans an der linearen und hierarchischen Rahmung und dessen klarer epistemologischer Trennung zwischen „innen“ und „außen“ bezieht sich vor allem auf zwei Punkte. Einerseits ist die Struktur oder den Charakter des Rahmens gemeint, das heißt, wie der Übergang zwischen den Wirklichkeiten außerhalb des Rituals und des Interieurs des Rituals zu konzeptionalisieren ist. Andererseits verweist er auf die Logik des Rituals innerhalb dieses Rahmens, das heißt, wie durch den Rahmen das Interieur organisiert wird (Handelman 2004a: 10). Dabei besteht nach Handelman das eigentliche Problem für die Analyse der rituellen Praxis darin, dass der Rahmen des Rituals als eine feststehende Grenze vorgestellt wird.

Handelman spezifiziert seine Kritik an der linearen Rahmung im Weiteren anhand von sechs Problemfeldern: 1. Die lineare Rahmung ist hierarchisch. Sie hat ihre Grundlagen in der Theorie der logischen Mengen. Durch die kategorische Unterscheidung zwischen den unterschiedlichen logischen Mengen ist sie wesentlich hierarchisch organisiert, da es zwischen den verschiedenen Ebenen der Abstraktion nicht zu Überschneidungen kommen darf und die logischen Widersprüche der

Selbstreferenz auszuschließen sind. 2. Die lineare Rahmung setzt durch ihre mengentheoretischen Grundlagen eine Logik der Inklusion und Exklusion voraus. 3. Die lineare Rahmung verräumlicht den Inhalt und macht diesen zu einer räumlichen Gegebenheit, so dass Rituale jedem Wandel nur passiv ausgesetzt sind. Anhand des Bilderrahmens macht Handelman deutlich, dass der lineare Rahmen statisch ist und keine innere Dynamik zulässt. 4. Die lineare Rahmung ist unidirektional, so dass sie kategorisch zwischen dem Rahmen des Rituals und der Praxis innerhalb dieses Rahmens unterscheidet und dadurch die Interaktion zwischen beiden ausschließt, so dass das Ritual gleichsam zu einem Behälter wird. 5. Indem die Praxis in ein abgeleitetes Verhältnis zu der Metakommunikation des Rahmens gesetzt wird, können sich Rituale nur insofern wandeln, als sie auf Stimuli von außen reagieren und aus sich selber heraus keinen Wandel generieren können. 6. Der Wandel wird nicht als Eigenschaft verstanden, die mit jeder Performanz gegeben ist und durch die Einführung neuer Praktiken entsteht, indem Rituale vollzogen werden. Diese Problemfelder werden Handelman zufolge nicht gelöst, dadurch dass das Konzept der linearen Rahmung lediglich erweitert und das Konzept der einander verschachtelten Rahmen eingeführt wird. Auch in diesem von Erving Goffman entwickelten Konzept wiederholen sich nach Handelman die Probleme der hierarchischen Verhältnisse zwischen „innen“ und „außen“.

Vor diesem Hintergrund argumentiert Handelman, dass sich Rituale während ihrer Praxis in und durch sich selber verändern. Der Wandel von Ritualen ist nach Handelman nicht (nur) durch äußere Umstände, sondern (vor allem auch) durch ihre eigene Praxis bedingt, und somit ist der Wandel von Ritualen als rekursiv zu begreifen. Allein indem sich die Performanz eines Rituals während der Performanz in ein Verhältnis zu sich selber setzt, wird nach Handelman der Rahmen unschärfer und durchlässiger. Durch das rekursive Verhältnis der rituellen Performanz werden „innen“ und „außen“ wechselseitig aufeinander bezogen und miteinander ver-

schränkt, so dass es möglich wird, die rituelle Performanz zugleich als „innen“ wie „außen“ wahrzunehmen. Um diesen Gesichtspunkt des rekursiven Verhältnisses von „innen“ und „außen“ und dessen Relevanz für die Dynamik ritueller Rahmungsprozesse zu verdeutlichen, führt Handelman das Konzept des Möbius-Bandes ein.

Mit Hilfe des Möbius-Bandes versucht Handelman, das Problem der kategorialen Unterscheidung zwischen „innen“ und „außen“ zu lösen, indem er diese als die Bewegungsdynamik einer in sich selber gedrehten Schleife konzeptionalisiert. Dadurch werden seiner Meinung nach „innen“ und „außen“ in ein sich wechselseitig bedingendes Verhältnis zueinander gesetzt, so dass „innen“ zugleich immer auch als „außen“ (und umgekehrt) wahrgenommen und beide gleichzeitig im permanenten Prozess des Ineinanderübergehens begriffen werden. Außerdem ist die Rahmung nach Handelman ein rekursiver Prozess, der in sich selber auf sich selber verweist, in welchem „innen“ und „außen“ selber zu Teilen des Rahmens werden. Handelman begreift die Oberfläche des Möbius-Bandes immer unter der Bedingung des Werdens. Er geht davon aus, dass das Möbius-Band geeignet ist, die inhärente Dynamik des rituellen Rahmens im Wechsel zwischen „innen“ und „außen“ zu bestimmen, zumal beide durch eine Oberfläche miteinander verbunden sind. Diese in sich gewölbte Oberfläche verweist immer wieder auf sich selber, so dass sich die Innenseite des Rings kontinuierlich nach außen dreht und die Außenseite nach innen: „If we perceive the moebius ring as a frame, then this framing is inherently dynamic, continuously relating exterior to interior, interior to exterior. ... The moebius surface is changing and recursive, perhaps even monitoring how it is altering itself“ (Handelman 2004a: 15).

Handelman löst das logische Paradox, das im Möbius-Band durch die Gleichzeitigkeit von „innen“ und „außen“ gegeben ist, indem er davon ausgeht, dass die rituelle Praxis selber rekursiv ist und der Rahmen sich nur durch sich selber bedingt und aus sich selber hervorbringt. Dadurch wird die Rahmung nicht mehr als kognitiver Pro-

zess, der mit kategorischen Unterscheidungen operiert, sondern als ein zeitlicher Prozess verstanden, der ausschließlich an die Praxis der Rahmung gebunden ist und nicht unabhängig von diesem besteht: „The ritual frame, then, is not an a priori – the frame does not exist until the frame comes into existence through the doing, the practice of framing“ (Handelman 2004a: 18). Dieses Paradox ist nach Handelman nur dann problematisch, wenn die Logik der rituellen Praxis nach Maßgabe des statischen Konzepts des linearen Rahmens gefasst wird. Die Übergänge von „innen“ nach „außen“ und die dadurch gegebene Kontextsensibilität und Adaptabilität können nach Handelman mit Hilfe des Konzepts des dynamischen Framing deutlich gemacht werden.

Gegenüber dem statischen Konzept der linearen Rahmung versucht Handelman der zeitlichen Dynamik ritueller Ereignisse insofern gerecht zu werden, als er annimmt, dass der Verlauf ritueller Performanzen nicht dem linearen Fluss eines eindimensionalen Zeitkontinuums folgt, sondern der Dynamik der rituellen Praxis in ihren Rahmungsprozessen, der eine emergente Qualität zukommt. Seiner Auffassung nach generieren rituelle Performanzen durch ihre dynamischen Rahmungsprozesse eine interne Komplexität und unterwerfen sich dadurch rekursiv der durch sie selber generierten Dynamik ihres Wandels.

Das von Handelman in die Ritualtheorie eingeführte Konzept der Möbius-Rahmung scheint jedoch nur bedingt auf die Analyse der zeitlichen Dynamik ritueller Ereignisse anwendbar zu sein. Das vom deutschen Mathematiker August F. Möbius entwickelte Band einer einseitigen und in sich geschlossenen Fläche ist in der neueren Forschung zwar schon mehrfach unter dem Gesichtspunkt der Logik der Form als ein vielversprechendes Konzept aufgegriffen worden. Es soll ermöglichen, die mengenlogische Differenz von Inklusion und Exklusion zugunsten einer Dynamik relationaler Größen aufzulösen (siehe Spencer-Brown 1969; Luhmann 1984; Rosen 1994). In seinem theoretischen Potential ist das Möbius-Band jedoch weitgehend überschätzt

worden. Zwar besteht seine charakteristische Eigenschaft darin, dass Vorderseite und Rückseite kontinuierlich ineinander übergehen, so dass die Bestimmung dessen, was die Vorderseite oder Rückseite ist, nur punktuell und standpunktrelativ möglich ist. Das grundsätzliche Problem aber besteht darin, dass am Möbius-Band prinzipiell nicht zwischen Vorder- und Rückseite unterschieden werden kann. Hierbei handelt es sich nur um eine einseitige Fläche mit einer nur scheinbaren Unterscheidung zwischen Vorder- und Rückseite. Das Paradoxon besteht darin, dass man von einer Seite der Fläche zur anderen Seite gelangen kann, ohne jemals den Rand zu überschreiten.

Der Übergang zwischen der Innen- und Außenseite des Möbius-Bandes als eine zweidimensionale Fläche ist jedoch in ein Verhältnis zu setzen zum dreidimensionalen Raum, der durch das Möbius-Band hergestellt wird und dadurch wiederum die Unterscheidung zwischen „innen“ und „außen“ voraussetzt. Zwar kann durch die jeweilige Lage der Fläche im Raum von relativen Übergängen zwischen „innen“ und „außen“ gesprochen werden, aber dabei kann es sich wiederum nur um die Innen- und Außenseite der Fläche handeln. Diese wird wiederum relativ zu dem Raum bestimmt, der durch die Drehung des Bandes hergestellt wird und die Unterscheidung zwischen „innen“ und „außen“ konstituiert. Mit dem Möbius-Band wird also nur die Form des Rahmens verändert, nicht aber der Rahmen selber, denn weder wird die Unterscheidung zwischen „innen“ und „außen“ aufgegeben noch die Paradoxie des Rahmens gelöst.

Handelman geht von der Innen- und Außenseite des Rahmens aus und versucht dadurch das Problem der Unterscheidung zwischen „innen“ und „außen“ des Rituals zu umgehen. Indem er diese Unterscheidung in den Rahmen einträgt (oder vielmehr auf diesen abbildet), dynamisiert er zwar den Rahmen, hypostasiert diesen aber auch. Obwohl das Möbius-Band die Innen- und Außenseite des Rahmens in eine wechselseitige sich bedingende Beziehung zueinander setzt, bleibt der Rahmen als

Rahmen bestehen. Durch die einseitige Fläche kann zwar nicht mehr zwischen der Innen- und Außenseite des Bandes unterschieden werden, aber die kategoriale Unterscheidung zwischen „innen“ und „außen“ ist damit nicht aufgehoben. Diese Unterscheidung würde auch nach Maßgabe des Möbius-Bandes bestehen bleiben, welches wiederum als ein Rahmen verstanden wird, wobei die Innen- und Außenseite zu einem Teil des Rahmens werden. Dies ist jedoch irreführend und Handelman setzt damit fälschlicherweise zwei unterschiedliche Abstraktionsebenen gleich.

Letztlich versucht Handelman das Problem des Übergangs zwischen „innen“ und „außen“ zu umgehen, indem er nahe legt, dass es nur um das Gleiten an der Oberfläche des Möbius-Bandes geht. Zwar ist es einleuchtend, dass die Bestimmung dessen, was die Vorderseite und Rückseite des Möbius-Bandes ist, durch die Dynamik des Bandes hervorgebracht wird und nur standpunktrelativ zu erfassen ist. Die vermeintliche Dynamik des Bandes muss aber nicht die Veränderung des Standpunktes oder der Perspektive bedingen. Während im dreidimensionalen Raum der Beobachterperspektive ein kontinuierlicher Übergang zwischen Vorder- und Hinterseite gegeben ist, kann auf der zweidimensionalen Oberfläche des Bandes nicht davon gesprochen werden, dass ein Übergang möglich ist. Schließlich scheint auf der Oberfläche des Bandes an jedem Punkt die Vorderseite in kategorialer Differenz zur Hinterseite zu stehen.

Durch die dynamische Oberflächenstruktur und perspektivische Standpunktrelativität sind weder die Probleme der Unterscheidung noch des Übergangs gelöst. Auch wenn die Möbius-Rahmung den kontinuierlichen Übergang zwischen „innen“ und „außen“ nahe legt, wird das Problem der Innen- und Außenseite des Rituals nicht gelöst. Zudem wird trotz der kontinuierlichen Übergänge zwischen „innen“ und „außen“ weder das Interieur des Rituals strukturiert noch werden die hierarchischen Relationen zwischen „innen“ und „außen“ überwunden, denn die Möbius-Rahmung modifiziert mit der Dynamisierung der Innen- und Außenseite allein die Oberfläche des Rahmens,

nicht aber die kategorische Unterscheidung zwischen „innen“ und „außen“. Durch die Möbius-Rahmung wird zwar der Rahmen dynamisiert, nicht aber das Verhältnis zwischen „innen“ und „außen“. Am Beispiel der Möbius-Rahmung wird also deutlich, dass der Rahmen zwar selber die Paradoxie hervorbringt und ein Verhältnis zwischen „innen“ und „außen“ generiert, aber als Rahmen ebenso durch dieses Verhältnis konstituiert wird und dadurch das Paradox bestehen bleibt (siehe Neuman 2003).

Das Problem der Unterscheidung zwischen der Innen- und Außenseite eines Rituals kann auch ohne das Konzept des Möbius-Bandes gelöst werden. Dies ist aber nur dann möglich, wenn nicht mehr vom Rahmen, sondern vielmehr vom Übergang ausgegangen wird. Wenn also nicht mehr die Paradoxie des Rahmens und dessen Unterscheidung zwischen zwei Seiten, die nur durch die Unterscheidung selber zustande kommen, ritualtheoretisch repliziert wird, sondern vielmehr die mit jedem Übergang gegebene Selbstbezüglichkeit berücksichtigt wird, kann argumentiert werden, dass das durch den Übergang generierte Verhältnis zwischen „innen“ und „außen“ derart zu verstehen ist, dass mit jedem Übergang ein „innen“ generiert und in ein relationales Verhältnis zu einem jeweils relativen „außen“ gesetzt wird, ohne dass diese voneinander getrennt sind. Insofern jeder Übergang als konstitutiv für die Hervorbringung eines „innen“ angesehen wird, kann der Übergang als das Medium begriffen werden, das die Selbstbezüglichkeit eines „innen“ in seinem Verhältnis zu einem „außen“ herstellt, das nicht wie beim Konzept der Rahmung die mit Hilfe kategorischer Unterscheidungen abstrakt „innen“ und „außen“ voneinander separiert. Im Unterschied zum dynamischen (aber letztlich zirkulären) Konzept der Möbius-Rahmung scheint das Konzept des Übergangs geeigneter zu sein, die Zeitlichkeit und Prozessualität ritueller Ereignisse zu fassen, da es stärker auf Transformationsprozesse in der Herstellung von Selbstbezüglichkeit zu fokussieren vermag, als dies durch die Dynamisierung des Rahmenkonzepts möglich ist.

In ähnlicher Weise wie Handelman versucht Kapferer dem Konzept der Virtualität der spezifischen Dynamik ritueller Ereignisse gerecht zu werden. Unter Virtualität versteht er die Aspekte ritueller Performanzen, in denen es um Transformationsprozesse in der Erfahrung und Identität der Teilnehmenden geht (siehe Kapferer 1979). Dabei fasst er unter Virtualität die Dynamik ritueller Performanzen, die von den Teilnehmern hervorgebracht wird, indem sie rituelle Handlungen vollziehen. Virtualität wird als das Moment ritueller Praxis gefasst, welches emergent ist und nur im jeweiligen Kontext der vollzogenen rituellen Handlungen gegeben ist. Darum hat Virtualität nach Kapferer auch nichts mit Repräsentation oder Bedeutung zu tun, die Ritualen in unterschiedlichen Ansätzen von außen zugeschrieben werden, zumal es sich bei der Virtualität von Ritualen ausschließlich um die Dimensionen der Handlung und Prozesse der Transformation handelt, die nicht nach den Parametern sprachlicher Modelle interpretiert werden können (siehe Kapferer 2004).

Im Rahmen einer phänomenologischen wie semiotischen Ritualästhetik macht Kapferer sein Konzept der Virtualität, das erstmals in der Philosophie der Kunst von Susanne K. Langer entwickelt worden ist, ritualtheoretisch fruchtbar. Er verbindet die philosophischen Analysen, die Langer zur Erfahrung des „virtuellen Raumes“ in den performativen Künsten (1953: 69-103) gemacht hat, mit seinen Tiefenanalysen ritueller Performanzen. In dieser Analysen greift er das Konzept, mittels dessen Langer die Rezeption musikalischer und tänzerischer Performanzen als „virtually real“ beschreibt (Langer 1953: 169-187), auf und entwickelt es im Hinblick auf die Erfahrungen von Transformationsprozessen der rituellen Praxis weiter, in die Teilnehmer durch den Vollzug ritueller Handlungen eingebunden werden. Durch diese handlungstheoretische Dimension erhält das Konzept der Virtualität bei Kapferer eine produktionsästhetische Komponente, indem es hier um die Hervorbringung der Virtualität durch dynamische Prozesse geht, die an das Zusammenspiel unterschiedlicher Handlungsvollzüge gebunden sind.

Erstmals führt Kapferer das Konzept der Virtualität in seinen ethnographischen Analysen zu exorzistischen Heilungsritualen als eine Raum-Zeit ein, die sich zwar nicht radikal von der alltäglichen Raum-Zeit unterscheidet, aber als eine in sich abgeschlossene Sphäre der Wirklichkeit in und aus sich selber existiert, die also keinen Bezug auf etwas anderes als sich selber nehmen muss (Kapferer 1997: 180). Die Virtualität der rituellen Praxis unterscheidet sich grundsätzlich vom alltäglichen Leben. Hierbei geht es nicht um Darstellung oder Reflexion von Sachverhalten, sondern um das Verlassen der Modalitäten der alltäglichen Raum-Zeit, damit deren konstitutiven Komponenten erschlossen und deren transformativen Möglichkeiten realisiert werden können. Die Möglichkeiten der Virtualität, Transformationsprozesse auszulösen, verdeutlicht Kapferer anhand der spezifischen Zeitlichkeit der Virtualität, darunter versteht er „a radical slowing down and entry within the constructional moments in which human beings realize themselves and their world ... [it] impedes the chaos of the circumstances of life, a world that is always in flux; it attempts to set or reset the conditions from which the world develops or extends in all its changeability and expanding difference“ (Kapferer 1997: 180).

Das Konzept der Virtualität steht bei Kapferer in einem besonderen Bezug zur Dynamik ritueller Performanzen. Dabei begreift er Rituale als dynamische Prozesse, die keine unmittelbare oder direkte Beziehung zu Wirklichkeiten außerhalb ihrer selbst benötigen, um in und durch sich selber wirksam werden zu können. Virtualität, die in der rituellen Praxis entsteht, ist selber „a dynamic process in and of itself with no essential representational symbolic relation to external realities“ (Kapferer 2004: 46). Kapferer geht es in erster Linie um die Wirksamkeit, welche durch die interne Dynamik ritueller Performanzen gegeben ist und die sich auch auf die Erfahrungen und Wahrnehmungen der Teilnehmer in den nichtrituellen sozialen Kontexten auswirkt. Die Wirksamkeit sieht er in der internen Dynamik der Virtualität der rituellen

Praxis als das Potential von Ritualen „to alter, change, or transform the existential circumstances of persons in non ritual realities“ (Kapferer 2004: 47).

Mit diesem Konzept der Virtualität legt Kapferer den Fokus seiner Analyse auf die Erforschung von Ritualen um ihrer selbst willen, die an der Praxis ritueller Handlungen ansetzt und die Dynamik der internen Relationen erschließt. Kapferer geht davon aus, dass sich Rituale aufgrund der Veränderungen der sozialen Wirklichkeit wandeln können. Nur aufgrund dessen, dass sie das Potential haben, sich zu wandeln, besitzen sie auch die Fähigkeit, sich den äußeren sozialen und historischen Wirklichkeiten zu widersetzen. Grundsätzlich setzt Kapferer voraus, dass Rituale durch die Virtualität ihrer rituellen Praxis nur in und durch sich selber existieren und sich im Moment ihrer Praxis nicht auf Wirklichkeiten beziehen, die außerhalb ihrer selbst liegen. Durch die Annahme einer relativen Geschlossenheit und Selbstbezüglichkeit der rituellen Praxis wird deutlich, dass es nach Kapferer bei der Virtualität nicht um Repräsentation, Reflexion oder Bedeutung geht, sondern vielmehr um Transformation und Wirksamkeit und die interne Dynamik der rituellen Praxis. So begreift er Rituale auch als totalisierte symbolische Formationen, deren interne Relationen intentional aufeinander bezogen werden.

Die Virtualität ritueller Performanzen versteht Kapferer auch als eine Technologie körperlicher Praxis, indem er die internen Dynamiken von Ritualen unter dem Gesichtspunkt der *techné* konzeptionalisiert. Ihm zufolge ist Virtualität „a method for entering within life’s vital processes and adjusting its dynamics“ (Kapferer 2004: 48). Darum bestimmt er Virtualität auch als „a technological dynamic for the (re)creation, (re)generation, (re)production, redirection, or intervention within the circumstances and continuity of personal realities and social and political forms of human life“ (Kapferer 2006b: 672). Durch ihre Virtualität werden Rituale zu Technologien der Transformation sozialer Beziehungen. Virtualität ist darauf angelegt „to create, constitute, and, to a degree, control the realities that are through and through

those of human construction and circumstance“ (Kapferer 2006b: 672-673). Rituale können nach Kapferer auch als technologische Weisen der Erzeugung sozialer Wirklichkeiten verstanden werden.

Kapferer spezifiziert den „Wirklichkeitsgehalt“ der Virtualität im Rückgriff auf die räumlichen und zeitlichen Konzeptionen, die Gilles Deleuze und Felix Guattari in ihrem Konzept der Virtualität entwickelt haben (siehe Deleuze und Guattari 1994). Im Bezug auf die räumliche Dimension begreift Kapferer Virtualität der rituellen Praxis als einen phantasmagorischen Raum mit einer ganz eigenen internen Dynamik (Kapferer 2004; Kapferer 2006a). Durch sie können die unterschiedlichen Möglichkeiten menschlicher Erfahrung Form und Gestalt annehmen, dadurch dass die Prozesse unterbrochen werden, welche die alltägliche Lebenswelt bestimmen (Kapferer 2004: 47). Indem der phantasmagorische Raum als imaginärer Raum den alltäglichen Prozessen enthoben ist, können sich die Teilnehmer wieder auf neue Weise in ihre bisherigen Lebensumstände integrieren: „The phantasmagoric space of ritual virtuality may be conceived as a space (or a space opened by means of the virtual) whose dynamic not only interrupts prior determining processes but also is a space in which participants can reimagine (and redirect or reorient) themselves into the everyday circumstances of life“ (Kapferer 2006b: 673-674).

Die zeitliche Dimension der Virtualität grenzt Kapferer von der Aktualität ab. Im Anschluss an Deleuze und Guattari versteht er unter Aktualität den Aspekt der Wirklichkeit, der chaotisch und immer im Prozess begriffen ist (Kapferer 2004: 48). Die Aktualität der Wirklichkeit – „a chaosmos of extraordinary complexity and flux“ – ist demnach gleichzeitig als ein Prozess fortschreitender Differenzierung zu begreifen, der sich dem Zugriff des menschlichen Wissens und der eindeutigen Repräsentation immer wieder entzieht, da er sich in vielfältige Singularitäten zersplittert und dadurch den totalisierenden Zugriff verhindert. Dennoch wird in den Natur-

wissenschaften und den unterschiedlichen Formen der Technologie versucht Zugriff auf die Aktualität zu bekommen.

Wissenschaftliche Technologien nach Kapferer erschließen die Aktualität, indem bestimmte Aspekte oder Dimensionen des chaotischen Flusses der Aktualität durch Prozesse der Verlangsamung virtualisiert werden. Dadurch bringen Rituale eine eigene Zeitlichkeit hervor, in welcher die Prozesse der Formation und Transformation von Wirklichkeiten möglich werden. So ist die Virtualität auch eine Dimension der Aktualität, in welcher es möglich wird, auf die Aktualität in ihrer Prozessualität Bezug zu nehmen: „the virtual is a dimension of the actual *in its process* with some of its formational flux suspended or radically slowed down“ (Kapferer 2006b: 675).

Mittels der Virtualität vertritt Kapferer die Auffassung, dass die rituelle Wirklichkeit nicht als ein Derivat oder Duplikat der sozialen Wirklichkeit zu begreifen ist. Virtualität simuliert oder imitiert die Wirklichkeit nicht im Sinne mimetischer Prozesse, sondern bringt vielmehr eine Wirklichkeit eigener Art hervor, die nach Kapferer jenseits der Unterscheidungen zwischen Realität oder Idealität zu verorten ist. Dennoch geht er davon aus, dass die Virtualität eine Wirklichkeit eigener Art ist: „The virtual is no less a reality, a fully lived existential reality, than are ordinary realities of life. Yet it is substantially different“ (Kapferer 2004: 47).

Mit Bezug auf die Virtualität der rituellen Wirklichkeit heißt dies, dass sie als eine existentielle und gelebte Wirklichkeit eine besondere Qualität der Wirklichkeit darstellt und dadurch als das „wirklich Wirkliche“ erkannt werden kann: „the virtuality of ritual reality is really real, a complete and filled out existential reality but in its own terms“ (Kapferer 2004: 47). Insofern die Virtualität des Rituals lediglich auf sich selber verweist und nur sich selber repräsentiert, begreift Kapferer die Selbstreferentialität als die wesentliche Eigenschaft der rituellen Virtualität, die sich durch ihre Selbstreferentialität auf die existentiellen und gelebten Wirklichkeiten bezieht,

denn „it is *simultaneously its own reality* (not reducible to any other reality that is independent of the one it represents to itself), and *an opening up within ongoing existential realities*“ (Kapferer 2006b: 674 [Hervorhebung im Original]). In dieser Hinsicht wird Virtualität als ein direktes oder unmittelbares Eindringen in den Prozess der Wirklichkeitsformation verstanden. In sich selber und aus sich selber bringt die Virtualität die Möglichkeit hervor, in den Prozess der Aktualität existentieller Wirklichkeiten einzudringen und diese zu transformieren.

Das von Kapferer entwickelte Konzept der Virtualität des Rituals ist jedoch problematisch, weil es trotz der Emphase auf den Aspekt der internen Dynamik und der spezifischen Modalität der Wirklichkeit der rituellen Praxis letztlich an den Konzepten der Imagination und Simulation orientiert bleibt. Das wird daran deutlich, dass Kapferer die räumliche Dimension der Virtualität als imaginären Raum bezeichnet und diesen terminologisch wiederum in direkte Verbindung mit der Bedeutung des Virtuellen als „scheinbar“ oder „unwirklich“ bringt. Gerade dadurch wird aber die Konnotation, die dieser – der Optik und Ästhetik entlehnte – Begriff des „virtuellen“ Raumes hat, wieder eingeführt. Obwohl Kapferer seinen Ansatz vom „virtuellen Raum“ als Cyberspace abgrenzt (Kapferer 2004: 48), vermag er es nicht die Implikationen, die auch seinem Begriff der Virtualität zu Eigen sind, zu vermeiden. Um dies zu vermeiden, reicht es nicht aus, „virtually real“ lediglich durch „really real“ zu ersetzen (siehe auch Geertz 1966).

Anstatt der Virtualität der rituellen Praxis den ontologischen Status des „wirklich Wirklichen“ oder einer Hyperrealität zuzuschreiben, wäre es plausibler, die Wirksamkeit und Dynamik in den Mechanismen des imaginären Gestaltwandels für die Transformation sozialer Beziehungen noch stärker als eine soziale Technologie herauszuarbeiten, die durch ihr spezifisches Design Möglichkeitsspielräume eröffnet, die nur im Modus der Handlung realisiert werden können. Der Begriff des virtuellen Raumes als „imaginären“ ist jedoch nicht durch den Handlungsbegriff, sondern allein

durch den Begriff der Imagination geprägt und dadurch noch viel zu sehr an der repräsentativen Formation orientiert; denn die Bildhaftigkeit, die mit der Imagination verbunden ist, legt viel eher die Konnotation der Repräsentation als der Wirksamkeit nahe. Es müsste also noch viel stärker um die Handlungsformen und Mechanismen gehen, wie die Prozesse der Virtualisierung, als um die Prozesse der Imagination selbst.

Darüber hinaus ist es fraglich, ob mittels des imaginären Raumes (in) der Virtualität des Rituals es überhaupt möglich ist, die Dynamik ritueller Prozesse als zeitliche Ereignisse zu beschreiben. Fraglich ist ebenfalls, ob das Konzept des Raumes nicht aufzugeben ist zugunsten der Konzepte der Situation, des Arrangements und der Konstellation, welche die Homogenität des imaginären Raumes zugunsten dynamischer Beziehungsgeflechte und Vektoren auflösen würden. Denn der imaginäre Raum setzt selber durch seine Form eine Homogenität voraus, in welcher die interne Dynamik letztlich unbestimmt bleibt.

Gegenüber dem imaginären Raum und seinen Konnotationen der Repräsentation und Illusion oder Simulation scheint die Virtualisierung der Aktualität aufgrund der zeitlichen Dimension der internen Dynamik der rituellen Praxis angemessener zu sein. Problematisch ist nicht nur, dass Kapferer Virtualität und Aktualität als das „wirklich Wirkliche“ begreift (und diese dadurch mit der Virtualität identifiziert), sondern, dass er das spezifische Verhältnis zwischen Virtualität und Aktualität letztlich nicht klärt. Einerseits begreift er Aktualität als eine Eigenschaft der Virtualität, indem sich diese auf die zeitlichen Dimensionen der Aktualität bezieht und diese nach den Möglichkeiten der Technologie der Verlangsamung in ihrer internen Dynamik offen legt. Andererseits wird Virtualität selber als eine Dimension der Aktualität begriffen (Kapferer 2004: 47-48). Unter dem Gesichtspunkt der zeitlichen Dynamik ritueller Ereignisse ist Virtualität als Virtualisierung von Aktualität geeignet, die durch die

rituelle Praxis hervorgebrachte Zeitlichkeit als eine Erschließung der Formations- und Transformationsprozesse sozialer Wirklichkeiten zu spezifizieren.

Obgleich die Selbstreferentialität als spezifisch für die Virtualität der rituellen Wirklichkeit angesehen wird, scheint diese Annahme unter zweierlei Gesichtspunkten fraglich. Einerseits ist die Aktualität aufgrund ihrer Singularitäten selber als selbstreferentiell zu begreifen und kann deshalb unter dem Gesichtspunkt der Selbstreferentialität nicht von der Virtualität unterschieden werden, andererseits bezieht sich die Virtualität im Prozess der Virtualisierung der Aktualität selber auf die Aktualität und stellt eine Form der Repräsentation dar, die erst im Modus der Bezugnahme hergestellt wird. Indem in der Virtualität der rituellen Wirklichkeit die Aktualität in ihrem chaotischen Fluss technologisch verlangsamt und dadurch in ihren Mechanismen der Aktualität „sichtbar“ wird, ist nicht zwangsläufig eine Selbstreferenz gegeben. Vielmehr ist davon auszugehen, dass Virtualität als eine Form der Bezugnahme auf die Aktualität zu begreifen ist, die ohne die Technologie der Virtualisierung nicht möglich ist und nur im imaginären Raum repräsentiert wird.

Partizipation, Rhythmus und die Verkörperung ritueller Kompetenz

Wie aus der vorherigen Diskussion deutlich wurde, wird mit der Möbius-Rahmung und der Virtualität die zeitliche Dynamik ritueller Ereignisse unterschiedlich konzeptionalisiert. In beiden Ansätzen wird versucht, die unterschiedlichen Dimensionen in der Strukturiertheit der rituellen Praxis als zeitliches Ereignis herauszuarbeiten, die ohne diese Konzepte so nicht sichtbar werden. Es stellte sich als ein zentrales Problem heraus, dass beide Ansätze trotz ihrer Emphase auf die zeitliche Dynamik wiederum die Komplexität in der Dynamik der rituellen Praxis durch die räumlichen Implikationen ihrer Begriffe unterminieren. Obwohl sie zudem die Emphase ihrer

Argumentation auf die Analyse der rituellen Praxis legen und auf ihre eigenen Gesetzmäßigkeiten fokussieren, nimmt durch die räumlichen Implikationen die Repräsentation weiterhin eine entscheidende Rolle ein. Um die zeitliche Dynamik der rituellen Praxis um einen weiteren Aspekt zu ergänzen, soll auf die Prozesse der Verkörperung eingegangen werden. Diese sollen durch die Teilnahme an rituellen Handlungen und den damit gegebenen Rhythmus im Vollzug dieser Handlungen deutlich werden.

Die unterschiedlichen Formen der rituellen Praxis können auch als Prozesse begriffen werden, durch welche die alltäglichen Formen (der Wahrnehmung) von Raum und Zeit virtualisiert oder rituelle Handlungen auf dynamische Weise gerahmt werden. Diese Formen sind aber an die körperlichen Techniken zurück zu binden, insofern die rituelle Praxis konstitutiv an die Verkörperung im aktuellen Vollzug ritueller Handlung in und mit den Techniken des Körpers gebunden ist. Die rituelle Kompetenz kann sich etwa nur in Form der Verkörperung manifestieren, denn die Beherrschung der Körpertechniken kann sich nur im aktuellen Vollzug ritueller Handlungen etwa dem Empfinden für den Rhythmus der entsprechenden Bewegungen zeigen. Im Rhythmus geht es um das Gleichmaß ineinander untergliederter Bewegungsabfolgen und dies impliziert regelmäßig wiederkehrende Muster von Handlungssequenzen. Rituelle Kompetenz wird dabei als eine Art operativen Wissens verstanden, im rechten Moment zu wissen, was auf welche Weise wann zu tun ist. In diesem Sinne ist rituelle Kompetenz vor allem als eine Form verkörperten Wissens zu begreifen (siehe Jennings 1982: 119). Die Verkörperung des rituellen Wissens ist demnach inhärent dynamisch. Im Vollziehen ritueller Handlungen folgen die unterschiedlichen Körpertechniken nicht nur einem bestimmten Rhythmus, sondern, gerade dadurch dass sie einem Rhythmus folgen, bringen sie durch Bewegungsabfolgen diesen Rhythmus erst hervor. In diesem Sinne stehen Verkörperung und Rhythmus in einem direkten Wechselverhältnis zueinander. In der zeitlichen Dynamik der rituellen

Praxis geht es um die Synchronisation und Koordination von Handlungen und Bewegungen mehrerer Teilnehmer. Hierbei spielt der Aspekt der Teilnahme mit Bezug auf Rhythmus und Timing eine wichtige Rolle.

Der Rhythmus ritueller Handlungen ist demnach ein Prozess, in welchem die Handlungen den zuvor vorgegebenen oder situativ entstehenden Mustern folgen. Da rituelle Handlungen an einem übergeordneten Rhythmus und Muster teilnehmen, werden die Handlungen dem Rhythmus ebenso ähnlich wie der Rhythmus den Handlungen. Handlungen und Rhythmus stehen somit in einem wechselseitigen Konstitutionsverhältnis und können dadurch einander ähnlich werden. Indem sie eigenen Regeln folgen und eigene Bewegungsmuster hervorbringen, kann davon ausgegangen werden, dass das Selbstähnlichwerden der rituellen Praxis als konstitutiv anzusehen ist (siehe Gebauer und Wulf 1998: 28).

Unter dem Gesichtspunkt der Verkörperung wird der Fokus auf den menschlichen Körper und die Körpertechniken gelegt. Ein Versuch den Begriff der Verkörperung zu bestimmen, in welchem der menschliche Körper in Beziehung zur rituellen Praxis gesetzt wird, ist von Catherine Bell entwickelt worden. Sie geht von der Verkörperung als einem ritualtheoretischen Paradigma aus und folgt darin dem Ansatz von Thomas J. Csordas (1990; 1994). Sie setzt voraus, dass der Materialität des menschlichen Körpers besondere Aufmerksamkeit zu schenken ist, da hierin ritualtheoretische Implikationen liegen, die es möglich machen, die Dichotomie von Leib und Seele im westlichen Denken zu problematisieren. Die entscheidenden Ausgangspunkte dafür sieht sie im Werk von Michel Foucault (1965; 1977; 1978-1986) und Pierre Bourdieu (1977), denen es um die Analyse körperlicher Praktiken geht, mittels welcher Individuen in und an ihrem Körper arbeiten und sich selber einer Transformation unterziehen, um dadurch ihren Körper zu vervollkommen und zu beherrschen. Dabei spielen Mechanismen der Macht eine entscheidende Rolle dafür, wie der Körper durch Disziplinierung von innen und außen einer Transformation

unterzogen wird. Unter diesem Blickwinkel begreift Bell den Körper mit Bryan S. Turner (1984) auch als das Resultat eines tieferen strukturellen Arrangements von Macht und Wissen.

Die Auseinandersetzung mit der Materialität des Körpers ermöglicht es einerseits der Spezifität von Personen, Ereignissen, Orten und Zeiten besser Rechnung zu tragen und andererseits die Relevanz und Funktion des menschlichen Körpers in der Wahrnehmung und Hervorbringung sozialer Wirklichkeit zu erkennen. Unter diesen beiden Gesichtspunkten differenziert Bell zwischen zwei unterschiedlichen Hinsichten, in denen der Begriff der Verkörperung ritualtheoretisch fruchtbar gemacht werden kann, indem entweder danach gefragt wird, wie Rituale den Körper oder wie der Körper die Rituale formen: *„how ritual shapes the body –, that is, how social practices such as those deployed in ritual determine or construct the personal body“* oder *„how the body shapes the ritual or how ritual is the expressed language of the body, a medium uniquely able to communicate messages, perform experiences, and create environments that are impossible with other media“* (Bell 2006: 538 [Hervorhebung im Original]).

Bell versucht diese beiden Ansätze in ein komplementäres Verhältnis zueinander zu setzen. Dabei wird der Körper als das Objekt ritueller Handlungen und das Ritual als eine Sphäre der Handlung oder der Körper als das Subjekt und das Ritual als aus der Logik der Praxis hervorgehend begriffen. Nach Bell kann nur eine Polarisierung die Begrenztheit beider Ansätze die Notwendigkeit einer komplexeren Theorie der Verkörperung deutlich machen, die in der rituellen Konstruktion des Körpers weder dem Körper noch dem Ritual eine Priorität zukommen lässt. Wenn auch Bell selber keine Theorie der Verkörperung entwickelt, sieht sie im Konzept des Habitus von Pierre Bourdieu einen Ausgangspunkt, von welchem aus eine solche Theorie der Verkörperung entwickelt werden könnte. Diese müsste an der Materialität des

menschlichen Körpers ansetzen und auf dieser Grundlage die Beschaffenheit der rituellen Praxis analysieren.

Problematisch an Bells Begriff der Verkörperung ist, dass sie nicht gleich an einer komplexeren Theorie der Verkörperung ansetzt. Stattdessen versucht sie die Dichotomien westlichen Denkens zu dechiffrieren und dabei repliziert diese wiederum auf mehreren Ebenen und verwendet dafür wieder jeweils unterschiedliche Konzepte von Handlung und Praxis. Um die Dichotomie zwischen Handeln und Denken zu überwinden, dient ihr der Begriff der Praxis. Gleichzeitig führt sie aber die Dichotomie zwischen Handlung und Praxis als eine Dichotomie zwischen Subjekt und Objekt wieder ein, die selber wiederum als eine der grundlegendsten Dichotomien westlichen Denkens angesehen werden kann. Gerade indem sie mit dieser Dichotomie operiert, unterminiert sie ihr eigenes Argument und verhindert auf Grundlage ihrer Konzepte geradezu eine komplexere Theorie der Verkörperung. Erst dadurch wäre sie in der Lage, die Dynamik und Wirksamkeit der rituellen Praxis als Form der Verkörperung herauszuarbeiten.

Das Problem in Bells Begriff der Verkörperung liegt vor allem darin, dass sie von einem instrumentellen Handlungsbegriff ausgeht, wie er etwa bei Foucault entwickelt worden ist. Darüber versucht sie den Körper als Objekt instrumenteller Körpertechniken zu begreifen, die alleine dem Ziel dienen, den menschlichen Körper zu disziplinieren und zu vervollkommen. Dabei sind es hierbei vor allem Macht und Autorität, die in den Körper gleichsam von außen als einem passiven Objekt eingeschrieben werden. Erst auf Grundlage dieser Voraussetzung und der dadurch gegebenen Dichotomie zwischen Subjekt und Objekt versucht Bell, die Praxis als Alternative zu etablieren. Das scheint ihr aber nicht zu gelingen. Indem sie rituelles Handeln als Form strategischen Handelns begreift, ist sie nicht mehr in der Lage den menschlichen Körper selber als agierendes (oder in ihrem Sinne sogar expressives) Subjekt zu begreifen. Wenn sie zudem ausschließlich die Materialität des menschlichen

Körpers voraussetzt, hat sie diesen bereits zum Objekt der Handlung gemacht, nicht aber die Potentialität des Körpers und seine Handlungsmacht berücksichtigt.

Indem Bell den Handlungsbegriff strategisch begreift und auf der Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt begründet, wird es ihr kaum möglich, die Selbstreferentialität des rituellen Handelns als eine Form der rituellen Praxis zu fassen. Da Bell die Wirksamkeit ritueller Handlungen alleine aus deren strategischen Prämissen herleitet, bezieht sie diese auf Faktoren, die nicht aus der rituellen Praxis selber resultieren, sondern dieser gegenüber extern sind. Die Wirksamkeit ritueller Handlungen sieht Bell also lediglich in einer strategisch auf der Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt beruhenden Referenz und nicht in der Selbstreferenz der Verkörperung ritueller Kompetenz. Dadurch dass Bell die Verkörperung primär am Begriff des Körpers als Objekt entwickelt, ist sie nicht in der Lage, die Dynamik der rituellen Praxis zu fassen und die Prozesse aus der Verkörperung selber zu bestimmen, die spezifisch an den Erwerb ritueller Kompetenz durch die Praxis im Erwerb von Körpertechniken gebunden sind.

Verkörperung kann nicht nur an die Materialität des menschlichen Körpers gebunden werden, sondern muss noch stärker aus den Prozessen der rituellen Praxis entwickelt werden. In diesen Prozessen ist das körperliche Wissen ritueller Kompetenz als konstitutiv für den Vollzug komplexer Bewegungssequenzen und Handlungsformen anzusehen (Krondorfer 1992: 30-32). Dabei geht es im Hinblick auf die Verkörperung nicht nur um den Erwerb der rituellen Kompetenz, sondern auch um die Prozesse von Körpertechniken, ohne die Verkörperung ritueller Kompetenz nicht verstanden werden kann. Die rituelle Kompetenz existiert nicht jenseits der rituellen Performanz, sie zeigt sich durch die Verkörperung in komplexen motorischen und taktilen Handlungsvollzügen, die in der Weise ihre eigene interne Dynamik und Wirksamkeit entfalten. Deren Konsequenzen sind im Moment des Handlungsvollzuges nicht absehbar. Vielmehr sind diese als emergente Prozesse zu verstehen, die

sich nicht aus den Strategien und Intentionen der Handelnden ableiten lassen (siehe Hymes 1975; Schieffelin 1998; Köpping 2004).

Unter einem anderen Gesichtspunkt thematisiert Edward L. Schieffelin die Verkörperung ritueller Kompetenz, indem er versucht, ein Konzept zu entwickeln, welches auf phänomenologischer Grundlage nicht nur die Differenzen zwischen Handeln und Denken, sondern auch die zwischen Individuum und Gemeinschaft zu überwinden vermag. Hierbei problematisiert er den Begriff der Partizipation, das seit Émile Durkheim (1915) und vor allem seit Lucien Levy-Bruhl (1966) mit der Irrationalität magischer Praktiken gleichgesetzt wurde. Unter Rückgriff auf die Wahrnehmungsphänomenologie von Maurice Merleau-Ponty (1945) versucht diesen Begriff ritualtheoretisch fruchtbar zu machen. Partizipation steht nach Schieffelin in Beziehung „not only to the actual shape and innate physical capacities of the body, but also to the characteristics of the human world, for those characteristics (in large part, culturally given) are *correlative with our bodily capacities and acquired skills*“ (Schieffelin 2006: 618-619 [Hervorhebung im Original]).

Der Begriff der Partizipation ist seiner Auffassung nach geeignet, das Problem der Dichotomie zwischen Gruppe und Individuum deutlich zu machen: „Participation problematizes the separateness of individual consciousnesses and raises questions as to whether it entails a particular form of consciousness that is foreign to the processes of rationally differentiated thought“ (Schieffelin 2006: 615-616). Partizipation zeichnet sich nach Schieffelin als dynamischer Prozess dadurch aus, dass das Individuum gleichsam in einer ihm übergeordneten Größe, wie etwa die Welt oder eine Gruppe, aufgeht und dadurch die Grenzen zwischen Subjekt und Objekt verwischen, „ego boundaries become fuzzy, the self is experienced as merging with others, the ego-center moves outside the individual to a larger encompassing domain of meaningfulness, or one feels submitted to a larger presence“ (Schieffelin 2006: 616).

Im Unterschied zu modernen wie postmodernen Theorien der Alterität und Differenz und deren grundlegenden Unterscheidungen zwischen Subjekt und Objekt legt Schieffelin mit seinem Begriff der Partizipation den Fokus auf Eigenschaften wie Resonanz, Identifikation und Engagement als Formen der Verkörperung. Hierbei geht es um die Erfahrungen, die erst dann möglich werden, wenn sich die Teilnehmer in einem Erlebnis des Flusses befinden und sich nicht mehr auf den Handlungsverlauf beziehen, sondern in diesem aufgehen und sich von diesem gleichsam mitreißen lassen. Schieffelin begreift Teilnahme auch als einen „‘knowledgeably-being-in-process’ wherein one experiences oneself as ‘flowing with’ the activity rather than directing it“ (Schieffelin 2006: 616). Dieser Prozess eines „deeply embodied knowledge“ kommt sogar dem Verlust der eigenen Handlungsmacht gleich. Schieffelin verdeutlicht dies an einem Musiker, der sein Instrument in der Weise spielt und mit ihm eins wird, dass es sich wie von selber spielt und der Musiker nicht mehr eigens über diesen Prozess selber reflektieren kann. Diese in der Teilnahme gegebene Form verkörperten Wissens lässt sich demnach auch nicht mehr im Modus der Sprache objektivieren oder darstellen. Diese Form des verkörperten Wissens stellt für Schieffelin eine einzigartige Weise des Weltbezugs dar und geht von einer eigenen Epistemologie aus, die sich den Mitteln der Sprache entzieht. Dabei ist sich der Teilnehmer trotz des Verlustes seines reflexiven Bewusstseins vollständig seiner Situation und seines Körpers bewusst. Dieser wird selber zum Teil des situativen Prozesses, von welchem er sich nicht mehr distanzieren kann, sondern vollständig absorbiert ist.

Schieffelin bezieht diese Form des verkörperten Wissens auch auf den Erwerb von Köpertechniken, wobei er davon ausgeht, dass im verkörperten Weltbezug die Grenzen zwischen Agent und Objekt verwischen und Partizipation gerade durch Verkörperung als eine Epistemologie ganz eigener Art jenseits von Differenz und Repräsentation zum Tragen kommt. Dabei setzt er voraus, dass sich Verkörperung

nicht allein auf die Fähigkeiten des menschlichen Körpers bezieht, sondern auch auf die Eigenschaften der Welt, die durch den Körper erschlossen werden. Nach Schieffelin stehen diese in einem wechselseitigen Verhältnis, insofern der Erwerb von körperlichen Fertigkeiten der Erschließung der Welt dient und diese wiederum auf den Erwerb körperlicher Fertigkeiten zurückwirkt: „as we acquire skills, we ourselves, our relations to the world, and the world itself increasingly expand, deepen and accommodate to each other“ (Schieffelin 2006: 619). Wie Schieffelin am Erlernen von Bewegungsmustern deutlich macht, stellt der Erwerb von Körpertechniken nicht nur ein eigenes Medium der Welterschließung dar: „A movement is learned when the body has understood it“ (Schieffelin 2006: 619). Die einzige Möglichkeit, „Welt zu haben“, ist nach Schieffelin nur mit und durch den menschlichen Körper möglich: „the body is our general medium for having a world“ (Schieffelin 2006: 619).

Neben dem Weltbezug stellt die Sozialität für Schieffelin einen besonderen Aspekt der Partizipation dar, weil diese neben den Fertigkeiten zur Welterschließung auch noch die spezifischeren Fähigkeiten der Interaktion und Koordination impliziert. Dabei geht er davon aus, dass Teilnehmer ihre Handlungen in der Weise aufeinander abstimmen müssen, um miteinander interagieren und kooperieren zu können. Im Vollzug ihrer Handlungen könne sich diese als Partner begreifen, die an einem situativen sich entfaltenden Prozess teilnehmen: „the individual participants for the moment of the activity know each other as parts of the process“ (Schieffelin 2006: 620). Diese Form der Sozialität setzt nicht die Fähigkeit der Resonanz und des Engagements voraus, sondern impliziert auch die Koordination von komplexen Prozessen ineinander greifender Handlungsabläufe.

Nach Schieffelin ist die Erfahrung der Partizipation zwar auch in alltäglichen Kontexten vorhanden, diese rückt aber durch Gewohnheitsbildung in den Hintergrund. Der Partizipation werden sich die Teilnehmer zumeist nur in Umständen bewusst,

wie etwa bei der Teilnahme an einem Ritual, in welchen die Partizipation selber in den Fokus der Aufmerksamkeit rückt. Diese Form der Partizipation unterscheidet sich durch ihre Bewusstheit von den Formen der alltäglichen Partizipation; Schieffelin spricht hier von einer „tiefen“ Partizipation. Den Übergang zwischen diesen Formen der Partizipation fasst Schieffelin nicht als kategoriale Differenz, sondern nimmt eine Kontinuität zwischen beiden Formen an und begreift die tiefe Partizipation eher als einen besonderen Modus der gewöhnlichen Partizipation.

Die tiefe Partizipation zeichnet sich gegenüber der alltäglichen Partizipation vor allem durch drei Eigenschaften aus, durch den Grad ihres Fokus, ihrer Verpflichtung und ihrer Intensität. Der tiefe Fokus bezeichnet den Grad der Konzentration, in welchem die Fähigkeit zu bewusster Reflexion verloren geht. „Deep focus is a state or condition of mental concentration (or fascinated attention) so turned to an activity that one loses reflective awareness of self and any other thing that is not germane to, or part of, the present activity itself“ (Schieffelin 2006: 621). Die tiefe Verpflichtung ist ein Äquivalent zum tiefen Fokus und bezeichnet die Energie, mit welcher die Aufmerksamkeit auf den tiefen Fokus gerichtet ist. „If deep focus is a matter of concentration of attention, deep commitment is its partner in the domain of directed motivational energy – which lends a tireless and determined direction to deep focus“ (Schieffelin 2006: 621). Beide sind wiederum durch die Intensität bedingt: „Both focus and commitment are subject to degrees of intensity – or *amount* of emotional energy put into them“ (Schieffelin 2006: 622). Schieffelin geht also davon aus, dass alle drei Eigenschaften in der Praxis fließend ineinander übergehen.

Besonders in einem Aspekt der tiefen Partizipation wird das Zusammenspiel der drei Eigenschaften deutlich. Es besteht nach Schieffelin im Engagement, in welchem die Teilnehmer in den Rhythmus von Bewegungen involviert werden. Diese Form des rhythmischen Engagements ist vor allem im Tanz und in der Musik gegeben. Dabei liegt die Emphase auf der Koordination, der Sequenzialisierung und Synchroni-

sierung von Handlungsabläufen nach sich wiederholenden Mustern, die durch ihre rhythmischen Impulse das Timing der Handlungen bestimmen. Nach Schieffelin sind im rhythmischen Engagement zwei Formen der Partizipation möglich. Die eine Form bezieht sich auf Handlungsabläufe, die durch ein vorgegebenes Zeitmaß in Sequenzen untergliedert werden. Die andere Form dagegen betrifft die Handlungsabläufe, die durch emergente Prozesse der Interaktion bedingt sind und ein hohes Maß an Improvisation erfordern. Während der ersten Form ein übergeordnetes Muster zugrunde liegt, nach welchem die Handlungsabläufe koordiniert werden, entsteht das Muster in der zweiten Form durch die Koordination der Handlungsabläufe einzelner Teilnehmer in sich situativ verändernden Kontexten.

Ein zentrales Problem bei Schieffelin ist, dass er die tiefe Partizipation anders als die alltägliche Partizipation nicht so sehr unter dem Gesichtspunkt der Verkörperung, sondern vorwiegend unter dem der Bewusstwerdung begreift, indem er die tiefe Partizipation durch die Eigenschaften wie Aufmerksamkeit, Motivation und Gefühl als Wahrnehmungs- oder Bewusstseinsphänomen bestimmt. Zudem versteht er die tiefe Partizipation nicht mehr, wie etwa den Erwerb von Körpertechniken, als einen Modus der Welterschließung. Dadurch bleibt unklar, wie diese Form der Partizipation noch in spezifischer Weise als eine Form der Verkörperung zu bestimmen ist. Nach Schieffelin ist keine Partizipation ohne ihre Form der Verkörperung denkbar. Dennoch legt sich mit Bezug auf die tiefe Partizipation der Verdacht nahe, dass es hierbei nicht so sehr um die Partizipation als Verkörperung, sondern um den Prozess der Bewusstwerdung der Partizipation geht. Schieffelin geht davon aus, dass durch den tiefen Fokus die Fähigkeit bewusster Reflexion durch die Absorbiertheit in die Handlungsvollzüge verloren geht. Wenn er aber gleichzeitig behauptet, dass der tiefe Fokus durch Aufmerksamkeit und Konzentration eine Form der Bewusstwerdung ist, dann bleibt unklar, inwiefern diese Bewusstwerdung noch als eine Form der Verkörperung aufzufassen ist.

Zudem stellt sich die Frage, ob Schieffelin, da es hier um mentale Phänomene geht, nicht wiederum eine Differenz zwischen Subjekt und Objekt voraussetzt. Es wird nicht ersichtlich, inwiefern tiefe Partizipation noch eine besondere Modalität der Verkörperung und des körperlichen Wissens darstellen kann, wenn sie vorwiegend mit mentalen Prozessen der Bewusstwerdung in Verbindung gebracht wird. Dieses Problem resultiert aus dem unklaren Verhältnis zwischen der alltäglichen und tiefen Partizipation und der Frage, ob und inwiefern die allgemeinen Bestimmungen der Partizipation sowohl für die alltägliche als auch für die tiefe Partizipation gelten.

Aus der unscharfen Verhältnisbestimmung zwischen der alltäglichen und tiefen Partizipation resultieren zwei konzeptionelle Probleme, die Schieffelin selber weder expliziert noch problematisiert. Die erste Unschärfe betrifft die Handlungsebene, die zweite Unschärfe die Wahrnehmungsebene. Einerseits wird Partizipation im Erlebnis des Flusses mit dem Verlust der eigenen Handlungsmacht in Verbindung gebracht. Andererseits wird (tiefe) Partizipation derart mit der Involviertheit und Absorbiertheit in die Handlungsvollzüge identifiziert, dass keine Reflexion mehr möglich ist. Mit Bezug auf die tiefe Partizipation kann davon ausgegangen werden, dass es durch die Erfahrung des Flusses zu einer Steigerung der Handlungsmacht kommen kann, die mit dem Verlust des reflexiven Bewusstseins (über diese Handlungsmacht) einhergeht. Hier kommt die zweite begriffliche Unschärfe ins Spiel, insofern der Verlust des reflexiven Bewusstseins nicht gleichzeitig mit dem Prozess der Bewusstwerdung identifiziert werden kann. Wenn tiefe Partizipation vor allem mit der Bewusstwerdung der Partizipation identifiziert wird, ist es kaum mehr möglich im Sinne von Schieffelin noch von Partizipation zu sprechen. Problematisch daran ist, dass in der tiefen Partizipation die Form der alltäglichen Partizipation zwar bewusst wird, das reflexive Bewusstsein aber gleichzeitig verloren gehen soll.

In diesem Zusammenhang wird das Problem virulent, dass Schieffelin mit der Unterscheidung zwischen der alltäglichen und tiefen Partizipation eine kategoriale

Differenz einführt. Diese ist der zwischen der Bewusstheit der tiefen Partizipation und der Unbewusstheit der alltäglichen Partizipation analog. Diese Unterscheidung ist nicht nur als ein Unterschied in der Modalität zu begreifen und kann somit kaum mit seinem eigenen Anspruch vereinbar sein. Zwar könnten Verkörperung und Bewusstwerdung als zwei unterschiedliche Formen der Partizipation aufgefasst werden, dann entsteht aber das Problem, wie sich Verkörperung und Bewusstsein unterscheiden lassen – es sei denn, diese Unterscheidung wird wiederum durch die kategoriale Differenz zwischen Einheit und Differenz eingeführt.

Wie Schieffelin deutlich macht, spielen in der Partizipation Timing und Rhythmus in der Verkörperung ritueller Handlungen eine wichtige Rolle, denn Timing und Rhythmus werden nur im Modus der Verkörperung sichtbar. Im Unterschied zu Schieffelin kann angenommen werden, dass in der Synchronisation und Koordination ritueller Handlungen und Handlungsabläufe nicht nur das Timing, sondern auch der Takt und das Tempo als Merkmale zu verstehen sind, mittels derer es möglich ist, den Rhythmus ritueller Handlungsabfolgen zu charakterisieren. Beim Timing geht es um die zeitliche Abstimmung und Koordination synchroner Handlungsabläufe und es gilt den „rechten“ Moment des Handlungseinsatzes zu treffen. Dabei gibt der Takt die Zeiteinheiten einer regelmäßig wechselnden Folge von Handlungseinheiten vor und bezeichnet somit den Rahmen, in welchem die einzelnen Handlungssequenzen vollzogen werden. Beim Tempo geht es um die Geschwindigkeit des Handlungsablaufes, die in ihrer Dauer durch die Länge der Handlungssequenzen bestimmt wird, die durch den Takt vorgegeben wird. In diesen Konzepten geht es neben den unterschiedlichen Dimensionen der Zeitlichkeit auch um die Verkörperung ritueller Kompetenz, denn im Rhythmus der Bewegungen wird rituelle Kompetenz verkörpert, die nur im Prozess des gegebenen Handlungsvollzuges fassbar wird.

Das Gefühl für den Rhythmus ist demnach auch als eine Körpertechnik zu begreifen, die an den Modus der Verkörperung gebunden ist und durch ihre Herstellung von

Präsenz nur auf sich selber verweisen kann. Die Performanz ritueller Handlungen ist als eine dynamische und wirksame Form der Interaktion zu erfassen, in welcher der Handlungsvollzug selbstbezüglich wird. Dabei geht es im Rhythmus der rituellen Performanz durch regelmäßig wiederkehrende Handlungseinheiten um die Herstellung von Präsenz und einem situativen Kontext sowie um die Synchronisierung von komplexen Bewegungs- und Handlungsabläufen (Schieffelin 1996: 59).

Die Wirksamkeit und das Gelingen einer rituellen Performanz beruhen in besonderem Maße darauf, inwiefern die Teilnehmer rituelle Körpertechniken beherrschen. Insofern der Vollzug ritueller Handlungen an den menschlichen Körper gebunden ist, ist jede rituelle Performanz eine Verkörperung rituellen Wissens und ein Beherrschen von Körpertechniken. In der rituellen Praxis geht es vor allem darum, zu welchem Zeitpunkt und auf welche Weise die rituellen Handlungen und Handlungssequenzen vollzogen werden. Darum sind deren Dynamik und Wirksamkeit unter dem Aspekt ihres Rhythmus zu begreifen. Im Modus der Verkörperung können rituelle Handlungen lediglich auf sich selbst verweisen, weil sie an den jeweiligen Augenblick des Vollzugs gebunden sind. Die Verkörperung ist dabei als der Modus im Vollzug ritueller Handlungen zu begreifen, ohne dessen Selbstbezüglichkeit die Dynamik und Wirksamkeit kaum plausibel gemacht werden kann. Indem die Performanz von rituellen Handlungen die jeweiligen sozialen Beziehungen zwischen den Teilnehmern involviert, sind diese auch unter dem Gesichtspunkt ihrer jeweiligen Konfigurationen und Arrangements zu berücksichtigen, die in den unterschiedlichen Momenten während des Vollzugs ritueller Performanzen zum Tragen kommen (siehe Tambiah 1981).

Mimesis und Reflexivität der rituellen Praxis

Aus der Diskussion der Begriffe der Verkörperung und Partizipation wurde ersichtlich, dass die Performanz ritueller Handlungen als ein Modus sozialen Handelns anzusehen ist, für den die physische Präsenz des menschlichen Körpers konstitutiv ist. Dieser Modus stellt das einzige Medium dar, in welchem die rituellen Handlungen vollzogen und an deren Performanz teilgenommen werden kann. Wie die Diskussion der Begriffe von Verkörperung und Partizipation auch gezeigt hat, ist davon auszugehen, dass mittels des Begriffs der Praxis die Dichotomien zwischen Subjekt und Objekt und Denken und Handeln überwunden werden können. Neben Bell und Schieffelin greifen vor allem Gunter Gebauer und Christoph Wulf die Begriffe der Praxis und Mimesis mit ihren Implikationen für die Ritualtheorie auf, um zwischen Struktur und Handlung zu vermitteln.

Ihnen geht es vor allem um die Art und Weise, wie rituelles Wissen erworben wird. Dafür entwickeln sie anhand der rituellen Praxis den Begriff der Mimesis und bestimmen das rituelle Wissen als praktisches Wissen. Sie begreifen den Erwerb dieses Wissens als einen mimetischen Prozess. Dadurch können ihrer Argumentation nach rituelle Handlungsvollzüge mit ihren sozialen und institutionellen Rahmenbedingungen in ein wechselseitiges Verhältnis gesetzt werden. Wie bereits aus der Diskussion des Begriffs der Teilnahme von Schieffelin deutlich geworden ist, ermöglicht der Begriff der rituellen Praxis, den menschlichen Körper in ein dynamisches Verhältnis zur Performanz ritueller Handlungen zu setzen. In ähnlicher Weise verstehen auch Gebauer und Wulf den Körper als die Bedingung des In-der-Welt-Seins, denn: „Der Körper vereinigt uns mit der Welt; er hat die Fähigkeit, Gesellschaft zu verinnerlichen. Körperlich sind wir in der Welt und haben die Welt in uns“ (Gebauer und Wulf 1998: 18).

Schieffelin setzt in seinem Begriff der Teilnahme in erster Linie den menschlichen Körper sowie die entsprechenden Körpertechniken voraus, knüpft aber die tiefe Partizipation an mentale Phänomene wie Aufmerksamkeit oder Intensität. Im Unterschied dazu binden Gebauer und Wulf die Verkörperung vielmehr an den Modus körperlicher Bewegung, denn: „Bewegungen sind das Medium, in dem Menschen an der Welt anderer teilnehmen und selbst Teil ihrer Gesellschaft werden“ (Gebauer und Wulf 1998: 19). In gleicher Weise wird der Erwerb von Körpertechniken in der rituellen Praxis als der Modus verstanden, in welchem die Bewegungen und die Aneignung von Bewegungsmustern eine entscheidende Rolle spielen.

In diesem Zusammenhang ist auf den von Gebauer und Wulf eingeführten Praxisbegriff einzugehen. Unter dem Begriff der rituellen Praxis fassen sie in erster Linie den Modus der Aneignung von Körpertechniken, welche Teilnehmer in der Wiederholung wiederkehrender Bewegungsabfolgen erhalten. Durch Praxis erlangen die Teilnehmer an rituellen Performanzen ein operatives Wissen, wann oder wie im Vollzug ritueller Handlungen bestimmte Bewegungen oder Bewegungsabfolgen zu vollziehen sind. Gebauer und Wulf gehen davon aus, dass in der rituellen Praxis kein theoretisches Wissen, sondern nur ein praktisches Wissen erworben werden kann.

Diese Form der rituellen Praxis wird nach Gebauer und Wulf konstitutiv an die Präsentation des menschlichen Körpers geknüpft. Das Verhältnis zwischen körperlicher Bewegung und ritueller Praxis bestimmen sie unter dem Gesichtspunkt der Körpertechniken. Indem diese in der rituellen Praxis durch Wiederholung körperlicher Bewegungen angeeignet werden, wird der Körper selber durch die rituelle Praxis diszipliniert und in seinen Bewegungen beherrscht (Gebauer und Wulf 1998). Der Erwerb von Körpertechniken als eine Form sozialer Praxis ist nach Wulf aufgrund von Hierarchien und Machtverhältnissen durch asymmetrische soziale Beziehungen geprägt, die in und mit diesen Bewegungen verkörpert werden. Nach Wulf indizieren körperliche Bewegungen die Hierarchien und Machtunterschiede sozialer Beziehun-

gen und lassen sich dadurch von symmetrischen sozialen Beziehungen unterscheiden: „Thus hierarchical relationships involving power distinctions require different bodily movements than do friendly or even intimate relationships“ (Wulf 2006: 401).

Nach Gebauer und Wulf ist rituelle Praxis an den menschlichen Körper gebunden. Darum gilt es auf die Analyse von körperlichen Bewegungen von Positionen und Hierarchien im Ritual zu fokussieren. Diese spielen vor allem im Erwerb rituellen Wissens eine wichtige Rolle, zumal sich hier die Hierarchien sozialer Beziehungen manifestieren. Wie auch Bell gehen Gebauer und Wulf hier von der Annahme aus, dass die rituelle Praxis kaum ohne Bezug auf die Materialität des menschlichen Körpers und die Sichtbarkeit des sozialen Handelns erfasst werden kann (Gebauer und Wulf 1998: 9). Der performative Charakter der rituellen Praxis beinhaltet zudem ästhetische Aspekte, welche die Materialität des Körpers in den jeweiligen Handlungsvollzügen hervorheben. Hierbei verweisen sie ebenso auf die Stimme wie auf Bewegungen und Gesten, die in ihrem Wechsel und Zusammenspiel den Verlauf einer rituellen Performanz bestimmen (Gebauer und Wulf 1998: 16; siehe Wulf 2006: 400-402).

In der Verkörperung ritueller Handlungen begreift Wulf die Präsentation des menschlichen Körpers auch unter dem Gesichtspunkt der sozialen Interaktion. Damit will er darauf aufmerksam machen, dass sich die Teilnehmer im Vollzug ihrer rituellen Handlungen gegenseitig wahrnehmen und ihre Handlungen aufeinander abstimmen. Durch das Moment der Präsentation und durch die mit der Interaktion gegebene Dynamik sozialer Beziehungen erhält die rituelle Praxis den mehrdimensionalen Charakter einer arrangierten Aufführung. Die unterschiedlichen Agenten und ihr Zusammenspiel untereinander bedingen dabei die jeweilige Form der rituellen Praxis: „The ritual praxis of an institution can be understood as a staged production in which its members have different tasks. They present themselves through ritual acts. Who they are and how they view their relationships to others and

to the world is expressed in ritual stagings and arrangements. Besides their agreed upon tasks, people also have secret goals and needs regarding personal presentation and expression which help to determine the form ritual praxis will take“ (Wulf 2006: 399). Die spezifische Form, die eine rituelle Praxis in ihrem jeweiligen Verlauf annimmt, ist nach Wulf also vor allem durch die Entscheidungen und Ziele der einzelnen Teilnehmer und deren Beziehungen untereinander bedingt.

In Hinsicht auf die soziale Interaktion der Teilnehmer in der Präsentation ihrer Körper wird die Kontingenz zu einem wichtigen Element ritueller Praxis. Dabei bezieht sich Kontingenz nicht etwa nur auf das Gelingen oder Misslingen einer rituellen Performanz, sondern durch das komplexe Zusammenspiel der Teilnehmer untereinander auch auf jede Form ritueller Praxis. Dabei sind nach Wulf ebenso wenig die Komposition und das Arrangement der rituellen Bewegungen und Gesten wie die Konstellationen der sozialen Beziehungen aller Teilnehmer zu vernachlässigen. Die Form der rituellen Praxis wird durch das Zusammenspiel einander nicht ableitbarer Komponenten als das Ergebnis von Kontingenzen begriffen. So ist es nach Wulf möglich, in der rituellen Praxis Eigenschaften wie die der Emergenz zu erkennen, um in der Analyse ritueller Performanzen (mono-)kausale Reduktionen aller Art zu vermeiden (Wulf 2006: 399, 407-408, 411).

Die Form der rituellen Praxis resultiert nach Wulf aus der Kontingenz der sozialen Interaktion der Teilnehmer. Dennoch führt er die Stiftung von Gemeinschaft im Ritual nicht auf die Prozesse der Emergenz im Zusammenspiel der Teilnehmer zurück, sondern folgt hierbei Rappaport. Mit ihm geht er davon aus, dass die Gemeinschaft allein durch die Tatsache des Stattfindens der rituellen Performanz und der Teilnahme daran bewirkt wird. Demnach variieren wohl die Interpretationen, die Ritualen zugeschrieben werden, ebenso wie die Intentionen, an rituellen Performanzen teilzunehmen. Es ist aber allein das Stattfinden eines Rituals und die bindende und verpflichtende Kraft der Teilnahme, die ein Gefühl der Zugehörigkeit und die

Schaffung einer Gruppenidentität ermöglichen, denn: „Even when the participants’ interpretations vary, the simple fact that the ritual takes place encourages the creation of a group identity“ (Wulf 2006: 399).

Durch diese Gruppenbildungsprozesse in Ritualen werden nach Gebauer und Wulf aber nicht nur Gefühle der Zugehörigkeit generiert, sondern auch Grenzen etabliert. Dadurch werden die Identität und Differenz von Gruppen und die Hierarchien der sozialen Beziehungen der Teilnehmer und Gruppen untereinander markiert. Die Grenzen bestimmen, welche Teilnehmer von welcher Gruppe ein- oder ausgeschlossen werden. Unter diesem Gesichtspunkt der Grenzziehungen in Gruppenbildungsprozesse markieren Rituale „den Umgang mit Differenzen und bilden eine Strategie der Integration des sozialen Subjekts in die Sozietät“ (Gebauer und Wulf 1998: 138-139). Gebauer und Wulf begreifen also rituelle Praxis als einen Modus der Teilnahme. Dennoch gehen sie anders als Schieffelin davon aus, dass durch den Aspekt der Grenze sich Alterität und Differenz in gleicher Weise wie Engagement und Identität wechselseitig konstituieren. Ihnen zufolge können sie nicht kategorisch voneinander getrennt werden. Identität und Differenz sind nach Gebauer und Wulf zwei Aspekte, an denen sich Gruppenbildungsprozesse sichtbar machen lassen: „Rituale schaffen nach innen Identität und Solidarität und bieten nach außen Wiedererkennbarkeit“ (Gebauer und Wulf 1998: 139; siehe auch Gebauer und Wulf 1998: 145-147, 242-245).

Den Erwerb körperlichen Wissens spezifizieren Gebauer und Wulf mit Hilfe der Mimesis, einem Begriff, den sie aus der Ästhetik entliehen haben und streng relational fassen (siehe Wulf 1989; Gebauer und Wulf 1992). Unter dem Gesichtspunkt des mimetischen Handelns wird jede Form der Bezugnahme verstanden, aus welcher ein Verhältnis resultiert, das durch Nachahmung hergestellt wird: „Erst auf Grund der Bezugnahme kommt ein mimetisches Verhältnis zustande; diese ist es, welche ein Ereignis oder ein Bild als eine wiederholte Herstellung einzuordnen erlaubt“

(Gebauer und Wulf 1998: 16). Mimesis wird durch den Modus der Bezugnahme unter dem Gesichtspunkt der Nachahmung oder Imitation gefasst. Darüber hinaus wird Mimesis von Gebauer und Wulf vor allem unter dem Gesichtspunkt der Kreativität gefasst, da jede Mimesis aus sich heraus eine Beziehung herstellt und dadurch etwas Neues schafft. Mimesis wird demnach durch Prozesse der Bezugnahme hergestellt. Somit impliziert jede mimetische Relation, die entsteht, ein kreatives Moment, so dass Gebauer und Wulf sogar soweit gehen und jeden mimetischen Prozess als eine Weise der Welterzeugung verstehen (Gebauer und Wulf 1998: 7, 14).

Die Formen der Bezugnahme in mimetischen Prozessen fassen Gebauer und Wulf ausdrücklich unter den Gesichtspunkten der Bewegung und Verkörperung sowie unter dem der Selbst- und Fremdreferenz: „Mimetisch sind soziale Akte nur dann, wenn sie 1. Bewegungen sind, die auf andere Bewegungen Bezug nehmen; 2. als körperliche Aufführungen betrachtet werden können, die also einen Darstellungs- und Zeigeaspekt besitzen, und 3. sowohl eine eigenständige Handlung sind, die aus sich selbst heraus verstanden werden kann, als auch auf andere Akte oder Welten Bezug nimmt“ (Gebauer und Wulf 1998: 12-13). In diesem Blickwinkel sind soziale Handlungen endlos miteinander verwoben. Jede Form der mimetischen Bezugnahme kann sich demnach immer nur auf eine Handlung beziehen, durch welche selber ein mimetisches Verhältnis hervorgebracht wurde. So bilden mimetische Handlungen, indem sie streng relational gefasst werden, fortlaufende Handlungsketten „von denen weder Anfang noch Ende angegeben werden kann. Eine solche sich fortsetzende Bezugnahme geschieht immer nur zwischen jeweils einer neuen und einer vorgängigen Handlung“ (Gebauer und Wulf 1998: 15).

Nach Wulf ist es ein wesentliches Kennzeichen im Erwerb rituellen Wissens, dass die mimetischen Prozesse als Bewegungen, die auf andere Bewegungen Bezug nehmen, zu begreifen sind. Diese Bewegungen werden als Verkörperungen verstanden. Darum macht Wulf deutlich, dass die mimetischen Bewegungen im Moment ihres

Vollzugs aufgrund des Elements der Präsentation autonome Handlungen sind, indem sie ihren Verweis auf andere Handlungen sichtbar machen. Unter diesem Gesichtspunkt werden mimetische Prozesse besonders durch zwei Bedingungen bestimmt. Mimetische Handlungen können durch ihre Autonomie auf sich selber wie auch auf andere Handlungen verweisen. In ritualtheoretischer Perspektive schreibt er: „Ritual acts are mimetic when they refer to other ritual acts and when they can be understood as ritual arrangements in their own right, ritual arrangements that represent autonomous ritual praxis and that refer to other acts“ (Wulf 2006: 410).

In mimetischen Handlungen wird nach Wulf rituelles Wissen nur dann erworben, wenn durch die Wiederholung von rituellen Handlungen eine Bezugnahme auf vorherige Handlungen gegeben ist. Diese Form der Bezugnahme ist nur durch die körperliche Praxis mit Hilfe des menschlichen Körpers möglich. Erst dadurch macht die mimetische Handlung in ihrem Modus der Präsentation etwas sichtbar und in ihrer ästhetischen Eigenschaft als Handlung etwas erfahrbar (siehe Gebauer und Wulf 1998: 47-53). Der Begriff der mimetischen Handlung unterscheidet sich vom Begriff der Mimesis als reine Wiederholung. In jeder rituellen Praxis entsteht durch das mimetische Verhältnis etwas Neues, indem die mimetische Handlung durch die Bezugnahme bestimmt und verändert und auf autonome und spezifische Weise vollzogen wird (siehe Gebauer und Wulf 1998: 24-30). Darum geht Wulf auch davon aus, dass das praktische Wissen ritueller Handlungen seine Grundlage nicht notwendig in der Ähnlichkeit zwischen zwei rituellen Handlungen oder Handlungsabläufen haben muss, sondern es sich hierbei um eine Transformation handelt. Wobei davon auszugehen ist, dass der mimetische Prozess auch aufgrund seiner Bezugnahme transformiert wird.

Gerade indem Gebauer und Wulf die rituelle Praxis und deren Erwerb als autonome Prozesse begreifen, wird ersichtlich, dass sie den Begriff der Mimesis nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Bezugnahme auf andere rituelle Handlungen als einen Pro-

zess der Ähnlichwerdung, sondern auch unter dem Gesichtspunkt des Selbstbezugs als einen Prozess der Selbstähnlichwerdung fassen, wodurch jeder mimetische Akt auch ein Akt der Aneignung und Transformation ist. Während durch die Ähnlichwerdung die Möglichkeit berücksichtigt wird, dass in der rituellen Praxis der Vollzug ritueller Handlungen aufeinander abgestimmt wird und die Handlungen einander ähnlich werden, kommen hierbei nicht nur die Momente der Transformation, sondern auch die der Selbstreferenz zum Tragen, dadurch dass sich mimetische Handlungen aufgrund ihrer Sichtbarkeit als autonome Handlungen manifestieren. In dieser doppelten Bestimmung des Begriffs der Mimesis wird deutlich, dass nach Gebauer und Wulf die Mimesis in rituellen Handlungen immer auch deren autonome und selbstbezügliche Transformation ist.

Der von Gebauer und Wulf entwickelte Begriff der Mimesis verfeinert eine Reihe von ritualtheoretischen Erkenntnissen. Jede Bewegung, die in der rituellen Praxis vollzogen wird, ist demnach ein Indikator sozialer Beziehungen und konstitutiv für das Entstehen der Form der rituellen Praxis. Zudem kann die Spezifität jeder Bewegung und deren Relevanz für die Emergenz der Form der rituellen Praxis berücksichtigt werden. Mit diesem Begriff wird es außerdem möglich, die Weisen der Bezugnahme auf der Ebene der Handlungen und Interaktion auch unabhängig von den sprachlichen Formen des Verweises zu bestimmen. Dabei kann auf den Vollzug ritueller Handlungen als eine Form sozialer Praxis und verkörperten Wissens sowohl als Selbst- wie als Fremdreferenz fokussiert werden. Zudem können die Materialität des menschlichen Körpers und seine ästhetischen Komponenten beachtet werden. Die Weisen der Selbst- und Fremdreferenz können zudem aus dem Prozess der Mimesis entwickelt und durch ihre Relationalität in ein dynamisches Verhältnis zueinander gesetzt werden.

Indem Bewegung als ein Modus der Bezugnahme und Teilnahme gefasst wird, können Körper und Körpertechniken als Weisen der Welterschließung erschlossen wer-

den. Gleichzeitig kann die kategorische Dichotomie zwischen Subjekt und Objekt überwunden werden, weil diese durch körperliche Bewegungen als vermittelndes Medium wechselseitig miteinander verschränkt werden. Insofern jedes Verhältnis, das im Modus mimetischen Handelns hergestellt wird, inhärent asymmetrisch ist, kann durch die wechselseitige Verschränkung mimetischer Prozesse die Dynamik und Wirksamkeit in den unterschiedlichen Konstellationen und Konfigurationen sozialer Beziehungen analytisch erfasst werden.

Aufgrund der asymmetrischen Beziehungen können die entsprechenden Bewegungen, die in und mit den rituellen Handlungen vollzogen werden, auch als Indikatoren oder Vektoren in der Transformation sozialer Beziehungen erfasst werden. Dadurch dass von Bewegungen als dynamischen Ereignissen ausgegangen wird, kann der emergente Charakter der jeweiligen Form der rituellen Praxis verständlich gemacht werden. Durch die asymmetrischen Beziehungen, die durch jede mimetische Bewegung oder Handlung hergestellt werden, wird die Form der rituellen Praxis nicht nur dynamisiert, sondern auch temporalisiert. Der mimetische Prozess kann zwar unendlich fortgesetzt werden, durch die Herstellung von asymmetrischen Beziehungen kann es sich aber nur um einen fortlaufenden Prozess handeln, nicht aber um eine Wiederholung oder Abbildung ein und desselben Prozesses.

Problematisch am Begriff der Mimesis sind jedoch die kategorialen Unterscheidungen zwischen Inklusion und Exklusion sowie Identität und Differenz. Es ist sinnvoll, jede mimetische Bewegung oder Handlung durch die asymmetrische Beziehung als ein inhärent hierarchisches Verhältnis zu beschreiben. Die sozialen Beziehungen aber, die durch die mimetischen Handlungen hervorgebracht werden, eigens unter dem Gesichtspunkt der sozialen Differenz zu betrachten, ist problematisch, weil damit die Differenzen unabhängig von der mimetischen Praxis vorausgesetzt werden. Stattdessen müsste deutlich gemacht werden, wie die hierarchischen Differenzen in den sozialen Beziehungen jeweils durch die mimetische Praxis hervorgebracht wer-

den und sich gleichzeitig darin manifestieren. Gebauer und Wulf gehen davon aus, dass körperliche Bewegungen soziale Differenzen indizieren. Sie nehmen aber gleichwohl an, dass die Bewegungen im Vollzug ritueller Handlungen eine Gemeinschaft unter den Teilnehmenden herstellt, ohne diese Prozesse genauer zu spezifizieren. Vielmehr wäre zu vermuten, dass durch mimetische Handlungen ebenso symmetrische wie asymmetrische soziale Beziehungen hergestellt werden, je nachdem, ob durch mimetische Handlungen relative Ähnlichkeiten oder Unterschiede unter den Teilnehmern hervorgebracht werden. Gebauer und Wulf stellen nicht klar, inwiefern mimetische Handlungen einerseits Differenzen markieren und andererseits Gemeinschaft stiften. Jedoch bleibt unklar, warum Bewegungen das eine wie das andere generieren können.

Bei Gebauer und Wulf werden die Herstellung der Gemeinschaft und die Unterschiede in den sozialen Beziehungen, die beide durch mimetische Handlungen und Bewegungen hergestellt werden, nicht ins Verhältnis zueinander gesetzt. Während die Gemeinschaft (als eine alle Differenzen integrierende Einheit) eine abstrakte Größe bleibt, müsste diese noch viel stärker aus den spezifischen Beziehungen hergeleitet werden, die durch Bewegungen und Interaktionen der Teilnehmer entstehen, zumal jede Bewegung ein Indikator und Vektor im Prozess der rituellen Praxis ist.

Wenn die Asymmetrie in gleicher Weise wie die Singularität jeder mimetischen Handlung und Bewegung ernst genommen wird, kann die Dynamik in den hierarchischen und asymmetrischen Konstellationen und Konfigurationen sozialer Beziehungen noch viel stärker hervorgehoben werden. Dabei können die Beziehungen unter den Teilnehmern wie die Bewegungen selber jeweils als singuläre zeitliche Ereignisse verstanden werden. Insofern die sozialen Beziehungen durch mimetische Prozesse hervorgebracht werden, sind sie permanent im Fluss und können sich durch jede Bewegung in den sich verändernden Situationen neu konfigurieren und arrangieren. Die Gemeinschaft, die durch mimetische Handlungen hervorgebracht wird,

ist unter diesen Voraussetzungen als eine dynamische Form ritueller Praxis zu begreifen. In dieser wird nicht nur jede Bewegung zu einem Faktor, sondern als ein hochgradig ausdifferenziertes und komplexes Geflecht sozialer Beziehungen. Dadurch ist es nicht mehr möglich von einer Gemeinschaft zu sprechen, die unabhängig von den Differenzen der sozialen Beziehungen gefasst wird.

Gemeinschaft muss also noch viel stärker auf Differenzen zurückgeführt werden, die durch die asymmetrischen Relationen der mimetischen Prozesse erzeugt werden. Da Mimesis zwar Ähnlichkeiten herstellt, gleichzeitig aber trotz ihrer Autonomie als asymmetrische Relation eine Differenz setzt, wäre Gemeinschaft auf Grundlage dieses Begriffs nur als ein hochgradig ausdifferenziertes Geflecht von jeweils asymmetrischen Beziehungen denkbar. Durch die Asymmetrie können die Verhältnisse unter den Teilnehmern nur durch die jeweiligen Hierarchien ihrer sozialen Beziehungen bestimmt werden, sollen diese als unabhängig von den situativen Kontexten der mimetischen Prozesse begriffen werden.

In diesem Zusammenhang wird der Begriff der Kontingenz problematisch, welches Gebauer und Wulf einführen, um (mono)kausale Erklärungsmodelle der Dynamik und Wirksamkeit in den mimetischen Prozessen zu kritisieren. Dieses Konzept ist fraglich, weil es von der Unbestimmtheit der sozialen Beziehungen ausgeht und weder die Dynamik noch die Wirksamkeit der mimetischen Prozesse in der Herstellung hierarchischer Beziehungen berücksichtigt. So werden einerseits kausale Beziehungen vorausgesetzt, indem von den Asymmetrien der mimetischen Verhältnisse gesprochen wird, andererseits wird das Prinzip der Kausalität grundsätzlich hinterfragt. Unter diesen Voraussetzungen kann mit dem Begriff der Kontingenz weder die Dynamik noch die Wirksamkeit der mimetischen Prozesse bestimmt werden, vielmehr wird durch die Einführung dieses Konzepts jede weitere Erklärung oder Bestimmung ausgeschlossen. Außerdem ist es fraglich, ob dann noch davon ausgegangen werden kann, dass Bewegungen in der mimetischen Praxis die Asymmetrien

der sozialen Beziehungen generieren oder mimetische Handlungen überhaupt als Prozesse der Transformation verstanden werden können. Wenn die asymmetrischen Verhältnisse in den Beziehungen nicht kausal sind, wird es fraglich, ob es Gebauer und Wulf gelingt, die Dynamik und Wirksamkeit der Mimesis in rituellen Handlungen zu spezifizieren. Besonders hieran wird deutlich, dass Gebauer und Wulf in ihrer Verneinung kausaler Beziehungen eher der Semantik als der Pragmatik verpflichtet sind.

Ein Indiz dafür, dass Gebauer und Wulf eher die Semantik als die Pragmatik privilegieren, ist vor allem darin zu sehen, dass sie mimetische Bewegungen und Gesten als Bedeutung tragende Symbole verstehen. Gleichwohl schreiben sie Bewegungen und Gesten eine spezifische Wirksamkeit zu, so dass diese an die sichtbare Präsentation des menschlichen Körpers gebunden wird. Dass den Bewegungen und Gesten sowohl eine Bedeutung wie eine Wirksamkeit zugeschrieben wird, ist darin zu sehen, dass Gebauer und Wulf diesen sowohl eine Fremd- wie eine Selbstreferenz zuschreiben. Dabei ordnen sie im mimetischen Prozess die Fremdreferenz vor die Selbstreferenz und erfassen die rituelle Praxis darum unter dem Gesichtspunkt symbolischer Zeichen und nicht unter dem Gesichtspunkt indexikalischer Zeichen. Werden die Bewegungen und Gesten in der rituellen Praxis als Index statt als Symbol verstanden, wäre es möglich, die Wirksamkeit mimetischer Handlungen eher durch die Selbstreferenz als durch die Fremdreferenz zu bestimmen. Es wäre dann auch möglich, deren transformativen Charakter herauszustellen. Außerdem wird dadurch der kreative Aspekt dem mimetischen Aspekt der rituellen Praxis gegenüber stärker gemacht.

Eine weitere Schwierigkeit in diesem Ansatz liegt darin, dass Gebauer und Wulf mit ihrem Begriff der Mimesis nur eine zweistellige Relation zwischen einer neuen und einer vorgängigen Handlung erfassen. Dabei wäre aber eine dreistellige Relation zwischen dem Handelnden der vorgängigen Handlung und der neuen Handlung, die

mit Bezug auf die vorgängige Handlung vollzogen wird, vorauszusetzen. Mittels der zeitlichen und hierarchischen Unterscheidung zwischen der vorgängigen und der neuen Handlung gehen Gebauer und Wulf ausdrücklich nur von zwei konstitutiven Bezugsgrößen aus, übersehen aber dabei, dass Bezugnahme und Bezugnehmende sich wechselseitig voraussetzen. Zwar ist dieser Aspekt insofern berücksichtigt, als Gebauer und Wulf den Teilnehmer und seine Körpertechniken voraussetzen, nur machen sie diesen Aspekt für ihre Bestimmung des mimetischen Prozesses in seiner konstitutiven Bedeutung nicht explizit. Wird jedoch das Verhältnis der Bezugnahme zwischen der vorgängigen und der neuen Handlung ins Verhältnis zum Handelnden gesetzt, kann gerade auch das von Gebauer und Wulf vertretene Modell der zweistelligen Relation (durch welche die Mimesis als eine passive Nachahmung oder ein bloßes Abbildverhältnis erscheint) durch die Berücksichtigung des Handelnden in das Modell einer dreistelligen Relation überführt werden und können damit die Probleme der Nachahmung oder der Kausalität überwunden werden, als nun der Akt der Bezugnahme ganz an den Bezugnehmenden gebunden und durch diesen bedingt ist. Dadurch kann der wirksame und dynamische Aspekt der Mimesis noch stärker hervorgehoben werden, denn erst mit dem Akt der Bezugnahme durch den Bezugnehmenden kann die Mimesis in ihrer Relationalität spezifiziert werden.

Die Selbst- und Fremdbezüglichkeit der Mimesis kann noch in einer anderen Perspektive weiterentwickelt werden. Die Form der Selbstbezüglichkeit ritueller Handlungen, die nicht nur eine Fremdbezüglichkeit mit einschließt, sondern ihre eigene Selbstbezüglichkeit als eine spezifische Form der Fremdbezüglichkeit fasst, kann auch unter dem Begriff der Reflexivität gefasst werden (siehe unter anderer Schwerpunktsetzung Stausberg 2006). Unter Reflexivität werden solche Relationen des gleichzeitigen Selbst- und Fremdverhältnisses begriffen, welche durch Prozesse der Rahmung oder Spiegelung hergestellt werden. Barbara Babcock etwa definiert Reflexivität als die Fähigkeit einer besonderen Form der Bezugnahme oder Signifi-

kation: „to turn or bend back upon itself, to become an object to itself, and to refer to itself“ (Babcock 1980: 2). Reflexivität beschreibt somit die Relation eines Selbst- und Fremdverhältnisses, in welchem Subjekt und Objekt miteinander vertauschbar und durcheinander ersetzbar werden. Ähnlich bestimmt Michael Houseman Reflexivität als „the recognition of another’s perception of oneself“ (Houseman 2002: 78). Beide Relationen sind im Begriff der Mimesis enthalten und lassen sich unter dem Gesichtspunkt der Reflexivität noch weiter spezifizieren.

Die Transformationsprozesse der mimetischen Praxis können unter dem Gesichtspunkt der Reflexivität konzeptionalisiert werden, weil das Subjekt und das Objekt in der Mimesis ritueller Handlungen ineinander transponiert werden. Sie können sich durch die mimetischen Handlungen der einzelnen Teilnehmer in den Handlungen der jeweils anderen Teilnehmer fortsetzen und diese somit widerspiegeln. Von der Reflexivität in mimetischen Prozessen kann jedoch nur dann ausgegangen werden, wenn vorausgesetzt wird, dass sich die mimetischen Prozesse wechselseitig verschränken, wenn die mimetischen Handlungen der unterschiedlichen Teilnehmer einander ähnlich werden. Mit Gebauer und Wulf kann angenommen werden, dass rituelle Handlungen als Formen körperlicher Präsentationen immer auch in der Präsenz anderer Teilnehmer vollzogen werden. Darum kann argumentiert werden, dass mimetische Prozesse, sobald sie sich miteinander verschränken und ineinander zu spiegeln beginnen, reflexiv werden. Sie sind dann insofern reflexiv, als die jeweils eigenen Handlungen der Teilnehmer angesichts der Handlungen anderer Teilnehmer sichtbar werden. Eine Voraussetzung hierfür ist, dass sich diese Handlungen in den Handlungen anderer Teilnehmer widerspiegeln und die Handlungen anderer Teilnehmer sich wiederum in den eigenen Handlungen fortsetzen.

Jede Performanz ritueller Handlungen ist reflexiv, weil sich jede rituelle Handlung im mimetischen Prozess situativ auf die Performanz ritueller Handlungen anderer Teilnehmer bezieht und diese widerspiegelt. In den mimetischen Prozessen ritueller

Praxis beziehen sich die Handlungen der unterschiedlichen Teilnehmer wechselseitig aufeinander, weil die unterschiedlichen rituellen Handlungsabläufe in ihrem Arrangement aufeinander abgestimmt werden und sich dadurch wechselseitig bedingen. In den Spiegelungen der wechselseitig aufeinander bezogenen mimetischen Prozesse verschwimmen die Unterschiede zwischen Subjekt und Objekt. Die Prozesse der Reflexivität sind ebenso wie die der Mimesis nicht als eine Verdoppelung oder Imitation, sondern als eine Formation oder Transformation zu begreifen. Diese setzt aus sich selber eine Dynamik heraus, welche die sozialen Beziehungen nicht verdoppelt, sondern die spiegelnden und gespiegelten Beziehungen in unterschiedliche Verhältnisse zueinander zu setzen vermag.

Jede Form der rituellen Praxis als Performanz ritueller Handlungen ist somit als mimetischer Prozess zu fassen, in welchem die Teilnehmer ihre Handlungen synchronisieren und koordinieren und somit wechselseitig aufeinander beziehen. Durch diese Form der Reflexivität ist jeder rituellen Performanz eine Dynamik zu Eigen, die sich aus der rituellen Interaktion der einzelnen Teilnehmer und der Synchronisation und Koordination ihrer Handlungen ergibt. Dabei ist die Performanz ritueller Handlungen nicht nur auf die Intentionen einzelner Teilnehmer, sondern auf das Zusammenspiel und die Verschränkung der mimetischen Prozesse zurückzuführen.

Durch die Sichtbarkeit der rituellen Handlungen ist jeder Teilnehmer trotz der Autonomie seiner mimetischen Handlungen nicht nur Subjekt des eigenen Handelns, sondern gleichzeitig auch Objekt der Handlungen anderer Teilnehmer. Durch dieses Wechselspiel der mimetischen Prozesse der rituellen Praxis sind alle Teilnehmer in unterschiedlichen situativen Kontexten einer rituellen Performanz zu unterschiedlichen Maßen Subjekt und Objekt ihrer eigenen Handlungen. Jeder Teilnehmer präsentiert sich also durch seine rituellen Handlungen in der Präsenz der anderen Teilnehmer.

Reflexivität hat unter diesem Gesichtspunkt der rituellen Praxis nicht auf der Ebene des Bewusstseins, sondern auf der Ebene der Handlung anzusetzen. Im Verlauf ritueller Performanzen geht es um die Koordination komplexer Handlungsabläufe, die sich ineinander spiegeln, einander überlappen, ineinander übergehen und zu unterschiedlichen Zeitpunkten unterschiedliche Akteure oder Gruppen von Akteuren involvieren. Darum ist die Reflexivität bereits auf der Handlungsebene zu verorten, in welcher sich die Teilnehmer in ihren mimetischen Handlungen nicht nur auf die Handlungen anderer Teilnehmer beziehen, sondern sich auch auf ihre eigenen Handlungen beziehen. Im Vollzug ritueller Handlungen werden Handlungsabläufe also durch die Mimesis wechselseitig in ein reflexives Verhältnis zueinander gesetzt. Wie anhand der Mimesis und Reflexivität im Vollzug ritueller Handlungen deutlich wurde, weist die rituelle Praxis unterschiedliche Formen der Selbstreferentialität auf. Durch diese Formen von Selbstreferentialität erhält die rituelle Praxis ihre Dynamik und Wirksamkeit. Diese lassen sich anhand der Konzepte der Relationalität und Komplexität weiter spezifizieren.

Relationalität und Komplexität ritueller Performanzen

Das Konzept der Relationalität wurde im Rahmen eines ritualtheoretischen Ansatzes entwickelt, der auch als relationaler Ansatz bezeichnet wird. Dieser Ansatz wurde von Michael Houseman in Zusammenarbeit mit Carlo Severi zur Analyse ritueller Handlungen entwickelt. Sie gehen davon aus, dass die Formen ritueller Handlungen soziale Beziehungen hervorbringen und transformieren. Dabei geht es ihnen darum, die Interaktionsmuster zwischen den Teilnehmern und die relationalen Konfigurationen, die für die Teilnehmer aus den Interaktionen miteinander entstehen, zu erschließen. Indem sie den Fokus explizit auf die Interaktionen zwischen den Teilnehmern legen, stellen sie klar, dass sie ausschließlich daran interessiert sind, wie das

rituelle Verhalten der Teilnehmer organisiert wird: „What is really necessary is to consider the organisation of ritual action itself, that is the form or structure of ritualization as such“ (Houseman und Severi 1998: 167). Wie aus einer früheren Arbeit von Houseman hervorgeht, ist ihm daran gelegen, das Ritual als Ganzes in seiner relationalen Form und dynamischen Struktur zu erfassen, die jedem Ausführen ritueller Handlungen inhärent ist, denn er schreibt: „This perspective implicitly argues for an approach to ritual phenomena founded upon the recognition of dynamic relational structures intrinsic to their enactment as a whole“ (Houseman 1993: 221). Die Organisation des Verhaltens im Ritual kann demnach aus der Analyse der relationalen Form bestimmt werden, dadurch dass erschlossen wird, wie aus dem interaktiven Verhalten der Teilnehmer der Vollzug der rituellen Handlungen hervorgebracht und gestaltet wird. Dabei geht es Houseman um „the distinctive organizational features of ritual as such“ (Houseman 2006: 414).

Auf Grundlage des von Houseman und Severi gemeinsam entwickelten relationalen Ansatzes führt Houseman später das Konzept der Relationalität unter dem Aspekt der Verkörperung („enactment“) weiter aus, wobei er die Grundlagen dafür bereits in seiner Arbeit zu Initiationsritualen legte, anhand derer er dieses Konzept entwickelte (siehe Houseman 1993). Das Interesse von Houseman liegt darin, das Wesen des rituellen Verhaltens erfassen, „the interactions that occur between ritual participants and the relational configurations these interactions imply“ (Houseman 2006: 413).

Dabei ist es nach Houseman offensichtlich eine Eigenschaft von Ritualen, dass sie eine spezifische Form von Handlungen sind. So definiert er Rituale auch als „a mode of action whose distinctive communicative entailments are to be identified in their own right“ (Houseman 2006: 415). Nimmt er doch im Anschluss an Bateson an, dass Rituale soziale Beziehungen verkörpern, „as experiences afforded by the enactment of special relationships“ (Houseman 2006: 413). Unter diesem Gesichtspunkt ist es nach Houseman wichtiger zu analysieren, was die Teilnehmer in den rituellen

Performanzen tun und nicht was sie denken oder sagen (siehe auch Staal 1979). Da im Vollzug ritueller Handlungen soziale Beziehungen verkörpert werden, geht es Houseman in erster Linie um die Wirksamkeit ritueller Handlungen in der Transformation sozialer Beziehungen und weniger um die symbolischen Bedeutungen, die diesen Handlungen zugeschrieben werden, obgleich er die Analyse symbolischer Bedeutungen nicht gänzlich verneint (Houseman 1993: 222). Unter der Wirksamkeit eines Rituals begreift er die Wirkung, die das rituelle Verhalten auf die Beziehungen der Teilnehmer hat (Houseman 1993: 207-208).

Dass Houseman seinen Fokus auf die Wirksamkeit der rituellen Handlungen in der Transformation sozialer Beziehungen legt, wird verständlich, insofern er die Initiation als paradigmatisch für die Transformation sozialer Beziehungen ansieht. Durch Initiationsrituale werden soziale Beziehungen transformiert. Darum argumentiert Houseman, dass es hierbei nicht um die Bedeutung ritueller Symbole oder die Wiesen der Signifikation geht, sondern um die Wirksamkeit der Form der rituellen Handlungen und die Transformation sozialer Beziehungen (durch die Unterscheidung zwischen Initiierten und Nichtinitiierten). So gilt letztlich die Frage zu klären: „how certain organisational features of this performance, in contributing to the persuasiveness of the transformation it is supposed to effect, establish for the participants the well-foundedness of the initiated/uninitiated dichotomy“ (Houseman 1993: 208).

In diesem Zusammenhang setzt Houseman voraus, dass Rituale vorgeschriebenen Verhaltensmustern folgen, die den Teilnehmern kaum Spielraum lassen, ihre sozialen Beziehungen wie im Alltag zu verhandeln. So setzt er auch die Konstanz der rituellen Form voraus. Obwohl Houseman annimmt, dass Rituale nie auf gleiche Weise wiederholt werden und es durch Unterschiede in rituellen Performanzen immer zu Variationen kommt, argumentiert er, dass sich rituelle Verhaltensmuster relativ eindeutig bestimmen lassen, weil sie sich schon allein durch ihre Form von alltäglichen Verhaltensweisen unterscheiden lassen, denn „the overall pattern of

behaviour of which these items form a part remains recognizably the same“ (Houseman 2006: 414). Um die rituellen Verhaltensmuster spezifizieren zu können, setzt er in seiner Analyse darum auch an der Struktur der rituellen Praxis an, die er mit Severi als geordnete Sequenzen von Handlungsabfolgen begreift (siehe Houseman und Severi 1998: IX-XIV).

Hier nimmt Houseman an, dass die Teilnehmer eine bestimmte Wirklichkeit verkörpern, indem sie in ihren Handlungen den Strukturen ritueller Vorschriften folgen und ihre Handlungen nach vorgeschriebenen Verhaltensmustern vollziehen. Diese Wirklichkeit ist für Houseman die Wirklichkeit der sozialen Beziehungen, in welche sich die Teilnehmer mit ihren Intentionen und Emotionen persönlich involvieren. Ein wichtiger Punkt besteht nach Houseman darin, dass diese Wirklichkeiten, die durch den Vollzug der Handlungen verkörpert werden, in Beziehungen bestehen: „the ‘particular realities’ people enact when they participate in rituals are relationships“ (Houseman 2006: 415). In der rituellen Performanz wird auf die sozialen Beziehungen also nicht symbolisch verwiesen, sondern diese werden direkt und unmittelbar in der jeweils gegebenen Situation verkörpert.

Nach Houseman setzt der Vollzug ritueller Handlungen die Verkörperung sozialer Beziehungen mit den existentiellen Erfahrungen der Teilnehmer in ein Verhältnis. Vor diesem Hintergrund argumentiert Houseman, dass kein Teilnehmer durch seine Teilnahme an einer rituellen Performanz neutral oder distanziert bleiben kann. Durch den Vollzug ritueller Handlungen werden soziale Beziehungen hergestellt, denen sie sich in ihren Erfahrungen durch deren bindende Kraft nicht entziehen können. Indem Teilnehmer durch den Vollzug ritueller Handlungen bestimmte Beziehungen eingehen, verkörpern sie diese Beziehungen, und indem sie diese Beziehungen durch ihre Handlungen verkörpern, machen die Teilnehmer existentielle Erfahrungen in und mit diesen Beziehungen. Weder die Emotionen noch die Intentionen der Teilnehmer können nach Houseman davon ausgenommen werden, weil diese einen

entscheidenden Faktor in der Verkörperung der sozialen Beziehungen darstellen. Rituelle Performanzen werden demnach vor allem in dem Maße wirksam, als die Teilnehmer existentiell durch die von ihnen vollzogenen Handlungen involviert werden und dadurch emotionale und intentionale Situationen erleben.

Houseman macht deutlich, dass die Teilnahme am Vollzug ritueller Handlungen allein durch die Involviertheit zu einem Wandel in den Verhaltensmustern führt (anhand welcher rituelle Performanzen seiner Meinung nach erkannt werden können). Dadurch ist seiner Meinung nach auch der Wandel in den sozialen Beziehungen bedingt. Hierin folgt Houseman anders als Handelman den Ansätzen von Bateson und Goffman, wenn er argumentiert, dass der Wandel in den Verhaltensmustern durch einen Wandel im interaktiven Kontext des Verhaltens bedingt ist (Bateson 1972; Goffman 1967; Goffman 1974). Er geht aber über diese Ansätze hinaus, dadurch dass er annimmt, dass die relationale Form von Ritualen durch ein interaktives Schema konstituiert wird, auf dessen Grundlage sich die rituellen Verhaltensmuster und sozialen Beziehungen verändern und erst neue sozialen Beziehungen entstehen können: „the actions which define these relationships are undertaken in accordance with an interactive scheme that provides the ritual episode as a whole with a particular relational form“ (Houseman 2006: 418-419).

Nach Houseman werden durch den Wandel des interaktiven Kontextes und der Verhaltensmuster dynamische Beziehungen hergestellt, insofern eine relationale Form bereitgestellt wird. Diese ermöglicht es den Teilnehmer, wiederum selbstbezügliche existentielle Erfahrungen mit und in diesen dynamischen Beziehungen zu machen: „the special relationships acted out in them and the integrative contexts these relationships imply are upheld by circuits of recursive allusion which confer a measure of indisputable authority upon them“ (Houseman 2006: 420-421). Indem diese dynamischen Beziehungen auf sich selber als Beziehungen verweisen, werden diese rekursiv. Die Voraussetzung für die Erfahrung dieser dynamischen Beziehungen

durch die relationale Form des Rituals ist jedoch, dass diese nur aufgrund der persönlichen Teilnahme gemacht werden können.

Bei der relationalen Form handelt es sich um „a complex higher-order form of relationship“ (Houseman 1993: 208). Die spezifische Eigenschaft von rituellen Performanzen ist demnach weniger durch zuvor festgelegte Verhaltensmuster als durch die Konfigurationen der relationalen Form bedingt, die sich aus dem Wandel des interaktiven Kontextes ergeben. So begreift Houseman Konfigurationen sozialer Beziehungen im Vollzug ritueller Handlungen auch als einen Modus der Integration; denn die relationale Form ermöglicht eine interaktive Integration höherer Ordnung. Diese Integration „provides the experiential scaffolding by means of which ritual relationships are progressively put into place“ (Houseman 2006: 420).

Die Wirksamkeit ritueller Handlungen sieht Houseman in Irreversibilität des Wandels der sozialen Beziehungen. Diese Wirksamkeit kann aus der relationalen Form hergeleitet werden, denn insofern sich auch nur eine soziale Beziehung verändert, verändern sich alle Beziehungen. Die Wirksamkeit der rituellen Performanz liegt nach Houseman vor allem in einem relationalen Wandel sozialer Beziehungen: „ritual activities intervene, for the most part, in connection with situations in which a conventional reevaluation of existing social connections is most vital, that is, in those relating to change and, notably, to relational change“ (Houseman 2006: 426). Nach Houseman sind also die sozialen Beziehungen, die durch die Teilnahme am Ritual und durch den Vollzug ritueller Handlungen verkörpert und dadurch transformiert werden, als ein Netz von Beziehungen zu begreifen. So kann keine Beziehung isoliert oder für sich genommen werden: „it is an entire complex of interrelated relationships that are simultaneously affected and, in many cases, transformed. Whole sets of new, interdependent social redefinitions are brought into play“ (Houseman 2006: 426-427).

Eine Stärke des von Houseman entwickelten Konzepts besteht darin, dass es die rituellen Verhaltensmuster über die relationale Form mit den Transformationsprozessen sozialer Beziehungen in Verbindung bringt. Außerdem ist es mit diesem Konzept möglich, im Wandel der sozialen Beziehungen die Komplexität zu berücksichtigen, die dadurch gegeben ist, dass sich das gesamte Beziehungsgeflecht ändert, wenn sich nur eine Beziehung ändert. Ferner vermag Houseman mittels der Relationalität die sozialen Beziehungen und Beziehungsgeflechte auch unter Einbeziehung der Standpunktrelativität als reziproke Beziehungen zu bestimmen. Dies wird dadurch verstärkt, dass die existentielle Situation und die interaktiven Kontexte als wichtige Komponenten der Relationalität begriffen werden. Dadurch wird ersichtlich, dass der Vollzug ritueller Handlungen soziale Beziehungen der Teilnehmer nicht nur zu verkörpern, sondern auch in seiner existentiellen Dimension zu transformieren vermag. Dabei ist zu berücksichtigen, dass der relationale Wandel auch das Beziehungsgeflecht aller Beteiligten irreversibel verändert, dieser Transformationsprozess bereits mit dem Wandel des interaktiven Kontextes beginnt und sich im Wandel der Verhaltensmuster und sozialen Beziehungen fortsetzt.

Problematisch an diesem Konzept ist, dass es trotz der Differenzierungen zwischen der Struktur der rituellen Form und der Transformation sozialer Beziehungen nicht gelingt, den spezifischen Dynamiken der rituellen Performanzen gerecht zu werden. Das liegt daran, dass Houseman die Struktur der relationalen Form letztlich hypostasiert und essentialisiert. Er setzt voraus, dass die relationale Form nicht aus den rituellen Handlungen selber hervorgeht, sondern den rituellen Handlungen vorausgeht, dadurch unabhängig von den rituellen Verhaltensmustern als abstrakte Entität existiert. Dies gilt in ähnlicher Weise, wenn Houseman Begriffe wie „Wesen rituellen Handelns“ oder „Ritual als solches“ verwendet, die den rituellen Performanzen und deren Transformationsprozessen kaum anders als abstrakt vorgeordnet werden können. Unter dieser Voraussetzung liegt es nahe, davon auszugehen, dass es sich

ähnlich mit Begriffen wie den „vorgeschriebenen Sequenzen“, dem „interaktiven Schema“ und der „relationalen Form“ verhält. Diese werden als strukturelle Konzepte jeweils zu abstrakten Entitäten, die zwar unabhängig von den rituellen Handlungen, letztlich aber nur im Moment ihrer Verkörperung existieren können.

Das Problem besteht also nicht nur darin, dass Houseman dazu neigt die Begriffe zu hypostasieren, sondern diese auch in ein hierarchisches Verhältnis zu den rituellen Handlungen und sozialen Beziehungen setzt. Die Wirklichkeit der sozialen Beziehungen kann demnach nur dann verkörpert werden, wenn die Sequenzen ritueller Handlungen in der vorgeschriebenen Weise vollzogen werden. Dadurch wird weder der Verhandlungsspielraum berücksichtigt, der in der rituellen Praxis gegeben sein muss, wenn den Teilnehmern ritueller Handlungen in der Gestaltung ihrer sozialen Beziehungen einen eigenen Handlungsspielraum zugeschrieben werden soll, noch kann tatsächlich von einer Transformation gesprochen werden, wenn trotz der spezifischen Diskontinuitäten zwischen den einzelnen Beziehungen die allgemeine Kontinuität der Struktur der Beziehungen bestehen bleibt, wie sie durch das interaktive Schema und die relationale Form vorgegeben sind.

Ein grundsätzlicheres Problem besteht darin, dass sich weder das interaktive Schema noch die relationale Form ändern können, obwohl sich nur die sozialen Beziehungen ändern, die diesen wie die rituellen Handlungen strukturell untergeordnet sind. Die rituellen Handlungen sind bei Houseman also nur wirksam in Hinsicht auf die sozialen Beziehungen als den spezifischen und sich permanent ändernden Inhalten, nicht aber auf die relationale Form selber. Dadurch werden nicht nur die Konzepte des interaktiven Schemas und der relationalen Form hypostasiert, sondern diese werden in eine kategoriale Differenz zu den sozialen Beziehungen und den rituellen Handlungen gesetzt. Wenn davon ausgegangen wird, dass letztlich die relationale Form der interaktiven Verhaltensmuster die sozialen Beziehungen konstituiert, kann die relationale Form nicht mehr aus dem interaktiven Kontext der sozialen Bezie-

hungen hervorgehen. Dadurch ist Houseman jenseits der Bestimmungen von Form und Struktur jedoch nicht in der Lage, die Besonderheit der einzelnen rituellen Handlungen und sozialen Beziehungen in ihrer spezifischen Dynamik und Wirksamkeit der interaktiven Kontexte zu fassen.

Indem die Verkörperung sozialer Beziehungen nur als Variationen derselben wiederkehrenden relationalen Form und desselben wieder verkörperten interaktiven Schemata begriffen wird, kann von einer Irreversibilität in der Transformation sozialer Beziehungen nur bedingt gesprochen werden. Demnach ändern sich nur einzelne Beziehungen, die Form und die Struktur bleiben aber letztlich gleich und werden nicht durch die Veränderung der spezifischen Veränderungen bedingt. Nur wenn angenommen wird, dass auch die relationale Form und das interaktive Schema nicht als zeitlose Entitäten existieren, sondern durch die rituellen Handlungen und sozialen Beziehungen konstituiert werden, können diese in ein reziprokes Wechselverhältnis gesetzt werden. Erst dann kann davon gesprochen werden, dass es sich hier um eine Transformation handelt, in welcher sich auch das interaktive Schema und die relationale Form im Verhältnis zu den rituellen Handlungen und sozialen Beziehungen ändern.

Durch das hierarchische Verhältnis zwischen Struktur und Handlung wird bei Houseman den rituellen Handlungen letztlich keine eigene inhärente Dynamik zugeschrieben. Diesen wird durch die vorgegebene Struktur der relationalen Form und das interaktive Schema jede Form von Verhandbarkeit abgesprochen. Vielmehr kann nur vorausgesetzt werden, dass die rituellen Handlungen wirksam werden, dadurch dass sie sich in die relationale Form fügen. Nur indem die rituellen Handlungen der Struktur in der vorgegebenen Form folgen, können nach Houseman rituelle Handlungen die Wirklichkeit sozialer Beziehungen verkörpern, die in der relationalen Form bereits als Möglichkeit abstrakt enthalten sind. Die Verkörperung der sozialen Beziehungen wird somit in ein statisches Verhältnis zur relationalen

Form gesetzt. Indem der Vollzug ritueller Handlungen im interaktiven Schema vorgeschriebenen Verhaltensmustern folgt, wird es fraglich, ob mit Hilfe dieses Konzepts rituelle Handlungen und Verhaltensweisen „in their own right“ bestimmt werden können.

Das Problem liegt in der Vorordnung der Struktur und Form vor der Handlung und Situation. Houseman argumentiert auf der Mikroebene, dass sich alle sozialen Beziehungen ändern, wenn sich durch den Vollzug ritueller Handlungen auch nur eine Beziehung ändert. Auf der Makroebene vertritt er aber durch die immer gleich bleibenden Formen und Strukturen ein statisches Modell, mit Hilfe dessen er kaum die Dynamiken ritueller Handlungen zu erschließen vermag. Wenn Houseman davon ausgehen würde, dass nicht nur die Strukturen und Sequenzen aus sich heraus die Handlungen und Situationen hervorbringen, sondern diese vielmehr erst durch Handlungen und Situationen möglich werden, könnten die Dynamiken in der Transformation sozialer Beziehungen genauer bestimmt werden. Nur wenn dieses Wechselverhältnis zwischen Handlung und Struktur berücksichtigt wird, kann davon ausgegangen werden, dass die Dynamik nicht nur auf die Handlungsebene begrenzt bleibt, sondern auch auf die Struktur bezogen wird.

Außerdem ist es problematisch über das „Wesen rituellen Handelns“ die Spezifität ritueller Handlungen bestimmen zu wollen, wenn Houseman die Handlungseinheit bereits durch die relationale Form voraussetzt. Dadurch wird es nicht mehr möglich, zu bestimmen, wie das „Ganze“ (das hier nur als eine abstrakte und statische Entität begriffen wird) aus dem Zusammenspiel unterschiedlicher Prozesse und Handlungsabfolgen entsteht. Obwohl Houseman vermeintlich an den rituellen Handlungen ansetzt, geht er letztlich davon aus, dass das Ganze der relationalen Form die sozialen Relationen als dessen Teile konstituiert. Damit schließt er aus, dass erst die rituellen Handlungen die dynamische Struktur und relationale Form im Modus ihrer Verkörperung konstituieren, die wie die rituellen Handlungen selber als Prozesse

gefasst werden müssen. Nur dann aber wird es möglich, Struktur und Handlung in ein relationales und reziprokes Verhältnis zueinander zu setzen. Houseman bestimmt das Wesen rituellen Handelns über die Struktur der rituellen Sequenzen. Dadurch wird ersichtlich, dass er letztlich das Verhältnis zwischen den rituellen Handlungen und der relationalen Form nicht als ein dynamisches Verhältnis bestimmt.

Ein weiterer Kritikpunkt bezieht sich darauf, dass Houseman weniger die Dynamik, sondern lediglich die Wirksamkeit der rituellen Performanz thematisiert. Es geht ihm um den relationalen Wandel und die Neuinterpretation der sozialen Beziehungen. Er vermag aber nicht deutlich zu machen, wie diese Wirksamkeit durch die Dynamik ritueller Handlungen und der durch diese hergestellten sozialen Beziehungen bedingt ist. Mit der relationalen Form ritueller Handlungen werden die Beziehungsmuster abstrakt vorgegeben und nicht aus den Handlungen entwickelt. Da vorgegebenen Sequenzen gefolgt wird, kann zwar von der Wirksamkeit der Handlungen gesprochen werden, aber es kann nicht mehr argumentiert werden, dass den Handlungen eine eigene Dynamik zukommt. So ist auch die Identifikation ritueller Handlungen aufgrund ihrer Ähnlichkeit nicht auf die Tatsache zurückzuführen, dass die Handlungen „als solche“ einander ähnlich sind, sondern, dass diese durch unterschiedliche Handlungen einander ähnlich gemacht werden. Somit handelt es sich nicht um eine abstrakte Struktur, sondern um konkrete Prozesse, denn Ähnlichkeiten zwischen rituellen Handlungen können hergestellt werden, dadurch dass diese Handlungen vollzogen werden. Nur indem diese Prozesse wechselseitig aufeinander bezogen werden und ineinander übergreifen, kann von einer Reziprozität dieser Prozesse und der Dynamik ritueller Transformationsprozesse gesprochen werden.

Aus diesen Gründen scheint das Konzept der Relationalität in der von Houseman entwickelten Form wenig geeignet, die Dynamik der in den rituellen Performanzen verkörperten Relationen weiter zu spezifizieren. Zwar verweist er auf die unterschiedlichen relationalen Konfigurationen, wie sie vor und nach der rituellen Per-

formanz gegeben sind, aber es fehlen Konzepte, die es erlauben würden, die Dynamik der unterschiedlichen Konstellationen zwischen den Teilnehmern näher zu bestimmen. Obwohl Houseman von der relationalen Form spricht, geht er nicht darauf ein, wie sich die spezifischen Formen der Relationalität in der rituellen Praxis als Prozess manifestieren und generieren.

Das Konzept der Komplexität wurde von Burkhard Gladigow in die Ritualforschung eingeführt, welches er vor dem Hintergrund seiner Bestimmung komplexer Rituale entwickelte (siehe Gladigow 1998). Mit diesem Konzept verbindet sich für Gladigow in erster Linie die Frage nach der „Ordnung der Rituale“ (siehe Soeffner 1992). Es geht ihm darum, ein Analysemodell zu entwickeln, welches „die Notation und Sequenzierung von Ritualen zum Ziel hat“ (Gladigow 2004: 58). Hierfür setzt er an den Strukturen ritueller Handlungsvollzüge an und versucht darüber die einzelnen Elemente sowie die Binnenstruktur von Ritualen zu bestimmen.

Gladigow geht von der Beobachtung aus, dass Rituale nicht nur auf einer undifferenzierten Sammlung von Elementen beruhen, sondern für alle Teilnehmer eine erkennbare Struktur mit einem bestimmten Anfang und Ende aufweisen. So argumentiert er, dass Rituale intern differenziert sind, dadurch dass sie Handlungsabfolgen sequenzieren und zu diesem Zweck rhythmische Schemata benutzen. Indem die unterschiedlichen Elemente und Ebenen eines Rituals zu Strukturen zusammengefasst und diese in eine übergeordnete Struktur eingliedert werden, weisen Rituale eine interne Komplexität auf. Er nimmt an, dass Rituale durch klare Anfangs- und Endpunkte überschaubar sind, weil ihre Elemente und Sequenzen durch akustische und optische Signale oder Zeitkontingente markiert sind (Gladigow 2006: 483).

Die kleinsten Elemente von Ritualen bestimmt Gladigow als „Riten“, welche als die Handlungseinheiten bestimmt werden, „innerhalb desselben Rituals wiederholt werden können“ und auch „in anderen Ritualen vorkommen“ (Gladigow 2004: 59).

Durch die Möglichkeit ihrer Wiederholung werden diese als diskrete Elemente voneinander abgrenzbar und unterscheidbar und können dadurch in unterschiedlicher Weise kombiniert werden. Als Ritualsequenzen bestimmt Gladigow demgegenüber die Einheiten, die diesen Elementen übergeordnet sind und „eine ‚überschaubare‘ Zahl diskreter ritueller Elemente miteinander verbinden“, wobei „diese Konstellationen in unterschiedlichen komplexen Ritualen vorkommen können“ (Gladigow 2004: 59-60).

Die Komplexität von Ritualen kann nach Gladigow durch unterschiedliche Muster einer Integration von Elementen auf verschiedenen „rituellen Ebenen“ bestimmt werden (Gladigow 2006: 484). Die Komplexität eines Rituals steigt mit der Anzahl der Elemente, die in ein Ritual integriert werden können. Im Unterschied zu einer einfachen Reihung von rituellen Elementen, liegt das Problem der Einheit in komplexen Ritualen nach Gladigow darin, dass die Elemente und Sequenzen auf unterschiedlichen Ebenen aufgenommen werden müssen. Auf der Handlungsebene hebt Gladigow die Art der Komplexität hervor, die in der Koordination der unterschiedlichen Handlungsabläufe besteht. Je nach Anzahl der Teilnehmer, die in diese Handlungsabläufe eingebunden sind, erhöht sich auch der Grad der Komplexität in der Koordination dieser Handlungsabläufe. Unter der Voraussetzung, dass in komplexen Ritualen auch zwischen Handelnden und Zuschauern zu unterscheiden ist, begreift Gladigow diese Ausdifferenzierung als einen weiteren Aspekt der Steigerung ritueller Komplexität.

Die Komplexität von Ritualen manifestiert sich nach Gladigow also in erster Linie in Hinsicht auf die Struktur der Handlungsabfolgen und der Beziehungen unter den Teilnehmenden. So setzt er voraus, dass die Komplexität von Ritualen je nach Teilnehmerzahl und sozialer Differenzierung variiert, wobei die interne Differenzierung der Hierarchien unter den Teilnehmern eine wichtige Rolle spielt (Gladigow 2006: 487). Die Komplexitätssteigerung in Ritualen sieht Gladigow allein durch den

soziologischen Befund der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung gegeben, die sich in Prozessen der Professionalisierung manifestieren. Gladigow unterscheidet hierbei zwischen zwei Formen der Professionalisierung: „Die ‚Arbeit am Ritual‘ ist weitgehend die Tätigkeit von Spezialisten, die Rituale neuen Bedürfnissen anzupassen, und zweitens, die regelrechte Durchführung eines komplexen Rituals wird so schwierig, dass sie von den gleichen Spezialisten garantiert und überwacht werden muss“ (Gladigow 1998: 458).

Den Prozess der zunehmenden Ausdifferenzierung in der Durchführung von Ritualen begreift Gladigow zwar als Folge zunehmender Professionalisierung, hierbei muss jedoch ebenso die Ausdifferenzierung der beteiligten Öffentlichkeiten in Teilnehmer und Zuschauer mitberücksichtigt werden. In diesem Zusammenhang wirft er das Problem der Wirksamkeit auf. Es ist für ihn die Frage, ob Rituale für die Zuschauer in gleicher Weise wie für die Teilnehmer wirksam sind und ob jede Art von Präsenz als Teilnahme gewertet werden kann (Gladigow 2006: 487). Letztlich nimmt er an, dass zwischen Handelnden und Zuschauern die Grenzen unscharf verlaufen und von fließenden Übergängen auszugehen ist: „Vor allem komplexe Rituale haben nicht nur unmittelbare Teilnehmer am rituellen Prozess, sondern eine viel größere Zahl an ‚Zuschauern‘, – wobei freilich die Grenzlinie zwischen Zuschauern und Teilnehmern weder zeitlich noch räumlich sauber zu ziehen ist“ (Gladigow 2004: 71).

Auf der Ebene der Handlungsabfolgen entstehen nach Gladigow durch die Steigerung der Komplexität von Ritualen Freiräume, in denen trotz gleich bleibender Struktur Variationen und Erweiterungen möglich werden. Nach diesem Analysemodell ist zu beachten, dass den Handelnden die Struktur des Rituals zumeist bekannt ist und für sie im Verlauf des Rituals die Übergänge und Höhepunkte der einzelnen Sequenzen trotz möglicher Variationen ebenso überschaubar wie erwartbar sind. „The complex structure of a ritual establishes its surveyability for the actors and spectators; both groups of participants then know in what ‘phase’ of the ritual they

find themselves and which consequences an error or even a departure from the sequence can entail“ (Gladigow 2006: 488-489).

Nach Gladigow kann die Komplexität von Ritualen also auch durch Integration „fremder“ Ritualsequenzen gesteigert werden, ohne dass die übergeordnete Struktur des Rituals und deren Überschaubarkeit verloren geht. Diese Überschaubarkeit ist nicht mehr gegeben, wenn die Komplexität in dem Maße gesteigert wird, dass es zu Asymmetrien zwischen Einzelkomplexen und damit zu einem Komplexitätsgefälle zwischen den integrierten Elementen und der Gesamtstruktur kommt und die Struktur also nicht mehr die Elemente und Sequenzen in eine kompositorische Einheit zu integrieren vermag (siehe Gladigow 2006: 489-490).

Da komplexe Rituale durch die gesellschaftliche Ausdifferenzierung vor einer Öffentlichkeit stattfinden und Zuschauer (und Teilnehmer) als Publikum implizieren, berücksichtigt Gladigow, dass die Aufführungen komplexer Rituale prinzipiell in Konkurrenz zueinander stehen. Auf diese Situation miteinander konkurrierender Aufführungen führt er auch den Prozess der Komplexitätssteigerung von Ritualen zurück. Seiner Meinung nach finden Veränderungen, Erweiterungen oder Differenzierungen von Ritualen „im allgemeinen unter den Bedingungen von Prestigekonkurrenzen“ statt (Gladigow 2004: 71).

Die Komplexitätssteigerung von Ritualen zeigt sich nach Gladigow in den Prozessen der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung sowie in der Professionalisierung. Damit verbunden ist das Entstehen unterschiedlicher Öffentlichkeiten. Die Komplexitätssteigerung manifestiert sich aber auch in der Aufwendigkeit ritueller Aufführungen und dem Ausschöpfen materieller und finanzieller Möglichkeiten. Dies kann aber auch in der Kompetenz und dem Anforderungsniveau auf der Seite der Teilnehmer (wie Zuschauer) deutlich werden, die das Auftreten von Fehlern entdecken und vermeiden können. So ist für die Steigerung der Komplexität von Ritualen „von zen-

traler Bedeutung, wie mit ‚Fehlern‘ in der Durchführung eines Rituals umgegangen wurde, wer sie ‚gemerkt‘ hat, und wie sie dann korrigiert werden können“ (Gladigow 2004: 72). In der Komplexität von Ritualen ist nach Gladigow die Kontingenz ein wichtiger Faktor, der in der Möglichkeit von Fehlern gegeben ist.

Die Wirksamkeit komplexer Rituale knüpft Gladigow an die Richtigkeit der Reihenfolgen und die Vollständigkeit der Präsentation. Darum stehen für komplexe Rituale die Integrationsleistungen der unterschiedlichen Elemente auf den verschiedenen Ebenen im Vordergrund. Die komplexe Struktur ritueller Handlungsabläufe wird somit durch eine Logik der Kombination und Konstellation hergestellt. So kann nach Gladigow eine fehlerfreie Durchführung sichergestellt und die Kontingenz durch Vermeiden möglicher Fehlerquellen ausgeschlossen werden, so dass das Ritual für alle Teilnehmenden überschaubar ist. In der Abfolge der einzelnen Elemente und Sequenzen weisen Rituale zudem eine Modulation der zeitlichen Struktur auf. Die Abfolge einzelner ritueller Sequenzen kann dabei beschleunigt oder verzögert werden, wodurch die Aufmerksamkeit der Teilnehmer gesteigert werden kann (siehe Kapferer 2004; Schieffelin 2006). Dennoch bleibt nach Gladigow auch hier grundsätzlich die „Ordnung des Rituals“ bestehen. So wird durch die Integration retardierender, ludischer oder kontingenter Elemente die Überschaubarkeit des rituellen Handlungsablaufes gemindert, wenn auch durch die Prozesse der Rückkoppelung die Komplexität des Rituals nochmals gesteigert werden kann.

Unter dem Gesichtspunkt der Mustererkennung als eine Form komplexer Gestaltwahrnehmung geht es Gladigow um die Erkennbarkeit und Identifizierbarkeit sowie die Wiedererkennbarkeit und Überschaubarkeit der rituellen Elemente und Sequenzen (siehe Tambiah 1981). Dabei legt er den Fokus insbesondere auf den Aspekt der Überschaubarkeit. Diese wird in Ritualen durch die Struktur der Elemente und Sequenzen hergestellt, durch „gliedernde Elemente (etwa rituelle Anaphern), expli-

zite Gruppenbildung (typische Riten-Sequenzen), und eine Logik oder Dramatik der Abfolge von Elementen und Elementgruppen“ (Gladigow 2004: 60).

Der Gesichtspunkt der Überschaubarkeit ist für die Bestimmung der Komplexität von Ritualen für Gladigow relevant. So lehnt er ausdrücklich die Auffassung ab, dass Rituale lediglich aus einer in sich homogenen liminalen Phase oder einer einfachen Abfolge von Elementen und Sequenzen bestehen. Die generelle Vernetzung von Ritualen ist hierbei ein wichtiger Aspekt der Komplexität von Ritualen. So nimmt Gladigow an, dass Rituale nicht (oder besser nie) isoliert zu betrachten sind, zumal sie immer in externe, rituelle wie nicht-rituelle Kontexte eingebunden sind. Zur „Umwelt“ von Ritualen werden auch andere Rituale gerechnet, mit denen sie in Beziehung stehen und durch „Verknüpfungsregeln“ zeitlich und räumlich aufeinander abgestimmt werden (siehe Stausberg 2003). In diesem Zusammenhang führt Gladigow den Begriff der Interritualität ein, um deutlich zu machen, dass sich „nicht nur Strukturen innerhalb eines einzelnen Rituals, sondern auch Strukturen einer ‚Querverbindung‘ zwischen Ritualen“ zeigen, denn „Elemente oder Gruppen von Riten innerhalb von Ritualen nehmen auf die entsprechenden Sequenzen in anderen Ritualen Bezug: Zwischen Ritualen und Elementgruppen in Ritualen bestehen Korrespondenzen und Reziprozitäten“ (Gladigow 2004: 61). Durch ihre wechselseitige Anschlussfähigkeit können Rituale eine Wirklichkeitserschließung ermöglichen, die sich nicht aus dem Konzept einer (linearen) Abfolge von rituellen Elementen (und Sequenzen) herleiten lässt: „In einem zeitlichen und räumlichen Nebeneinander unterschiedlicher ritueller Komplexe können dann ‚rituelle Welten‘ (und ‚Gegenwelten‘) bereitgestellt werden, die mehr Dimensionen bereitstellen, als es etwa eine (einzige) liminale Phase leisten könnte“ (Gladigow 2004: 70).

Grundsätzlich begreift Gladigow Komplexität als das Ergebnis eines Ausdifferenzierungsprozesses von einfach zu komplex und ist darin in erster Linie den Bestimmungen verpflichtet, wie sie in der Alltagssprache üblich sind. Dieses Schema legt er

nicht nur zugrunde, wenn er komplexe Rituale von einfachen Ritualen unterscheidet – eine Grundunterscheidung, die paradigmatisch für das Konzept der Komplexität ist –, sondern auch, wenn er zwischen einfachen und komplexen Gesellschafts- und Religionsformen spricht. Neben diesen Minimalbestimmungen ist jedoch zu beobachten, dass Gladigow keinen einheitlichen Begriff der Komplexität vertritt. So setzt er einerseits Komplexität mit der sozialen Differenzierung in Ritualen gleich, andererseits nimmt er die Struktur ritueller Elemente und Sequenzen als Ausgangspunkt für die Bestimmung der Komplexität von Ritualen. Dabei geht er zudem von den rituellen Elementen und Sequenzen als in sich abgeschlossene Einheiten aus. Er beachtet aber nicht eigens die Relationen zwischen diesen Einheiten, die wichtig sind, wenn der Begriff der Komplexität nicht nur als ein Arrangement von Elementen begriffen werden soll.

Problematisch daran ist, dass Gladigow den Begriff der Komplexität trotz seiner Anleihen bei der Systemtheorie letztlich nicht oder nur sehr bedingt systemtheoretisch fasst. Stattdessen werden (neben den Konzepten aus der Kognitionswissenschaft und Ethologie sowie aus der Produktions- und Rezeptionsästhetik) vor allem strukturelle oder strukturalistische Begriffe wie „Element“, „Struktur“ und „Sequenz“ verwendet, um die Komplexität als ein Merkmal der Ordnung von Ritualen zu bestimmen. Leitend ist hier wiederum die Unterscheidung zwischen einfach und komplex, die nach Maßgabe der strukturellen Differenz zwischen den einzelnen (einfachen) Elementen und der übergeordneten (komplexen) Struktur getroffen wird.

Gladigow stellt die Einfachheit der Elemente der Komplexität der Struktur gegenüber. Dadurch wird deutlich, dass er weder die Komplexität der Elemente noch die Einfachheit der Struktur zu berücksichtigen vermag. Komplexität wird bei ihm somit zu einem Äquivalent für die Struktur von Ritualen, indem sich die Struktur aus an sich einfachen Elementen zusammensetzt und deren Komplexität lediglich mit der Anzahl der Elemente steigt. So wird etwa auch ohne Einbeziehung der Relationen

zwischen diesen Elementen die Komplexität eines Rituals allein schon durch die Zunahme seiner Elemente komplexer. Dabei fällt auf, dass grundsätzlich jedes Element klar erkennbar und die Struktur ganz überschaubar bleibt.

Elemente und Sequenzen werden bei Gladigow als klar abgrenzbare Einheiten gefasst, die als Versatzstücke in unterschiedlichen Kontexten verwendet werden können (also als „Elemente“ und „Sequenzen“ auch in den unterschiedlichen Kontexten ihre jeweilige Identität bewahren). So begreift er diese Einheiten als Bausteine, die dem Prinzip nach beliebig kombinierbar sind, weil sie letztlich als Variablen fungieren. Das Problem hierbei besteht darin, dass die Elemente und Sequenzen vollständig von den Kontexten ihrer Verwendung abstrahiert werden. Außerdem werden die rituellen Elemente und Sequenzen im Verhältnis zur Ordnung des Rituals in ein hierarchisches Ableitungsverhältnis gesetzt.

Trotz seiner Kritik an der Annahme, dass Rituale nur als eine einfache Abfolge von rituellen Handlungen zu begreifen sind, setzt Gladigow an der Struktur der rituellen Sequenzen an. Er setzt die Ordnung des Rituals voraus und ordnet dieser die einzelnen Elemente und Sequenzen als Variablen eindeutig unter. Das wird daran ersichtlich, dass er auf den unterschiedlichen strukturellen Ebenen von durchgängig ineinander verschachtelten rituellen Elementen und Sequenzen mit ihren klar bestimmbaren Grenzen des Anfangs und Endes ausgeht. Damit privilegiert er ein hierarchisches Konzept der Rahmung, durch welches die Elemente und Sequenzen in ein statisches Verhältnis zueinander gesetzt werden. Dadurch werden das Innen und das Außen der einzelnen Elemente und Sequenzen nicht miteinander vermittelt und die Struktur des Ganzen bleibt den einzelnen Elementen übergeordnet. Nur noch die Struktur der rituellen Sequenzen und die Ordnung des Rituals, nicht aber mehr die einzelnen rituellen Handlungen werden als deren Elemente relevant. Die unterschiedlichen Handlungen werden zu in sich undifferenzierten Elementen, die nur noch in ihrer relativen Position zur vorgegebenen Ordnung des Rituals wichtig werden. Die

rituellen Handlungen werden wie bei Staal lediglich als Variablen in einer Struktur ritueller Sequenzen begriffen (siehe Staal 1979). Das wird daran deutlich, dass sie unterschiedlich kombinierbar sind und als vorgefertigte Stücke nur miteinander montiert oder in eine vorgegebene Struktur eingefügt werden müssen. Dadurch werden die rituellen Handlungen zu statischen Elementen, die in einer Montage als vorgefertigte Stücke fungieren und jeweils in übergeordnete Einheiten integriert und miteinander verschachtelt werden (siehe Oppitz 1999).

Die rituellen Einheiten und Sequenzen werden bei Gladigow als in sich abgeschlossene Einheiten verstanden. Dadurch wird es schwierig, die spezifischen Relationen der rituellen Elemente und die jeweiligen Übergänge zwischen den Sequenzen ritueller Handlungen in ihrer Dynamik genauer zu bestimmen. Nur wenn die rituellen Elemente und Sequenzen in eine Relation zueinander gesetzt werden, kann das statische und hierarchische Verhältnis zwischen dem Teil und dem Ganzen zugunsten wechselseitiger Konstitutionsverhältnisse überwunden werden und erst dann kann (in systemtheoretischer Perspektive) von einer Komplexität gesprochen werden, die unterschiedliche Elemente und Relationen in ein dynamisches Verhältnis zueinander setzt. Erst wenn Gladigow die Relationen zwischen den Elementen in gleicher Weise wie die rituellen Elemente und Sequenzen berücksichtigen würde, wäre es möglich, diese als Vektoren und Faktoren in der Komposition eines Rituals aufzufassen. Diese würden dann nicht nur abstrakt als Variablen einer übergeordneten Struktur fungieren, sondern können in ihrer jeweiligen Spezifität als wirksame Details angesehen werden.

Gladigow versteht die rituellen Handlungen nicht als Vektoren und Faktoren im Ritual. Das wird daran deutlich, dass er die Struktur ritueller Sequenzen und deren Elemente als Variablen voraussetzt und die Relevanz der Elemente für die Struktur letztlich unterschiedlich gewichten muss. So argumentiert er, dass Rituale aufgrund ihrer Struktur überschaubar sind und deren Verlauf erwartbar ist. Dabei nimmt er an,

dass zwischen strukturierenden und strukturierten Elementen zu unterscheiden ist. Das setzt jedoch grundsätzlich voraus, dass zwischen wesentlichen und unwesentlichen sowie zwischen den für die Struktur konstitutiven und nicht konstitutiven Elementen unterschieden werden kann und dass diese in ein hierarchisches Verhältnis gesetzt werden können. Aufgrund der Annahme einer Struktur wird also in der Relevanz und Wichtigkeit der einzelnen Elemente unterschieden und es wird von ihrer jeweiligen Spezifität abstrahiert. Nur aufgrund der Annahme einer vorgegebenen Struktur kann also von der Überschaubarkeit und Erwartbarkeit ritueller Handlungen gesprochen werden, wenn die Elemente untereinander hierarchisiert werden. Dabei ist jedoch zu berücksichtigen, dass die Annahme einer Struktur bereits die Reduktion von Komplexität voraussetzt. Die Überschaubarkeit und die Erwartbarkeit ritueller Handlungsabläufe beruhen demnach ebenso auf der Reduktion von Komplexität und können nicht selber als ein Element der Steigerung von Komplexität angesehen werden.

Hier liegt eine Schwachstelle in der Argumentation von Gladigow, insofern er die Überschaubarkeit der Struktur mit der (potentiellen Unüberschaubarkeit der) Komplexität identifiziert. Indem er die Ordnung der Rituale mit der Struktur und Überschaubarkeit ritueller Elemente und Sequenzen identifiziert, kann er die Komplexität nicht mehr unter systemtheoretischen Gesichtspunkten als ein relationales Konzept entwickeln. Ebenso kann er Komplexität nicht mehr unter dem Aspekt der Unordnung, des Chaos und der Unüberschaubarkeit fassen. Je nach Grad an Komplexität können nicht alle Elemente in Beziehung zueinander gesetzt werden, so dass es durch die Selektion der Beziehungen zu einer Einschränkung der Möglichkeiten kommt, einzelne Elemente miteinander in Beziehung zu setzen.

Dieser Sachverhalt kann verdeutlicht werden, wenn vergegenwärtigt wird, wie der Begriff der Komplexität mit dem Aufkommen der Systemtheorie in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts bestimmt worden ist. In der Systemtheorie wird mit Komplexi-

tät allgemein der Grad der Mannigfaltigkeit und der Variabilität eines Systems beschrieben. Komplexität bezieht sich dabei auf die Art und Anzahl der Elemente, die in einem System enthalten sind, sowie auf die Zahl und Verschiedenartigkeit der Relationen, aus denen sich ein System zusammensetzt. Unter der Voraussetzung der Begriffe „Element“ und „Relation“ bestimmt Niklas Luhmann die Steigerung von Komplexität als die Selektion von Relationen zwischen den Elementen eines Systems. Demnach wird es bei der Zunahme der Anzahl der Elemente nicht mehr möglich, jedes Element mit jedem anderen in Beziehung zu setzen: „Als komplex wollen wir eine zusammenhängende Menge von Elementen bezeichnen, wenn auf Grund immanenter Beschränkungen der Verknüpfungskapazität der Elemente nicht mehr jedes Element jederzeit mit jedem anderen Element verknüpft sein kann“ (Luhmann 1984: 46).

Unter dem Gesichtspunkt der inneren Selektion begreift Luhmann Komplexität als einen sich selbst bedingenden Sachverhalt ausgehend von der Selbstreferenz der Komplexität und verbindet diesen aufgrund des immanenten Selektionszwangs mit der Kontingenz der Selektion: „Jeder komplexe Sachverhalt beruht auf einer Selektion der Relationen zwischen seinen Elementen, die er benutzt, um sich zu konstituieren und zu erhalten. Die Selektion placiert und qualifiziert die Elemente, obwohl für diese andere Relationierungen möglich wären“ (Luhmann 1984: 47).

Unter der Voraussetzung derartiger Prämissen kann gegenüber Gladigow argumentiert werden, dass es durch die Steigerung der Komplexität von Ritualen zu Prozessen der Selektion kommt, weil nicht mehr alle Elemente miteinander in Beziehung gesetzt werden können. Diese Prozesse sind als emergent anzusehen und stellen, da sie auf Entscheidungsprozessen beruhen, einen Aspekt der Kontingenz dar und können daher nicht als vorhersehbar und erwartbar angesehen werden. Gladigow berücksichtigt die Einführung von Instanzen zur Steigerung und Vermeidung von Kontingenz, wenn er die Möglichkeit von Fehlern in Beziehung zu der gesteigerten

Komplexität von Ritualen setzt. Rituelle Fehler werden bei Gladigow aber letztlich an die Richtigkeit der Ausführung in der richtigen Reihenfolge der rituellen Sequenzen gebunden. Dadurch ist es nicht möglich, das Entstehen von Fehlern etwa als einen Prozess zu begreifen, der auf der Kontingenz von Entscheidungen beruht. Gladigow geht es um die richtige Reihenfolge oder Ordnung der Ausführung ritueller Handlungen, nicht aber um die Kontingenz und das Risiko, das durch die Entscheidungs- und Handlungsprozesse in der Selektion von Beziehungen angelegt ist.

Wie deutlich gemacht wurde, begreift Gladigow Komplexität nach Maßgabe der Ordnung und Struktur, nicht aber als ein dynamisches Zusammenspiel von unterschiedlichen Handlungsabfolgen. Da die Elemente lediglich im Hinblick auf die übergeordnete Struktur thematisiert, nicht aber in eine wechselseitige Beziehung gesetzt werden, ist Gladigow nicht mehr in der Lage, die durch diese Relationen gegebene Dynamik zu bestimmen. Dass er nun Handlungsprozesse in Strukturelemente auflöst, wie es in unterschiedlichen Zusammenhängen erkennbar geworden ist, hat seine Konsequenz darin, dass er die Dynamik ritueller Handlungen nicht als konstitutiv für die Komplexität von Ritualen begreift. Diese könnte erst sichtbar gemacht werden, wenn die unterschiedlichen Relationen zwischen den einzelnen Elementen und die Relationen zwischen den Relationen beachtet würden. Die rituellen Handlungen können bei Gladigow also weder als dynamische Relationen noch als wirksame Faktoren innerhalb des Prozesses der rituellen Praxis aufgefasst werden, weil sie der Struktur als austauschbare Variable untergeordnet bleiben.

Die Dynamik und die Wirksamkeit der rituellen Interaktionen unter den Teilnehmer können unter diesen Voraussetzungen kaum in den Blickwinkel eines Analysemodells kommen. Die Komplexität von Ritualen steigt nicht nur strukturell mit der Anzahl der Sequenzen und Teilnehmer und deren Beziehung untereinander, sondern vor allem durch Abstimmung und Koordination ritueller Handlungen in den jeweils unterschiedlichen Arrangements und Konstellationen. Unter diesen Voraussetzungen

müssten rituelle Interaktionen als dynamische Relationen nochmals in Beziehung zueinander gesetzt werden. Indem von der Abstimmung und Koordination, die sich aus dem Zusammenspiel unterschiedlicher Handlungsprozesse ergibt, ausgegangen wird, kann die Dynamik interaktiver Prozesse als ein wichtiger Aspekt der Komplexität von Ritualen auch auf der Analyseebene berücksichtigt werden. Obwohl Gladigow etwa die soziale Ausdifferenzierung in Ritualen als Steigerung der Komplexität von Ritualen begreift, wird die Professionalisierung wie das Entstehen differenzierter Öffentlichkeiten lediglich unter strukturellen Gesichtspunkten gefasst und weniger unter dem Gesichtspunkt der Dynamik und Wirksamkeit der Interaktion der Teilnehmer (und Zuschauer) untereinander, die in jedem Vollzug ritueller Handlungen gegeben ist (siehe Schieffelin 1996).

Mit Hilfe des von Gladigow vorgeschlagenen Konzepts der Komplexität kann die Wirksamkeit ritueller Handlungen lediglich aus der Richtigkeit der Reihenfolge ritueller Sequenzen bestimmt werden. Diese kann aber nicht aus der Komplexität und Dynamik im Vollzug ritueller Handlungen hergeleitet werden, die sich aus den situativ wandelnden Arrangements und Konstellationen ergeben, in denen die Handlungen interaktiv aufeinander abgestimmt und koordiniert werden. Um angemessen auf die Wirksamkeit unter dem Gesichtspunkt der Dynamik und Komplexität eingehen zu können, müsste auch die Selbstreferentialität der rituellen Handlungen berücksichtigt werden. Denn aufgrund ihrer Selbstreferentialität kann die Komplexität von Ritualen in und durch sich selber als wirksam angesehen werden. Wenn davon ausgegangen wird, dass jedes Element im Ritual eine Rolle spielt und wirksam wird, kann nicht argumentiert werden, dass Elemente und Relationen ohne weitere Folgen hinzugefügt oder weggelassen werden können. Wenn die Spezifität ritueller Handlungen vorauszusetzen ist, dann spielen jedes Detail und jede durch die Details möglichen Relationen eine Rolle – selbst dann, wenn deren Komplexität in einer

Analyse des Verlaufs des Rituals unter strukturellen Gesichtspunkten als relevant bestimmt werden kann oder nicht.

Wie in der vorherigen Diskussion gezeigt wurde, können die Wirksamkeit und die Dynamik von Ritualen auf die Komplexität der rituellen Handlungen zurückgeführt werden, die sich gerade in den unverwechselbaren Details jeder rituellen Handlung manifestiert. Aufgrund der Komplexität, die durch die Details gegeben ist, kann es nicht um Fragen der Bedeutung oder Darstellung, sondern nur um die Frage nach der Wirksamkeit und Dynamik gehen. Komplexität wird dann auf den Vollzug ritueller Handlungen bezogen, die immer nur auf spezifische Weise vollzogen werden können. Darum ist anzunehmen, dass die Spezifität ritueller Handlungen, die sich an jedem Detail eines Rituals manifestiert, so wichtig ist, wenn die Komplexität ritueller Handlungen bestimmt werden soll. An den Details zeigt sich beispielsweise die Beherrschung von Körpertechniken und in der Durchführung komplexer ritueller Handlungen wird sichtbar, wie die rituelle Kompetenz in der rituellen Praxis verkörpert wird. Dabei ist davon auszugehen, dass diese Details weder unverbunden nebeneinander stehen noch strukturell aufeinander bezogen werden. Vielmehr müssen sie als Vektoren und Faktoren im dynamischen Prozess einer rituellen Performanz erfasst werden, die den Vollzug der weiteren rituellen Handlungen und deren Relationen untereinander bedingen. Es gilt also die Wirksamkeit und Dynamik der Rituale aus der Komplexität des Arrangements und der Konstellationen herzuleiten, in denen die Handlungen vollzogen werden. Details sind auch als Indizes zu begreifen. Diese sind durch ihre Spezifität und die Beziehungen der Selbst- und Fremdreferenz als ebenso wirksam wie dynamisch anzusehen, ohne dass sie in sich und aus sich eine Bedeutung haben oder hervorbringen. Unter dieser Voraussetzung kann die Komplexität, die sich im Vollzug ritueller Handlungen manifestiert, auf die Relationen von Indizes zurückgeführt und als konstitutiv für die Wirksamkeit und Dynamik von Ritualen angesehen werden.

Indizes ritueller Handlungsmacht und die fraktale Dynamik ritueller Handlungen

Im Unterschied zum Begriff des Symbols ist das Konzept des Index geeignet, die Spezifität der Dynamik und Wirksamkeit ritueller Handlungen zu erfassen. Unter einem Index wird im Anschluss an Peirce jedes natürliche Zeichen begriffen, das weder Teil eines mathematischen Kalküls noch einer natürlichen oder künstlichen Sprache ist und dessen Referenz nicht auf Konventionen, sondern auf kausalen Relationen beruht. Zwar können dem Index unterschiedliche Bedeutungen zugeschrieben werden, aber dieser kann durch seine spezifische Referenz selber keine Bedeutung hervorbringen, weil Bedeutungen an sprachliche Konventionen gebunden sind und Indizes weder auf Konventionen noch auf Sprache zurückzuführen sind. Darum ist dieses Konzept geeignet, weil hiermit die kausalen Relationen erschlossen werden können, die durch den Vollzug ritueller Handlungen hergestellt werden.

Das Konzept des Index vermag die Einmaligkeit jeder rituellen Handlung zu erfassen, weil es an den spezifischen Relationen ansetzt, die durch die rituellen Handlungen hervorgebracht werden. Gleichzeitig ermöglicht der Index, die jeweilige Dynamik und Wirksamkeit in der rituellen Praxis als einmalige Prozesse zu begreifen. Dabei wird vorausgesetzt, dass die Performanz ritueller Handlungen als eine Form sozialer Praxis ihre Aktualität immer nur in einer bestimmten Situation erhalten und nur eine bestimmte Form annehmen kann. Mit der Indexikalität wird die jeweils spezifische Form der rituellen Praxis bezeichnet, welche rituelle Handlungen im Moment ihres Vollzugs haben. Die Indexikalität ritueller Performanzen resultiert demnach aus der Singularität der Relationen, die durch diese Handlungen hergestellt und durch die Indizes hervorgebracht werden.

Würde es um die Bestimmung des Spielraums der Möglichkeiten gehen, kann davon ausgegangen werden, dass rituelle Handlungen prinzipiell so oder auch anders vollzogen werden. Die Art und Weise aber, wie rituelle Handlungen in einer konkreten

Situation tatsächlich ausgeführt werden, macht deutlich, dass diese auf eine bestimmte Weise vollzogen werden. Der Spielraum der Möglichkeiten, rituelle Handlungen durchzuführen, wird ebenso durch die konkrete Situation wie auch durch die jeweiligen Kontexte zuvor vollzogener Handlungen bedingt. Da davon auszugehen ist, dass rituelle Handlungen als Formen sozialer Praxis immer nur im Moment ihrer Aktualität ausgeführt werden, ist anzunehmen, dass im Vollzug ritueller Handlungen immer nur eine unter mehreren Möglichkeiten gewählt und damit nur auf eine Weise verwirklicht werden kann.

Das Konzept des Index ist für die Erschließung kausaler Relationen vor allem deshalb hilfreich, weil sich Indizes durch ihre Materialität und Sichtbarkeit auszeichnen und deshalb kausale Schlussfolgerungen ermöglichen. Sie können nicht nur Aufschluss über die Fähigkeiten und Intentionen handelnder Personen, sondern auch über die Dynamik und Wirksamkeit einer vollzogenen Handlung geben. Dieser Zusammenhang zwischen dem Spielraum der Möglichkeiten und der tatsächlichen Aktualität und Spezifität ritueller Handlungen kann mit dem von Alfred Gell entwickelten Konzept der Indizes der Agency bestimmt werden.

Hierbei folgt Gell der Semiotik von Peirce, insofern er das Konzept des Index in dem anfangs skizzierten Sinne verwendet und damit die methodologische Frage nach der Erschließung der durch die Indizes hergestellten kausalen Relationen verbindet. So nimmt er mit Peirce an, dass kausale Schlussfolgerungen weder durch Induktion noch durch Deduktion, sondern nur durch Abduktion gewonnen werden können. Unter Abduktion versteht Gell das Verfahren, mittels dessen bestimmte Begebenheiten durch Hypothesenbildung erklärt werden, indem sie als Fall einer allgemeinen Regel verstanden werden. Die Brauchbarkeit der abduktiven Methode in der Erschließung kausaler Relationen besteht nach Gell vor allem darin, dass jede Implikation vermieden wird, als würden die kausalen Relationen, die durch den Index hergestellt werden, auf Konventionen beruhen oder als könnte es sich aufgrund der in

der Hypothesenbildung erschlossenen Relationen und der dem Index zugeschriebenen Bedeutungen um Zeichen handeln, die der Sprache ähnlich sind. Außerdem ermöglicht das Verfahren der Abduktion über die Indizes die Agency zu erschließen, die sich in den Indizes manifestiert.

Damit wird deutlich, dass es Gell mit den Indizes der Agency lediglich um die kausalen Relationen in Handlungsprozessen, also inwiefern die Agency im Index der Handlung sichtbar wird, und um die durch diese Relationen erzeugte Wirksamkeit geht. Mit dem Konzept des Index ist es nach Gell über die Erschließung kausaler Relationen möglich, die Agency zu abduzieren. Eine seiner Grundannahmen dabei ist, dass der Index sowohl das Instrument als auch das Ergebnis einer Agency sein kann (siehe Gell 1998: 13-15).

Unter Agency begreift Gell die Eigenschaften, die Personen (und Objekten) zugeschrieben werden können, welche die Fähigkeit haben, Handlungen in Gang zu setzen oder Ereignisse stattfinden zu lassen, die durch diese Personen (oder Objekte) und deren Intentionen kausal verursacht werden. Die Personen (und Objekte), denen diese Eigenschaft der Agency zukommt, nennt Gell Agenten. Die Fähigkeit der jeweiligen Agenten, Handlungen oder Ereignisse zu verursachen, wird in den ihnen ursächlich bedingten Handlungen und Ereignissen sichtbar (siehe Gell 1998: 19). Die kausalen Relationen, die sich in den Indizes der Agency manifestieren, werden nach Gell durch Transaktionen gesetzt, die zwischen zwei Agenten stattfinden.

Das Konzept der Agency ist laut Gell nicht nach Maßgabe kategorischer Unterscheidungen zu fassen, so dass nicht allgemein und kontextfrei bestimmt werden kann, wann, wer oder was ein Agent ist oder nicht. Gell fasst Agency als ein relationales und kontextuell bedingtes Konzept auf. Agency kann ihm zufolge immer nur aufgrund einer Relation zwischen einem Agenten und einem Patienten beruhen. So kann es einen Agenten immer nur bezogen auf einen Patienten und einen Patienten immer

nur bezogen auf einen Agenten geben. Unter Agent begreift Gell in diesem Zusammenhang den, der handelt, und als Patient den, an dem gehandelt wird. Dieses Konzept ist streng relational, weil angenommen wird, dass es für jeden Agenten einen Patienten und für jeden Patienten einen Agenten geben muss. Es ist außerdem streng kontextuell, als sich das wechselseitig konstituierende Verhältnis zwischen Agent und Patient je nach Situation und Position ändert. Die Relationalität der Agency ist konstitutiv für das jeweilige Verhältnis von Agent und Patient. Ebenso ist die Kontextualität konstitutiv für die Erschließung der jeweiligen sich im Index manifestierenden kausalen Relation im Verhältnis zwischen Agent und Patient.

Um der Tatsache besser Rechnung tragen zu können, dass sich aufgrund der sich permanent ändernden Kontexte nicht nur jeweils die kausalen Relationen umkehren können, sondern jeder Agent auch wiederum zu einem potentiellen Patient und jeder Patient zu einem potentiellen Agenten werden kann, nimmt Gell an, dass jede Person (oder jedes Objekt) zwar als Agent begriffen wird, weil sie (oder es) der Möglichkeit nach die Fähigkeit hat, Agency auszuüben, aber in den spezifischen Kontexten sich die Agency jeweils nur in den Indizes als kausale Relation sichtbar manifestiert und materialisiert.

Die kausalen Implikationen, die im Konzept der Agency für Gell enthalten sind, sind offensichtlich. In jeder Handlung oder jedem Ereignis, in welcher bzw. welchem sich Agency manifestiert, gestaltet sich die Beziehung zwischen Agent und Patient derart, dass in einer gegebenen Situation immer nur ein Agent Agency ausüben kann, während der andere in diesem Moment Patient ist, der als potentieller Agent im nächsten Moment fähig sein kann Agency auszuüben. Wer in der Beziehung zwischen zwei Agenten in einer gegebenen Situation der Agent und wer der Patient ist, hängt davon ab, wer sich in welcher Position befindet. Die spezifische Beziehung zwischen Agenten und Patienten ist demnach kontextuell bedingt und hängt von der jeweiligen Situation und Position der Agenten in ihrem Verhältnis zueinander ab.

Das von Gell entwickelte Konzept der Agency impliziert, dass jede Transaktion zwischen Agenten asymmetrische Beziehungen herstellt, die durch die Unterscheidung zwischen Agent und Patient markiert wird.

Durch jede Transaktion, die zwischen Agenten stattfindet, verändern sich nach Gell auch die Beziehungen zwischen den entsprechend involvierten Agenten. Demnach konfigurieren sich die Beziehungen zwischen Agenten auch je nach den Transaktionen, die zwischen ihnen vollzogen werden. Indem die Beziehungen zwischen Agent und Patient nicht nur je nach den sich wandelnden Handlungskontexten endlos ineinander übergehen, sondern auch jeweils die Beziehung zwischen den involvierten Agenten in jeder Transaktion verändern, deren Konsequenzen aber über die situativen Kontexte hinausgehen, begreift Gell die Transaktionen zwischen Agenten, die sich in den Indizes der Agency manifestieren, auch unter dem Gesichtspunkt der Transformation. Durch die Berücksichtigung der Transaktionen zwischen Agenten wird deutlich, dass Gell die Indizes der Agency als kausale Relationen begreift, durch die soziale Beziehungen im Spielraum ihrer Möglichkeiten hergestellt und verändert werden. Nach Gell können soziale Beziehungen, die immer als asymmetrische Beziehungen zu fassen sind, nur existieren, insofern sie in spezifischen Handlungen manifest werden. Gell begreift Agency auch als die Modalität, mittels derer kausale Beziehungen durch Handlungen oder Handlungsprozesse hergestellt werden.

Mit den Indizes der Agency können nicht nur die kausalen Relationen erschlossen werden, die sich durch die Transaktionen und kontinuierlichen Transformationsprozesse die Beziehungen zwischen Agent und Patient in den unterschiedlichen Kontexten auf je eigene Weise konfigurieren, sondern auch, wie die Beziehungen zwischen Agent und Patient rekursiv aufeinander bezogen werden und dadurch ineinander verschachtelte Strukturen und Hierarchien bilden können und die Ausdifferenzierung sozialer Beziehungen ermöglichen, die je nach Kontext und Situation jederzeit durch die Agency der Agenten wieder durchbrochen werden können. Eine Konsequenz

dieses Konzepts liegt darin, dass die Strukturen und Hierarchien in der asymmetrischen Relation zwischen Agent und Patient nicht unabhängig von den Transaktionen zwischen den Agenten existieren. Sie können vielmehr nur im situativen Kontext der Transaktion ebenso wirksam wie sichtbar werden. Mit diesem Konzept kann also verdeutlicht werden, dass Hierarchien und Strukturen nur im Handlungskontext wirksam werden, diese aber dadurch nur in den Handlungskontexten durch die Transaktionen zwischen Agenten hervorgebracht werden können. Somit kann das Verhältnis zwischen Struktur und Handlung mittels der Indizes der Agency als ein dynamisches Verhältnis gesehen werden, zum einen, weil dadurch beide jeweils in ein asymmetrisches Verhältnis zueinander gebracht werden können, und zum anderen, weil beide Verhältnisse sich wechselseitig konstituieren. In jeder Transaktion zwischen Agenten manifestieren sich asymmetrische Relationen. Diese werden aber durch die Agency jedes möglichen Agenten in einer darauf folgenden Transaktion wiederum durch eine weitere asymmetrische Relation in ein Verhältnis zu dieser gesetzt. Dadurch wird ersichtlich, dass das Konzept der Indizes der Agency durch die Verschränkung der in den kausalen Relationen angelegten Asymmetrien die Möglichkeit eröffnet, rituelle Performanzen in ihrer Wirksamkeit und Dynamik zu analysieren und zu erschließen. Indem rituelle Handlungen als Indizes der Agency gefasst werden, können die sozialen Relationen der Teilnehmer nach Maßgabe der kontextuellen Unterscheidungen zwischen Agent und Patient genauer spezifiziert werden.

Jeder Vollzug einer rituellen Handlung kann demnach als ein Index angesehen werden, wenn durch rituelle Handlungen kausale Relationen hergestellt werden, die in und durch sich selber wirksam werden. Da es bei der Analyse von rituellen Performanzen um interaktive Handlungsabläufe geht, ist insbesondere die relationale und kontext-abhängige Unterscheidung zwischen Agent und Patient relevant. So können alle sozialen Beziehungen, die in der rituellen Performanz involviert sind, unter dem

Gesichtspunkt dieser asymmetrischen Relationen analysiert werden. Dabei ist hervorzuheben, dass im Vollzug ritueller Handlungen die Agency des Handelnden sichtbar wird, also dass der durch rituelle Handlung gesetzte Index als ein Index der Agency des handelnden Agenten zu begreifen ist, und dass sich die Wirksamkeit des Index im Patienten manifestiert. Indem sich an den Details ritueller Handlungsvollzüge die Agency des jeweils Handelnden und die Wirksamkeit der Indizes im Patienten manifestieren, kann die Komplexität, die in jedem Detail einer rituellen Handlung gegeben ist, als ein Index der Agency begriffen werden. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Komplexität ritueller Handlungen in der Konstitution der Beziehung zwischen Agent und Patient als ein Index der Agency zu verstehen.

Dieses Konzept der Indizes der Agency ist mit Bezug auf die Analyse der Performanz ritueller Handlungen jedoch erweiterungsbedürftig. Die Kritik an Gell bezieht sich vor allem darauf, wie er das Verhältnis zwischen Agent und Patient konzeptionalisiert. Dabei betrifft diese jedoch weniger die Relationalität und Kontextualität oder die Kausalität und Asymmetrie. Vielmehr geht es darum, dass er nicht von der Möglichkeit komplexerer Konfigurationen und Konstellationen sozialer Beziehungen ausgeht als der zwischen einem Agenten und einem Patienten. In der Performanz ritueller Handlungen sind grundsätzlich auch Beziehungen vorzusetzen, die zwischen einem Agenten und mehreren Patienten, mehreren Agenten und einem Patienten sowie die zwischen mehreren Agenten und mehreren Patienten hergestellt werden. Dadurch könnten auch die Konfigurationen und Konstellationen in der Performanz ritueller Handlungen einbezogen werden, in denen einzelne Teilnehmer ihre Handlungen angesichts einer Gruppe oder eine Gruppe von Teilnehmern ihre Handlungen in kollektiver Form vollziehen. Dabei ist zu beachten, dass je nach Fokus der Analyse dieser entsprechenden Beziehungsgeflechte wiederum auch die spezifischen Beziehungen zwischen einzelnen Agenten und Patienten zu berücksichtigen wären. Die Analyse des Verhältnisses zwischen Agent und Patient ist wiederum immer auch

im Hinblick auf deren Beziehung zu anderen Teilnehmern vorzunehmen. Außerdem ist unter Berücksichtigung der Rhythmen in der Koordination und Synchronisation kollektiver Handlungsabläufe zu beachten, dass sich die Unterscheidung zwischen Agent und Patient nicht immer klar zu treffen ist, weil alle Teilnehmer in einer derartigen Situation zugleich als Agent (der eigenen Handlung) und Patient (der kollektiven Handlung) zu begreifen sind (siehe Schieffelin 2006). Indem die Relation zwischen Agent und Patient in Beziehung zu anderen Konfigurationen und Konstellationen gesetzt wird, kann die Komplexität und Relationalität der sozialen Beziehungen in den rituellen Handlungen durch ein differenzierteres Analysemodell erschlossen werden.

In dessen analytischen Potential liegt die Stärke des von Gell eingeführten Konzepts der Indizes der Agency, denn es geht hier weniger darum, nach welchen theoretischen Möglichkeiten sich die sozialen Beziehungen zwischen den Agenten abstrakt konfigurieren (können), sondern vielmehr darum, wie die konkreten Formen von Handlungen und die Ergebnisse dieser Handlungen, in denen sich die Agency von Agenten als Index manifestiert, durch die Verfahren der abduktiven Methode als kausale Relationen analytisch erschlossen werden können. Hieran wird nochmals der Unterschied zwischen theoretischen Ansätzen und analytischen Konzepten klar: In theoretischen Ansätzen geht es um verallgemeinerbare Aussagen, bei analytischen Konzepten um die Erschließung spezifischer Prozesse und Relationen.

Im Zusammenhang mit dem Konzept der Indizes der Agency führt Gell das Konzept der fraktalen Strukturen ein, mittels derer im Weiteren die Konzepte der Mimesis und Agency weitergeführt werden sollen. Unter Fraktalen werden in der Nicht-Euklidischen Geometrie seit Benoit B. Mandelbrot Objekte oder Prozesse bezeichnet, die eine Feinstruktur auf beliebig kleinen Skalen besitzen. Dabei wiederholen sich ihre Muster in all ihren Formen und dadurch weisen sie eine durchgängige Selbstähnlichkeit auf. Die in den Fraktalen hergestellte Form der Selbstähnlichkeit

begreift Gell auch als Mimesis. Wie aus der Diskussion dieses Konzepts bei Gebauer und Wulf bereits deutlich geworden ist, wird darunter üblicherweise verstanden, dass eine Handlung einer anderen Handlung ähnlich wird. Darunter kann aber auch verstanden werden, dass eine Handlung sich selber ähnlich werden kann. Mimesis muss nicht als die Nachahmung oder Imitation einer Handlung durch eine andere aufgefasst werden und dabei notwendigerweise eine Fremdreferenz implizieren. Sie kann auch die Prozesse der Aneignung und Selbstreferenz mit einschließen, so dass darunter auch Formen der Selbstähnlichwerdung gefasst werden können. Wie die vorherige Diskussion nahe legt, kann das Konzept der Mimesis mit dem systemtheoretischen Konzept der Autopoiesis in Beziehung gesetzt werden. Voraussetzung dafür ist dass die Prozesse der Selbst- und Fremdreferenz miteinander verschränkt werden und die dadurch ersichtlich werdende Dynamik analytisch erschlossen wird. Mittels einer wechselseitigen Verhältnisbestimmung zwischen der Mimesis und Autopoiesis kann also von einer fraktalen Dynamik ritueller Handlungen gesprochen werden. Zuvor wird aber auf die Autopoiesis als ein eigenständiges analytisches Konzept einzugehen sein.

Nach Hubertus Maturana bezeichnet der Begriff der Autopoiesis die Selbsterzeugung und Selbstorganisation dynamischer Systeme, die sich durch eine operative Geschlossenheit gegenüber ihren jeweiligen Kontexten auszeichnen. Systeme sind nach Maturana autopoietisch, wenn sie die Fähigkeit der Selbstreproduktion besitzen und ihre eigenen Elemente beständig erneuern, um die Struktur ihrer internen Organisation aufrechterhalten zu können. Dabei werden die Struktur und ihre Elemente in ein wechselseitiges Konstitutionsverhältnis zueinander gesetzt. Die Elemente eines autopoietischen Systems werden als ein Netzwerk miteinander verschränkter Komponenten verstanden. Dabei bringt sich das System durch seine eigenen Operationen beständig selber neu hervor und kann damit seine Struktur aufrechterhalten, durch welche die Elemente als dessen konstitutive Bestandteile wiederum selber hervorge-

bracht werden. „A dynamic system that is defined as a composite unity as a network of productions of components that a) through their interactions recursively regenerate the network of productions that reproduce them, and b) realize this network as a unity in the space in which they exist by constituting and specifying its boundaries as surfaces of cleavage from the background through their preferential interactions within the network, is an autopoietic system“ (Maturana 1980: 29). Durch ihre operative Geschlossenheit reagieren autopoietische Systeme nur auf Eigenzustände und stehen dadurch in keinem unmittelbaren Kontakt zu ihrer Umwelt. Dadurch sind autopoietische Systeme nicht nur an ihre je eigenen Operationen gebunden und generieren sich fortlaufend selber, sondern bringen auch ihre je eigenen Umwelten selber hervor. Unter dem Gesichtspunkt autopoietischer Prozesse kann demnach argumentiert werden, dass Strukturen nicht nur Prozesse der Selbstreproduktion, sondern auch Prozesse der Selbstähnlichwerdung sind.

Luhmann greift dieses Konzept der Autopoiesis auf. Bei ihm wird die Selbstreferenz zu einem wichtigen Aspekt in der Selbsterzeugung und Selbstorganisation autopoietischer Systeme (siehe Luhmann 1982). Selbstreferenz bestimmt er als die Einheit, die ein Element, eine Relation oder ein System und seine Umwelt mit und für sich selber ist. Diese Einheit kann jedoch nur durch den Prozess der Autopoiesis hervorgebracht werden, der wiederum nur „durch eine relationierende Operation zustande kommen kann; dass sie also zustandegebracht werden muss und nicht ... der eigenen Operation immer im voraus schon da ist“ (Luhmann 1984: 58). Demnach ist ein System autopoietisch, „wenn es die Elemente, aus denen es besteht, als Funktionseinheiten selbst konstituiert und in allen Beziehungen zwischen diesen Elementen eine Verweisung auf diese Selbstkonstitution mitlaufen lässt, auf diese Weise die Selbstkonstitution also laufend reproduziert“ (Luhmann 1984: 59). Mittels der Autopoiesis werden bei Luhmann die Elemente und Strukturen nicht als statische oder zeitlose Einheiten, sondern als dynamische Prozesse gefasst, die in der

ständigen Selbstreproduktion und Selbstkonstitution begriffen sind. Durch die Aufrechterhaltung seiner Strukturen befindet sich jedes autopoietische System in einem Prozess der Selbstreferenz und der Mimesis.

Das Konzept der Autopoiesis wird für die Analyse der Performanz ritueller Handlungen relevant. Dadurch kann deutlich gemacht werden, dass rituelle Performanzen nicht nur selbstreferentiell sind und lediglich um ihrer selbst willen vollzogen werden können, sondern sich selber auch nur aus den durch sie selber vollzogenen Handlungen und Operationen hervorbringen können und sich selber dadurch ähnlich werden. Wird davon ausgegangen, dass rituelle Performanzen nur in und durch sich selber bestehen, können mittels der Autopoiesis sich selbst generierende Handlungen als Prozesse erschlossen werden, die sich ausschließlich durch ihre Selbstreferenz konstituieren.

Im neueren ritualtheoretischen Diskurs wird das Konzept der Autopoiesis nur vereinzelt verwendet (siehe Gebauer und Wulf 1998; Thomas 2006; Handelman 2006a; Handelman 2006b), ohne jedoch bislang als Begriff eigens entwickelt worden zu sein. So versteht Thomas die Form ritueller Kommunikation als eine „frozen autopoiesis“, insofern diese zwar aus sich selber generiert wird, ohne aber durch ihre Formalisierung von einzelnen Subjekten abhängig zu sein (Thomas 2006: 333). Demgegenüber bestimmt Handelman die Autopoiesis ritueller Performanzen unter dem Gesichtspunkt der Selbstorganisation, indem er davon ausgeht, dass Rituale autopoietisch sind, weil sie „self-organizing and self-sustaining within itself“ sind (Handelman 2006a: 43). Darüber hinaus setzt Handelman das Konzept der dynamischen Rahmung mit den Prozessen der Autopoiesis von Komplexität in Beziehung, wenn er schreibt: „the more conceptions of framing are made more dynamic, the more the self-organizing, autopoietic complexity of frames rises into prominence“ (Handelman 2006b: 581).

Wenn angenommen wird, dass Rituale und rituelle Handlungen nur aus sich selber hervorgehen und nur durch sich selber hervorgebracht werden, kann mittels der Autopoiesis und unter Berücksichtigung des Begriffs der Mimesis die fraktale Dynamik ritueller Performanzen analytisch erfasst werden. Werden die Konzepte der Autopoiesis und Mimesis nicht mehr in dem Sinne der Selbstreferenz oder Fremdreferenz verstanden, sondern im Sinne sich fortschreitend ausdifferenzierender Prozesse, können diese auch als fraktale Dynamiken aufgefasst werden.

Werden die Konzepte der Mimesis und Autopoiesis in der Analyse der Performanz ritueller Handlungen also wechselseitig miteinander verschränkt, können die dynamischen Relationen im Vollzug ritueller Handlungen als fraktale Dynamiken gefasst werden. In diesen Dynamiken organisieren sich die Muster und Ordnungsschemata, die sich dann in den Details der Performanz ritueller Handlungen wiederholen. In den unterschiedlichen ritualtheoretischen Ansätzen werden Redundanz und Wiederholung auch als kennzeichnende Eigenschaften von Ritualen angesehen. Diese können unter dem Gesichtspunkt fraktaler Dynamiken als eine Selbstähnlichwerdung der Muster und Ordnungsschemata angenommen werden, die sich in allen ihren Elementen auf rekursive Weise manifestieren.

Mimesis und Autopoiesis sind aber nicht nur miteinander zu verschränken, sondern auch unter dem Gesichtspunkt einer dreistelligen Relation zu fassen. Dadurch können gegenüber einer einfachen Vor- oder Nachordnung die Dynamiken der mimetischen und autopoietischen Prozesse deutlich gemacht werden. Unter dieser Voraussetzung wäre es auch möglich, beide in der Weise miteinander zu verschränken, dass die Mimesis als eine Form der Autopoiesis und umgekehrt bestimmt werden kann. Durch die Verschränkung von Mimesis und Autopoiesis kann die fraktale Dynamik ritueller Performanzen verständlich gemacht werden, dass Mimesis nur durch Autopoiesis und Autopoiesis nur durch Mimesis möglich ist. Dadurch kann die in der

Komplexität und Reflexivität ritueller Performanzen angelegte Dynamik und Wirksamkeit ritueller Handlungen analytisch erschlossen werden.

Darum kann vorausgesetzt werden, dass sich in der rituellen Praxis die Bewegungen und Gesten nicht nur im Modus der Fremdreferenz einander angleichen, sondern sich auch im Modus der Selbstreferenz selber ähnlich werden können. So kann auf die Emergenz von komplexen Bewegungs- und Handlungsmustern fokussiert werden. Dabei ist anzunehmen, dass sich in der rituellen Praxis einzelne Bewegungs- und Handlungsmuster der einzelnen Teilnehmer einander angleichen, das heißt die Prozesse der Aktion und Interaktion einander ähnlich werden. Dadurch wird die rituelle Praxis zu einer Komposition oder Form eigener Art, die sich nur in und durch sich selber auf sich selber zu beziehen vermag.

In diesem Zusammenhang wird der Begriff der Teilnahme relevant, wie es von Schieffelin eingeführt wurde. Teilnahme an der rituellen Praxis kann dabei sowohl als mimetischer als auch als autopoietischer Prozess interpretiert werden. Teilnahme würde unter dem Aspekt der Mimesis eine Einschränkung, wenn nicht Verlust der Handlungsmacht der Teilnehmer bedeuten, während Teilnahme unter dem Gesichtspunkt der Autopoiesis eine Ausweitung, wenn nicht Gewinn der Handlungsmacht darstellen würde. Indem die rituelle Praxis als mimetischer und autopoietischer Prozess begriffen wird, in denen die Teilnehmer ihre Handlungsmacht gleichsam in einer fraktalen Dynamik verlieren und gleichzeitig wieder gewinnen, kann die Form der rituellen Praxis und der Verlauf der rituellen Handlung in der Weise verstanden werden, dass die Teilnehmer durch ihren Akt der Teilnahme an Bewegungs- und Handlungsabfolgen (unter dem Gesichtspunkt der Mimesis) bestimmten Regeln folgen, gleichzeitig aber (unter dem Gesichtspunkt der Autopoiesis) bestimmte Regeln vorgeben.

Unter diesem Gesichtspunkt kann jede Form der rituellen Praxis als mimetischer und autopoietischer Prozess aufgefasst werden, der darin gleichzeitig fremden und eigenen Regeln folgt. Durch die Verschränkung der Nachahmung fremder und der Hervorbringung eigener Bewegungs- und Handlungsmuster unterliegt dieser einer fraktalen Dynamik, die in der Nachahmung eigene Handlungen hervorbringt und in der Hervorbringung fremde Handlungen nachahmt. Mimesis und Autopoiesis sind somit Prozesse, die durch Verkörperung und Teilnahme aufeinander verweisen und dadurch die Verschränkung von Selbst- und Fremdbezugnahme ermöglichen. Dadurch kann die Form der rituellen Praxis ihre eigene interne fraktale Dynamik entfalten.

5. Verschieben des theoretischen Rahmens und Fokus

Kritik der ritualwissenschaftlichen Begriffsbildung

Die Analyse und Kritik der unterschiedlichen semiotischen Ansätze und Konzepte führte zur Frage nach den Bedingungen ritualwissenschaftlicher Theorie- und Begriffsbildung. Dabei ging es ebenso um die begrifflichen Grenzen und die diskursive Bedingtheit, denen die unterschiedlichen Ansätze und Konzepte durch ihre unterschiedlichen theoretischen und begrifflichen Voraussetzungen unterliegen. Die Analyse und Kritik bestand vor allem darin, anhand der Analyse unterschiedlicher ritualtheoretischen Ansätze und Konzepte zu zeigen, inwiefern der Forschungsgegenstand als ein diskursives Feld konstituiert und konstruiert wird. Darüber konnten nicht nur die Möglichkeiten und Grenzen der ritualtheoretischen Begriffsbildung bestimmt, sondern auch die diskursive Bedingtheit der Entwicklung der ritualtheoretischen Ansätze und Verwendung der analytischen Konzepte indiziert werden.

Eine der wichtigsten Voraussetzungen für die Analyse und Kritik bestand darin, dass keine von diesen außerhalb des wissenschaftlichen Diskurses zu verorten ist. Die diskursive Praxis gibt zugleich die Bedingungen vor, wie die unterschiedlichen Theorien und Begriffe gebildet werden. Dadurch konnte geklärt werden, dass die Praxis des ritualtheoretischen Diskurses seine eigenen Voraussetzungen der Begriffsbildung schafft und durch die Prozesse der Begriffsbildung das diskursive Feld aus sich heraussetzt. Dabei konnte der ritualtheoretische Diskurs wiederum als spezifische Form der wissenschaftlichen Praxis gefasst werden. Insofern wird der wissenschaftliche Diskurs als ein Ereignis begriffen, welches nur unter den jeweils spezifischen Bedingungen des Diskurses selber möglich ist. Jede Form einer Konzeptionalisierung des ritualtheoretischen Diskurses ist also wiederum nur eine Fortsetzung dieses Diskurses. In ihrer diskursiven Praxis folgt die Konzeptionalisierung bereits den Regeln des Diskurses und wird allein dadurch schon zum Teil des Diskurses.

Indem die Spezifität der unterschiedlichen Ansätze und Konzepte in ihrer Theorie- und Begriffsformation berücksichtigt wurde, konnte aus der Analyse dieser Formen

der wissenschaftlichen Praxis die Kritik ihrer Begriffsbildung entwickelt werden. Dadurch dass von der Formation der einzelnen Ansätze und Konzepte ausgegangen worden ist, konnte aufgezeigt werden, dass diese nur in einer diskursiven Form entwickelt werden können. Die theoretischen Ansätze und analytischen Konzepte ließen sich durch die Spezifität ihrer Begriffsbildung im diskursiven Feld der Ritualtheorie verorten, konnten dadurch aber auch als ein Faktor in diesem Feld verstanden werden. Somit wurde ersichtlich, dass jede Form der Konzeptionalisierung das diskursive Feldes verändert und dieses Feld gleichzeitig durch die Dynamik seiner Konzeptionalisierung konstitutiv bedingt ist.

Unter dieser Voraussetzung kann nicht mehr argumentiert werden, dass Theorien und Begriffe losgelöst von den Formen ihrer diskursiven Praxis aufzufassen sind. Vielmehr ist anzunehmen, dass die Theorien und Begriffe keine statischen und in sich geschlossenen Größen sind, sondern selber als Ereignisse zu begreifen sind, die nur im Kontext ihres Gebrauches wirksam werden. Darum sind die ritualtheoretischen Ansätze und Konzepte vor dem Hintergrund ihrer diskursiven Praxis ihrer Begriffsbildung als operative und dynamische Größen zu begreifen. Sie spiegeln dabei nicht nur das Forschungsfeld wider, sondern erschließen dieses immer wieder neu und konstituieren und verändern es dadurch.

Indem die theoretischen Ansätze und analytischen Konzepte in ihrer Spezifität analysiert werden, kann deren Verortung im diskursiven Feld möglich werden. Nur dadurch können auch die Strategien, mittels derer sich die unterschiedlichen Ansätze und Konzepte im diskursiven Feld verorten, analytisch erschlossen werden. Dadurch dass die unterschiedlichen analytischen Ansätze ihrer selbst willen analysiert werden, kann ihre diskursive Formation ebenso deutlich gemacht werden wie die Situiertheit ihrer Aussagen im diskursiven Feld der Ritualtheorie. In der Form der Konzeptionalisierung des diskursiven Feldes können sowohl historische wie systematische Analysen zu ihrem Recht kommen, gleichzeitig sind aber die Einseitigkeiten in der

Exklusivität dieser Zugänge zu vermeiden. Die unterschiedlichen Ansätze und Konzepte werden dabei unter den pragmatischen Gesichtspunkten des wissenschaftlichen Diskurses analysiert. Dadurch wird eine Kritik der ritualtheoretischen Begriffsbildung möglich, als diese von der Spezifität der einzelnen Ansätze und Konzepte ausgeht und diese in ihrem jeweiligen diskursiven Kontext zu erschließen vermag.

Darüber hinaus kann nach dem Nutzen der ritualtheoretischen Begriffsbildung in der Erschließung des Forschungsgegenstandes und diskursiven Feldes der Ritualtheorie gefragt werden, insofern erkenntniskritisch an den diskursiven Bedingungen der ritualtheoretischen Begriffsbildung angesetzt wird. Indem es in der Analyse und Kritik der ritualtheoretischen Begriffsbildung um den pragmatischen Nutzen der jeweiligen Ansätze und Konzepte geht, liegt der Fokus ebenso auf der diskursiven Konstitution und Konstruktion des Gegenstandsbereiches. Eine Kritik der ritualtheoretischen Begriffsbildung kann nicht von dem getrennt werden, was die unterschiedlichen Ansätze und Konzepte in der Konstitution und Konstruktion des Gegenstandsbereiches bewirken. Hierin ist deren Beitrag in der Konzeptionalisierung des wissenschaftlichen Diskurses zu sehen.

Jede Form des wissenschaftlichen Diskurses ist gleichzeitig als eine Form der wissenschaftlichen Praxis anzusehen, die jeweils nur in ihrer spezifischen Form zu erschließen ist. Damit ist aber auch davon auszugehen, dass von der Gültigkeit allgemeiner wissenschaftlicher Begriffe und Theorien abzusehen ist, weil die Gültigkeit jeweils nur in Hinsicht auf den jeweils pragmatischen Kontext des diskursiven Feldes zu erlangen ist. Damit kann sich die Gültigkeit eines theoretischen Ansatzes oder analytischen Konzeptes wiederum nur durch dessen Spezifität und Kontext erschließen. Nur so kann deutlich werden, dass jede Form der Konzeptionalisierung auch eine Weiterführung und Erweiterung des Diskurses ist und jede Kritik eines Ansatzes oder Begriffes bereits einen Beitrag zum wissenschaftlichen Diskurs darstellt.

Eine Kritik der ritualtheoretischen Begriffsbildung hat darum auf die diskursiv vermittelten Prozesse der Erkenntniserschließung zu fokussieren. Indem es in der Kritik der ritualtheoretischen Begriffsbildung um die Analyse dieser Prozesse geht, wird die Gültigkeit der entsprechenden Ansätze und Konzepte an deren Wirksamkeit in der Erschließung des jeweiligen Forschungsfeldes gekoppelt. Dadurch wird in der Kritik ritualtheoretischer Begriffsbildung die Semantik der Begriffe an die Pragmatik ihres Gebrauches und dadurch auch an deren Wirksamkeit geknüpft. Damit setzt die Kritik der ritualtheoretischen Begriffsbildung mit ihrer Frage nach den Bedingungen ritualtheoretischer Erkenntnis an der Pragmatik dieser Erkenntnisprozesse an. Diese ist in der Konzeptionalisierung unterschiedlicher Ansätze und Konzepte gegeben und setzt sich in der Erschließung des entsprechenden Forschungsgegenstandes fort. So werden die Bedingungen ritualtheoretischer Erkenntnis an die Praxis des wissenschaftlichen Diskurses gebunden. Die ritualtheoretische Begriffsbildung ist demnach nicht anders als durch die Teilnahme am wissenschaftlichen Diskurs möglich, welche die Konzeptionalisierung des diskursiven Feldes und der in diesem Feld gegebenen Ansätze und Konzepte grundsätzlich voraussetzt. Da die Teilnahme am wissenschaftlichen Diskurs an die Praxis der Analyse und Konzeptionalisierung unterschiedlicher Ansätze und Begriffe gebunden ist, ist der ritualtheoretische Diskurs selber als eine Form der theoretischen Praxis zu begreifen.

Es wird also angenommen, dass sich Theorien und Begriffe nur als eine bestimmte Form der diskursiven Praxis manifestieren. Damit kann verständlich gemacht werden, dass die Kritik der ritualtheoretischen Begriffsbildung etwa nicht nur als eine Kritik der Theorie zu begreifen ist, sondern auch als eine Kritik der Praxis der ritualtheoretischen Begriffsbildung. Denn Begriffe und Theorien können durch ihre diskursive Form immer nur auf eine bestimmte Weise geformt und gebildet werden. Unter diesen Voraussetzungen ist die Kritik der ritualtheoretischen Begriffsbildung als eine Kritik der diskursiven Praxis anzusehen. Unter pragmatischen Gesichts-

punkten geht es um die Kritik des Vollzugs der begrifflichen und theoretischen Operationen, die sich im diskursiven Feld als die Konzeptionalisierung unterschiedlicher ritualtheoretischer Ansätze und Begriffe manifestieren.

Die Erschließung der Spezifität der einzelnen Ansätze und Begriffe wird durch den Fokus auf die Praxis des wissenschaftlichen Diskurses möglich. Dadurch können die Formationen der Begriffs- und Theoriebildung in ihrem Wechselspiel mit dem wissenschaftlichen Diskurs berücksichtigt werden. Diese Dynamik wird durch diesen Fokus ersichtlich. Die ritualtheoretischen Ansätze und Konzepte können somit in der Weise erschlossen werden, dass sie sich permanent von ihrem Diskurs durch den Prozess der Konzeptionalisierung abgrenzen. Gleichzeitig kann aber gezeigt werden, dass sie in ihrer Form der diskursiven Praxis wiederum zum Teil des diskursiven Feldes werden. So können die jeweiligen Grenzen und Grenzziehungen bestimmt werden, die sich durch den Prozess der ritualtheoretischen Begriffsbildung fortschreitend zwischen den ritualtheoretischen Ansätzen und deren diskursiven Kontexten ausdifferenzieren. Dabei können auch diese nicht ohne eine weitere Konzeptionalisierung dieses diskursiven Feldes miteinander vermittelt werden.

So ist davon auszugehen, dass es allein durch die Form der diskursiven Praxis in der ritualtheoretischen Begriffsbildung zu keiner abschließenden Ritualtheorie kommen kann, weil jede Theorie und jeder Begriff im diskursiven Feld unterschiedlich konzeptionalisiert wird. Gerade indem die Beziehung zwischen den theoretischen Ansätzen, den analytischen Konzepten und der Praxis des wissenschaftlichen Diskurses als eine dynamische Relation gefasst wird, wird es möglich, die Dynamik sowohl des wissenschaftlichen Diskurses als auch der in den Begriffen und Ansätzen angelegten Konzeptionalisierbarkeit zu bestimmen. Aufgrund dieser Dynamik kann keine Theorie zu einer abschließenden Synthese des gesamten Diskurses kommen, weil auch dieser Abschluss allein durch seine Form wiederum nur ein Teil des Diskurses ist und als solcher nicht über den Diskurs hinauszugehen vermag.

Eine Kritik der Ritualtheorie und der ritualtheoretischen Begriffsbildung kann also nur unter den Bedingungen des wissenschaftlichen Diskurses betrachtet und analysiert werden. Denn es ist die Form der diskursiven Praxis, welche die Möglichkeiten und Grenzen des Erkennbaren bedingt und, dadurch dass sie die ritualtheoretische Begriffsbildung ermöglicht, das diskursive Feld bereits verschiebt. Eine Kritik der ritualtheoretischen Begriffsbildung hat also sowohl die Rahmenbedingungen als auch die Dynamiken in der Praxis des wissenschaftlichen Diskurses zu berücksichtigen. Denn in und mit dem Diskurs werden die Möglichkeiten und Grenzen der ritualtheoretischen Begriffsbildung bestimmt. Unter diesem Gesichtspunkt sind die Formen der ritualtheoretischen Begriffsbildung, die sich in den unterschiedlichen Ansätzen und Konzepten manifestieren, jeweils nur als momentane Formationen und als vorläufige Bestimmungen zu begreifen. Diese kristallisieren die Praxis des wissenschaftlichen Diskurses gleichsam als Momentaufnahme heraus, in welcher sich die Dynamiken des wissenschaftlichen Diskurses widerspiegeln.

Indem die ritualtheoretischen Ansätze und Konzepte auf die diskursive Praxis selber appliziert werden, kann deutlich gemacht werden, inwiefern der Forschungsgegenstand durch die ritualtheoretische Begriffsbildung konstituiert und konstruiert wird und sich der ritualtheoretische Diskurs selber durch die Form seiner Begriffsbildung hervorbringt. Anhand der Analyse der unterschiedlichen theoretischen Ansätze und analytischen Konzepte wurde versucht, eine Kritik der Möglichkeiten und Grenzen ritualtheoretischer Begriffsbildung und deren Formen der diskursiven Praxis aufzuzeigen. Mit der Kritik ritualtheoretischer Begriffsbildung wurde ein begriffliches Instrumentarium entwickelt, das sowohl auf die Analyse des Gegenstandsbereiches als auch auf die Analyse des ritualtheoretischen Diskurses anwendbar ist.

Das begriffliche Instrumentarium, das über die Analyse der semiotischen Ansätze und Begriffe entwickelt wurde, macht es allein aufgrund dieser Analyse möglich, die dadurch gewonnene Form der ritualtheoretischen Begriffsbildung nicht nur auf die

analytische Erschließung von Ritualen als dem Gegenstandsbereich der Ritualforschung anzuwenden, sondern auch auf die Kritik und Analyse der ritualtheoretischen Ansätze und Begriffe selber. Dadurch dass also der Gegenstandsbereich der Ritualforschung über den Prozess der Begriffsbildung auf die Ritualtheorie bezogen wird, können die ritualtheoretischen Ansätze und Konzepte in ihren Prozessen der Begriffsbildung zu konzeptionalisieren und dadurch auf sich selber anzuwenden sein.

Indem der aus der Analyse und Kritik der ritualtheoretischen Ansätze und Konzepte entwickelte Begriff des Index auf das diskursive Feld der Ritualtheorie angewandt werden, können Rituale wie Ritualtheorien somit in gleicher Weise als dynamische Zeichenprozesse erfasst werden, die beide in ihrer Dynamik und Wirksamkeit jeweils auf der wechselseitigen Verschränkung asymmetrischer Relationen beruhen. Für Rituale wie für die Ritualtheorie kann mittels des Index an deren Spezifität angesetzt werden. Dadurch wird es möglich, Rituale wie ritualtheoretische Ansätze und Konzepte unter Absehung der semantischen Frage nach der Bedeutung unter der pragmatischen Frage nach der Wirksamkeit und Dynamik als Formen sozialer Praxis zu verstehen. Insofern der Fokus auf die jeweiligen Formen der Praxis gelegt wird, erschließen sich neue Möglichkeiten der Analyse und Interpretation ritualtheoretischer Ansätze und Konzepte. Werden diese in Hinsicht auf die sich ständig ändernde rituelle und diskursive Praxis verstanden, wird es möglich, die statischen und hierarchischen Bestimmungen in den Formen herkömmlicher Theorieverständnisse zu überwinden und deren spezifische Dynamik und Wirksamkeit zu analysieren.

Der Begriff des Index ist auch für die Analyse und Kritik der unterschiedlichen ritualtheoretischen Ansätze und Konzepte hilfreich, weil dieses die diskursive Praxis in ihrer Spezifität zu berücksichtigen vermag. Dadurch kann verständlich gemacht werden, dass jede Form der Praxis in und durch sich selber einmalig und unverwechselbar ist und mit Hilfe der Methode der Abduktion erschlossen werden kann. Wenn davon ausgegangen wird, dass jede Form der Theorie- und Begriffsbildung eine

Form der diskursiven Praxis ist, kann gezeigt werden, dass sich die diskursive Praxis immer in einer spezifischen Gestalt manifestiert. Indem angenommen wird, dass sich jede Form der diskursiven Praxis als Index dokumentiert, kann verständlich gemacht werden, dass jede Form der Praxis in und durch sich selber wirksam ist. Jeder ritualtheoretische Ansatz und Begriff ist als wirksam anzusehen, so dass jeder Ansatz oder Begriff allein durch seine Form der Konzeptionalisierung des diskursiven Feldes und der Einführung von konzeptioneller Unterscheidung das diskursive Feld in seiner Komplexität durch die Form seiner Praxis zwar vereinfacht, aber durch diese Form der Vereinfachung gleichzeitig auch wiederum die Komplexität des diskursiven Feldes erhöht und sich darin als wirksam erweist.

Dadurch dass die Begriffe der unterschiedlichen ritualtheoretischen Ansätze auf die Analyse dieser Ansätze wieder selber angewendet werden, kann nochmals in reflexiver Perspektive deutlich werden, inwiefern sowohl der Gegenstandsbereich als auch das Feld ritualtheoretischer Forschung durch die in dieser Form eingeführten Begriffe konstituiert und konstruiert wird. Indem die ritualtheoretische Form der Begriffsbildung selber als eine diskursive Praxis aufgefasst wird, die sich durch ihre Indizes auf sich selber bezieht, wird es möglich, die Form der diskursiven Praxis nach den Begriffen zu analysieren, die in der Analyse der ritualtheoretischen Begriffsbildung gewonnen worden sind.

Die in der Praxis des wissenschaftlichen Diskurses hervorgegangenen und durch diesen generierten Ansätze und Konzepte verweisen nicht nur auf den Gegenstandsbereich, sondern sind in erster Linie selber als Teil des Diskurses zu begreifen. Diese können nicht nur auf die Analyse des Diskurses selber angewandt werden, sondern durch diese lässt sich der Diskurs als solcher auch analytisch erschließen; denn diese Konzepte partizipieren in erster Linie an der diskursiven Praxis, welche mit den Mitteln des Diskurses erschlossen werden können. Indem die ritualtheoretischen Konzepte reflexiv auf die Analyse der ritualtheoretischen Ansätze übertragen

werden, gilt es nicht nur, die Selbstreferentialität jedes ritualtheoretischen Ansatzes zu indizieren, sondern diese auch als Ereignisse zu verstehen, die jeweils in einem spezifischen diskursiven Kontext zu verorten sind.

Es geht also maßgeblich um die Logik des Designs, der die ritualtheoretischen Ansätze durch ihre Begriffsbildung folgen und die sie dadurch erst hervorbringen. Ebenso wichtig sind aber um die Bedingungen, denen die ritualtheoretischen Ansätze durch das diskursive Feld unterworfen sind. Gleichzeitig muss in der Analyse und Kritik der ritualtheoretischen Begriffsbildung die Maxime gelten, dass diese Ansätze einerseits um ihrer selbst willen analysiert werden, denn anders ist deren analytisches Potential kaum zu erschließen, dass sie aber andererseits ebenso unter den Bedingungen des Diskurses und der diskursiven Praxis zu analysieren sind, ohne welche diese kaum konstituiert oder hervorgebracht werden könnten.

Unter der Maßgabe des wissenschaftlichen Diskurses sind die ritualtheoretischen Ansätze und Begriffe nicht von dem Gegenstandsbereich zu trennen, denn für die metatheoretische Perspektive kann es Rituale nur im diskursiven Feld der Ritualtheorie geben. Einen Forschungsgegenstand kann unter der Maßgabe der diskursiven Praxis nicht an und für sich unabhängig von seiner Konzeptionalisierung als Zeichenprozess existieren.

Von der Theorie der rituellen Praxis zur Praxis der Ritualtheorie

Wenn die Semiotik von Ritualen in diesem Sinne nicht mehr nur als ein Ansatz zur theoretischen Erschließung von Ritualen, sondern auch – unter den dynamischen Gesichtspunkten der ritualtheoretischen Begriffsbildung und der Konstitution des Forschungsgegenstandes – im Sinne einer Semiose des Rituals verstanden wird, kann

der Fokus und Rahmen nicht nur auf die Theorie der rituellen Praxis, sondern auch auf die Praxis der Ritualtheorie gelegt werden, insofern Theorien als Zeichenprozesse unter den Bedingungen des wissenschaftlichen Diskurses konstitutiv an die Formen ihrer Praxis gebunden sind.

Indem die Semiotik in erster Linie von der dreistelligen Logik der Zeichen als einem dynamischen Zeichenprozess ausgeht, kann die Pragmatik in der ritualtheoretischen Begriffsbildung als eine Form der diskursiven Praxis verständlich gemacht werden. Dieser Ansatz, der unter dem Gesichtspunkt der Logik der Zeichen von Peirce entwickelt worden ist, macht deutlich, dass Rituale und Ritualtheorien beide als Zeichenprozesse eigener Art begriffen werden können, die dadurch miteinander verschränkt sind, dass sie beide Zeichenprozesse eigener Art sind.

Die semiotischen Ansätze und Konzepte im Feld der Ritualtheorie wurden im Rahmen dieser Arbeit nicht nur unter dem Gesichtspunkt einer Semiotik des Rituals, sondern auch unter dem Gesichtspunkt einer Semiose des Rituals analysiert. Es ging hierbei nicht allein um die Genese der unterschiedlichen semiotischen Ansätze, sondern darum, dass Rituale in den semiotischen Ansätzen als Zeichenprozesse verstanden werden und diese erst durch die Zeichenprozesse der ritualtheoretischen Begriffsbildung hervorgebracht werden.

Unter semiotischen Gesichtspunkten sind diese Dynamiken in der Praxis des wissenschaftlichen Diskurses als irreversible Zeichenprozesse anzusehen, die wie die Rituale ihrer eigenen inhärenten Zeitlichkeit unterworfen sind. Die semiotischen Ansätze zum Ritual werden durch ihre Form der ritualtheoretischen Begriffsbildung somit selber zu Zeichenprozessen. Unter dieser Voraussetzung kann argumentiert werden, dass die semiotischen Ansätze weder von ihren Konstitutionsbedingungen noch von ihrem Gegenstandsbereich getrennt werden können.

Der hier gewählte Ansatz ist metatheoretischer Art und unterscheidet sich insofern von einer methodologischen oder wissenschaftsgeschichtlichen Rekonstruktion, als sie auf die Dynamik abhebt, die sich aus dem Zusammenspiel zwischen der ritualtheoretischen Begriffsbildung, der Konstitution des Gegenstandsbereiches und der Praxis des wissenschaftlichen Diskurses ergibt. Indem der Zusammenhang zwischen Begriffsbildung und Gegenstandskonstitution auf die Praxis des Diskurses bezogen wird, wird es möglich, Methodologie und Wissenschaftsgeschichte wechselseitig aufeinander zu beziehen, so dass diese als zwei ineinander übergehende Aspekte der Theorie und Praxis erfasst werden. Durch diesen Zugang zur Rekonstruktion der ritualtheoretischen Ansätze und Begriffe wird es nicht nur möglich, die Praxis des wissenschaftlichen Diskurses in der Konstitution des Gegenstandsbereiches, sondern auch die Praxis der Begriffsbildung im diskursiven Feld der Ritualtheorie besser in den Blick zu nehmen.

Der metatheoretische Zugang zu den theoretischen Ansätzen in der Ritualtheorie impliziert, dass dieser weder selber ein semiotischer Ansatz noch eine Theorie der Theorie ist, weil es um die Praxis der Theorie geht. Diese kann wiederum nur metatheoretisch zum Gegenstand gemacht werden. Es ist der permanente Wechsel zwischen Rahmen und Fokus der ritualtheoretischen Begriffsbildung, den es in der metatheoretischen Perspektive einer Praxis der Theorie zu fassen gilt. Anhand dessen ist auch das Verwobensein des wissenschaftlichen Diskurses als Gegenstand und Praxis der Ritualtheorie zu erschließen.

Bibliographie

- Austin, John L. 1962: *How to do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press.
- Babcock, Barbara A. 1978: Too Many, Too Few: Ritual Modes of Signification. In: *Semiotica*: 23 (291-302).
- Babcock, Barbara A. 1980: Reflexivity: Definitions and Discriminations. In: *Semiotica*: 30 (1-14).
- Barthes, Roland 1967: *Elements of Semiology* (1964). Annette Lavers und Colin Smith (Übers.). London: Cape Editions.
- Bateson, Gregory 1972: A Theory of Play and Fantasy (1955). In: Gregory Bateson: *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. New York: Ballantine (177-193).
- Bell, Catherine M. 1992: *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Bell, Catherine M. 1997: *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Bell, Catherine M. 2006: Embodiment. In: Jens Kreinath, Jan Snoek und Michael Stausberg (Hrsg.): *Theorizing Rituals: Bd. 1: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. (Numen Book Series: Studies in the History of Religions 114-1). Leiden: Brill (533-543).
- Berg, Eberhard und Martin Fuchs 1993: *Kultur, soziale Praxis, Text: Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. (suhkamp tachenbuch wissenschaft 1051). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bloch, Maurice E.F. 1974: Symbols, Song, Dance and Features of Articulation: Is Religion an Extreme Form of Authority? In: *Archives Eurpéenes de Sociologie*: 15 (55-81).
- Bloch, Maurice E.F. 1986: *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*. (Cambridge Studies in Social Anthropology 61). Cambridge, New York, Victoria: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre 1977: *Outline of a Theory of Practice* (1972). Richard Nice (Übers.). (Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology 16). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bremmer, Jan N. 1998: 'Religion', 'Ritual' and the Opposition 'Sacred vs. Profane': Notes towards a Terminological 'Genealogy'. In: Fritz Graf (Hrsg.): *Ansichten griechischer Rituale: Geburtstags-Symposium für Walter Burkert*. Stuttgart, Leipzig: B.G. Teubner (9-32).
- Burks, Arthur W. 1949: Icon, Index, and Symbol. In: *Philosophy and Phenomenological Research*: 9 (673-689).
- Chomsky, Noam 1957: *Syntactic Structures*. The Hague: Mouton & Co.
- Chomsky, Noam 1965: *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Clifford, James und George Marcus (Hrsg.) 1986: *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Csordas, Thomas J. 1990: Embodiment as a Paradigm for Anthropology. In: *Ethnos*: 18 (5-87).

- Csordas, Thomas J. (Hrsg.) 1994: *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*. (Cambridge Studies in Medical Anthropology 2). Cambridge: Cambridge University Press.
- Deleuze, Gilles und Felix Guattari 1994: *What is Philosophy?* London.
- Derrida, Jacques 1970: Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen. In: Wolf Lepsius und Hanns Henning Ritter (Hrsg.): *Orte wilden Denkens: Zur Anthropologie von Claude Lévi-Strauss*. Frankfurt: Suhrkamp (387-412).
- Durkheim, Émile 1915: *The Elementary Forms of the Religious Life* (1912). Joseph W. Swain (Übers.). New York, London: Free Press.
- Fernandez, James W. 1972: Persuasions and Performances: Of the Beast in Every Body ... and the Metaphors of Everyman. In: *Daedalus*: 101 (39-60).
- Fernandez, James W. 1977: The Performance of Ritual Metaphors. In: James David Sapir und Jon Christopher Crocker (Hrsg.): *The Social Use of Metaphor: Essays on the Anthropology of Rhetoric*. Philadelphia, Penn.: University of Pennsylvania Press (100-131).
- Fillmore, J.C. 1971: Entailment Rules in a Semantic Theory. In: J.F. Rosenberg und C. Travis (Hrsg.): *Readings in the Philosophy of Language*. Englewood Cliffs.
- Fitzgerald, John J. 1966: *Peirce's Theory of Signs as Foundation for Pragmatism*. The Hague: Mouton.
- Foucault, Michael 1965: *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. Richard Howard (Übers.). New York: Vintage Books.
- Foucault, Michael 1977: *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (1975). Alan Sheridan (Übers.). London: Allen Lane.
- Foucault, Michael 1978-1986: *The History of Sexuality*. R. Hurley (Übers.). New York.
- Gebauer, Gunter und Christoph Wulf 1992: *Mimesis: Kultur - Kunst - Gesellschaft*. (rowohlts enzyklopädie 55497). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Gebauer, Gunter und Christoph Wulf 1998: *Spiel - Ritual - Geste: Mimetisches Handeln in der sozialen Welt*. (rowohlts enzyklopädie 55591). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Geertz, Clifford 1966: Religion as a Cultural System. In: Michael Banton (Hrsg.): *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. (ASA Monographs 3). London: Tavistock Publications (1-46).
- Geertz, Clifford 1973: *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Gell, Alfred 1998: *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.

-
- Gladigow, Burkhard 2004: Sequenzierung von Riten und die Ordnung der Rituale. In: Michael Stausberg (Hrsg.): *Zoroastrian Rituals in Context*. (Studies in the History of Religions 102). Leiden, Boston: Brill (57-76).
- Gladigow, Burkhard 2006: Complexity. Marcus Brainard (Übers.). In: Jens Kreinath, Jan Snoek und Michael Stausberg (Hrsg.): *Theorizing Rituals: Bd. 1: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. (Numen Book Series: Studies in the History of Religions 114-1). Leiden: Brill (483-494).
- Gladigow, Burkhard 1998: Rituale, komplexe. In: Hubert Cancik, Burkhard Gladigow und Karl-Heinz Kohl (Hrsg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (4). Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer (458-460).
- Goffman, Erving 1967: *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*. Garden City, N.Y.: Anchor Books / Doubleday.
- Goffman, Erving 1974: *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. (Harper Colophon Books). New York etc.: Harper & Row.
- Goody, Jack 1977: Against "Ritual": Loosely Structured Thoughts on a Loosely Defined Topic. In: Sally Falk Moore und Barbara G. Myerhoff (Hrsg.): *Secular Ritual*. Assen, Amsterdam: Van Gorcum (25-35).
- Grimes, Ronald L. 1987: Ritual Studies. In: Mircea Eliade (Hrsg.): *The Encyclopedia of Religion* (12). New York: Macmillan (422-425).
- Grimes, Ronald L. 1990: *Ritual Criticism: Case Studies in Its Practice, Essays on Its Theory*. (Studies in Comparative Religion 10). Columbia, S.C.: University of South Carolina Press.
- Handelman, Don 1977: Play and Ritual: Complementary Frames of Metacommunication. In: Antony J. Chapman und Hugh C. Foot (Hrsg.): *It's A Funny Thing, Humour*. London: Pergamon Press (185-192).
- Handelman, Don 1990: *Models and Mirrors: Towards an Anthropology of Public Events*. Cambridge etc.: Cambridge University Press.
- Handelman, Don 1998: Preface to Second Edition: Theorizing through Models and Mirrors. In: Don Handelman: *Models and Mirrors: Towards an Anthropology of Public Events*. New York, Oxford: Berghahn Books (x-liv).
- Handelman, Don 2004a: Re-Framing Ritual. In: Jens Kreinath, Constance Hartung und Annette Deschner (Hrsg.): *The Dynamics of Changing Rituals: The Transformation of Religious Rituals within Their Social and Cultural Context*. (Toronto Studies in Religion 29). New York etc.: Peter Lang (9-20).
- Handelman, Don 2004b: Introduction: Why Ritual in Its Own Right? How So? In: *Social Analysis*: 48 (1-32).
- Handelman, Don 2006a: Conceptual Alternative to 'Ritual'. In: Jens Kreinath, Jan Snoek und Michael Stausberg (Hrsg.): *Theorizing Rituals: Bd. 1: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. (Numen Book Series: Studies in the History of Religions 114-1). Leiden: Brill (37-49).

-
- Handelman, Don 2006b: Framing. In: Jens Kreinath, Jan Snoek und Michael Stausberg (Hrsg.): *Theorizing Rituals: Bd. 1: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. (Numen Book Series: Studies in the History of Religions 114-1). Leiden: Brill (571-582).
- Houseman, Michael 1993: The Interactive Basis of Ritual Effectiveness in a Male Initiation Rite. In: Pascal Boyer (Hrsg.): *Cognitive Aspects of Religious Symbolism*. Cambridge: Cambridge University Press (207-224).
- Houseman, Michael 2002: Dissimulation and Simulation as Forms of Religious Reflexivity. In: *Social Anthropology*: 10 (77-89).
- Houseman, Michael 2006: Relationality. In: Jens Kreinath, Jan Snoek und Michael Stausberg (Hrsg.): *Theorizing Rituals: Bd. 1: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. (Numen Book Series: Studies in the History of Religions 114-1). Leiden: Brill (413-428).
- Houseman, Michael und Carlo Severi 1998: *Naven or the Other Self: A Relational Approach to Ritual Action*. Michael Fineberg (Übers.). (Studies in the History of Religions 79). Leiden: E.J. Brill.
- Humphrey, Caroline und James Laidlaw 1994: *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*. (Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology). Oxford: Claradon Press / Oxford University Press.
- Hymes, Dell 1975: Breakthrough into Performance. In: Dan Ben-Amos und Kenneth S. Goldstein (Hrsg.): *Folklore: Performance and Communication*. (Approaches to Semiotics 40). The Hague, Paris: Mouton (11-74).
- Jakobson, Roman 1956: Two Aspects of Language and two Types of Aphasic Disturbances. In: Roman Jakobson und Morris Halle: *Fundamentals of Language*. (Janua Linguarum, Series Minor 1). The Hague, Paris, New York: Mouton Publishers (69-96).
- Jakobson, Roman 1960: Concluding Statement: Linguistics and Poetics. In: Thomas A. Sebeok (Hrsg.): *Style in Language*. New York, London: MIT Press and John Wiley & Sons, Inc. (360-377).
- Jakobson, Roman 1964: On Visual and Auditory Signs. In: *Phonetica*: 11 (216-220).
- Jennings, Theodore W. 1982: On Ritual Knowledge. In: *Journal of Religion*: 62 (111-127).
- Kant, Immanuel 1793: *Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis*. Riga.
- Kapferer, Bruce 1979: Introduction: Ritual Process and the Transformation of Context. In: *Social Analysis*: 1 (3-19).
- Kapferer, Bruce 1997: *The Feast of the Sorcerer: Practice of Consciousness and Power*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kapferer, Bruce 2003: Introduction: Outside all Reason - Magic, Socery and Epistemology in Anthropology. In: Bruce Kapferer (Hrsg.): *Beyond Rationalism: Rethinking Magic, Witchcraft, and Sorcery*. Oxford (1-30).

-
- Kapferer, Bruce 2004: Ritual Dynamics and Virtual Practices: Beyond Representation and Meaning. In: *Social Analysis*: 48 (35-54).
- Kapferer, Bruce 2006a: Dynamics. In: Jens Kreinath, Jan Snoek und Michael Stausberg (Hrsg.): *Theorizing Rituals: Bd. 1: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. (Numen Book Series: Studies in the History of Religions 114-1). Leiden: Brill (507-522).
- Kapferer, Bruce 2006b: Virtuality. In: Jens Kreinath, Jan Snoek und Michael Stausberg (Hrsg.): *Theorizing Rituals: Bd. 1: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. (Numen Book Series: Studies in the History of Religions 114-1). Leiden: Brill (671-684).
- Köpping, Klaus-Peter 2004: Failure of Performance or Passage to the Acting Self? Mishima's Suicide between Ritual and Theater. In: Jens Kreinath, Constance Hartung und Annette Deschner (Hrsg.): *The Dynamics of Changing Rituals: The Transformation of Religious Rituals within Their Social and Cultural Context*. (Toronto Studies in Religion 29). New York etc.: Peter Lang (97-114).
- Kreinath, Jens 2004: Meta-Theoretical Parameters for the Analysis and Comparison of two Recent Approaches to the Study of the Yasna. In: Michael Stausberg (Hrsg.): *Zoroastrian Rituals in Context*. (Studies in the History of Religions 102). Leiden, Boston: Brill (99-136).
- Kreinath, Jens 2006: Semiotics. In: Jens Kreinath, Jan Snoek und Michael Stausberg (Hrsg.): *Theorizing Rituals: Bd. 1: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. (Numen Book Series: Studies in the History of Religions 114-1). Leiden: Brill (429-470).
- Kreinath, Jens, Jan Snoek und Michael Stausberg 2006: Ritual Studies, Ritual Theory, Theorizing Rituals—An Introductory Essay. In: Jens Kreinath, Jan Snoek und Michael Stausberg (Hrsg.): *Theorizing Rituals: Bd. 1: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. (Numen Book Series: Studies in the History of Religions 114-1). Leiden: Brill (XIII-XXV).
- Krondorfer, Björn 1992: Bodily Knowing, Ritual Embodiment, and Experimental Drama: From Regression to Transgression. In: *Journal of Ritual Studies*: 6 (27-38).
- Langer, Susanne K. 1942: *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Langer, Susanne K. 1953: *Feeling and Form: A Theory of Art Developed from Philosophy in a New Key*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Lawson, E. Thomas 1976: Ritual as Language. In: *Religion*: 6 (123-139).
- Leach, Edmund R. 1966: Ritualization in Man in Relation to Conceptual and Social Development. In: *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*: B.251 (403-408).
- Leach, Edmund R. 1968: Ritual. In: David L. Shils (Hrsg.): *International Encyclopedia of the Social Sciences* (13). New York: Macmillan / The Free Press (520-526).
- Leach, Edmund R. 1976: *Culture and Communication: The Logic by which Symbols are Connected: An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social*

- Anthropology*. (Themes in the Social Sciences). Cambridge etc.: Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss, Claude 1963: *Structural Anthropology* (1958). C. Jacobson und B.G. Schoepf (Übers.). New York, London: Baccis Books Inc.
- Levy-Bruhl, Lucien 1966: *Primitive Mentality* (1931). L.A. Clare (Übers.). Boston.
- Luhmann, Niklas 1982: Autopoiesis, Handlung und kommunikative Verständigung. In: *Zeitschrift für Soziologie*: 11 (366-379).
- Luhmann, Niklas 1984: *Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lyons, John 1963: *Structural Semantics*. Oxford: Blackwell.
- Maturana, Huberto R. 1980: Man and Society. In: Frank Benseker, Peter Hejl und Wolfram K. Köck (Hrsg.): *Autopoiesis, Communication and Society: The Theory of Autopoietic Systems in the Social Sciences*. Frankfurt a.M., New York: Campus (11-31).
- Merleau-Ponty, Maurice 1945: *Phénoménologie de la perception*. (Bibliothèque des Idées). Paris: Galimard.
- Michaels, Axel 2006: Ritual and Meaning. In: Jens Kreinath, Jan Snoek und Michael Stausberg (Hrsg.): *Theorizing Rituals: Bd. 1: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. (Numen Book Series: Studies in the History of Religions 114-1). Leiden: Brill (247-261).
- Needham, Rodney 1975: Polythetic Classification: Convergence and Consequences. In: *Man*: 10 (349-369).
- Needham, Rodney 1985: Remarks on Wittgenstein and Ritual. In: Rodney Needham: *Exemplars*. Berkeley, Calif.: University of California Press.
- Neuman, Yair 2003: Mobius and Paradox: On the Abstract Structure of Boundary Events in Semiotic Systems. In: *Semiotica*: 147 (135-148).
- Oppitz, Michael 1999: Montageplan von Ritualen. In: Corina Caduff und Joanna Pfaff-Czarnecka (Hrsg.): *Rituale heute: Theorien - Kontroversen - Entwürfe*. Berlin: Dietrich Reimer (73-95).
- Peirce, Charles S. 1932: *Collected Papers*. Charles Hartshorne und Paul Weiss (Hrsg.). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Platvoet, Jan G. 1995: Ritual in Plural and Pluralist Societies: Instruments for Analysis. In: Jan Platvoet und Karel van der Toorn (Hrsg.): *Pluralism and Identity: Studies in Ritual Behaviour*. (Studies in the History of Religions 65). Leiden, New York, Köln: E.J. Brill (25-51).
- Platvoet, Jan G. 2006: Ritual: Religious and Secular. In: Jens Kreinath, Jan Snoek und Michael Stausberg (Hrsg.): *Theorizing Rituals: Bd. 1: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. (Numen Book Series: Studies in the History of Religions 114-1). Leiden: Brill (161-205).

-
- Rappaport, Roy A. 1979: *Ecology, Meaning and Religion*. Berkeley, Calif.: North Atlantic Books.
- Rappaport, Roy A. 1980: Concluding Comments on Ritual and Reflexivity. In: *Semiotica*: 30 (181-193).
- Rappaport, Roy A. 1999: *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. (Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology 110). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosen, Steven M. 1994: *Science, Paradox, and the Moebius Principle: The Evolution of a 'Transcultural' Approach to Wholeness*. (Series in Science, Technology, and Society). Albany, N.Y.: State University of New York Press.
- Saussure, Ferdinand de 1931: *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft (1915)*. Charley Bally und Albert Sechehaye (Hrsg.), Herman Lommel (Übers.). Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Schieffelin, Edward 1996: On Failure and Performance: Throwing the Medium Out of the Seance. In: Carol Laderman und Marina Roseman (Hrsg.): *The Performance of Healing*. New York, London: Routledge (59-89).
- Schieffelin, Edward 1998: Problematizing Performance. In: Felicia Hughes-Freeland (Hrsg.): *Ritual, Performance, Media*. (ASA Monographs 35). London, New York: Routledge (194-207).
- Schieffelin, Edward 2006: Participation. In: Jens Kreinath, Jan Snoek und Michael Stausberg (Hrsg.): *Theorizing Rituals: Bd. 1: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. (Numen Book Series: Studies in the History of Religions 114-1). Leiden: Brill (615-625).
- Searle, John R. 1969: *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Singer, Milton 1958: The Great Tradition in a Metropolitan Center: Madras. In: Milton Singer (Hrsg.): *Traditional India: Structure and Change*. Philadelphia: University of Texas Press (140-182).
- Singer, Milton 1981: On the Semiotics of Indian Identity. In: *American Journal of Semiotics*: 1 (85-126).
- Snoek, Jan 1987: *Initiations: A Methodological Approach to the Application of Classification and Definition Theory in the Study of Rituals*. Pijnacker: Dutch Efficiency Bureau.
- Snoek, Jan 2006: Defining 'Rituals'. In: Jens Kreinath, Jan Snoek und Michael Stausberg (Hrsg.): *Theorizing Rituals: Bd. 1: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. (Numen Book Series: Studies in the History of Religions 114-1). Leiden: Brill (3-14).
- Soeffner, Hans-Georg 1992: *Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags 2* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 993); Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Spencer-Brown, George 1969: *Laws of Form*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Staal, Frits 1979: The Meaninglessness of Ritual. In: *Numen*: 26 (2-22).

-
- Staal, Frits 1984: The Search for Meaning: Mathematics, Music, and Ritual. In: *American Journal of Semiotics*: 2 (1-57).
- Staal, Frits 1986: The Sound of Religion. In: *Numen*: 33 (33-64, 185-224).
- Staal, Frits 1989: *Rules Without Meaning: Ritual, Mantras, and the Human Sciences*. (Toronto Studies in Religion 4). New York etc.: Peter Lang.
- Stausberg, Michael 2003: Ritual Orders and Ritologues. A Terminological Quest for some Neglected Fields of Study. In: Tore Ahlbäck und Björn Dahla (Hrsg.): *Ritualistics: Based on Papers Read at the Symposium on Religious Rituals Held at Åbo, Finland, on the July 31-August 2, 2002*, (Scripta Instituti Donneriani Aboensis 18), Åbo: Donner Institute for Research in Religious and Cultural History (221-242).
- Stausberg, Michael 2004: Ritualtheorien und Religionstheorien. In: Dietrich Harth und Gerrit Jasper Schenk (Hrsg.): *Ritualdynamik: Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns*. Heidelberg: Synchron Wissenschaftsverlag der Autoren (29-48).
- Stausberg, Michael 2006: Reflexivity. In: Jens Kreinath, Jan Snoek und Michael Stausberg (Hrsg.): *Theorizing Rituals: Bd. 1: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. (Numen Book Series: Studies in the History of Religions 114-1). Leiden: Brill (627-646).
- Tambiah, Stanley J. 1981: A Performative Approach to Ritual. In: *Proceedings of the British Academy*: 65 (113-169).
- Thomas, Günter 2006: Communication. In: Jens Kreinath, Jan Snoek und Michael Stausberg (Hrsg.): *Theorizing Rituals: Bd. 1: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. (Numen Book Series: Studies in the History of Religions 114-1). Leiden: Brill (321-343).
- Turner, Bryan S. 1984: *The Body and Society: Explorations in Social Theory*. Thousand Oaks.
- Turner, Terence 2006: Structure, Process, Form. In: Jens Kreinath, Jan Snoek und Michael Stausberg (Hrsg.): *Theorizing Rituals: Bd. 1: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. (Numen Book Series: Studies in the History of Religions 114-1). Leiden: Brill (207-246).
- Turner, Victor Witter 1957: *Schism and Continuity in an African Society*. Manchester: Manchester University Press.
- Turner, Victor Witter 1967: *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Turner, Victor Witter 1968: *Drums of Affliction*. Oxford: Clarendon Press.
- Turner, Victor Witter 1969: *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. (The Lewis Henry Morgan Lectures at the University of Rochester 1966). Chicago: Routledge & Kegan Paul.
- Turner, Victor Witter 1973: Symbols in African Ritual. In: *Science*: 179 (1100-1105).
- Turner, Victor Witter 1974a: *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. (Symbol, Myth, and Ritual 6). Ithaca: Cornell University Press.

-
- Turner, Victor Witter 1974b: Symbols and Social Experience in Religious Ritual. In: *Studia Missionalia*: 23 (1-21).
- Turner, Victor Witter 1974c: Liminal to Liminoid in Play, Flow, and Ritual: An Essay in Comparative Symbolology. In: *Rice University Studies*: 60 (53-92).
- Turner, Victor Witter 1975: Ritual as Communication and Potency: A Ndembu Case Study. In: Caroline E. Hill (Hrsg.): *Symbols and Society: Essays on Belief Systems in Action*. Athens, Ga.: University of Georgia Press (58-81).
- Turner, Victor Witter 1977: Frame, Flow, and Reflection: Ritual and Drama as Public Liminality. In: Michel Benamou und Charles Caramello (Hrsg.): *Performance in Postmodern Culture*. (Theories of Contemporary Culture 1). Madison, Wis.: Coda Press Inc. (33-55).
- Turner, Victor Witter 1984: Liminality and the Performative Genres. In: John J. MacAloon (Hrsg.): *Rite, Drama, Festival, Spectacle: Rehearsals toward a Theory of Cultural Performance*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues (19-41).
- Turner, Victor Witter 1985: The Anthropology of Performance. In: Victor Witter Turner und Edith L.B. Turner (Hrsg.): *On the Edge of the Bush: Anthropology as Experience*. (The Anthropology of Form and Meaning). Tuscon: The University of Arizona Press (177-204).
- Wulf, Christoph 1989: Mimesis. In: Gunter Gebauer et al. (Hrsg.): *Historische Anthropologie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Wulf, Christoph 2006: Praxis. In: Jens Kreinath, Jan Snoek und Michael Stausberg (Hrsg.): *Theorizing Rituals: Bd. 1: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. (Numen Book Series: Studies in the History of Religions 114-1). Leiden: Brill (395-411).
- Zadeh, L.A. 1965: Fuzzy Sets. In: *Information and Control*: 8 (338-353).