

Forum Ritualdynamik



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

Nr. 13
August 2005

Dietrich Harth

Kulturwissenschaftliche Neuorien- tierungen in der späten Moderne

**Vorgestellt und diskutiert am Beispiel der
›Ritualistik‹ und der ›Mnemonik‹**



Die so ähnlich spitz wie *pricks and kicks* klingenden Wörter *Ritualistik-Mnemonik* im Titel meiner Rede möchte ich Sie bitten, abweichend vom traditionellen Gebrauch als begriffliche Abkürzungen für wissenschaftliche Ritualforschungen (Ritualistik) einerseits und für die entsprechende Gedächtnis- bzw. Erinnerungsforschung (Mnemonik) andererseits zu verstehen. Natürlich werde ich aus gegebenem Anlaß nicht über Theorie im Singular reden, sondern die Einzahl im Sinne eines Pluraletantum verwenden; denn der Theorien, die hinter den genannten Kürzeln lauern, sind so viele wie es elaborierte Auffassungen von dem gibt, wofür solche Begriffe wie Ritual, Erinnerung, Gedächtnis eintreten sollen.*

Die beiden Sonderforschungsbereiche 434 (*Erinnerungskulturen* in Gießen) und 619 (*Ritualdynamik* in Heidelberg) werden ja nicht deshalb von der Füllhorngöttin DFG beglückt, um die theoretische Vielstimmigkeit zu reduzieren, sondern um diese nach Ton- und Spielarten zu sortieren, ja, wenn es gelingt, zu erweitern und bestenfalls neu zu orchestrieren. Ritualistik und Mnemonik, um noch einmal auf diese Ausdrücke, genauer: auf ihre Bauform zurückzublicken, sind Wortbildungen nach Art von Semiotik oder Rhetorik, und mit eben dieser Gestalt verbinden sich auch Fragen wie die nach der inter- bzw. transdisziplinären Anwendbarkeit der mit ihrer Hilfe etikettierten Theoriefelder und Verfahrensweisen. Denn das Erinnern und das Rituelle bezeichnen, so lautet die hier zugrunde gelegte These, universelle Modi kultureller Symbolisierung und sind daher nicht in die Grenzen eines einzigen Spezialfaches einzuschließen. Es ist ja kein Geheimnis: Einschlägige Diskurse finden sich auch in den Verhaltens- und den medizinischen Wissenschaften, in Ethologie und Neurobiologie. Was die lateinischen Stammwörter *rituale et memoria*, ihre Geschichte, linguistische Assimilation und terminologische Reformulierung betrifft, so sehe ich in ihnen sog. »Traditionsbegriffe«, die ihre Polyvalenz nicht nur ihrem Alter, sondern auch einem weit verbreiteten bildungssprachlichen Gebrauch verdanken.

Sie haben mich eingeladen, damit ich mit Ihnen über bestehende oder mögliche Transfers zwischen Erinnerungs- und Ritualdynamik und über einen denkbaren Dialog zwischen den an der Erforschung dieser Dynamiken beteiligten Wissenschaften diskutiere. Ich habe Ihre Einladung angenommen, nicht nur weil sich das so gehört, sondern weil ich schon längst einmal laut vor kritischen Ohren über solche Beziehungen hätte nachdenken sollen und nicht zuletzt auch deshalb,

* Vortrag, gehalten am 3.5.2005 an der Justus-Liebig-Universität Gießen, auf Einladung des Sonderforschungsbereichs *Erinnerungskulturen*. Der Text ist unwesentlich verändert und behält absichtlich den Rededuktus bei.

weil unserem Heidelberger SFB vor wenigen Wochen für weitere 4 Jahre die Segnungen des DFG-Füllhorns erteilt worden sind. Warum also sollte man die so gestärkte Position im Forschungsfeld nicht nutzen, um die Möglichkeit gemeinsamer Visionen auszuloten?

Beginnen will ich nach diesen Vorbemerkungen mit einem Politikum, nämlich mit einem, wie ich zugeben muß, ziemlich pauschalen Blick auf die institutionalisierten, über längere Zeiträume subventionierten Forschungsvorhaben an deutschen Universitäten, Vorhaben, die auf einen behutsamen Umbau der Geistes- in Kulturwissenschaften zielen. Wissenschaftspolitisch relevant ist nicht nur dieser Umbau, politisch wirksam sind auch bestimmte Themenkonzentrationen innerhalb der subventionierten Projekte und – davon ausstrahlend – der beteiligten Hochschulen. Denn diese Projekte sind darauf angelegt, die herkömmlichen forschungs- und hochschulpolitischen Organisationsparameter zu verändern. So sehr sich auch die Initiativen im einzelnen – ich beziehe mich hier vor allem auf Sonderforschungsbereiche – in der Materialauswahl, der Personen- und Fächerzusammensetzung unterscheiden, eine nicht geringe Zahl von ihnen teilt sich dennoch in einige konzeptionelle Dominanten; und auf diese möchte ich hier als Nächstes den Blick richten, um Mutmaßungen über einige allgemeine wissenschaftspolitische Trends anstellen zu können.

Zu den erwähnten Dominanten gehören – ich nenne einige der bekannten Fahnenwörter – »Theatralität« oder »Inszenierung«, »Performance« oder »Performativität«, »Gedächtnis und Erinnerung«, »Symbolik« oder »Symbolisierung« und nicht zuletzt »Ritual« oder »Ritualisierung«. Diese Aufzählung oberflächlich zu ordnen, ist nicht schwierig: Inszenierung, Performance und Ritual sind handlungsbeschreibende Ausdrücke, die beobachtbaren Phänomenen gelten und auf institutionelle Verfestigungen verweisen; Gedächtnis, Erinnerung und Symbolik sind, konventionell gesprochen, Bezeichnungen für mentale, der unmittelbaren Beobachtung entzogene Prozesse. Nur »Theatralität« erscheint auf den ersten Blick als eine alles umgreifende Genrebezeichnung, die nicht nur zu den Konstruktionen symbolischen Handelns auf der Bühne und während ritueller Inszenierungen, sondern auch zur Metaphorik der Gedächtniskunst (*vide theatrum memoriae*) paßt. Ein Zufall ist das nicht, da »Theatralität«, so altherwürdig das Mutterwort auch klingen mag, im Kontext wissenschaftlicher Neuorientierungen auf Aspekte der Medialität und elektronischen Virtualisierung anspielt, die auf allen Ebenen der kulturellen Systeme die Art und Weise öffentlicher Präsentation und Perzeption verändert haben. Eine These, die ich sofort näher erläutern möchte, zumal sie etwas von dem Zeitgeist beschwört, der sich in der Formel von der »späten Moderne« verbirgt.

Zum Ausgangspunkt nehme ich einen Satz, der in dem Mitte der 90er Jahre als Rundschreiben kursierenden DFG-Schwerpunktprogramm »Theatralität« mit dem nicht gerade bescheidenen Untertitel »Theater als kulturelles Modell in den Kulturwissenschaften« nachzulesen ist. Dort heißt es: »Unsere Gegenwartskultur konstituiert und formuliert sich zunehmend nicht mehr in Werken, sondern in theatralen Prozessen der Inszenierung und Darstellung, die häufig erst durch die Medien zu kulturellen Ereignissen werden.« Eine umstürzende Einsicht ist das nicht, umso wichtiger aber ist ihre Einsetzung als Movens für ein neues forschungspolitisches Programm (das damals – vor 10 Jahren! – sogar den Anspruch eines »Pilotprojekts« erheben konnte), ein Programm, das sich nur im Verbund verschiedener Disziplinen, also interdisziplinär, realisieren läßt. Denn es geht, wie der zitierte Satz andeutet und das Rundschreiben des weiteren ausführlich darstellt, nicht etwa um Theatergeschichte, sondern um einen Modus kultureller Produktion, Wahrnehmung und Konsumtion, der, aus der Perspektive theatralischer, also dramaturgischer Inszenierungsprozesse betrachtet, als dynamisches und zugleich energetisches Potential zu begreifen ist. Ich darf es noch einmal in einfacherer Form sagen: Kultur soll demnach nicht als Monument begriffen werden, sondern in ihrer Veränderlichkeit als Prozeß, das heißt, als ein ständiges Werden; eine Perspektive, die natürlicherweise auch die Mobilität der Herstellenden und Handelnden, also der Produzenten und Konsumenten sowie selbstverständlich auch der Vermittler einschließt.

Was das forschungspolitisch bedeutet, liegt auf der Hand: Soll das Programm der Neuorientierung Erfolg haben, so sind nachhaltige Kooperationsvereinbarungen zwischen den historisch-philologischen Disziplinen und den empirisch operierenden Erfahrungswissenschaften geradezu zwingend. Das ist angesichts der in Academia verbreiteten Lagermentalität eine ziemliche Herausforderung – ein eigenes, sehr besonderes Thema. Wenden wir uns hier lieber noch einmal dem zitierten Satz zu, und zwar jener Stelle, an der es heißt, unsere gegenwärtige Kultur konstituiere sich »nicht mehr« in Werken, sondern in Prozessen. Was bedeuten diese zwei Wörtchen »nicht mehr«? Heißt es: früher war alles anders, war Kultur einfach da, opak und monumental wie ein Gebirgsstock? Das doch wohl nicht. Aufgrund der ausführlichen Teile des Schwerpunktprogramms ist vielmehr anzunehmen, daß diese verkürzte Aussage den mit Kultur – ich übersetze das gern mit »Gefüge symbolischer Ordnungen« – daß diese Aussage den mit der Analyse des Gefüges symbolischer Ordnungen vertrauten Wissenschaften einen Perspektivenwechsel nahelegt, der morgen schon wieder eine andere Wendung, einen neuen »turn«, nehmen kann. Das Programm erscheint mir daher wie der Zukunftsentwurf kulturwissenschaftlicher Arbeit ohne eindeuti-

ges Ziel, ein Tummelplatz für methodologische Revisionen und analytische Erprobungen konventioneller Theorien, kurz: eine Aufforderung, sich in kreativer Freiheit zu üben.

Die typische Gutachterfrage an eine interdisziplinär zusammengesetzte Forschergruppe »Und welcher Theorie folgen sie denn nun?« ist angesichts des Versuchsstadiums solcher Neuorientierungen völlig abwegig. Jede Einheitstheorie würde die vom institutionalisierten Zweifel befeuerte fächerübergreifende Gruppenkommunikation stören, ja vielleicht zerstören. Was diese Kommunikationen wie ein Perpetuum mobile vorantreibt, ist die stille Überzeugung, daß der Wissenschaft nichts heilig sein darf, sie selber eingeschlossen. Natürlich läuft das auf eine selbstkritische Dauerreflexion innerhalb der Wissenschaften hinaus, mit der diese ihren eigenen Autoritätsanspruch in Fragen des Wissens unterminieren müssen. Eine Paradoxie, aus der es keinen billigen Ausweg gibt. Denn in dieser Paradoxie spiegelt sich das Verhältnis des wissenschaftlich produzierten Wissens zur reflexiv gewordenen Moderne, die Soziologen als späte oder zweite Moderne bezeichnen, und die ein fundamentaler »Strukturbruch« mit den heroischen Errungenschaften der ersten Moderne, nicht zuletzt mit dem Vertrauen in die Glücksversprechen der etablierten Wissenschaften charakterisiert. Auch dafür ist übrigens ein Sonderforschungsbereich zuständig: der Münchner SFB 536 mit dem Titel »Reflexive Modernisierung«, dessen Forschungsprogramm allerdings nicht jenem allmählichen Übergang von der Tradition zur Moderne gilt, den die historischen Disziplinen zu rekonstruieren suchen, sondern den Unsicherheiten, die eine kaum gebremste, von den Wissenschaften angestoßene und geförderte Modernisierungs- und Risikodynamik erzeugt.

Nun sind die wissenschaftlichen Perspektivenwechsel, von denen hier die Rede ist, zwar willkürlich, aber sie sind das doch nur in dem Maß, in dem die Veränderungen der gelebten Erfahrungswelt auf sie zurückwirken. Davon geht der Münchner SFB ausdrücklich aus. Die ihm angeschlossenen Forscher suchen nach dem Sinn dieser, oder schlichter: nach Antworten auf diese Veränderungen und begreifen sie insofern als Fragenkomplexe. Eben das ist aber auch im zitierten Entwurf des Theatralitäts-Projekts der Fall, denn es würde wenig Mühe kosten, den Beweis für die mediale Konstitution kultureller Akteure, Objekte und Praktiken in den OECD-Gesellschaften anzutreten. Eine kleine, aber signifikante Anekdote am Rande: Die Inszenierung des päpstlichen Pompe funèbre in Rom und die medial vergrößerte Rührung der Zuschauer gab einem Medienkommentator Anlaß zu der durchaus positiv gemeinten Aussage, in diesem Augenblick sei es zur »rituellen Verschmelzung« in der Masse gekommen.

Warum aber soll das Theater (so ist kritisch zu fragen) den Kulturwissenschaften, wie es im zitierten Programm heißt, zum »Modell« dienen, warum nicht eine modernere Konstruktion wie zum Beispiel die Organisationsstrukturen des Kulturmanagements oder der Agenturen der medialen Massenkultur? Darauf gibt das Schwerpunktprogramm mehrere Antworten, von denen die folgenden für unser Thema besonders interessant sind: Erstens ist die Vorstellung der Welt als Bühne (*theatrum mundi*) eine sehr alte Leitidee in der europäischen Kulturtradition, und zweitens ist das Konzept der auf einer Bühne interagierenden Rollenträger längst als Modell für soziologische und psychologische Handlungsanalysen in Gebrauch; man könnte in diesem Zusammenhang auch auf das »Drama« in seiner Funktion als Metapher für die methodische Konstitution komplexer Handlungsprozesse in Fremdkulturen hinweisen, eine Variante, die nicht zuletzt in den Ritualtheorien ethnologischer Experten eine Schlüsselrolle inne hat (Turner; Geertz). Das Theatermodell vereint also Altes und Neues, es eignet sich als 'renoviertes' für die Analyse gegenwärtiger Praktiken und als 'restauriertes' für die Rekonstruktion vergangener kultureller Prozesse im Licht gegenwärtiger Erfahrungen.

Es mag sein, daß Sie aus meinen Worten eine Empfehlung dieses Modells heraushören – was ja nicht weiter schaden würde. Doch gilt mein Interesse hier der Art der Konzeptualisierung, die sich – wie ich meine – an diesem Fall in exemplarischer Weise studieren läßt und die sich auch am Beispiel zahlreicher anderer interdisziplinärer Projekte (die Sonderforschungsbereiche in Gießen und Heidelberg eingeschlossen) aufdecken ließe. Vergewegen wir uns kurz, worum es im Rahmen der von mir so genannten forschungspolitischen Neuorientierung geht und warum es sich lohnt, dieser Entwicklung nachzuspüren.

Beginnen will ich mit einer Trivialität: Die Wissenschaften sind Teil der soziokulturellen Welt, die sie erforschen. Diese Einbettung können sie niemals, auch nicht via reflexionis völlig abstreifen, auch dann nicht, wenn ihre spezifische Neugier den Lebenswelten fremder Kulturen gilt. Gleichwohl bilden die Wissenschaften – ähnlich wie ein Staat im Staate – innerhalb der Kulturwelt, deren Teil sie sind, eine eigene Sphäre. Darauf sind sie angewiesen und bedürfen daher auch eigener Rechtsschutzgarantien, einer gewissen wirtschaftlichen Autonomie sowie einer Charta wissenschaftsethischer Grundsätze, wollen sie jene kritische und selbstkritische Distanz zur Allgemeinkultur herstellen, die Bestandteil der von ihnen erhobenen Erkenntnis- und Wahrhaftigkeitsansprüche ist. Was daraus entsteht, sind »Expertenkulturen«, eine Bezeichnung, deren Gegenbegriff »Laienkultur« bereits die erwähnte Distanznahme kenntlich macht. Nota bene: Für die *wissenschaftlichen*

Expertenkulturen gelten in unserer spätmodernen Welt besondere Auflagen:

- Sie sollten möglichst international, also global sowie dezentral, d.h. nicht nur ortsgebunden agieren;
- sie sollten Wissen nicht nur akkumulieren, sondern dessen permanente Revidierbarkeit ihrer hauseigenen Axiomatik einschreiben, was einer Anerkennung von Kontingenz entspricht;
- sie sollten offen sein für theoretische und methodologische Grenzüberschreitungen, sich an überpersönlichen, kontextunabhängigen Rationalitätsprinzipien orientieren,
- ihre institutionelle Formgebundenheit einem ständigen Reflexionsprozeß unterziehen, und
- sie sind gehalten, sich im edlen Wettstreit der Wissenschaftskulturen vor der Öffentlichkeit als exzellente Produktivkräfte zu präsentieren.

Dieser Katalog enthält, wie könnte es anders sein, die idealtypisch vereinfachten Merkmale westlicher, will sagen europäisch geprägter Wissenschafts- und Expertenkulturen. Das festzustellen, ist nun keineswegs trivial, bedenken wir die kultur- und geschichtsabhängige normative Valenz jener Schlüsselbegriffe, die dem Prozeß forschungspolitischer Neuorientierungen als Wegweiser dienen: Theatralität, Ritualdynamik, Symbolische Kommunikation, Institutionenwandel, Erinnerungskulturen usf. Aus dieser Liste greife ich das Wort »Ritual« heraus, das als wegweisender Term im Mittelpunkt der Heidelberger Neuorientierung (SFB 619) steht: Das von einem lateinischen Adjektiv abgeleitete Wort hat in seiner Fassung als Einheitsbegriff, der eine heterogene Klasse besonders gestalteter Praktiken zusammenfaßt, *keine* Äquivalente z.B. in den asiatischen Sprachen (zu schweigen von den Idiomen der frühen Hochkulturen). Obwohl der Anteil dieser Fremdkulturen den der eigenkulturellen Phänomene auf der Agenda des Heidelberger Forschungsverbunds bei weitem übersteigt, hält dieser mit guten Gründen am Ritualbegriff fest, wofür allerdings auch ganz praktische Dinge wie die Eingrenzung eines Forschungsfeldes und die gruppeninterne Verständigung sprechen (ich füge hinzu, daß es gerade auf der kommunikativen Ebene immer wieder zu heilsamen Verunsicherungen kommt).

Religionswissenschaftliche und ethnologische Definitionsversuche aus der Geschichte der mit diesen Disziplinen identischen Experten-kulturen haben den semantischen und operationalen Gehalt des Ritualbegriffs zunächst in einer Weise normiert, die, ganz im Sinn ihrer ontologischen Neigungen, das Zeitübergreifende kollektiver Kulthandlungen in den Mittelpunkt gerückt hat. »Ritual« verhielt sich dementsprechend zum »Mythos« wie die Dauer zum Wandel, und die offen-

sichtliche Korrelation dieses Gespanns schien ihre Funktion als zweifacher Mechanismus zur Erschließung außereuropäischer, nicht zuletzt sog. ‚primitiver‘ Kulturen voll und ganz zu rechtfertigen. Ein wichtiges Motiv in diesem Normierungsvorgang bildete die Auffassung des Rituals als eines *Skripts*, d.h. als eines schriftlich kodifizierten Anweisungs- und Regelkatalogs, verfaßt für die *Performance* immer wiederkehrender Opfer- und Kulthandlungen. Hier deutet sich nicht nur der bekannte ideologisch ausgebeutete Gegensatz zwischen schriftlosen (in diesem Fall: mythischen) und schriftbesitzenden (in diesem Fall: rituellen) Kultursphären an, vielmehr zeigt sich darin auch die große Nähe des damals gebräuchlichen Begriffs zur christlichen Messe; »Rituale« heißt heute noch das Textbuch der katholischen Liturgie.

Dieser hier skizzierte Hintergrund bildet die Kontrastfolie für die Konzeptualisierung eines wissenschaftlichen Ritualbegriffs, der heute, in der Ehe mit dem Begriff der »Dynamik«, seine alte Herkunft hinter sich lassen will. Doch so einfach ist das nicht. Denn es ist da eine merkwürdige Klebrigkeit alter Gebrauchsweisen festzustellen, eine – so könnte man auch sagen – den Wörtern und Begriffen eingeritzte Gedächtnisspur, die sich nicht tilgen läßt, ja die, wie ich meine, auch gar nicht getilgt werden soll. Denn sie verleiht den im Rahmen der Expertenkulturen kritisch rekonstruierten Traditionsbegriffen – ob Theater, Ritual oder Memoria bzw. Gedächtnis – eine *Plastizität*, die es den Wissenschaftlern erleichtert, die unter diese Begriffe subsumierten Phänomene im Licht jenes Liberalismus zu studieren, der mit den inzwischen (von der UNESCO) zum internationalen Standard erhobenen Werten der kulturellen Pluralität und Diversität übereinstimmt.

Man kann sich fragen, warum halten die Geistes- und Kulturwissenschaftler an diesen Traditionsbegriffen, an diesen antiquierten Sprachspielementen fest? Warum erfinden sie nicht wie Physiker und Chemiker eine Kunstsprache, welche die von der Tradition über die Phänomene ausgebreitete Patina zerstört? Zugegeben – das ist eine rhetorische Frage, also eine Frage, die bereits einen Teil der Antwort enthält. Soll heißen: die erwähnten Kultur-Phänomene stehen nicht so weit außerhalb, daß man wie in den Naturwissenschaften die Beobachter- von der Mitspielerrolle trennen könnte. Der Kulturwissenschaftler ist immer dazu verdammt mitzuspielen, und sei es nur in der fiktiven Rolle dessen, der sich in den Andern versetzt. Das schaffen Verhaltensforscher und Vivisekteure nicht, oder sollten es geflissentlich vermeiden. Ich will es noch einmal von der Seite der Konzeptualisierung aus zu erklären versuchen. Wenn ich von »Traditionsbegriffen« spreche, beziehe ich mich auf die Tatsache, daß die mehrfach erwähnten Schlüsselwörter in den Programmen wissenschaftlicher Neuorientierungen aus eben dem Objektbereich stammen, den es zu untersuchen gilt; mitspielen heißt

eben auch: der Sprache der Andern mächtig sein oder sie zumindest verstehen können. Vor wenigen Jahren noch nannte man das, wenn es gelang, den »gutartigen hermeneutischen Zirkel«; heute ist diese Metapher nicht nur vergessen, sie wird auch, nach der Aufwertung des »misreading«, des kontrollierten Mißverstehens, der mystischen Verschmelzung zwischen Interpret und Interpretandum verdächtigt.

An dieser Stelle muß ich nun, wie mir scheint, doch noch einmal einen Schritt zurück gehen, um nicht selber mißverstanden zu werden. »Traditionsbegriffe«, sagte ich, sind selber Teil des zu erforschenden Objektbereichs. Ihre Plastizität, von der ich sprach, hat, wie ich vermute, auch etwas mit dem Widerstand zu tun, den sie einer monothetischen Terminologisierung entgegenbringen. Sie sind traditions gesättigt und verweisen, ähnlich wie Embleme, auf vieldeutige Text- und Bildzusammenhänge. Wer Formen des Erinnerns, das Leben als theatrales Rollenspiel oder den Ritualismus des Alltags untersucht, hängt demnach, nimmt man den Begriff der Tradition beim Wort, weiter am Faden des Herkommens und könnte sich als Statthalter jenes kulturellen Gedächtnisses brüsten, das nur den exklusiven Kanon der sog. Großen Tradition anerkennt. Doch das Gegenteil ist der Fall: Die forschungspolitischen Neuorientierungen konterkarieren, wenn ich sie recht verstehe, just diese Haltung – wohl gemerkt: ohne die Traditionsbegriffe fallen zu lassen. Aber sie wiederholen das in diesen verkapselte Vergangene nicht in der zwanghaften Weise des Traditionalisten, sie suchen vielmehr die Traditionsbegriffe kritisch zu rekonstruieren. »Die Rede von der Theatralisierung unserer heutigen Lebenswelt«, heißt es in dem vorhin zitierten Schwerpunktprogramm, »zielt [im Unterschied zum barocken Weltmodell des *theatrum mundi*] auf Prozesse der Inszenierung von Wirklichkeit durch einzelne und gesellschaftliche Gruppen, vor allem auf Prozesse ihrer Selbstinszenierung. Als Teil der Inszenierung gilt dabei nur, was in/mit ihr zur Erscheinung gebracht und von anderen wahrgenommen wird, sowie das Ensemble von Techniken und Praktiken, das eingesetzt wurde, um es zur Erscheinung zu bringen. Damit wird nicht nur die barocke Unterscheidung zwischen Sein und Schein hinfällig, vielmehr wird auch die für unsere Kultur so typische und traditionell als gültig anerkannte Entgegensetzung der positiv besetzten Begriffe Wahrheit, Wirklichkeit, Authentizität mit den negativ besetzten Schein, Simulation, Simulakrum funktionslos.«

Dieses Beispiel einer kritischen Reformulierung ist nicht nur wegen der Einführung so beredter Oppositionspaare wie Schein vs. Sein, positiv vs. negativ, gegenwärtige vs. vergangene Kultur interessant. Es stellt auch mit dem Hinweis auf die dem Scheinbild, dem Simulakrum, geltende mediale Theatralisierung all jene Ideen von Wahrhaftigkeit und Treue in Frage, die im Gedächtnisdiskurs der Tradition eine so große

Rolle gespielt haben. Es geht mir an dieser Stelle aber nicht um die Diskussion einer These, sondern, wie schon gesagt, um das Strategische in der Konzeptualisierung des intendierten Perspektivenwechsels. Kurz, die Strategie entspricht einer polarisierenden Distanznahme vom Vergangenen und einer gleichzeitigen semantischen Umbesetzung der traditionellen Schlüsselbegriffe. Nebenbei: Für meinen Geschmack verfallen die Argumente in den Gründungstexten der Neuorientierungen manchmal allzusehr einer präventiven Modernitätsrhetorik. Auffallend ist zum Beispiel die häufige Wiederholung der historiographischen Bewegungsmetaphorik von »Kontinuität und Bruch«, die nur noch von der des Oppositionspaares Moderne vs. Tradition überboten wird. Ich will mit diesem Einwand die Bedeutung der Gründungstexte der Sonderforschungsbereiche nicht übertreiben und unterschätze auch nicht – durch eigene Erfahrungen belehrt – die taktische Funktion solcher Prospekte. Doch steckt in den zitierten Formulierungen (andere Beispiele ließen sich anschließen) eine – wie ich schon sagte – »forschungspolitische« Symptomatik, die durchaus das Nachdenken über den Weg der Wissenschaften herausfordert. (Lassen Sie mich noch hinzufügen, daß ich selber diese Neuorientierungen mit ausgesprochenem Enthusiasmus betrachte.)

Die Brüche in der Kontinuität und die Ablösung der Tradition durch die Moderne (so lauten die Formeln) bleiben nicht auf die Merkmalszuschreibungen zu den von den Wissenschaften in den Blick genommenen Objektbereiche beschränkt. Sie gelten vielmehr auch für die Wissenschaften selbst; ihre Einbettung in die soziokulturelle Welt verlangt diese Schlußfolgerung. Und vergegenwärtigt man sich noch einmal die Forderungen, an denen sich die wissenschaftlichen Expertenkulturen heutzutage messen lassen müssen, nämlich an einer Mischung aus Universalismus und Skeptizismus, die jeden normativen Traditionalismus ausschließt, so wird noch einmal deutlich, in welchem Umfang die wissenschaftlichen Versuche der Neuorientierung als Antworten auf eine von traditionsgestützten Wertobligationen sich abkoppelnde Erfahrungswelt zu verstehen sind. Es geht – wie ich hinzufügen muß – nicht um die Behauptung, Traditionen überhaupt seien völlig überflüssig geworden. Natürlich halten wir an vielem fest und nennen es »Tradition«. Aber es ist die Auflösung ihrer normativen Verbindlichkeit für bestimmte Situationen der Lebensführung, die es nahelegt, auch den Begriff der Tradition kritisch in Distanz zu bringen. Ich erspare Ihnen hier einen Überblick über solche Revisionsversuche, wie sie in vielen akademischen Disziplinen – in der Theologie, der Geschichtswissenschaft, der Philosophie und der Kulturanthropologie – vorgelegt worden sind.

Nur eines möchte ich in diesem Zusammenhang noch erwähnen, etwas, das ganz unmittelbar den Funktionswandel der Gedächtnis- und

Ritualdiskurse sowohl in den Wissenschaften als auch im Alltag der Gegenwart betrifft. Ich spiele an auf die vieldiskutierte These von der »Erfindung« bzw. der »Invention« von Traditionen, eine These, hinter der die Einsicht in die Selektivität und Unzuverlässigkeit des Erinnerns steht. Der Begriff der »Invention« ist hier dem der »Erfindung« vorzuziehen, da die Semantik von *inventio* zwischen Findung und Erfindung changiert und uns auf die Notwendigkeit hinweist, zwischen Gedächtnisgebrauch und Gedächtnismißbrauch zu unterscheiden. Die kritische Überprüfung dieser Differenz ist vor allem dort äußerst dringend, wo das Gedenken bestimmter Ereignisse im Dienst von Erinnerungspolitik steht und als öffentliches Ritual inszeniert wird. Wenn heute Traditionen über Ritualisierungen, versteht sich unter Beteiligung der Medienindustrie, im öffentlichen Raum sichtbar gemacht werden, so folgt die entsprechende Invention in der Regel dem Gesetz der Vertauschung, also dem Gesetz der Permutation. Das selektiv und fragmentarisch überlieferte Vergangene wird, da es wie das Gießener Justus-Liebig-Monument unter gewaltsamer Einwirkung zerbrochen ist, entweder dem Vergessen überantwortet oder neu zusammengesetzt und – auch wenn man an der Bezeichnung »Denkmal« noch festhält – zum austauschbaren Element im Kontext von Restauration und gelegentlicher, meist mit wiederkehrenden Jubiläumsdaten zusammenfallender Ritualisierung.

Welches Bild zeigt das Denkmal heute? Liebig's Sockel steht noch im Freien, der abgeschlagene Kopfteil aber liegt als Fund- und Bruchstück im Museum und die einst zu seinen Füßen sitzenden Musen sind zu Staub zerfallen (eine Porträtkopie ist dem Sockel wie eine Herme vorgesetzt). Was wir sehen, ist ein Trugbild, ein Simulakrum. Denn die geschichtswissenschaftlichen Handwerker, die Denkmalschützer und Restauratoren, haben den status corruptionis weggewischt und eine geschönte Teilreplika erfunden, in der das Gedächtnis der Zerstörung keinen Platz hat – gibt es eine passendere Allegorie für den Abgrund zwischen Gedächtnis und historischer Rekonstruktion?

Wie wir sagen können, daß Traditionen er-funden und Geschichte gemacht wird, so können wir auch davon reden, daß die Erinnerungen etwas auf Kosten des vergessenen Anderen ins Bewußtsein heben. Auch hier ist eine konstruierende Invention am Werk, und das gilt in besonderem Maß für das organisierte Gedenken im öffentlichen Raum. Mit dem Gedenken eines datierbaren Ereignisses am bestimmten Ort wird die Zeitlichkeit des Vergangenen objektiv versinnlicht und es entsteht, was die Geschichtsschreibung als »lieu de mémoire« (Pierre Nora) oder Mnemotop bezeichnet. Das erinnert nicht zufällig an die locus-imago-Methode der klassischen Mnemotechnik, nach der in abgezielten Räumen bildhafte, möglichst komplexe Figuren als Stellvertreter für Be-

griffe oder Lehrsätze verteilt wurden. Dieses Prinzip ist auch dort noch lebendig, wo eine Gemeinde, eine Stadt, ein Staat den öffentlichen Raum mit Denk- und Mahnmälern möbliert, die historische Gründungsdaten – Siege oder Niederlagen, Triumph oder Schuld – symbolisieren. Die Regel ist, daß solchen Mnemotopen die Spur der Gewalt eingeschrieben ist, daß ihre sinnliche Symbolik aber die damit verbundenen Verletzungen und offenen Wunden überdeckt. Erinnerung und Gedächtnis werden durch die Präsenz räumlich verorteter, die sinnliche Wahrnehmung fokussierender Bilder und Monumente daran gehindert, den versinnbildlichten historischen Prozeß narrativ zu entfalten, ihn auf diese Weise zu verzeitlichen und ins historische Gedächtnis aufzuheben.

Diese Beobachtung führt uns auf eine Ebene, auf der, so scheint mir, ein intensiver Dialog – und davon handeln meine abschließenden Überlegungen – zwischen Ritual- und Erinnerungsforschung Früchte tragen kann. Allerdings ist dies auch eine Ebene, auf der, da sie die unlösbaren Rätsel der Zeit berührt, die geduldige Grübelelei schwerer wiegt als die wilde Gier nach Erkenntnissen.

Betrachten wir die Begriffe Gedächtnis und Erinnerung in Verbindung mit der Erfahrung von Zeit, so zeigen sich wichtige Unterschiede, die gleichwohl (nach dem heutigen Stand des Wissens) erst aus beiden mit diesen Begriffen belegten Propositionen ein Ganzes machen. Das Erinnern gilt den partikularen Ereignissen, also dem, was in das Bewußtsein ‚ein-fällt‘, ein jähes Geschehen wie es das französische Verb »souvenir« andeutet; in der historischen Erinnerung stehen daher auf der Agenda des spezifischen Vergewisserungskatalogs die Individualnamen der ins Ereignis verstrickten Akteure (der historischen Subjekte) und die Bestimmung kalendarischer Daten (der Ereignisse). Kollektives und individuelles Erinnern sind nicht weniger ereignisbezogen, arbeiten aber im Gegensatz zum historischen Erinnern, das dem Gebot narrativer Kontrollen unterworfen ist, in der Regel frei von solchen Kontrollen und haben eine starke Affinität zur Legendenbildung. Legenden aber sind auf eine kuriose Art zeit-los, zumindest solange sie selbst *in* der Zeit nachhaltig weiter existieren. Und das tun sie vor allem dann, wenn eine Gemeinschaft sie ihren kollektiven Ritualpraktiken – z.B. anlässlich politischer oder religiöser Feste – als Traditionsnarrativ einverleibt.

Der Gedächtnisbegriff hinwiederum bezeichnet keineswegs nur den Container partikularer Ereigniserinnerungen (man darf sich hier der zahllosen räumlichen Gedächtnismetaphern erinnern), er steht vielmehr für die kognitive Organisation des Erinnerten, denn Gedächtnis und Gedanke sind ebenso Zwillinge wie Andenken und Gedenken. Insofern ist dem Gedächtnisbegriff nicht nur die Bedeutung ‚Orientierung im Fluß der Zeit‘ sondern auch die Funktion des »historischen Bewußt-

seins« zuzuschreiben. Oder anders gesagt: Das Gedächtnis stiftet zeitliche Kontinuität. Es umfaßt somit die Fähigkeit, die Gegenwart auf dem Umweg über die Vergangenheit auf die Zukunft vorzubereiten, freilich in einem pro-visorischen Sinn. Wenn ich z. B. die Vergangenheit als einen »Friedhof gebrochener Versprechen« (Ricoeur) begreife, werde ich eine andere Zukunftsvision zum Leitstern meines gegenwärtigen Handelns machen, als wenn ich mich dem Club derer anschließe, die mit der Formel »Alles ist gut!« auf den Lippen in antiquarischer Bewunderung vor dem Alten in die Knie sinken. Daher die zentrale Rolle der Kritik im Prozeß geschichtswissenschaftlicher Retrospektionen. Sie kann im Verein mit der methodologischen Skepsis verhindern, daß das kollektive Gedächtnis in bloßes Wiederkäuen und in obskurantistische Kontinuitätsfantasien verfällt.

Der Schritt von der Diskussion des Gedächtnisses als Organon zeitlicher Orientierung zur Forderung nach wissenschaftlicher Kritik als Korrektiv zwanghaften Gedächtnismachens erscheint mir notwendig, um die Funktionen des Ritualen im Rahmen der Gedächtnisdiskurse und der Konstruktion von Zeit richtig einschätzen zu können. Keine Kultur ohne Zeit-Konstruktionen, keine Zeit-Konstruktion ohne Ritualisierungen: Die religiösen Kalender sind zugleich Ritualkalender, entstanden aus Kämpfen um den Sieg über konkurrierende Lehren und die legitime Macht der jeweiligen Doktrin. Vergessen wir nicht, daß der gregorianische Kalender, der unser historisches Gedächtnis beherrscht, auf ein Exekutionsritual zurückgeht, das seinerseits auf rituelle Weise zum Beginn einer neuen Zeitrechnung geführt hat. Doch wir brauchen nicht nach Äonen zu rechnen, um den engen Konnex zwischen temporalem Gedächtnis und rituellen Zeitkonstrukten zu bemerken. Denn jeden Tag werden wir auf diesen Zusammenhang gestoßen, wenn wir die sog. kleinen Pietäten (Goffman), die Mikrorituale des Grüßens und des Verabschiedens vollziehen, in deren sinnbildlicher Gestik Erinnerung und Erwartung zusammenfließen. Folgt nicht auch die wöchentliche Zeiteinteilung mit ihrer Sonntagsbesinnungspause ritualisierten Sequenzen? Und was ist mit dem Jahresablauf, ist dessen Ordnung, der den Verlauf skandierende Wechsel von Alltag und Festtag, nicht auch das Produkt einer, wenn auch weitgehend vergessenen Ritualkultur?

Der ethnologische Ritualexperte (Rappaport) macht uns darauf aufmerksam, daß die zeitkonstruierende Leistung des Ritualen nicht mit der Zeitstruktur zu verrechnen ist, die sie erzeugt. Die rituelle Konstruktion der Zeit vollzieht sich vielmehr in einer anderen als der willkürlichen Zeitrechnung (womit nicht nur die Uhrzeit, sondern jede Art der Zeitmessung gemeint ist). Sie vollzieht sich in den Intervallen, in einer »time out of time«, die nicht nur eine objektive liturgische Ordnung repräsentiert, sondern die auch die individuelle Zeiterfahrung in unge-

wöhnlicher Weise erweitern kann. »An den Orten des Gebets wußte ich,« schreibt ein zeitgenössischer Pilger über seine Erfahrungen in Mekka, »daß ich [der] Vergangenheit [meines eigenen Todes] entgegenging und sie mir – was auf dasselbe hinausläuft – entgegenkam. An den anderen Orten folgte sie mir und holte mich stets ein, um mich alsbald in eine Art ironische Uenentschlossenheit zu entlassen, die sowohl mit dem Provisorischen als auch dem Definitiven zusammenhing. Ich entdeckte meine Existenz von neuem.« (Abdellah Hammoudi). Beispiele liefern aber nicht nur die rituell induzierten religiösen Ekstasen, sondern auch jene zivilisatorisch konsturierten Natur- und Lebenszyklen, deren rhythmische Zeitmodulationen und Takteinteilungen ohne die für diesen Zweck erfundenen Riten gar nicht denkbar sind. Es ist, als würde die Zeit während des rituellen Vollzugs in einem ganz anderen Sinn als dem des auf einer Linie ins Ziel fliegenden Pfeils zum Gegenstand einer simultan mehrere Dimensionen umfassenden Betrachtung und Erfahrung.

Aber es ist höchste Zeit, meine Rede zu schließen. Ich breche daher meine Gedankenspiele ab, die sich an dieser Stelle dem Vergleich zwischen den Tempuserfahrungen in Ritual und Erinnerung öffnen könnten. Verschieben wir es auf eine andere Zeit!

Literatur

- Beck, U., A. Giddens, S. Lash: Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse, Frankfurt a. M. 1996.
- Bell, C.: Ritual Theory, Ritual Practice, New York/Oxford 1992.
- Böhme, H., K. R. Scherpe: Einführung. In: Dies. (Hg.): Literatur und Kulturwissenschaft. Positionen, Theorien, Modelle, Reinbek bei Hamburg 1996, 7-24.
- Bourdieu, P.: Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns, Frankfurt a. M. 1998.
- d'Aquili, E. G, C. D. Laughlin et al.: The Spectrum of Ritual: A Biogenetic Structural Analysis, New York 1979.
- Draaisma, D.: Die Metaphernmaschine. Eine Geschichte des Gedächtnisses, Darmstadt 1999.
- Dücker, B., D. Harth, M. Steinicke, J. Ulmer: Literaturpreisverleihungen: ritualisierte Konsekrationspraktiken im kulturellen Feld. In: Forum Ritualdynamik Nr. 11, Heidelberg 2005 (<http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/5490>).
- [Fischer-Lichte, E.:]Theatralität – Theater als kulturelles Modell in den Kulturwissenschaften (Typoskript 1995).

- Geertz, C.: *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, London 1993.
- Goffman, E.: *Das Individuum im öffentlichen Austausch*, übers. v. R. u. R. Wiggershaus, Frankfurt a. M. 1974.
- Hammoudi, A.: *Steinigung des Satans. Erlebnisse eines Ethnologen auf der Pilgerreise nach Mekka*. In: *Lettre 68* (2005), 18-23.
- Harth, D.: *Das Gedächtnis der Kulturwissenschaften*, Dresden 1998.
- Harth, D.: *Akademische Rituale*. In: *IABLIS. Jahrbuch für europäische Prozesse 2* (2003), 241-246.
- Harth, D. und G. J. Schenk (Hg.): *Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns*, Heidelberg 2004.
- Harth, D.: *Handlungstheoretische Aspekte der Ritualdynamik*. In: Harth/Schenk 2004, 95-113.
- Harth, D.: *Rituale – Texte – Diskurse. Eine formtheoretische Betrachtung*. In: *Text und Ritual. Kulturwissenschaftliche Essays und Analysen von Sesostri bis Dada (Hermeia 8)*, hg. von B. Dücker u. H. Roeder, Heidelberg 2005, 19-48.
- Hobsbawm, E. J. & Terence Ranger (Hg.): *The Invention of Tradition*, Cambridge 1992.
- Köpping, K.-P. und U. Rao (Hg.): *Im Rausch des Rituals. Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz*, Münster 2000.
- Levine, R.: *A Geography of Time*, New York 1997.
- Moore, S. F., B. G. Myerhoff: *Secular Ritual: Form and Meaning*. In: Dies. (Hg.): *Secular Ritual*, Assen/Amsterdam 1977, 3-24.
- Rappaport, R. A.: *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology 110), Cambridge 1999.
- Ricoeur, P.: *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen* (Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge 2), Göttingen 1998.
- Schramm, H.: *Karneval des Denkens. Theatralität im Spiegel philosophischer Texte des 16. und 17. Jahrhunderts*, Berlin 1995.
- Turner, V.: *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, New York 1982.
- Weinrich, H.: *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, München 1997.