

Rituale
im Zwielight
Ambiguous
Rituals

Dietrich Harth

Vorträge &
Miszellen
Lectures &
Miscellanea
2014/1

Rituale im Zwielight Ambiguous Rituals

Vorlesungen und Miszellen
Lectures and Miscellanea
(2001 – 2014)

Heidelberg 2014

Impressum
Universitätsbibliothek Heidelberg 2014

Copyright: Dietrich Harth
harthdiet@aol.com

INHALT

Vorbemerkung / Preliminary note	5
Mythos und Ritual: Geburtshelfer der klassischen Kunst	7
Vorbemerkung - Zweierlei Mythen - Zweierlei Rituale - Rituale der Kunstreligion - Kultraum Museum	
Ritual as »intangible cultural heritage«	29
A short critical note	
Prologue - UNESCO's heritage agenda - Tangible vs. intangible - Specificities of ritual - Interdependencies between tangible and intangible culture	
Riten und Rituale im Leben der Kulturen	37
Vorbemerkung - Walpurgisnacht I - Undurchschaute und alltagstranszendierende Rituale - Walpurgisnacht II - Die Dimension des Anderen – Ritualkritik - Amok - Aufklärung im Dialog mit dem Fremden - Vermittlung zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem - <i>Rites de passage</i> und Lebenszyklus	
Rituals of eating and drinking	57
An anthropological perspective	
Stereotypes and clichés - Open and hidden Ritualizations - Purity and impurity	
Kulturwissenschaftliche Neuorientierungen	76
Mit Beispielen aus der Ritual- und Gedächtnisforschung	
Vorbemerkungen - Umbau der Geisteswissenschaften - Aufgaben der Wissenschaft und Begriffsbildung - Expertenkulturen – Kulturkomparatistik und das Rätsel der Zeit	
Icon and image between writing and ritual practice	92
Appeals for interaction, and the intermediary powers - Chinese and Mesoamerican inventors of writing - Writing and the material culture - Readability of the world? - Narration and image viewing - Affinities between writing and painting	
Terrorism and the limits of ritualistic interpretation	107
Taking it to the streets	117
Ritual and theatrical patterns in the 'staging' of public protest	
Preliminary remarks - An inventory of action-patterns - Key-words - Questions of Method	

Über Nutzen und Nachteil der Grammatik für die Ritualforschung	133
Vorbemerkungen - Humboldts Vermächtnis - Systematische Grammatik - Regeln und fragwürdige Komplexitätsreduktionen - Virtuelle Beschreibung eines Ritualparadigmas - Thesen zur Horizonterweiterung	
BOLÍVAR - Fabrication of a modern myth	153
Myth, history and ideology - Bolívar, a mythological hero? - A very short personal history - Code and cult of BOLÍVAR – Popular canonisation and political exploitation	
Gewalt gegen das freie Wort	
Die Bücherverbrennungen des Jahres 1933 und der nationalsozialistische Umbau der Gesellschaft	165
Was heißt Gedenken? - „Was einmal gedruckt ist, gehört der ganzen Welt“ - Ritualisierung der Kulturvernichtung - Studentische Aktivisten und Organisationen - (Selbst)Gleichschaltung und Verfolgung – Reinheitswahn und Deutschtümelei	
Rituelle Krisenbewältigung	186
Kulturwissenschaftliche Beobachtungen zur jüngsten Finanz- und Bankenkrise Über religiöse und kapitalistische Mächte - Zwischenbemerkung - Die Schlüsselbegriffe “Krise” und “Ritual” - Ritual und Ökonomie - Krisengipfel - Zahlenspiele	
 MISZELLEN / MISCELLANEA	
Ritualdynamik in kulturvergleichender Perspektive Ein offenes Problemfeld	211
Akademische Rituale	216
Rituelle “performance” und Repräsentation Ein Annäherungsversuch	221
Further reading	232

Vorbemerkung

Im Sommer 2013 feierte der Heidelberger Sonderforschungsbereich RITUALDYNAMIK (www.ritualdynamik.de) mit großer ritueller Spielfreude seinen erfolgreichen Abschluss. Seit den späten 1990er Jahren hatte eine zunächst kleine, dann stetig wachsende Gruppe Heidelberger Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen über mögliche Formen und Inhalte interdisziplinärer Zusammenarbeit diskutiert. Als die Wahl auf das Ritual-Thema fiel, erschien mir das auf den ersten Blick nicht als ein völlig fachfremder Sachverhalt. Doch bald stellte sich heraus, wie weit die eigenen Kenntnisse von dem entfernt waren, was von kompetenter Seite – vor allem von Anthropologen, Religionswissenschaftlern und Ethnologen – längst schon mit großem Ernst zu diesem Thema gesagt worden war.

Viele Gesprächsrunden während der langen Vorbereitungszeit auf den Sonderforschungsbereich, nicht zuletzt die gemeinsame Arbeit am Antragspaket haben einen wahrhaft nachhaltigen Lernprozess angestoßen. Diesem verdanke ich große Erkenntnisgewinne und nie endende (Selbst-)Zweifel. Ohne die große Geduld und die unerschöpfliche Ideenvielfalt aller in diesem Prozess mitspielenden Personen wäre das Projekt nicht gelungen und mein Wissen in alten Gleisen stecken geblieben. Mein Dank gilt vor allem jenen, mit denen ich in den Aufbaujahren des SFB eng zusammenarbeiten durfte. Mit meinen Irrtümern aber haben sie nichts zu schaffen, diese gehören ausschließlich mir.

Vorträge und Diskussionspapiere gelten gemeinhin als flüchtige Beiträge zur Forschung. Ich habe meine Flüchtigkeiten, die von der Mehr- und Vieldeutigkeit des Ritualen leben, gesammelt und lege sie hier in digitaler Form vor, um zu dokumentieren, welche Wege und Irrwege die eigenen Recherchen in den Jahren seit Beginn des SFB 619 zurückgelegt haben. In den meisten Fällen habe ich den mündlichen Charakter beibehalten. Am Ende eines jeden Beitrags werden die Zeit und der Ort des Vortrags genannt; die Reihenfolge ist konsequenterweise chronologisch. Was flüchtig ist, muss nicht systematisch geordnet werden und darf den Lesenden daher durchaus auch wie ein Bündel fliegender Blätter erscheinen.

Preliminary note

In the summer of 2013 the Heidelberg Collaborative Research Centre RITUALDYNAMIK (CRC 619) celebrated with a lot of ritual playfulness its successful completion. Since the late 1990s, an initially small, then steadily growing group of scientists and scholars from Heidelberg had dis-

cussed the possible forms and contents of interdisciplinary cooperation. As the choice fell on the ritual theme, it appeared to me at first glance not as a non-specialist affair. But it soon became apparent how remote my knowledge was from what by competent scholars had long ago been already said with great seriousness about this issue - especially by anthropologists, religious scholars and ethnologists.

Many rounds of talks during the long preparatory period, not least the joint work on the application package have triggered a truly sustainable learning process. To this I owe a lot of important knowledge acquisitions and some never-ending (self-)doubts. Without the great patience and the inexhaustible richness of ideas procured by all participants in this process, the project would not have succeeded and my knowledge would have remained stuck in the old tracks. My thanks go to all those with whom I had the pleasure to work closely together especially in the formative years of the CRC. They, of course, have nothing to do with my mistakes, which are exclusively my own property.

Lectures and discussion papers are often considered momentary contributions to research. I have, nonetheless, collected my 'volatilities' which live off the indeterminacy and ambiguity of ritual, and present them here in digital form. The aim is to document what right and what erroneous ways my own research has taken in the years since the beginning of the CRC 619. In most cases I have retained the oral character of the lectures. At the end of each, time and place of the presentation are noted. The order is chronological; what seems volatile must not be systematically ordered. Perhaps to the gentle reader this collection may therefore appear like a bundle of fluttering leaflets.

Heidelberg, April 2014

Mythos und Ritual – Geburtshelfer der klassischen Kunst

Vorbemerkung

Rituale, wir vergessen das oft oder nehmen es nicht bewußt wahr, gehören zu unserem Alltag und nicht zuletzt zu jenen Stunden, die den Alltagstrott unterbrechen: eine liturgische Feier, ein auf eine bestimmte Tageszeit festgesetztes Gebet, ein Familien- oder Kalenderfest, hin und wieder auch der Besuch eines besonderen Konzerts, eines Schauspiels oder einer Ausstellung. Der Musiksaal, das Theater, das Museum – das sind keine beliebigen Orte, an denen man beliebigen Verhaltensmustern folgt. Es sind vielmehr – ihre Namen verraten es schon – Orte mit rituellem Hintergrund, die eine Aura des Feierlichen, mitunter auch eine des geistig-sinnlichen Enthusiasmus umgibt.

Als ich die freundliche Einladung der Griechischen Kulturstiftung zum Vortrag erhielt und nach einem Thema suchte, da kamen mir – ich weiß nicht wie – eben die Rätselworte in den Sinn, die mein Vortragstitel hintereinander auffädelt: Mythos, Ritual, Klassik, Kunst. Jeder einzelne dieser Ausdrücke füllt Seiten und Seiten der großen Enzyklopädien und der ihnen gewidmeten Bücher unserer Bibliotheken. Es sind, wie es scheint, alles Passepartout-Wörter, mithin Wörter, die in jedes Schloss passen, und doch nicht die eine, bestimmte Tür aufschließen, hinter der alle Fragen für eine Weile zur Ruhe kommen können. In einem lebendigen Gespräch sind solche Passepartout-Wörter nur von Vorteil, für einen Vortrag, der nach akademischem Ritus Klarheit in die Verhältnisse bringen soll, sind sie eine verflixte Herausforderung. Vor allem dann, wenn es darum geht, nicht nur die semantischen, hier also begriffshistorischen, sondern vor allem auch die medialen, die u.a. bildlichen sowie schriftlichen Produkte der mit diesen Wörtern angesprochenen Welterzeugungsprozeduren zur Anschauung zu bringen. Die Hebammen-Metapher in meinem Vortragstitel weist ja schon in die Richtung einer Schweregeburt.

Auch dass “Mythos” an erster Stelle im Titel steht, hat natürlich einen Grund. Zwar verstehen wir den Ausdruck “Mythos” als Anzeichen für eine bestimmte Art des Geschichtenerzählens, aber es ist doch nicht zu leugnen, dass dieses Erzählen sich nicht nur der Rede und der Schrift als Ausdrucksmittel bedient, sondern auch der Bildkünste (Skulptur, Malerei), der stummen Pantomime und des multimedialen, Bilder, Worte, materielle Symbole, Musik, Körpersprache (Drama) und Kinesis (Performanz) simultan verschmelzenden Darstellungsformen. Diese große Medienvielfalt

wirkt zurück auf die Geschichten, die als Mythen erzählt und tradiert wurden und immer noch werden. Schon die schriftliche Aufzeichnung verändert die rhapsodische Struktur, schon die mündliche Deklamation des schriftlichen Textes ist eine bestimmte Art der Stilisierung – wieviel reicher und vielsagender erst erscheinen die Mythen in den polymorphen Brechungen der dauernd sich wandelnden Bildprogramme und der dramaturgisch-rituellen Inszenierungen! Da ist – lässt man die großen Rezeptionsdokumente Revue passieren – nichts Feststehendes, nichts Erstarrtes, sondern stete Verwandlung. Und von dieser Verwandlung profitiert auch der rückwärtsgewandte Blick des Interpreten.

Womit ich auch schon bei dem Unsystematischen, Skizzenhaften und Fragmentarischen meiner Darstellung wäre. Diese Darstellung ist durchweg historisch im Sinne sowohl des Erzählens – es gibt neben Herodot-Paraphrasen, die auch Mythisches einschließen, einen sehr kurzen Abriß der Museumsgeschichte – und sie ist historisch auch im Sinn einer sprunghaften Retrospektion. Letzteres will sagen: Historisch sind die vom heute geltenden Fragehorizont geprägten Lesarten der von mir nach mehr oder weniger zufälligen Kriterien ausgewählten Zeugnisse. Die Bibliothek des Wissens ist unauslotbar, man kann sich in ihrer Tiefe verlieren. Aber da die Retrospektion sich vom Ankergrund der Gegenwart niemals losreißen kann (eine Trivialität), so lässt sich das Älteste – hier ist es die sog. Antike – nur im Licht jener polyzentrischen und pluralistischen Kulturauffassungen betrachten, die für unsere eigene Gegenwart maßgebend sind.

Das sichtbare Symbol für die Abhängigkeit des historischen Blicks von dem, was uns heute umgibt und beschäftigt, ist demnach nicht mehr das Antikenmuseum mit seiner klassizistischen Architektur und erratischen Präsentationsästhetik, die den Besuchern das Bild einer einheitlichen Kultur und Kunst, das Wunschbild der einen, unteilbaren, wenn auch beschädigten Antike, suggeriert. Heute ist das die mobile Wechselausstellung mit immer neuen Themenschwerpunkten. Sie macht sogar tonnenschweren Bildwerken Beine, schickt sie von Stadt zu Stadt, ja von Kontinent zu Kontinent. Sie nimmt ihnen nicht nur die monumentale Ruhe, sondern bringt sie auf diese Weise auch in Verbindung mit ständig wechselnden ästhetischen, kontrafaktischen sowie neuen lebensweltlichen Kontexten. Diese Veränderungen sind jedoch nicht das Thema meiner Darlegungen, wohl aber – und deshalb war hier am Anfang darüber zu reden – das Motiv und der Grund für den Rückblick auf die Art und Weise, wie das moderne Wunsch- und Denkbild der klassischen Antike zustande gekommen ist.

Zweierlei Mythen

Ich beginne mit einer bekannten Geschichte: Herodot (ca. 484-424), der griechische Erzähler und Rhapsode, der schon im Altertum als "Vater der Geschichtsschreibung" (Cicero) bezeichnet und gefeiert wurde, in dem andere aber auch einen großen Fabulierer und Lügner sahen, berichtet in seinen Historien immer wieder von großen und kleinen Ritualen sowie von damit verbundenen materiellen Kultgaben und Weihegeschenken. Berühmt sind die Kapitel, in denen vom Lyderkönig Kroisos die Rede ist – wegen seines Reichtums als Krösus bis heute sprichwörtlich – Kroisos, der um die Mitte des 6. Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung sich ganz Griechenland unterworfen und den griechischen Heiligtümern enorme Opfergaben gestiftet hat.

Herodot, der einen guten Teil der Zeit der rückblickend so genannten ‚Hohen Klassik‘ miterlebte, erzählt retrospektiv, wie sich der Goldjunge Kroisos ein damals völlig unbekanntes Ritual ausdachte, um die Güte der zu seiner Zeit maßgebenden Orakelangebote zu prüfen. Denn er stand vor der Frage, ob er mit einem militärischen Präventivschlag den Eroberungszügen der Perser unter Kyros zuvorkommen sollte. Eine so lebensgefährliche Frage entschied man erst, nachdem der – meist zweideutige – Rat eines Orakels vorlag. Den vom König eingeleiteten Orakel-Wettbewerb gewann nun die Pythia in Delphi, die das von Kroisos geheim gehaltene Ritual erriet. Daraufhin brachte dieser die teuersten Opfergeschenke nach Delphi, um sich nebst den Tempelpriestern die Götter und die Pythia für fernere Geschäfte geneigt zu machen. Herodot hat seine Geschenke in einer Art Inventar aufgezählt: darunter 3000 Stück Vieh, zahlreiche gold- und silberbeschlagene Bettgestelle, purpurfarbene Gewänder, alles nach asiatischem Ritus auf einem Scheiterhaufen verbrannt, ferner weit über 100 goldene Ziegel, ein 10 Talente (= 262 kg) schwerer Löwe aus reinem Gold, goldene und silberne Mischkrüge, die Statue einer Frau, ebenfalls aus Gold gefertigt, diversen kostbaren Schmuck, etliche Weihwasserbecken, Kannen und Fässer aus Edelmetallen und vieles mehr. Der Chronist – so versichert er wenigstens – hat einige dieser Objekte noch mit eigenen Augen gesehen, und es ist bemerkenswert, dass er das eine oder andere Objekt als ein "schönes Werk" lobt, auch wenn er dafür die Litotes "nicht schlecht" bemüht.

Es waren die Tempel und angeschlossenen Schatzhäuser, in deren Mauern Herodot jene Artefakte sah, die wir heute in den Museen als verabsolutierte Solitäre anstarren, ohne sie zu begreifen. Es waren die Rituale, in deren Inszenierungsrahmen jene Artefakte, die das moderne Museum mit einem Berührungsverbot umgibt, als anschauliche Semiophoren (Zeichenträger) zwischen dem polytheistischen Kosmos und der politisch-religiösen

Ordnung vermittelten. Und es waren die Bilder der mythischen Heroen, Halbgötter, Götter und Monstren, die sich in den Formen und Dekorationen der Opfertafeln widerspiegelten. Johann Joachim Winckelmann, der als einer der Erfinder der klassischen Antike gelten darf, wir werden noch von ihm hören, hat – die Quelle verschweigt er – Herodots Aufzählung in seiner 1764 publizierte *Geschichte der Kunst des Altertums* bezeichnenderweise ohne jeden Hinweis auf die historisch realen Kult- und Ritualkontexte zitiert.

Wie die von Herodot erzählte Geschichte weitergeht, ist bekannt: Kroisos bekommt sein zweideutiges Orakel, interpretiert es zu seinen Gunsten, zieht gegen Kyros, unterliegt und droht nun seinerseits als Objekt eines Siegerrituals nach asiatischem Muster auf dem Scheiterhaufen seines Gegners zu enden. Die Geschichte aber, wie sie Herodot fortsetzt – wir dürfen sie, da sie Historisches und Imaginäres zusammenknüpft, getrost als ‚Mythos‘ oder ‚Sage‘ bezeichnen – rettet den unglückseligen Lyderkönig: Schon brennt der Scheiterhaufen, da erinnert sich Kroisos einer für ihn wenig schmeichelhaften Begegnung mit dem Athener Solon, der zu den Sieben Weisen der Alten Welt gehörte, und ruft dreimal laut dessen Namen. Das ist für den Sieger Kyros Anlass genug, den Mann auf dem Scheiterhaufen nach der Bedeutung dieses Klagerufs zu fragen. Neugierig geworden, will er mehr wissen, wozu er den Kroisos vorm Feuer retten müsste, was aber nicht gelingen will, da die Flamme schon zu gefräßig lodert. Und nun ruft Kroisos in seiner Not den Gott an, dem er in Delphi so viel geopfert hatte: Apollo. „Da ballten sich“, so heißt es im Text, „am heiteren Himmel und bei Windstille plötzlich Wolken zusammen, ein Unwetter prasselte nieder, und Ströme von Regen löschten das Feuer“ (Herodot, 84).

Eine ‚Sage‘ kann diese Geschichte wohl heißen, weil Herodot – er betont das ausdrücklich – sie vom Hörensagen kannte: Andere haben sie ihm erzählt, die sie ihrerseits wieder von andern gehört haben und immer so fort. Die wahre Herkunft verliert sich im Dunkel der kollektiv entstandenen und weitergegebenen Mirabilien, jener wunderbaren Geschichten, die von der glücklich gelingenden oder tragisch misslingenden Kommunikation zwischen Menschen und Göttern, zwischen dem zeitlichen Da-Sein und dem zeitlosen Übernatürlichen, erzählen. Das ist zugleich auch die bestimmte Domäne des Mythos, also jenes Erzählens, das keinen individuellen, mit Namen zu nennenden Urheber kennt und so vieldeutig wie die permanente Deutungsarbeit herausfordernd ist, dass es in zahlreichen und sehr unterschiedlichen Rede- und Bildzusammenhängen immer wieder, das heißt zeitunabhängig, benutzt und bearbeitet werden kann.

Doch nicht das im Mythos erzählte Geschehen ist zeitlos. Denn wie in jeder Erzählung stellt auch er den zeitlichen Gang einer Handlung, ja meist sogar die radikale Verwandlung eines Ausgangszustandes dar, und außerdem lässt sich leicht an den Namen der am Geschehen beteiligten Helden und Götter ablesen, aus welcher Weltgegend und welcher Weltepoche der jeweilige Mythos kommt, ob aus dem alten Indien, aus dem pharaonischen Ägypten, aus dem antiken Griechenland oder aus den Stammeskulturen Australiens. Was uns als zeitlos *erscheint* – wohlgemerkt: es besitzt aus noch zu nennenden Gründen den Anschein des Ewigen – was uns also als etwas Zeitloses erscheint, das ist eine bestimmte Art der Verallgemeinerung, nämlich das Typische und Gleichnishafte, wohl auch das Allegorische in der Logik der Erzählung; man denke auch an die sprechenden Namen der erzählten Götter, die – wie ihre Bilder – das Anthropomorphe der im Text verkapselten Transzendenzvorstellungen betonen.

Zur Ordnung und Logik der mythischen Erzählung gehört darüber hinaus ein Relais von relativ fixen Ablaufschemata innerhalb des Geschehens: Ausgang von einem relativen Ruhepunkt – Absturz in eine chaoträchtige Krise – am Ende ein wie auch immer mit Opfern erkaufter Zustand des wiederhergestellten, geordneten Gleichgewichts; oder vom Helden aus gesehen: Auszug – Stärkung durch Magie oder ähnliches (etwa eine Wunderwaffe) – Kampf – Stigmatisierung (Wunde und/oder Verlust des magischen Schutzschildes) – Lösung und – Heimkehr. Ein schönes Exempel liefert die Befreiung der Ariadne durch Theseus aus dem Labyrinth des Minotaurus, lesbar als ein Sinnbild für die Überwindung archaischer Opferriten, oder auch als emblematische Abbeviatur eines politischen Erfolgs, nämlich der Beseitigung eines lokalen Tyrannen.

Die hier erwähnte relative Festigkeit der narrativen Muster erlaubt es, den Logos des Mythos als Allegorie und Gleichnis des menschlichen Lebens unter den Umständen der Bewährung, der Initiation oder der Selbstfindung erscheinen zu lassen. Eben das aber rückt ihn auch, trotz der Schematisierung seiner Erzähllogik, in die Nähe des Unbestimmten, Mehrdeutigen, Metaphorischen, alles Eigenschaften, die seine Auslegungsbedürftigkeit begründen. Und es gehört zur Regel der Auslegung, das Typische, Gleichnishafte, Allegorische auf grundsätzliche, allen gemeinsame Erfahrungsgehalte zu beziehen, so als wollte man durch die Mythenerzählung jemandem auf eher indirekte Weise zu einer prinzipiellen Einsicht oder Erkenntnis verhelfen. Es sind aber die Interpreten, die sog. Mytho-Logen und nicht die Mythen-Erzähler, die uns eine solche Deutung nahelegen. Hören wir also, wie das im Fall von Kroisos funktioniert.

“Der Mensch ist ganz Zufall.” – das war es, was Solon dem König ins Gesicht sagte, als dieser sich noch auf der Höhe von Reichtum und Macht befand. *pan esti ánthropos symphoré*, lässt Herodot seinen Solon sagen; frei übersetzt heißt das: *Des Menschen Leben ist ein Spiel des Zufalls*. Das ist es, woran sich der König im Angesicht des Todes nicht nur erinnert, sondern was er nun – auf der Grenze zum Nichts – als untrügliche Wahrheit erkennt. Es sind dieser Satz und diese Erkenntnis, die ihn retten, das meteorologische Eingreifen Apolls ist der Lohn und zugleich bestätigt es des Kroisos Verwandlung vom arroganten Despoten mit ‚barbarischem‘ Hintergrund zum demütigen Parteigänger des griechischen Götterhimmels. Was daran Parabel, das heißt verallgemeinerbare Erkenntnis ist, lässt sich mit wenigen Worten sagen: Die schockartige Erfahrung der Grenze, nicht die Belehrung durch Worte, kann jenen Prozess der Selbsterkenntnis auslösen, der – tragische Ironie – in den Trauerspielen der Griechen nicht selten zu spät kommt.

Diese paradoxe Form der Erkenntnis gehört geradezu zum Standard der Mythologie in ihren beiden Traditionszweigen, der religiösen wie der profanen Überlieferung. Paradox ist aber auch das Verhältnis des im Mythos erzählten Ereignisses zu dem mit der mythischen Erzählform verbundenen Anspruch auf Allgemeingültigkeit. Denn das Ereignis und seine Akteure sind, wie es Solon ausdrückt, ein Spiel des Zufalls, während die mythische Erzählung mit ihrem Anspruch auf universelle Auslegbarkeit, die immer auch Allgemeingültigkeit einschließt, die Zufälligkeit der Welt geradezu verneint. Genau darin liegt auch der Unterschied zur historischen Erzählung, die – wie es in Aristoteles‘ *Poetik* heißt (1459a. 23) – die Ereignisse in ihren “rein zufälligen Verhältnis(sen)” darstellt. Diese Negation des Zufälligen aber ist, wie wir noch hören werden, auch ein wesentliches Merkmal des Ritualen, so dass wir hier bereits von einer Familienähnlichkeit zwischen Mythos und Ritual Kenntnis nehmen können.

Bevor ich dem weiter nachspüre und von dort die Brücke zur Kunstklassik schlage, sei aber noch eine weitere wichtige Differenzierung innerhalb des Mythenbegriffs zur Sprache gebracht. Auch hierbei kann uns wieder der Vater der Geschichten weiterhelfen. Denn die Geschichte von Kroisos‘ wunderbarer Rettung lässt sich auch noch auf einer anderen als der erkenntnisphilosophischen Ebene deuten. Und auch auf dieser anderen Ebene ist von einer Grenze die Rede, nämlich von der zwischen Zivilisierten und Barbaren. Gewiss, Herodot kennt nicht den Begriff des Zivilisierten, wohl aber den des Barbaren und den einer diesem überlegenen, nämlich der griechischen Lebensform.

Von dieser Überlegenheit ist im ganzen Geschichtswerk viel zu spüren, ohne dass der Autor sich überheblicher Worte bedienen muss. Es sind die

Konfrontationen, die zählen: Der Grieche Solon belehrt den Lyder Kroisos, der so belehrte und zu den Griechengöttern bekehrte belehrt den persischen Barbaren Kyros, und wenn schon der Barbar keine Gewalt über das von ihm gelegte Feuer hat, der Lyder versteht es zu bändigen, indem er sich auf den delphischen Gott verlässt. Hinter Herodots Historien einen *Mythos der Kulturüberlegenheit* zu vermuten, ist daher keinesfalls abwegig. Nur dass in dieser sprachlichen Zusammensetzung der Mythos-Begriff eine neue Funktion übernimmt. Zwar haben die alten Griechen den einen und andern Kulturbringer-Mythos hervorgebracht, der zeigt, wie die List der Vernunft mit den barbarischen Monstern der Vorzeit verfährt. Erinnerung sei nur an die Herakles- und Theseus-Erzählungen, doch Mythen der eigenen Kulturüberlegenheit sind das nicht, wechselt man die Perspektive und betrachtet das Ganze aus der Innensicht der damaligen Lebenswelt.

Um es ohne Umschweife zu sagen: Dieser neue Mythos-Begriff steht hier für eine moderne Spielart des Glaubens und des Glaubenmachens, die die Kritik scheut und sie deshalb provoziert. Mythenkritik richtet sich, abgesehen vom antiken und christlichen Euhemerismus, nicht auf die alten in Schrift und Bild verewigten Mythenerzählungen, sondern auf das Mythische als eine Eigenschaft, die das Absonderliche und Vernunftwidrige der so qualifizierten Sache ins Unbewusste abdrängt, um ihm auf diese Weise den Schein des Richtigen zu verleihen – eine nicht ungefährliche Operation. Denn es nutzen die Eliten der modernen Gesellschaften ihre selbstgeschaffenen politischen Mythen nicht allein zum Zweck der Selbstinterpretation, sondern auch als Instrumente der Macht: den Mythos der Revolution und den des Nationalismus, den Mythos der reinen Lehre, der allen Fundamentalismen zugrunde liegt, und den Mythos der kulturellen Reinheit, der sich wie von selbst mit dem der kulturellen Überlegenheit verbündet. Diese Mythen begnügen sich nicht mit der Logik der Erzählung, sie artikulieren sich vielmehr gern im Modus des Apodiktischen und Dogmatischen oder gar im massenwirksamen Lärm der Propaganda, der Hetze und des Kriegsgeschreis. Ja sie instrumentalisieren nicht selten die archaischen Mythen, um ihre eigenen Machtmythisierungen zu nobilitieren, mit deren Hilfe sie nur notdürftig ihre Gier nach dem Besitz fremden Landes und auswärtiger Ressourcen zu bemänteln suchen.

Und *die Antike, die Klassik* – sind nicht auch sie Ausgeburten eines mythischen Glaubenssystems, das als ‚abendländischer Geist‘ den größten Anteil am Mythos der europäischen Kulturüberlegenheit hat? Ich behaupte hier kurz: Ja! So ist es! Erinnerung sei an dieser Stelle zunächst nur die Rolle des nordeuropäischen Philhellenismus für die mythengesättigte Selbstfindung des modernen griechischen Staates. Bevor ich aber auf die

Mythisierungen des Antike-Bildes zu sprechen komme, möchte ich noch einiges zur Erläuterung des Ritualen nachtragen.

Zweierlei Rituale

Die Wörter Ritus und Mythos (oder Mythus) sehen einander wie Zwillinge ähnlich, sind sie doch fast konsonant. Und doch liegen ihre Quellgründe weit auseinander: Das eine – *Ritus* – ist lateinisch und in den frühesten schriftlichen Quellen mit religiösen Kultbräuchen verbunden, das andere – *Mythos* – griechisch und ganz allgemein als Metapher in Form einer traditionellen, anfangsetzenden und ursprungstiftenden Erzählung zu verstehen.

Nicht nur Herodots Historien sind wie die anderer Geschichtsschreiber des Altertums voll von indirekten Hinweisen auf die spannungsvolle Beziehung zwischen Mythos und Ritual. Das gilt auch für die epische und tragische Literatur und nicht zuletzt für die religiösen Hymnen, für viele Inschriften und überhaupt einen sehr großen Teil der schriftlichen Überlieferung. Die Altertumswissenschaften haben dieser Beziehung zeitgleich mit der Evolution der europäischen Museumskultur seit der Mitte des 19. Jahrhunderts gesteigerte Aufmerksamkeit gewidmet und so nach und nach erst die reflektierte, moderne Semantik ausgearbeitet, die noch unserem eigenen Gebrauch der Begriffe "Ritual" und "Mythos" zugrunde liegt. Das ist deshalb erwähnenswert, weil diese Begriffe mit einer romantischen Hypothek belastet waren, die im Dunstkreis der frühen evolutionistischen Völkerkunde und Ethnografie – wir sind immer noch im 19. Jh. – die Bilder vorzivilisatorischer, ‚primitiver‘ Lebensformen heraufbeschwor. "Vom Mythos zum Logos" lautete der resümierende Titel einer berühmten Vorlesung aus den 30er Jahren des vergangenen Jahrhunderts, heute sprechen die Gelehrten von Logos und Logik des Mythos und analysieren dessen Verhältnis zur Logik des Rituals. Aber es geht dabei nicht mehr um die bekannte Henne-oder-Ei-Priorität, da sich die Aktivrollen beider Logiken in vielfältiger Weise verändert haben und verändern.

Es gibt zwar kein Gesetz, nach dem Mythos und Ritual aufeinander angewiesen wären, sie können durchaus unabhängig voneinander bestehen. Aber es ist eine gut zu belegende Tatsache, dass mythisches Erzählen und rituelles Handeln sehr oft eine enge, wenn nicht sogar wechselseitig abhängige Verbindung eingehen. Auch hier gibt es eine Vielfalt der Erscheinungen: Der rituelle Tanz des indischen Ramajanas, die christliche Liturgie der Passionsgeschichte, die Karnevalsfeste, in denen die Geschichten von der verkehrten Welt für kurze Zeit groteske Gestalt annehmen, um am Ende nur um so fester die alte Ordnung in den Köpfen des Gemeinwesens zu verankern. Und natürlich ist es die Lust der kulturanthropologisch

denkenden Philologen, selbst eine so gewaltige Mythen-Erzählung wie Homers *Ilias* als ‚rite de passage‘ zu deuten: heraus kommt der Trojani-sche Krieg als ein Übergang vom Heroen- zum Menschenzeitalter (Baudy 1998, 165).

Überhaupt ist die Mythendeutung ein ganz eigener Sport, da die mythi-sche Erzählung geradezu nach symbolischer Auslegung schreit. Die Grau-samkeiten der Heroenmythen werden dann als Ausdruck einer kollektiven, auf Kriege, Völkerwanderungen, Epidemien oder Hungersnöte zurück zu führenden Angst interpretiert, einer Angst, die in der rituellen Inszenierung dieser Mythen gesteigert und zugleich – im Sinne einer dra-maturgisch herbeigeführten Reinigung (Katharsis) – wieder besänftigt werden kann. Was bleibt, ist in dieser Auslegungsvariante die Lizenz für eine auf bestimmte Zeit begrenzte Chaoserfahrung, die die Ordnung der *Communitas* nicht schwächt, sondern stärkt. Das gilt auch für die mo-dernen Mythen und ihre Ritualisierungen. Es gibt dafür kaum ein schla-genderes Beispiel als die Ritualisierungen jener jährlich veranstalteten Massenauftritte, die dem ‚mythischen‘ Gründungsereignis, z.B. dem revo-lutionären Auftakt einer Diktatur gewidmet waren und noch sind.

Das Altertum trennte nicht zwischen Politik und Religion. Allerdings kannten die alten Griechen weder den Begriff einer theologisch ausbuch-stabierten Religion noch eine religiöse Lehre auf der Grundlage heiliger Schriften. Ihre Götterverehrung war praktisch: rituell, theatralisch, my-stisch, auch ekstatisch und ein Fest prächtiger, von uns Nachgeborenen als Kunst geschätzter Formen und Bilder. Diese Übereinstimmung der Götterverehrung mit dem Rituellen teilten die Römer mit den Griechen. Von ihnen haben wir ja das Wort „Ritus“ geerbt, das die Regeln bezeich-net, nach denen der eine oder andere Typus kultischen Handelns durch-zuführen ist. Zum Beispiel der *patrius ritus*, ein Opferkult, der den Män-nern eine Toga, den Frauen ein Kopftuch und allen Teilnehmern lateini-sche Gebetsformeln vorschrieb, die Innereien der Opfertiere wurden nach diesem Ritus auf dem Altar verbrannt; oder der *Graecus ritus*, hier wurde griechisch gebetet, die Frauen mussten sich nicht verhüllen, und die Le-ber des Opfers durfte von den Teilnehmern verzehrt werden (Cancik 1997, 13f.). Solche Aktionselemente, die man – werden die religiösen Kulte und Riten der Welt befragt – fast überall wiederfinden kann, sind in den Ritu-alhandbüchern, in der Festkalenderliteratur, den Protokoll- und Gesetzes-texten des Altertums verzeichnet: der Weihrauch, das geweihte Wasser, das Altarfeuer, Getreidesamen, Opfertiere, Kuchen (oft Brot) und Wein und nicht zuletzt eine genau bestimmte Art der festlichen Kostümierung.

Zum Beleg zitiere ich aus einem Dokument der hellenistischen Epoche, das einem gewissen Poseidonios zugeschrieben wird und eine auch heute

noch beachtenswerte Reflexion über die Funktionen des Kultischen bzw. des Ritualen enthält: *“Griechen und Barbaren stimmen darin überein, dass sie rituelle Handlungen (hieropoíai) in festlicher Entspannung begehen, und zwar mit oder ohne Gottbegeisterung (enthusiasμός), unter Musikbegleitung oder ohne Musik, auf mystisch-geheime Weise oder in aller Öffentlichkeit. Das ist so in der Natur angelegt. Denn die Entspannung zieht den Geist (nous) von den menschlichen Beschäftigungen ab und lenkt ihn gebührenderweise zum Göttlichen hin. In der Gottbegeisterung (enthusiasμός) steckt ein Anflug von Göttlichkeit – darin berührt sie sich mit dem mantischen Bereich (also mit der priesterlichen Weissagung). Die mystische Verhüllung der Riten trägt zur Erhabenheit des Göttlichen bei, indem sie dessen Natur nachahmt, die sich unserer Wahrnehmung entzieht. Die Musik schließlich, die es mit Tanz, Rhythmus und Melodie zu tun hat, verbindet uns durch die Freude an der Schönheit ihrer Kunst mit dem Göttlichen. [...] Es ist nämlich zu Recht behauptet worden, dass die Menschen den Göttern am ehesten gleichkommen, wenn sie Gutes tun (euergetein). Mit noch größerem Recht könnte man sagen: Wenn sie innerlich glücklich sind (wenn ein guter Dämon über ihnen waltet). Dazu gehört aber die Freude, das Fest, die Philosophie und der Umgang mit Musik.”* (A. Henrichs 1998, 56).

Der zitierte Text macht keinen Unterschied mehr zwischen Griechen und Barbaren, wenn es um rituelle Feiern und Erfahrungen geht. Diese gehören – so könnte man schließen – allen Kulturen. Besonders interessant sind die Bemerkungen über das, was zur psychischen Seite der Ritualerfahrung gehört: das Ekstatische, nämlich der Enthusiasmus, der die Ritualakteure über ihre Alltagserfahrung hinausführt, sie mit dem Erhabenen und Göttlichen verschmelzen lässt. Damit ist ein zentrales Merkmal vieler religiöser Rituale bezeichnet: der Tabubruch. Im modernen Jargon würden wir sagen, dass eine solche Erfahrung den Subjekt-Objekt-Gegensatz aufhebt. Sehr weit vom Text, der ja die Philosophie ausdrücklich in die rituellen Exzesse einschließt, entfernen wir uns damit nicht, auch wenn die Aufhebung des Subjekt-Objekt-Gegensatzes erst in jener modernen Epoche der spekulativen Ästhetik denkbar wird, der wir die eingangs angedeutete Idealisierung der einen, als ein unteilbares Ganzes vorgestellten Antike verdanken.

Auf einer weitaus praktischeren Ebene liegen die Beobachtungen im Poseidonios-Text über das Vergnügen, das ein mit Tänzen verbundenes Fest dem Körper bereitet. Ausdrücklich werden Melodie und Rhythmus hervorgehoben, und tatsächlich sind diese, die leibhafte Sinnlichkeit aktivierenden Momente für sehr viele Rituale konstitutiv. Wieder fallen hier die Gegensätze ineins: Das Aus-Sich-Heraustreten, die Grenzübertretung in der Ekstase, findet im Rahmen einer an Maßverhältnissen (Musik) orientier-

ten, und also geordneten und ordnenden Rhythmik statt. Der im Fest erlaubte Exzess wird gleichzeitig domestiziert. Übrigens ist die im Text angesprochene "Entspannung" wahrscheinlich nichts anderes als die Verwandlung, die sich auf der Schwelle zwischen Alltag und rituellem Fest ereignen muss, soll den Akteuren der Zustand des Enthusiasmus und die damit verbundene Wahrnehmung des Nicht-Wahrnehmbaren gelingen.

Hier möchte ich hinzufügen, dass sich die Ablaufstruktur vieler Rituale, vor allem der *Rites de passage* ziemlich genau nach jenem Modell einer triadischen Handlungsabfolge beschreiben lässt, die wir am Beispiel der Mythenerzählung beobachtet haben. Auch Poseidonios' Text handelt ja von einem Übergangsritual. Einer der frühen Ritualtheoretiker nannte die entsprechenden Stadien solcher in allen Kulturen zu beobachtenden Übergangsriten: *Trennung oder Ablösung – Umwandlung oder Schwellenerfahrung* und – *An- oder Wiedereingliederung*: "rites de séparation" – "rites de marge" und – "rites d'agrégation" (van Gennep 1986, 21).

Aber was hat das mit unserem Thema zu tun? Lassen Sie mich nach einer Antwort suchen, indem ich zum dritten Teil meiner Betrachtung übergehe.

Rituale der Kunstreligion

Am Beginn mag eine Textpassage stehen, die in gewisser Weise den Kontrapunkt zur Ritualreflexion des Poseidonios bildet: *"Die Statue des Apollo ist das höchste Ideal der Kunst unter allen Werken des Altertums, welche der Zerstörung entgangen sind. Der Künstler derselben hat dieses Werk gänzlich auf das Ideal gebaut, und er hat nur eben so viel von der Materie dazu genommen, als nötig war, seine Absicht auszuführen und sichtbar zu machen. Dieser Apollo übertrifft alle andere Bilder desselben so weit als der Apollo des Homer den, welchen die folgenden Dichter malen. Über die Menschheit erhaben ist sein Gewächs, und sein Stand zeugt von der ihn erfüllenden Größe. Ein ewiger Frühling, wie in dem glücklichen ELYSIEN, bekleidet die reizende Männlichkeit vollkommener Jahre mit gefälliger Jugend und spielt mit sanften Zärtlichkeiten auf dem stolzen Gebäude seiner Glieder. Gehe mit deinem Geiste in das Reich unkörperlicher Schönheiten und versuche, ein Schöpfer einer himmlischen Natur zu werden, um den Geist mit Schönheiten, die sich über die Natur erheben, zu erfüllen; denn hier ist nichts Sterbliches, noch was die menschliche Dürftigkeit erfordert. Keine Adern noch Sehnen erhitzen und regen diesen Körper, sondern ein himmlischer Geist, der sich wie ein sanfter Strom ergossen, hat gleichsam die ganze Umschreibung dieser Figur erfüllt. Er hat den PYTHON, wider welchen er zuerst seinen Bogen gebraucht, verfolgt, und sein mächtiger Schritt hat ihn erreicht und erlegt. Von der Höhe seiner Genugsamkeit geht*

sein erhabener Blick, wie ins Unendliche, weit über seinen Sieg hinaus. Verachtung sitzt auf seinen Lippen, und der Unmut, welchen er in sich zieht, bläht sich in den Nüstern seiner Nase und tritt bis in die stolze Stirn hinauf. Aber der Friede, welcher in seiner seligen Stille auf derselben schwebt, bleibt ungestört, und sein Auge ist voll Süßigkeit, wie unter den MUSEN, die ihn zu umarmen suchen. In allen uns übrigen Bildern des Vaters der Götter, welche die Kunst verehrt, nähert er sich nicht der Größe, in welcher er sich dem Verstande des göttlichen Dichters offenbarte, wie hier in dem Gesichte des Sohnes, und die einzelnen Schönheiten der übrigen Götter treten hier, wie bei der PANDORA, in Gemeinschaft zusammen. Eine Stirn des Jupiters, die mit der Göttin der Weisheit schwanger ist, und Augenbrauen, die durch ihr Winken ihren Willen erklären, Augen der Königin der Göttinnen, mit Großheit gewölbt, und ein Mund, welcher denjenigen bildet, der dem geliebten Branchus die Wollüste eingeflößt. Sein weiches Haar spielt wie die zarten und flüssigen Schlingen edler Weinreben, gleichsam von einer sanften Luft bewegt, um dieses göttliche Haupt. Es scheint gesalbt mit dem Öl der Götter und von den Grazien mit holder Pracht auf seinem Scheitel gebunden.

Ich vergesse alles andere über dem Anblicke dieses Wunderwerks der Kunst, und ich nehme selbst einen erhabenen Stand an, um mit Würdigkeit anzuschauen. Mit Verehrung scheint sich meine Brust zu erweitern und zu erheben, wie diejenigen, die ich wie vom Geiste der Weissagung aufgeschwellt sehe, und ich fühle mich weggerückt nach Delos und in die lykischen Haine, Orte, welche Apollo mit seiner Gegenwart beehrte, denn mein Bild scheint Leben und Bewegung zu bekommen, wie des PYGMALIONS Schönheit.

Wie ist es möglich, es zu malen und zu beschreiben! Die Kunst selbst müßte mir raten und die Hand leiten, die ersten Züge, welche ich hier entworfen habe, künftig auszuführen.

Ich lege den Begriff, welchen ich von diesem Bilde gegeben habe, zu dessen Füßen, wie die Kränze derjenigen, die das Haupt der Gottheiten, welche sie krönen wollten, nicht erreichen konnten.” (Winckelmann 1948, 182f.)

Diese Sätze wurden von Johann Joachim Winckelmann um 1760 niedergeschrieben und gehören zu den berühmtesten Passagen seiner Kunstgeschichte des Altertums. Objekt der Bewunderung ist der Apollo del Belvedere, römische Kopie einer griechischen Bronze des 4. Jahrhunderts im Vatikan, deren Abbild im 20. Jahrhundert sogar den Weg auf den Mond gefunden hat. Winckelmanns Text vereinigt die vielfältigen rhetorischen Spuren weit zurückreichender mythologischer und religiöser Überlieferungen und weist dennoch voraus auf eine ästhetisierende Anschauung der

griechisch-antiken Statue oder (in der Sprache des 18. Jh.) "Bildsäule", die etwas völlig Neues ist. Denn sie markiert den Übergang von einer am Handwerklichen geschulten Kunstauffassung zum Begriff eines in reiner Gegenwärtigkeit erscheinenden Kunstschönen.

Reinheit bedeutet in diesem Zusammenhang: Abwesenheit bestimmter Zwecke und historischer Funktionalität. Der Klassizist muss sich nicht um jene identitätspolitischen Interessen kümmern, die den Bürgern und Regenten des antiken Athen Anlass waren, die mythologischen Bildprogramme der öffentlichen Gebäude an der Erfolgsgeschichte der Stadt auszurichten (Hölscher 1988, 144f.). In der ästhetischen Perspektive werden die Bilder vielmehr zum Anlass für eine kontemplative Versenkung, die nach einer anderen als der dem Verstand oder der Moral zugeordneten Wahrheit sucht. Man nennt das später Kunstautonomie, um damit die Emanzipation der Künste aus den Fesseln religiöser, sittlicher, politischer oder theoretischer Verpflichtungen zu bezeichnen. Der Einwand liegt nahe, dass sich diese Autonomie nicht auf die Artefakte früherer Jahrhunderte übertragen lässt. Friedrich Nietzsche hat ihn mit dem Hinweis auf die Zeitabhängigkeit selbst der Schönheitsideale formuliert und mit Blick auf den Apollo Belvedere hinzugefügt: "Wir sollten ihn eigentlich hässlich nennen! Aber die albernen ‚Classicisten‘ haben uns um alle Ehrlichkeit gebracht!" (Nietzsche 1980, 146)

Winckelmann aber steht an der Schwelle des neuen, des idealistischen Anschauungsparadigmas. Und der oben zitierte Text ist durchaus als ein Dokument jener säkularen Kunstreligion zu verstehen, die alles, was unter den Begriff des Klassischen fällt, und das sind die zum Ideal erhobenen Werke der Vergangenheit, mit der Aura einer aus der Spannung von Ruhe und Bewegung geborenen zeitlosen Vollkommenheit umgibt. Man hat Winckelmanns Apollo-Beschreibung einen "Morgenhymnus" genannt (Justi 1956, II, 66), und ich denke, das Bild trifft den vielleicht wichtigsten Aspekt desselben sehr genau. Denn das eingewebte Aufbauschema, eine Art der Gradation, ist mit dem des religiösen Rituals verwandt:

1. Theophanie, d.i. die Erscheinung des Gottes in der hymnischen Rede, die weniger beschreibt als belebt;
2. Verwandlung in der Art des ekstatischen Enthiasmós: "ich vergesse alles" und "fühle mich weggerückt", hier wird die Subjekt-Objekt-Differenz mit dem Hinweis auf die Übertragung der Erhabenheit des Gegenstandes ins Selbstbewußtsein des Anschauenden aufgelöst;
3. die Opfergabe zu Füßen des Gottes, die – merkwürdig genug – aus (wie es im Text heißt) einem "Begriff" besteht, worunter sich allerdings der

soeben zu Ende gebrachte "Morgenhymnus" selber verbirgt – eine reflexive Form der Dedikation.

Die im Text von mir mit Großbuchstaben markierten Anspielungen verknüpfen ihn darüber hinaus direkt mit dem antiken Mythengedächtnis: mit dem vom Fluss des Vergessens (Lethe) umgürteten, also jenseits der historischen Erinnerung angesiedelten Elysium, mit den Göttinnen der Künste, den Musen, mit Pandora, von der alle Gaben kommen, und mit dem Pygmalion-Wunder des Skulpteurs, dessen Werk unter dem Blick des Künstlers unversehens lebendig wird.

Mit diesen Anleihen am Mythischen vollzieht der Text selber die Setzung eben des Neuanfangs, der in der mythologischen Tradition mit dem Auftritt eines Gottes und mit der Schöpfung eines neuen Morgens, einer neuen Welt verbunden wird. In Winckelmanns Text heißt es daher auch: "versuche, ein *Schöpfer* einer himmlischen Natur zu werden, um den Geist mit Schönheiten, die sich über die Natur erheben, zu erfüllen". Aber es ist eine besondere Schöpfung, da sie den Sinn vom Sinnlichen löst. In der ästhetischen Theophanie erscheint nicht der Gott, die Idee der Schönheit der menschlichen Gestalt erscheint im Kunstideal. Und diese Idee ist so wenig in abstrakte Konzepte zu fassen, dass Winckelmann den "Begriff", den er dem Kunstsönen widmet, allein in den Bildern der hymnischen Poesie entfalten kann. Die Antike wird mithin zum Synonym für ein Kunstideal, dem der Betrachter sich zwar in quasi-religiöser Einstellung, aber stets eingedenk seiner subjektiven Reflexionskraft nähert. "Wir treten an eine Bildsäule", wird einige Jahre später Herder schreiben, "wie in ein heiliges Dunkel, als ob wir jetzt erst den simpelsten Begriff und Bedeutung der Form, und zwar der edelsten, schönsten, reichsten Form eines menschlichen Körpers uns ertasten müßten." (Herder 1969, 110)

Was Herder "heiliges Dunkel" nennt, das lässt sich auch in einem ganz banalen, unmetaphorischen Sinn auf die damaligen Ausstellungsbedingungen der Antikensammlungen beziehen, die noch lange des Kunstlichts entbehrten, das heute eine raffinierte Inszenierungsästhetik nutzt, um jedes Einzelstück gleichsam von Innen zum Leuchten zu bringen.

Kultraum Museum

Um den Eindruck zu konterkarieren, die Dinge der schönen Antike seien vom Himmel gefallen und stünden nun so sauber und schmuck wie jenes Bild vom Bild, die aus dem Haupt des Zeus geborene Göttin Athene, vor unsern Augen, ist es notwendig, kurz an die Geschichte ihres Verfalls, ihrer Ausgrabung, Wiederherstellung und Musealisierung zu erinnern. Winckelmann hat seine ästhetisierende Anschauung ja nicht im Feld,

sondern – was selbstverständlich auch für den Großteil seiner kunstliebenden Zeitgenossen gilt – im Museum und während des Betrachtens geschnittener Steine, sog. Gemmen, gewonnen. Eine Erfahrung, die den rituellen Grund für jene Form der Wahrnehmung gelegt hat, die nur allzu körperlos erscheint, wird sie allein mit dem ästhetischen Blick identifiziert. Denn der Museumsbesucher wandelt wie der Peripatetiker durch die Ausstellungsräume, hält inne an dem in Relief und Statue versteinerten Gedanken, sucht einen individuellen Fluchtpunkt oder die proxemische Nähe zum Objekt und seiner Beschreibung, ohne je die Kontexte der ursprünglichen Lebenswelt oder auch nur der Ausgrabungsumstände wahrnehmen zu können.

Blicken wir kurz zurück: Die Römer mochten noch als Sammler, Räuber und Kopisten die Desintegration der griechischen Bildwelt in Grenzen gehalten haben, zur Dekontextualisierung der Artefakte haben sie jedenfalls heftig beigetragen. Denn jedes aus dem Kontext einer Kultstätte, eines Tempels oder Gräberfeldes herausgerissene Werk verliert seine symbolische Funktionalität, um – plötzlich vom Kultdienst befreit – in den völlig anderen Kontext z.B. einer Prestige- oder Repräsentationskultur gezwungen zu werden. Andere Angriffe auf die architektonisch-bildlichen Symbolsysteme der alten Kulturen gingen noch viel weiter. Bekannt sind die kriegsbedingten Zerstörungen von den Perserkriegen bis zum *Sacco di Roma*, die in Abfall und Schutt verwandelten, was einst zur zeichenhaften Selbstinterpretation und großartigen Schauseite der imperialen Mächte gehörte.

Mithin ist die Welt, auf die der Name Antike gemünzt ist, nichts anderes als eine Abfallgrube und ein riesiger Friedhof, in den sich die Nachwelt, eine Gesellschaft der umgekehrten Totengräber, mit andauernder und allemal frisch subventionierter Energie hineinwühlt. Ob diese Absonderlichkeit mit einem Ritual der Totenerweckung zu vergleichen ist, das wäre noch zu prüfen. Hier geht es aber zunächst nur darum, zu verstehen, in welchem hohem Maß sich unsere Begriffe von der ‚klassischen Kultur der Antike‘ der Mythenbildung und rituellen Idealisierung verdanken. Es ist daher gut, die Tatsache nicht zu vergessen, dass die materielle Hinterlassenschaft dieser Kultur, die heute weltweit den teuersten Schatz der Kunstmuseen bildet, jahrhundertlang wie jeder beliebige Abfall und Unrat in der Erde lag, nach dem Installationsprinzip in neue Baukörper gepresst oder aus sehr rationellen Gründen in Mörtel und Gips verwandelt wurde. Die Verwertung vor Ort, z. B. als Straßenbefestigung, war, wie die neuesten Funde auf dem Kerameikos in Athen wieder beweisen, in den von uns bewunderten Jahrhunderten geläufige Praxis. Gewiss, es gab Ausnahmen, das waren die Dinge, die man als Reliquien mißverstand oder

als *Mirabilia* in den Schatzkammern der Kirchen und Fürstenhäuser verschloss. Es war eine verstümmelte Welt der Bilder und Formen im Verborgenen, unsichtbar, fremd, unheimlich und manchmal auch dämonisch zwinkernd wie die Venusstatue in Eichendorffs so erzkatholischer Novelle *Das Marmorbild*.

Das Unsichtbare sichtbar machen zu wollen (Pomian 1988, 55), setzt einen Wandel der Wahrnehmung voraus. Das Trecento – Alberti und Brunelleschi sind hier zu nennen – erfindet die räumliche Perspektivlehre. Gleichzeitig wird der temporale Perspektivismus entdeckt, rückt die Vergangenheit, und das ist das Verborgene der heidnischen Welt, in den Mittelpunkt des gelehrten Interesses. Mögen auch die darauf folgenden großen Ausgrabungen und Sammleranstrengungen des Quattro- und Cinquecento mit dem ideologischen Wunsch nach ‚Wiedergeburt‘ (*rinascità*) altrömischer Größe zusammenhängen, die Anfänge der professionellen Archäologie und Altertumswissenschaft sind eine Errungenschaft der Aufklärungsbewegungen erst des 18. Jahrhunderts. Die in dieser Epoche entwickelten Formen kritischer Theorie und theoretisierender Kritik in allen Domänen der Kultur, nicht zuletzt auch in der Architekturlehre, entzauberten keineswegs die normative, vorbildliche Bedeutung des Vergangenen, soweit es der Antike zugerechnet werden konnte. Zwar antwortet jetzt auf die Gewohnheiten der traditional legitimierten Lebensformen die Geschichtsforschung mit der Verzeitlichung und Relativierung des Gewesenen. Auch verbindet sich mit dem elitären Wunsch nach Besitz eines antiquarischen Artefakts bald die Forderung nach Expertise, ein anderes Wort für den Auftrag, mithilfe der Rekonstruktion der Genese und Herkunft des jeweiligen Objekts eine chimärische Authentizität herzustellen. Aber es stehen am Beginn dieser im Klassikerkult gipfelnden Bewegung vor allem die Bestrebungen der europäischen Aristokratie nach Steigerung und Erweiterung der eigenen Geschmackskultur; was wie selbstverständlich auch den Wunsch nach Mimesis und Verwertbarkeit der *Exempla Classica* in den Bild-Sparten der Künste einschließt. Wie schon zur Zeit der Renaissance wurde die Antike – jetzt ist es die der Griechen – als Waffe im Kampf um kulturelle Normen und Wertideen eingesetzt. Die neuen Gegner sind der römische Klassizismus à la Louis XIV. und das Barock. Und das idealisierte, noch kaum erkundete Vorbild erhält nun den Ehrentitel einer mit Vernunft und Natur übereinstimmenden Gesetzgebung.

Adlige Dilettanten machten sich seit der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts auf die Reise nach Italien, Griechenland und Kleinasien, nicht nur um dem Ritual der *Grand Tour* zu genügen, sondern weil sie sich um genaue zeichnerische und deskriptive Bestandsaufnahmen der Überbleibsel vor Ort bemühten. Ein berühmtes Beispiel ist die englische “Society of Di-

lettanti”, in deren Publikationen es über die griechischen Werke Attikas heißt, “they are the most perfect Models of what is excellent in Sculpture and Architecture” (Kruft 1991, 235)

Es ist evident, dass der den Überbleibseln zugeschriebene Modellcharakter – ein illustrierter Zeitgenosse wie Goethe sprach vom überhistorisch “Musterhaften” – die Grundlage für den gleichzeitigen, vor allem in Architektur und Bildhauerei um sich greifenden Antikenkult bildete. Der daraus entstehende moderne Klassizismus, der sich nach und nach auf immer umfang- und detailreichere altertumswissenschaftliche Forschungen berufen konnte, gab bald darauf dem Übergang der Dinge aus der eingeschränkten Sichtbarkeit der Privatsammlungen in die Öffentlichkeit der staatlichen Museen eine eigentümliche Fassung: Die wissenschaftliche Archäologie verbündet sich im 19. Jahrhundert mit der Evolutionslehre (was sie übrigens bis heute nicht verleugnet) und sockelt nun den von ihr in Semiophoren rückverwandelten Abfall der Alten Welt in den säkularen Kulturräumen der öffentlichen Museen auf.

Erst mit dieser Entwicklung gewinnt die Kultur – hier die der griechisch-römischen Antike – eine mit allen Sinnen erfahrbare Einheit, wenn auch keine im wörtlichen Sinn tastbare Objektivität. ‘Mit allen Sinnen’ heißt, die Straßen und Märkte des prallen Lebens verlassen, um auf Fußspitzen in einen rituellen Raum einzutreten, in dem wie in einem Mausoleum Staubgeruch in der Luft steht und stille Andacht, auch fromme Kontemplation Gebot sind. Die Schwellen der neoklassizistischen Museumsbauten liegen hoch: steile Treppenaufgänge, ragende Tore, monumentale Vorhallen, die Kasse, an der wie vor jedem Ritual ein Opfer gebracht werden muss, dahinter dann endlich in fahlem Licht das Totenreich, das Elysium, der gebleichten und verstümmelten Bildwerke, in dem bestenfalls flüsternde Unterhaltung gestattet ist. Die Architektur ist im wörtlichen Sinne erhaben, das Opfer hingegen meist schäbig, wenn man die staatlichen Subventionen nicht rechnet, zu denen die Bürger bereits durch Steuern ihren Obolus beigetragen haben. Ohne Opfer wäre das Ritual indessen nicht das, was es ist. Denn in allen Ritualen sind die Gabe, die bis zur Verschwendung gehen kann, und die meist mit einer Bitte verbundene Geste des Gebens die wichtigsten Voraussetzungen dafür, dass einem selber gegeben wird – und wenn es nur der Applaus der Zuhörer oder Zuschauer ist.

Nun, ich sprach vom Erhabenen, und das geht, wenn die Götter nicht gerade donnern, mit einer feierlichen Stille einher. Daher auch schweigen in der Stille der Museumshallen die weltlichen Konflikte, gerade auch diejenigen, die zum Beispiel einst Griechen und Römer in mörderische Kämpfe verwickelt und ihre Handwerker zu farbprächtigen Allegorien der Gewalt

inspiriert haben, und natürlich schweigt auch die Kritik, die in nicht wenigen Fällen das dort Präsentierte als Raubgut bezeichnen müsste.

Die imperialen Mächte Nordeuropas haben vor allem im 19. Jahrhundert mit größter Kaltschneuzigkeit die Antiken vor Ort abgeräumt, um sie daheim in eigens dafür erbauten Mausoleen aufzubahren. Eine der spektakulärsten Unternehmungen dieser Art war die des Schotten Thomas Bruce, 7. Lord Elgin, der Anfang des 19. Jahrhunderts den Parthenon und andere naheliegende Ruinen plünderte, um – wie es heißt – mit den Skulpturen seine schottische Villa zu schmücken; Byron hat ihm dafür die Hölle an den Hals gewünscht. Bruce musste dann aus Not die Beute ans British Museum verkaufen, wo sie noch bis vor kurzem unter dem Namen “Elgin-Marbles” registriert war. In dem sofort entfachten Streit zwischen Griechenland und England um die Eigentumsrechte an diesen Artefakten, der bis heute anhält, klingt noch etwas von den Mythenbildungen nach, die im 19. Jahrhundert die von Staats wegen geförderte Museumskultur hervorgebracht und gestärkt haben, vor allem der Mythos von der Identität der Nation, die nicht nur die Überlieferungen der materiellen Eigenkultur, sondern auch die Zeugnisse ihrer kolonialistischen Expansion in ihrer Mitte bewahren wollte. Verblasst sind die Ideale zur Ideologie, und von Kunstreligion kann nur noch ironisch die Rede sein. Der Philosoph Hegel, der den Begriff in eisige Geisteshöhen entrückt hat, schrieb um 1807: “Die Bildsäulen sind nun Leichname, denen die belebende Seele, sowie die Hymne(n) Worte, deren Glauben entflohen ist.” (Hegel 1952, 523).

Ein anderes, naheliegendes Beispiel ist der große Altar aus Pergamon, den deutsche Archäologen Ende des 19. Jahrhunderts in der Türkei demonstrieren und nach Berlin geschafft haben. Die Türkei verlangt das kostbare Riesenwerk, dessen Entstehungsgeschichte und Bildprogramm hervorragende Exempel monumentaler Machtsymbolik sind, wieder zurück, um damit die Wunde auf dem pergamenischen Burgberg schließen und dem Tourismus einen kräftigen Schub geben zu können. Das Pergamon-Museum aber ist heute der spektakulärste Teil der Berliner Museumsinsel, einer Ansammlung von klassizistischen, nämlich griechisch-römischen Sakralbauvariationen.

Man nennt den Baustil mancher Exemplare preußischen Neu- oder Neoklassizismus und verbindet diesen mit der sog. Gründerzeit, mit einer Zeit, die Restaurationen der verschiedensten Art, insbesondere das vom Philhellenismus getragene Phantasma einer abermaligen Wiedergeburt der Antike einschließt. Im Klassizismus der Repräsentations- und Museumsbauten – ich nenne nur Schinkel in Berlin, Leo von Klenze in München, Ludwig Lange, von Gärtner, Ernst Ziller und die Brüder Hansen in Athen

– verkörpert sich zu diesem Zeitpunkt nicht nur der Siegergestus der nachrevolutionären, zumal der preußischen und bayrischen Monarchien. Vielmehr zeigen die in diesem Sinne nicht nur von Schinkel und Klenze, sondern von zahlreichen europäischen Architekten realisierten Gebäude bis heute, dass der Mythos des Klassischen durchaus imstande war, eine begehbare plastische Realität zu gewinnen. So erhielt denn die räumlich, das heißt im Innern der Museumshallen zur objektiven Einheit gezwungene Antike im klassizistischen Baukörper auch eine von Außen sichtbare geschlossene Monumentalität. Nicht nur das: Die Anleihen der Museumserbauer bei der Architektur und dem Dekor von Kulträumen schuf überhaupt erst jene Opposition zwischen Kunst und Alltag, die mit einer exklusiven, von der bürgerlichen Gesellschaft konstruierten und verteidigten Definition der Kultur übereinstimmte (Bourdieu/Darbel 1969).

Die europäische ist gleichbedeutend mit der griechischen Baukunst, notierte Karl Friedrich Schinkel, nachdem er sich von der Gotik abgewandt oder vielmehr diese in sein antikisierendes Weltbild eingeordnet hatte (Kruft 1991, 342). Zwar lösen sich die historischen Differenzen in einer solchen Sicht auf, da zum wiederholten Mal jener Glaube an die überhistorische Geltung der einst im Unrat versunkenen Überbleibsel der Alten Welt triumphiert, der nach wie vor die Nachwelt ebenso fesselt wie irritiert. Zugleich aber deutet Schinkels Bezugnahme auf die griechische und gotische Sakral- und Herrschaftsarchitektur noch einmal die gesellschaftliche Schwelle an, deren Überwindung einen der religiösen Initiation verwandten Transformationsakt zur Voraussetzung hatte.

Was Alexander der Große und die Römer begonnen hatten, die Diffusion der Artefakte griechischer Werkmeister über die Alte Welt bis weit über die Grenzen Asiens hinaus, das ist heute eine globale Erscheinung. Kaum ein Museum, in welchem Weltteil auch immer, das keine Antike besitzt. Und so scheint die Aussage Johann Gottfried Herders aus den 70er Jahren des 18. Jahrhunderts längst bewahrheitet, dass die "klassischen Werke", er nennt sie auch unter Umgehung ihrer früheren Unsichtbarkeit "die dauernden Denkmale", von den Griechen selbst "für alle Zeiten und Völker" geschaffen worden seien (Herder 1969, 104). Das ist eine um so interessantere Äußerung, bezieht man sie auf die Reproduzierbarkeit jener "Denkmale" im Sinne der mehr oder weniger freien Klassizismen, deren Geschichte ja nicht erst mit dem 18. Jahrhundert, sondern bereits in der Römerzeit einsetzt – von der Renaissance ganz zu schweigen.

Herders Einsicht in den Wert und in die Wege des Kulturtransfers lässt sich nutzen, um den inneren Widerspruch an der späteren Einverleibung der Antiken in die jeweiligen politischen Mythen – im Zeitalter der Nationalmuseen und in dem der Totalitarismen – aufzuzeigen. Denn als immer

wieder rezykliertes Modell überwölbt der Klassizismus alle aus irgendeinem nationalen oder sonstwie fundamentalistischen Pathos hervorgegangenen Monumente, mögen die einzelnen Auftraggeber und Architekten auch ihre je eigenen Weltanschauungen und Stilvorstellungen in sie hineingelegt haben. Alle diese Monumente (und ich schließe die Museumssammlungen mit ein), haben, ganz gleich wo sie stehen, einen gemeinsamen Nenner und sind daher Variationen eines einzigen Themas. Und dieses Thema, vergessen wir das nicht, ist nicht die Realität der Alten Welt, sondern eine imaginäre, bildgewordene Vorstellung von ihr, die mal "klassisch", mal "antik" oder auch beides zugleich genannt werden kann.

"Wir haben, wie die Geliebte [die für immer von ihrem Liebhaber am Ufer der Heimat zurückgelassen worden ist], gleichsam nur einen Schattenriß von dem Vorwurfe unserer Wünsche übrig;" schrieb mit melancholischem Unterton Johann Joachim Winckelmann auf der letzten Seite seiner *Geschichte der Kunst des Altertums*, "aber desto größere Sehnsucht nach dem Verlorenen erweckt derselbe, und wir betrachten die Kopien der Urbilder mit größerer Aufmerksamkeit, als wie wir in dem völligen Besitze von diesen nicht würden getan haben. Es geht uns vielmals wie Leuten, die Gespenster kennen wollen und zu sehen glauben, wo nichts ist: der Name des Altertums ist zum Vorurteil geworden; aber auch dieses Vorurteil ist nicht ohne Nutzen. Man stelle sich allezeit vor, viel zu finden, damit man viel suche, um etwas zu erblicken." (Winckelmann 1982, 393)

Vortrag aufgrund einer Einladung der *Griechischen Kulturstiftung* anlässlich der Ausstellung "Die Griechische Klassik – Idee oder Wirklichkeit" (Mai 2002) im Martin-Gropius-Bau, Berlin.

Literatur

- Antikensammlung Berlin/Staatliche Museen Preußischer Kulturbesitz: Die Griechische Klassik – Idee oder Wirklichkeit (Ausstellungskatalog). Mainz: P. v. Zabern 2002
- Baudy, Gerhard: Ackerbau und Initiation. Der Kult der Artemis Triklaria und des Dionysos Aisymnetes in Patrai. In: Graf 1998, 143-167
- Bourdieu, Pierre/Alain Darbel: L'amour de l'art: les musées d'art européens et leur public. Paris: Ed. de Minuit 1969
- Burkert, Walter: Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen. Berlin: Wagenbach 1991
- Calame, Claude: Thésée et l'imaginaire Athénien. Légende et culte en Grèce antique. Lausanne: Ed. Payot 1996

- Cancik, Hubert u. H. Cancik-Lindemaier: patria – peregrina – universa. Versuch einer Typologie der universalistischen Tendenzen in der Geschichte der römischen Religion. In: Tradition und Translation – Zum Problem der Übersetzbarkeit religiöser Phänomene, FS Carsten Colpe, hg. v. Ch. Elsas u.a., Berlin/New York: De Gruyter 1994, 64-74
- Cancik, Hubert: Kanon, Ritus, Ritual – Religionsgeschichtliche Anmerkungen zu einem literaturwissenschaftlichen Diskurs. In: M. Moog-Grünwald (Hg.): Kanon und Theorie, Heidelberg: Winter 1997, 1-19
- Gips nicht mehr. Abgüsse als letzte Zeugen antiker Kunst. Ausstellungskatalog Akademisches Kunstmuseum – Antikensammlung der Universität Bonn hg. v. J. Bauer u. W. Geominy, Bonn 2000
- Graf, Fritz: Griechische Mythologie. München/Zürich: Artemis ²1987
- Graf, Fritz (Hg.): Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert. Stuttgart u. Leipzig: Teubner 1998
- Harth, Dietrich: Über die Geburt der Antike aus dem Geist der Moderne. In: Ders.: Das Gedächtnis der Kulturwissenschaften. Dresden / München: Dresden University Press 1998, 125-147
- Hegel, G. W. F.: Phänomenologie des Geistes, hg. v. J. Hoffmeister. Hamburg: Meiner ⁶1952
- Henrichs, Albert: Dromena und Legomena: Zum rituellen Selbstverständnis der Griechen. In: Graf 1998, 33-71
- Herder, Johann Gottfried: Werke in fünf Bänden. Berlin/Weimar: Aufbau 1969
- Herder, Johann Gottfried: *Plastica*, a cura di Giorgio Maragliano. Palermo: Aesthetica edizioni 1994
- Herodot: Historien (griech.-deutsch), 1. Bd., hg. v. J. Feix. Darmstadt: WBG 1995
- Hölscher, Tonio: Tradition und Geschichte. Zwei Typen der Vergangenheit am Beispiel der griechischen Kunst. In: Kultur und Gedächtnis, hg. v. J. Assmann u. T. Hölscher. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988, 115-149
- Jäger, Michael: Die Theorie des Schönen in der italienischen Renaissance. Köln: DuMont 1990
- Kolakowski, Leszek: Die Gegenwärtigkeit des Mythos. München: Piper 1974
- Kruft, Hanno-Walter: Geschichte der Architektur-Theorie von der Antike bis zur Gegenwart München: Beck 1991
- Nietzsche, Friedrich: Morgenröthe. In: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe Bd. 3, hg. v. G. Colli u. M. Montinari. München: dtv/de Gruyter 1980, 9-331
- Panofsky, Erwin: IDEA. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie. Berlin: Hessling ³1975
- Panofsky, Erwin: Die Renaissancen der europäischen Kunst. Frankfurt a.M.: Suhrkamp ²1984
- Polyklet. Der Bildhauer der griechischen Klassik. Ausstellungskatalog Liebighaus Frankfurt a.M., hg. v. H. Beck, P. C. Bol, M. Bückling. Mainz: von Zabern 1990
- Pomian, Krzysztof: Der Ursprung des Museums. Vom Sammeln. Berlin: Wagenbach 1988

van Gennep, Arnold: Übergangsriten (Les rites de passage), übers. v. K. Schomburg u. S. M. Schomburg-Scherff. Frankfurt a.M./New York 1986
Winckelmann, Johann Joachim: Geschichte der Kunst des Altertums. Darmstadt: WBG 1982

Ritual as »intangible cultural heritage«

A short critical note

»Invano cerchi tra la polvere,
povera mano, la città è morta.«

Salvatore Quasimodo:
Milano, agosto 1943

Prologue

In October 2003 the General Conference of the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, in short UNESCO, assembled in Paris and adopted a Convention with the target to sustainably protect and safeguard the so called »*intangible* cultural heritage« of the world. The Paris-conference, which has to be seen as a further step in a long sequence of similar endeavours, led to the publication of a detailed scheme of normative action concerning the long-term strategy, the promotion, the ways of acceptance, the organization and the possible practical outcome of the Convention.

Since this new issue forms part of a vast and complex public agenda for the protection and conservation of cultural traditions as well as natural sites, I will in first instance try to roughly survey the most important features of this ambitious rescue-programme. Rituals, one is tempted to say, are compared with UNESCO's concern about the state of world-culture on the whole not more than a tiny particle. It depends, however, what kind of action one conceptualizes as ritual or as ritualized practice. To discuss this within the contextual framework of the cultural heritage agenda I will try to accomplish in the second part of my speech.

UNESCO's heritage agenda

Imagine a big wheel, the hub of which is named »World Heritage«, and the spokes of which are labelled »Cultural Diversity«, »Intercultural Dialogue«, »Arts and Creativity«, »Tangible Culture«, »Culture and Development«, »Cultural Industries«, »Museums«, »Cultural Tourism«, »Copyright« and – not to forget – »*Intangible heritage*« (patrimonium immaterialis). Imagine this wheel, which I call by myself the *Samsara* of UNESCO's universal mobility, and you may get an impression of what belongs to that gigantic enterprise to count on the good will of the world community to protect or, if necessary, to revitalize endangered cultural achievements of all kinds – solid or fluid, monumental or action-bound. UNESCO is not – it is necessary to emphasize – an idle platform for morally engaged preachers or prophets of cultural decline. It is much less and it is much more than that. Because –

Cultural heritage

after a long period of multilateral consultations – the Organization is eager to take normative action, and this action is usually very down to earth and at the same time a proleptic act of imagining a safe haven for those cultural traditions which are at the verge of perishing or getting lost. By »down to earth« I allude to that trinity of economic, political and legal mechanisms which has to be set going in order to gain co-operative and substantial support from as many as possible state parties of the international community. The mechanism, for instance, of the Paris Convention enumerates 40 articles and a large stack of attachments and prolongations the content of which covers not only the legal measures to be taken in safeguarding the *intangible heritage* but also pays in a very detailed manner attention to a number of crucial questions, as there are:

- the essentials of international assistance and co-operation,
- the summoning and organization of intergovernmental committees,
- the legitimacy and responsibilities of these,
- the assessment of the financial needs,
- the establishment of a suitable funding system and
- the methods of defining, of listing, of research, of documentation, transmission and preservation.

In short: the whole programme depends upon the implementation of a transnational active expert system with a scientific background and a lot of formal, mostly legal procedures.

What are the reasons for such a globally spread and indeed costly enterprise? The answers given in the UNESCO-papers are not surprising. There is word of physical and socio-economic threats, of globalization and cultural standardization, of armed conflicts, rural-urban migration, of unrestrained mass tourism, degradation of the cultural environment and deliberate destruction. In these circumstances altogether a cultural critic could easily see the reasons for a total civilizational decline. At least there comes in mind that old rivalry between modernists and traditionalists which has accompanied the process of modernisation in Europe from the beginning. For sake of simplification I will call this the opposition between heritage-guardians and avantgardists. The latter being in the eyes of the traditionalists a constant source of threat and danger despite the fact that in cultural history temporary tradition-seeking avantgardisms cannot be overseen.

Heritage, of course, is not the same like history in the sense of an explanatory narrative extracted from the facts of a thorough data-analysis; instead it has a strong inclination to the performances of that »living culture« which makes use of an imaginary memory and relies on the binding char-

Cultural heritage

acter of tradition as a guarantee of continuity. The Paris Convention as well as other UNESCO-papers add the reinforcement of the »symbolic values of cultural identities«.¹

But what kind of heritage is it that may be called »intangible«? In the paper dedicated to the promotion of the Paris Convention we read: »Such a heritage [i. e. *intangible* cultural heritage] is by its nature particularly vulnerable mainly for three reasons:

- it is not always visible, and is therefore liable to become little known or even entirely forgotten;
- it depends crucially on successful transmission from one generation to another;
- lastly, the conditions under which such transmission can readily take place are often under threat.« (16)

To get a better understanding of what in the promotion-paper is called the vulnerability and »intrinsic fragility« of the *intangible heritage* let us look at the domains in which this invisible culture usually is manifested. The Convention (2) makes the following distinctions:

- 1) »oral traditions and expressions (including language);
- 2) performing arts;
- 3) social practices, rituals and festive events;
- 4) knowledge and practices concerning nature and the universe;
- 5) traditional craftsmanship.«

All this could also be subsumed under the title of a »living tradition«, a concept that rather precisely marks the difference between immaterial and material cultures, in the strange terminology of the Convention: between »intangible« and »tangible« heritages. That seems to suggest that there is not only *one* type of culture, and indeed this distinction is very well in accord with UNESCO's general policy to support the idea of cultural dynamics, pluralism and diversity. To quote once again from the promotion-paper of the Paris Convention: »The ICH [Intangible Cultural Heritage] is often called living culture because it is constantly evolving and being created anew.« (17)

This is an interesting statement because it seems to suggest that the dynamic of cultures does not get lost through conservation and preservation. But why after all then should it be justified to protect and preserve tradi-

¹ Cf. "Main Line of Action 1" in chapter IV.2.2 *Protecting cultural diversity through the preservation of cultural heritage in all its forms and through normative action* (UNESCO homepage/culture).

Cultural heritage

tional habits, skills and rituals in the face of an accelerating socio-cultural change? Isn't it this very dynamic (of progress and modernization) that keeps up the creative urges of cultural life?

I think, if we want to disentangle the implied contradiction we have to look more closely at one of the determining features of UNESCO's cultural rescue-programme. Perhaps we should for that reason have a closer look at the dichotomy ‚tangible vs. intangible‘.

Tangible vs. intangible

It is not difficult to understand the meaning of »tangibility«, an expression that refers to something that can easily be touched, seen or noticed. Calling a thing ‚tangible‘ in ordinary language means it is physically or materially real, it follows the laws of gravitation, it can be weighed and measured. The word »intangible« not only means the opposite but it also is rather ambiguous: It signifies something that cannot be physically touched despite its use of material and very often multifarious media. Rituals at first glance seem to be a very apt example, particularly because they display in a considerably pronounced way that same ambiguity which is a characteristic feature of all complex social actions. Indeed, an action called »intangible« has to be seen as something more or less indiscernible and elusive. And because of this quality it appeals to that sense of interpretation which is at the disposal of all those academically trained minds that are specialized not in the objectives of art and architecture but in the interpretation of social practice.

However, in the UNESCO-papers the adjectives »tangible« and »intangible« are apparently used according to the vocabulary of the Anglo-American property law (Encycl. Brit.). A fact that may explain why both adjectives within the context of the English statements are rightly connected with a legally codified meaning of »heritage«, notwithstanding the above mentioned ambiguity. Yet, »heritage« is a highly value-burdened concept, and its use in the UNESCO-papers is no exception; it transports the same normative connotations like the more patriarchal Latin word »patrimonium«. The UNESCO-activities, however, are setting new standards, because the idea of universality included in a term like »*world-heritage*« dislodges, so to say, the remains of traditional cultures from its local surroundings in favour of what may be called the intentional, reflexively organized »making or invention of traditions« (see Hobsbawm & Ranger 1983). This shift from a fixed spot of local worship to a virtual, meanwhile digitalized hall of remembrance has of course a lot to do with the rapidly growing consciousness that the old frontiers between national cultures and their polit-

ically exploited National Trusts are evaporating,² and that the global spread of modern institutions causes a gradual evacuation of traditions. The question, therefore, is if the resulting new disposability of traditional cultures will encourage tolerance or abuse among the agents of today's political power plays.

Specificities of ritual

This is perhaps the right moment to turn full attention towards ritual, because ritualization at least in the humanities is considered a way of doing which is capable to bridge the chasms between opposites and to strengthen through symbolic action the integrative forces of social cohesion. Yet, if we look back at UNESCO's rescue-strategies and implied definitions we might wonder, where these beneficial features have gone. The Convention (*Art. 2: Definitions*) insists on »a sense of identity and continuity« that is thought to be kept alive by retrieving and preserving the *intangible heritage* and here among others the endangered traditions of ritual, be they of religious, of secular or animistic origin. But the labelled bones are not the living bird. And one has to be sceptical if a tradition could retain its authentic power of shaping and controlling a cultural or whatsoever identity when it becomes a case for antiquarian experts.

Guardian or expert of tradition: regarding the intended efficacy of UNESCO's rescue-policy, the difference is highly important (Giddens 1994, 82-85). For the *guardian*, through his personal wisdom, is a trustworthy and authoritative ‚repository‘ of tradition. In order to convey his patrimonial knowledge and skill to the next generation he makes extensive use of ritual practices. The *expert* on the other hand is the prototype of a connoisseur and a notorious sceptic. His reflexively acquired knowledge does not need the backing of a normative tradition because it proofs to be revisable in permanence. And his authority is based on impersonal, decontextualized principles of rational enquiry. To protect, to preserve and even to revitalize the »intangible cultural heritage« no doubt is a question of expertise and has nothing to do with the undismayed authoritative transmission of living traditions from generation to generation.

The UNESCO Convention seems to be only partly aware of the fact that the gap between a lived culture-tradition and a reflexively reorganized museum of endangered cultural remains cannot completely be closed. Otherwise the Convention would not insist on the belief that the heritage-programme might foster the strength of the living cultures. There is much

² Relevant stories about the *British National Trust* are told by Patrick White 1989.

Cultural heritage

more realism in claiming more support and subsidies for the construction of museums, for the extension of conservationist programmes and for a cautiously organized tourist-pilgrimage to the restored »tangible« sites and to those places where refurbished rituals are performed (if you like) under the guise of an everlasting, but illusionary authenticity.

Since Emile Durkheim's famous study *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, first published in 1912, it is a commonplace that ritual activities may express religious or other ideas. But they do it in a stage-like manner, through an enactment that combines specific patterns of verbal utterances and non-verbal, i.e. bodily articulated movements and postures. Today's ritual studies cover a vast field of research in the humanities as well as in the social sciences. And most of the involved research initiatives share as a common methodological feature the basic assumptions of the so called ‚performative turn‘.

To speak of a ‚turn‘ in the research of cultures usually announces a change of paradigm. In our case this change of perspectives designates a shift from content to process, or, otherwise put, from *culture as structure* to *culture in action*. Under these circumstances, ritual has quite convincingly acquired the status of a key issue; for ritualizations (sensu Catherine Bell) can be very well seen as the most effective procedures to literally embody and at the same time confirm the values and norms which reign over the wavering processes of whatever cultural life. Ritual as a key-concept has the advantage of a context-intensive device, because it frames the whole process of acting and doing: the actor, his or her bodily performance and the particular situation, i.e. the where and the when (*locus et tempus*). There is a focus of importance in that, because the process of ritual action discloses the hidden interdependencies between the invisible and the visible, in terms of the UNESCO Conventions: between the »intangible« and the »tangible«.

It is an open secret that there are manifold relations between the human body, its organic fabric and expressive gestures on the one side and the architectural as well as iconic construction of places and buildings on the other side. This may only be one aspect of what anthropologists have described as the fundamental anthropocentricity of worldmaking. The mediating force between both sides is that kind of acting or action the particular quality of which is more concealed than exposed by the word »ritual«. To be sure, anthropocentricity in advanced societies not only encompasses the cultural potential of the human body. It is often enough worked out in a three-dimensional, physically traversable embodiment of abstract but nonetheless life-shaping ideas and imaginations. And as we all too well know, in many parts of the world these imaginations tend to converge with

Cultural heritage

that flat rationality the ugliest products of which are the concrete ready-mades in the thickly populated suburbs of modern mega-cities: aniconic places to dwell in without a consoling heritage. This architecture of constraint and estrangement does not allow the imagination to get hold of that symbolism we usually combine with the idea of the city as a legible cultural script. And yet it seems to provoke at least in the young populace living there the need for developing specific rituals which may be interpreted as something like a symbolic appropriation of the tangible reality: the performance of hip-hop-dancing, the idolatry of graffiti-spraying, the agglomeration in street gangs and so on.

Interdependencies between tangible and intangible culture

Of course, this is a vile example; nobody would, if only for a second, mean that this suburban environment should be treated as a piece of cultural heritage. As an example, however, it is thought to illustrate the benefit of a model of interpretation by which material and immaterial (tangible and intangible) cultures have to be grasped through the evidence of their interdependencies.

I am convinced that culture in the sense of something meaningful (on all levels of social life and at any time) only materializes if there is some form of an interactional process, out of which the objects emerge and in which they are constantly embedded as long as they are used, no matter if this is a merely practical or a symbolical usage. The process I am speaking of may not always, but more often than not afford a ritual stance.³ But whatever we may call it, the idea to take action – as a worshiper, a pilgrim, a shaman, as an agent of power or as a political follower – the intention to act involves the urge to construct spaces and artefacts where these actions find their proper footing and resonance: temples, churches, magic circles, public squares, monuments, government buildings etc. But as soon as the feedback between the social actions (e.g. divine services, festivities, rituals or other public representational events) and the corresponding material embodiments withers or is completely wiped out by time or by accident, there is no more reason to see in the remaining ‘heap of bleaching bones’ the value of a normative, identity-shaping heritage that has to be protected against forgetting or devastation. Protection then acquires the status of a mere antiquarian business, a case for museum experts. We must not forget that many of those sites and artefacts

³ Cf. Humphrey/Laidlaw 1994, 98: “In adopting the ritual stance one accepts, that is, that in a very important sense, one will not be the author of one’s acts.”

Cultural heritage

UNESCO has consecrated as »world heritage« are nothing else but a testimony to the discontinuity and death of cultures.

Paper presented at the IXth *Conferenza Internazionale sulla Conservazione e la Preservazione*. Firenze, December 2004

References

- Bell, C.: *Ritual Theory – Ritual Practice*. New York/Oxford: Oxford UP 1992.
- Csordas, T. J.: Embodiment as a paradigm for anthropology. In: *Ethnos* 18 (1990), 5-87.
- Giddens, A.: *Living in a Post-Traditional Society*. In: U. Beck, A. Giddens, S. Lash: *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Oxford: Polity Press 1994, 56-109.
- Hobsbawm, E. J., T. O. Ranger: *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge UP 1983.
- Humphrey, C., J. Laidlaw: *The archetypal actions of ritual. A theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship*. Oxford: Clarendon Press 1994.
- Schechner, R.: *Performance Studies. An introduction*. London/New York 2002.
- White, P.: *Heritage and Danger: The English Past in the Era of the Welfare State*. In: T. Butler (ed.): *Memory, History, Culture and the Mind*. Oxford: Basil Blackwell 1989, 151-182.

Riten und Rituale im Leben der Kulturen

Vorbemerkung

Begriffe wie ‚Ritus‘ und ‚Ritual‘ kommen in unserer Alltagssprache häufig vor, und aus diesem Grund sind sie außerordentlich vieldeutig. Denn je lebendiger der Wortgebrauch, desto reicher das Spektrum der Bedeutungen. Das gilt im übrigen auch für den anderen großen Begriff im Titel, für ‚Kultur‘. Wer kann schon sagen, was genau diese Passepartout-Wörter bedeuten? Und doch ist es äußerst lohnend, ihre Gebrauchsweisen zu studieren, auch wenn es nur um Einsichten in ihren semantischen Reichtum gehen sollte. Denn es sind solche Einsichten, die starrsinnige Rechthaberei in den Sprachspielen des Alltags wie der Wissenschaften verhindern können.

Mein Vortrag, der wie ein Panorama aufgebaut ist und 9 Stationen umfasst, schlägt einen vielleicht etwas ungewöhnlichen Weg der Erkundung ein: Er versucht nämlich, die gegenwärtigen Ritualerscheinungen durch die Brille alter Texte zu lesen. Das ist – mit Verlaub gesagt – eine waghalsige Umkehrung der sonst üblichen Lesarten, da diese in der Regel das Vergangene durch die Brille des modernen Lebens betrachten.

Walpurgisnacht I

Lassen Sie mich mit einer Erinnerung beginnen, die weit zurückführt und dennoch brandaktuell ist. Im ersten und zweiten Teil seines Schauspiels *Faust* entführt Goethe-Mephisto den liebes- und lebenshungrigen Titelhelden in die Walpurgisnacht. Das erste Mal landen sie auf dem Blocksberg im Harz, das zweitemal auf den Pharsalischen Feldern im griechischen Thessalien, seit alters ein legendärer Ort der Gewalt und der Hexerei. Auf dem Blocksberg schwärmt Goethes Chor:

Die Hexen zu dem Brocken ziehn,
Die Stoppel ist gelb, die Saat ist grün.
Dort sammelt sich der große Hauf,
Herr Urian sitzt obenauf.
So geht es über Stein und Stock,
Es farzt die Hex, es stinkt der Bock.
- Die alte Baubo kommt allein;
Sie reitet auf einem Mutterschwein.
- So Ehre denn, wem Ehre gebührt!
Frau Baubo vor! und angeführt!

Ein tüchtig Schwein und Mutter drauf,
Da folgt der ganze Hexenhauf. (8, 277f.)

Das ist uralter Mythen-Stoff, der hier wortvergnügend aufbereitet wird, Urian ist einer der vielen Namen des Teufels, und die mutterschweinreitende Baubo hat ihre Heimat in der griechischen Mythologie. Also tauchen hier schon beide Überlieferungen in schönster Gemeinschaft auf: die christliche zugleich mit der antiken Mythenvergangenheit. Das ist wohl so etwas wie ein Verstoß gegen die ordnungsliebenden Regeln der Gelehrsamkeit, die beides brav auseinanderhalten wollen, und nicht zuletzt auch ein Verstoß gegen die schönen Lehren der Moral: Hexen- und Teufelstanz gehören nun einmal zum Abschreckungsapparat der christlich-populären Erziehung.

Das Bild der auf dem Schwein reitenden Baubo ist indessen ein deftiges Gegenbild zu den sehr verbreiteten Reiterbildern der oberen Götter und Göttinnen; z.B. reitet der babylonische Adad auf einem Stier, der jüdische Jahwe auf einem Cherub, die indische Devi auf einem Löwen. Die Walpurgisnacht entpuppt sich also schon in diesem Gegenbild als eine Zeit des *mundus inversus*, der verkehrten Welt, in der das unterste zu oberst gekehrt wird – das Schwein, beliebtes Opfertier nicht nur in antiken sondern in weltweit verbreiteten Kulthandlungen, verwandelt sich in das vulvaspreizende trüchtige Reittier der Mutter aller Hexen, der geschwätzigen, zotenreißenden und sexuell unersättlichen Baubo, die in der griechischen Mythologie der nährenden Demeter, Göttin der Fruchtbarkeit und des Wachstums, als Amme beigelegt ist und ohnehin als Allegorie des weiblichen Geschlechts gilt.

Die Situation, die Goethes Text poetisch heraufbeschwört, ist, wie die dort versammelten Gestalten und Bilder andeuten, an rituelle Voraussetzungen gebunden: Es gibt einen rituellen Ort, den Blocksberg (im 2. Teil die gespenstischen Pharsalia), und es gibt eine rituelle Zeit, die Walpurgisnacht, die Nacht vom 30. April auf den 1. Mai.

Den nächtlichen Übergang vom 30. April zum 1. Mai mit Ausschweifungen zu feiern, wie das seit einigen Jahren unter Jugendlichen (und Erwachsenen) wieder üblich geworden ist, bedarf in unserer Gesellschaft nicht unbedingt eines bestimmten Orts. Man könnte auch sagen: die Party markiert den Ort, z. B. irgendwelche Straßen und Plätze einer Großstadt; sie verwandelt die Alltags-Topografie, nicht selten auch, wie von Jahr zu Jahr in den örtlichen Polizeiberichten nachzulesen, durch gewaltdägige Exzesse. Der rituelle Hintergrund ist sicher nur wenigen Teilnehmern bewußt, aber sie folgen, indem sie sich anschließen, einem Impuls, der durchaus mit dem übereinstimmt, was ich die *andere Dimension* des Rituellen nennen

möchte, und was die heutigen mit den ältesten Ritualen gemeinsam haben: den Tabubruch. Dieser Bruch muss nicht in Gewalt münden, ist für viele aber zweifellos ein Faszinosum und starkes Motiv, sich am Kalenderritual der Walpurgis-Nacht zu beteiligen. Doch ähnliches gilt selbstverständlich auch für andere Kalenderrituale. Vor allem für die kultischen Begehungen der Jahreswechsel, die je nach Ritualtradition auf verschiedene Tage von einander abweichender Kalenderdaten fallen, die in den weltweit doch sehr zahlreichen Religionsgemeinschaften in Geltung sind.

Undurchschaute und alltagstranszendierende Rituale

Schon das Wort "Kalender", das aus dem Lateinischen stammt, ruft älteste Ritualpraktiken in Erinnerung, da die mit ihm verbundene Zeiteinteilung sich ganz und gar an Opferperioden, kritischen Übergangs- oder Schwellenepochen und Götter- oder Heiligengedenken orientiert. Jede Monatsbezeichnung, jeder Wochentagsname birgt das uns unbekanntes bzw. längst vergessene Gedächtnis römischer und germanischer Götternamen und entsprechender Kultfeiern. So lassen wir uns in der Zeitplanung unserer Termine von den Phantomgestalten versunkener Kulturen und Kulte leiten und richten, blind für die gewalttätige Symbolik der dahinter verborgenen Mythen, sogar unsere Zukunftsvisionen danach aus. Obwohl wir von Silvester reden, denken wir nicht an den Tagesheiligen, nach dem der 31. Dezember so benannt wird, obwohl wir die Nacht mit Raketen verscheuchen, denken wir weder an die apotropäische Funktion der Explosionen noch an die Bedeutung des Feuers in der Nacht als *sacramentum regenerationis*. Und natürlich vergessen wir die schlichte Tatsache, dass andere Weltgegenden anderen Ritualkalendern folgen: China feiert Neujahr Mitte Februar, die islamischen Länder Mitte März und die Tamilen und indischen Sikhs Mitte April. Und dennoch, ein wenig spüren auch wir noch von der großen, schaurigen Aura, die den Übergang von einem Jahr zum anderen umgibt, auch wenn Sinn und Sinnlichkeit im Schwundritual der Moderne oft getrennt sind.

Da lohnt sich ein Blick auf die Praktiken anderer Kulturen, z. B. Japans. Das dort von vielen auch heute noch gefeierte Neujahrsritual, Oshogatsu, beginnt schon im Dezember mit der großen Reinigung, die Haus und Hof einschließt, es folgen die rituellen Neuanfänge in den ersten Stunden des neuen Jahres, die so aussehen, als wäre das Alte dem Tod anheim gefallen und das Neue soeben geboren worden: bewusste Wahrnehmung des *ersten* Sonnenaufgangs, der *ersten* gemeinsamen Mahlzeit, des *ersten* Spaziergangs und des *ersten* Pfeilschusses, den eine bekannte Persönlichkeit in der Öffentlichkeit mit großem Aufwand nach dem Ritus des Zen zu vollziehen hat. Den Hintergrund bildet wie in fast allen Kulturen der Welt

die Angst vor dem Übergang, vor dem Tod des Alten und vor der Geburt des gänzlich unbekanntes Neuen. Ist der Glaube noch da, in Japan z. B. der an den des Shinto, den "Weg der Götter", so spielen auch die trüben, unheilbringenden und tabuierten Kräfte eine wichtige Rolle und müssen rituell besänftigt werden. Wieder begegnet uns hier in anderem Kontext der Tabubruch als ein Merkmal des Ritualen.

Klingt das aber nicht nach Übertreibung, rituelles Handeln mit Tabubrüchen gleichzusetzen? Der Einwand scheint berechtigt, denn es gibt zu viele Praktiken, die nicht soweit gehen und dennoch als Rituale bezeichnet werden können. Nehmen wir die Alltagsrituale, etwa die der Familie gemeinsamen Mahlzeiten, die Einschlafrituale und überhaupt die mit einer Bettstatt verbundenen Rituale der Lust; oder nehmen wir der Einfachheit halber so etwas Geläufiges wie Begrüßung und Abschied. Damit ist immer eine Körpergeste verbunden: der Handschlag oder – in andern Kulturen – die Verbeugung mit wie zum Gebet zusammengelegten Händen. Es fällt schwer, solche Handlungen überhaupt noch als Rituale zu erkennen, da wir sie als Gewohnheiten mit Routine ausüben. Und dennoch zeigt der Kulturvergleich, dass diese Routinen als undurchschaute Rituale gelten müssen, da sie in bestimmten Situationen von einer feierlichen, fast möchte ich sagen, sakralen Aura umgeben sind. Der Handschlag als Vertragsbesiegelung, oder – in der Medienöffentlichkeit vollzogen – als Versöhnungsgeste zwischen ehemals verfeindeten Parteien usf. Warum soll nicht auch der Routine etwas Auratisches anhaften? Mit diesem Begriff des Auratischen möchte ich auf einen überindividuellen Wert, auf ein Ideal oder eine verpflichtende Universalie des Miteinander-Auskommenes, des Vertrauens, anspielen, alles Elemente, die in der Begrüßungsgeste, dieser "kleinen Pietät", symbolischen Ausdruck finden. Die Berührung der Hände, trotz des ansonsten allgemein geltenden Berührungsverbots oder die gleichsam anbetende Verneigung vor der anderen Person als wäre sie göttlich – sind das nicht auch lizenzierte Tabubrüche?

Ich möchte die Frage offen lassen und zunächst nur eine einfache, aber klärende Unterscheidung einführen, nämlich die zwischen alltagsbegleitenden (alltagsakzessorischen) und alltagsüberschreitenden (alltagstranszendierenden) Ritualen.⁴ Die zuerst genannte Klasse, zu der die Begrüßungsrituale gehören, bleibt oft im Bereich des routinierten Verhaltens, wird also als eine Gewohnheit ausgeführt und wahrgenommen, der – so scheint es – keine besondere Bedeutung innewohnt. Dass diese Wahrnehmung trägt, kann jede und jeder sofort selber erfahren, sobald sie oder

⁴ Vgl. dazu auch Hans-Georg Soeffner: Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags 2, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992.

er die damit verbundene Gestensprache vermeidet, verweigert oder vergisst. Die Handlungen der zweiten Klasse, die alltagstranszendierenden Rituale, unterbrechen, wie die Bezeichnung schon sagt, den Alltagstrott; Beispiele sind die Feste und Feiern des Ritualkalenders, die lebenszyklischen Rituale der Geburt, der Initiation (Jugendweihe), der Eheschließung, des Sterbens, der Totenbestattung; oder die Rituale der Prüfung und Zeugnisaushändigung, der Amtseinführung, der Ordination, der Verteidigung und vieles mehr. In diese Klasse gehört auch, nicht schwer zu erkennen, das kalendarisch fixierte Ritual der Walpurgisnacht, zu dem ich jetzt noch einmal zurückkehren möchte.

Walpurgisnacht II

In Heidelberg haben in den letzten Jahren fast 15.000 junge Leute die Nacht vom 30. April auf den 1. Mai auf einem Hügel über der Stadt begangen, der den symbolträchtigen Namen "Heiligenberg" trägt und durch allerlei fantastische Geschichten mit uralten, aber auch mit relativ neuen Kultgebräuchen verbunden ist. Der rituelle Platz, an dem die Leute spontan, d.h. ohne Veranstaltungsprogramm und Behördenkram zusammenkommen (d.i. einer von mehreren Tabubrüchen), ist zudem ein Amphitheater, das dort in den 30er Jahren als sog. Thingstätte angelegt worden ist. Diese "Thingstätten", die dem Namen nach an ein altgermanisches Ritual der Rechtsfindung anknüpfen, wurden von den NS-Kulturfunktionären überall im damaligen Dritten Reich als Naturtheater gebaut, um über eigens für diese Freilicht-Bühnen geschriebene Kultspiele der Gemeinschaft die militante politische Religion des Nationalsozialismus einzuverleiben. Das ging nicht ohne das Pathos des heroischen Opferkults sowie des xenophoben Blut-und-Boden-Mythos, und es gehörte zu den Aufführungen nicht nur ein gewisser Teilnahmepflicht, sondern auch ein strenges Reglement der Auf- und Abmärsche. Es ist faszinierend, dass die Jugend heute diesen mit dem Odium der Intoleranz und der militärischen Disziplin besetzten Ort nutzt, um dort eine libertäre Vitalität auszuleben, die eher den ungeschriebenen Gesetzen der verkehrten Welt, als den Normen des städtischen Ordnungsamts entspricht. Ohne es so recht zu wissen, begehen sie ein Anti-Ritual, das seinerseits aber wieder auf eine diffuse Weise ritualisiert ist; denn es ist kein Zufall, dass sie sich in der Walpurgisnacht auf der Thingstätte, also zu einer rituellen Zeit und an einem rituellen Ort einfinden, der zum christlich-germanischen Mythenkreis gehört. Das unterscheidet dieses rituelle Anti-Ritual auch neben anderen offensichtlichen Differenzen von der verspielten Mythenmischung in Goethes Walpurgis-Szenen.

Warum ist dieser Vergleich für unser Thema interessant? Zum einen deshalb, weil mit Goethes poetischer Walpurgisnacht ein literarischer Text einer gelebten Erfahrungsrealität gegenübersteht und beide dennoch etwas gemeinsam haben. Zum anderen deshalb, weil in beiden Fällen ganz merkwürdige Zeitverhältnisse die gewohnte Unterscheidung zwischen Gegenwart und Vergangenheit in Frage stellen. Bleiben wir bei der zuerst genannten Beobachtung, denn diese ist leicht nachzuvollziehen: Die poetische Darstellung einer Sache oder eines Ereignisses, ob real oder bloß zusammenfantasiert, ist nicht identisch mit der gelebten Realität, sie bildet eher so etwas wie einen Kommentar zur Realität, steht also schon in Distanz zu ihr. Im vorliegenden Fall kommt hinzu, dass der Autor, also Goethe, ein sehr genaues Gespür für den spielerisch-ästhetischen Wert jener Überlieferungen besaß, die er in seinem Text zitiert. Das heißt: der rituelle Ritt und die zugehörigen Mythen haben symbolische Werte im Rahmen eines poetischen Spiels, sie sind keine historischen Zeugnisse.

Aus dem Vergleich geht nun ein sehr wichtiger Unterschied zu den ‚nachgespielten‘ Walpurgisnacht-Festen unserer jungen Zeitgenossen hervor. Auch sie zitieren im Grunde alte rituelle Praktiken, aber sie tun das nicht nur mit der größten Freiheit, da nur die wenigsten unter ihnen überhaupt wissen, dass sie etwas zitieren, sie tun es auch mit der Lust, mit der man eine Grenzerfahrung erlebt. Gewiss kommt darin auch Spielerisches vor, entscheidend ist aber die Erfahrung, dass die nächtlichen Ausschweifungen (Drogen nicht zu vergessen) für eine kurze Zeit das Ich von den Vorschriften und Ordnungszwängen entlastet, die den normalen Alltag beherrschen. Die am rituellen Ort, zur rituellen Zeit gelebte Erfahrung bietet also den Lustgewinn einer kleinen subversiven Revolte, ist zugleich aber auch etwas Entspannendes und Entlastendes und gleicht daher den doch sehr ähnlichen karnevalistischen Festen, die periodisch auch von der Erwachsenenwelt als Entlastungsventil in Anspruch genommen werden.

Warum aber sprechen wir in diesem Zusammenhang von einem Ritual? Meine Antwort gilt für beide Situationen, die poetische in Goethes Text und die reale auf dem Heiligenberg: Der Name „Walpurgis-Nacht“ steht für ein bestimmtes Handlungsmuster, das Fehlverhalten oder normabweichendes Verhalten für eine bestimmte Zeit in einem bestimmten Rahmen erlaubt. Natürlich ist im poetischen Text nichts verboten, aber Goethe platziert die Walpurgis-Szene genau an die Stelle der Handlung, an der Margarethe durch die Schuld Fausts eines Verbrechens schuldig wird und dafür büßen muss. Es ist das hier nicht weiter auszuführen, denn für mein Argument ist entscheidend, dass es für das ‚abweichend‘ bzw. ‚normwidrig‘ zu nennende Verhalten bereits eine Gestaltung gibt, die mit dem Namen „Walpurgis“ auf – so scheint es wenigstens – sehr archaische Formen

der temporär gestatteten Triebenthemmung verweist. Die Akteure kleiden sich gleichsam wie in ein das Alltags-Ich verwandelndes Kostüm in diese von der Tradition angebotene Gestaltung.

Sigmund Freud würde wahrscheinlich sagen, es käme in einer solchen Situation eben jener ‚alte Adam‘ wieder zum Vorschein, den Zivilisation und soziale Ordnung niemals endgültig zu bändigen vermögen. Der Begriff des Rituellen deutet aber etwas anderes an, denn er besagt ja, dass ein Handlungsmuster vorliegt, und also die Unordnung des nächtlichen Treibens geordnet, eben nach einem Muster verläuft. Dafür spricht nicht nur der rituelle Zeitpunkt, sondern auch die Suche nach einem rituellen Ort – beides sind Rahmen- und Grenzsetzungen für das bestimmte Ereignis. Fehlt der lokal und zugleich symbolisch definierte Rahmen, der den Handelnden quasi eine Raum-Syntax vorschreibt, so mag die Versuchung wachsen, das ritualisierte Handlungsmuster in destruktive Exzesse umschlagen zu lassen. Eine solche Überschreitung verlässt aber nicht den rituellen Rahmen, sondern erweitert ihn: Das Fest wird zur Randalie.

Die Dimension des Anderen

Wir berühren mit dieser Beobachtung eine sehr wichtige Funktion zahlreicher Riten und Rituale. In dieser Funktion fallen Subversion oder Tabubruch und Entspannung bzw. Entlastung von gesellschaftlichem Druck zusammen. Und mit dieser verallgemeinernden These kommen wir – was vielleicht überraschend klingen mag – ganz nah an jenen Kern des Rituellen heran, der mit der Erfahrung des – wie man zu sagen pflegt – Numinosen oder Transzendenten verbunden ist; eine Erfahrung, die in der europäischen Kulturtradition unter die Begriffe des Sakralen und Religiösen fällt. Die ‚andere Dimension‘, von der ich vorhin sprach, ist, so könnte man es vor diesem Hintergrund auch ausdrücken, zugleich die ‚Dimension des Anderen‘. Was hier ‚das Andere‘ heißt, ist indessen nicht allein das Chaos und die Unordnung als das Andere des geordneten Zusammenlebens. Es ist vielmehr auch ein Ausdruck für jene der Berechenbarkeit entzogenen Kräfte, die wir, wenn wir nicht gerade in Omnipotenzfantasien verfallen, als etwas Existenzbedingendes anerkennen und je nach Standort mit einer Vielzahl von Göttern, mit einem einzigen Gott oder schlicht und einfach mit dem Schicksal identifizieren.

Es ist ohnehin das Gängigste, von Ritualen im Zusammenhang mit religiösen Kulthandlungen zu sprechen. Und es gibt dafür in der Tat gute Gründe. Denn – sprachgeschichtlich gesehen – gehen die lateinischen Wörter „ritus“ und „ritualis“ auf die Handlungsmuster altrömischer Götter- und Opferfeste zurück. Um diesem Zusammenhang nachzuspüren

und daran die Frage nach Gemeinsamkeiten und Differenzen mit den profanen Riten anzuschließen, habe ich nun aber kein lateinisches, sondern ein griechisches Textzeugnis ausgewählt. Warum? Weil dieses Zeugnis, das übrigens aus dem zweiten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung stammt, in sehr aufschlussreicher Weise über die Entlastungsfunktionen und damit verbundenen positiven Seiten des Ritualen reflektiert: *“Griechen und Barbaren stimmen darin überein, dass sie rituelle Handlungen (hieropoiaí) in festlicher Entspannung begehen, und zwar mit oder ohne Gottbegeisterung (enthusiasmós), unter Musikbegleitung oder ohne Musik, auf mystisch-geheime Weise oder in aller Öffentlichkeit. Das ist so in der Natur angelegt. Denn die Entspannung zieht den Geist (nous) von den menschlichen Beschäftigungen ab und lenkt ihn gebührenderweise zum Göttlichen hin (Überschreitung des Alltags!). In der Gottbegeisterung (enthusiasmós) steckt ein Anflug von Göttlichkeit – darin berührt sie sich mit dem mantischen Bereich (also mit der priesterlichen Weissagung). Die mystische Verhüllung der Riten trägt zur Erhabenheit des Göttlichen bei, indem sie dessen Natur nachahmt, die sich unserer Wahrnehmung entzieht. Die Musik schließlich, die es mit Tanz, Rhythmus und Melodie zu tun hat, verbindet uns durch die Freude an der Schönheit ihrer Kunst mit dem Göttlichen. (...) Es ist nämlich zu Recht behauptet worden, dass die Menschen den Göttern am ehesten gleichkommen, wenn sie Gutes tun (euergetein). Mit noch größerem Recht könnte man sagen: Wenn sie innerlich glücklich sind (wenn ein guter Daimon über ihnen waltet). Dazu gehört aber die Freude, das Fest, die Philosophie und der Umgang mit Musik.”*⁵

Der Abstand dieses Textes zu den modernen Erfahrungen etwa der Walpurgis-Feiern ist auf den ersten Blick gar nicht so groß. Der Tanz kommt vor, die Freude, das Festliche, die Ekstase (enthusiasmós), und ziemlich oft ist von Musik und Rhythmus die Rede; ja selbst die hier angesprochene Weissagung war einst ein Bestandteil der Walpurgis-Nächte und wird neuerdings von sektiererischen Hexengruppen wiederentdeckt.

Der in diesem Zeugnis angesprochene Tabubruch ist allerdings bemerkenswert. Denn er besteht in der im Zustand des Enthusiasmos möglichen Berührung der Feiernden mit dem Nicht-Wahrnehmbaren, mit dem Nicht-Berührbaren, dem im Text so genannten “Göttlichen” (dem Anderen). Mit dem Göttlichen oder – wie es in unserer Kulturtradition auch heißt – dem Heiligen direkt, nämlich ohne rituelle Umwege oder Zwischen-

⁵ Zitiert nach A. Henrichs: Dromena und Legomena: Zum rituellen Selbstverständnis der Griechen. In: F. Graf (Hrsg.): Ansichten griechischer Rituale, Stuttgart/Leipzig: Teubner 1998, S. 56.

stationen zu verkehren, würde dessen Tabu-Sphäre verletzen, Grund genug dem Rituellen einen so breiten Raum in allen religiösen Praktiken einzuräumen. Es hat jedoch etwas Tröstliches, wenn schon das innerste Gefühl des Glücks uns den Göttern ähnlich macht, wobei hinzuzufügen ist, dass nach damaligem Stand der Seelenlehre diese Regung von außen kommen sollte.

Selbstverständlich steckt in einer solchen Aussage etwas von jenem Anthropomorphismus, von jener Menschenähnlichkeit der antiken Götterbilder, die von den Anhängern einer modernen Kunstreligion als höchstes Ideal der ästhetischen Schönheit gepriesen wird. Dass eine starke Empfindung, ein Lustgefühl oder ein Affekt wie von außen kommt, ist allerdings eine auch uns nicht ganz fremde Erfahrung, die wir als ein Außer-Sich-Sein kennen und die durchaus mit der von Poseidonios angesprochenen Ekstase (*ek-stasis*) im Zustand des Besessen-Seins, des *Enthusiasmós* (*en-theos*), verwandt ist. Unser Autor übt sich im übrigen durchaus in aufgeklärten Gedanken, da er auf die ethischen Wirkungen des rituell ausgelösten Glücksempfindens hinweist, verborgen unter dem Wort „Philosophie“. So kommt zur Gottbegeisterung und der damit einhergehenden Grenzerfahrung in der Wahrnehmung des ‚Anderen‘ auch ein sittliches Moment zur Sprache, das *euergetein* oder – wie wir frei übersetzen dürfen – die Neigung zu guten Taten. Ich bin davon überzeugt, dass sich an dieser pragmatischen, das Religiöse als rituelles Tun deutenden Auffassung jener Glaube an die psychisch ordnenden und gesellschaftlich nützlichen Wirkkräfte religiöser Kultpraktiken ablesen lässt, der eigentlich in allen nur denkbaren Priestergemeinschaften, ganz gleich welcher Konfession oder Sektenzugehörigkeit, gepflegt und missionarisch instrumentalisiert wird.

Daran ist zweierlei bemerkenswert: Erstens das Paradox der für die Entwicklung der Sittlichkeit notwendigen Grenzerfahrung. Damit will ich sagen, dass erst in der Überschreitung der Normalität, nämlich in der Ekstase, die zustimmende Annahme eines so allgemeinen Gutes wie des Sittlichen dauerhaft wirksam werden kann. Zweitens ist bemerkenswert, dass hier noch nicht zwischen religiöser, ästhetischer und moralischer Erfahrung unterschieden wird. Und gerade dieses Ineinanderfließen von Erfahrungen, die im reflektierenden Bewußtsein der Modernen strikt getrennt auftreten, könnte Anlass für die Frage sein, ob sich darin nicht eine spezifische Qualität des Rituellen offenbart, die diesen Handlungstypus auch heute noch vor anderen Handlungstypen auszeichnet. Wir brauchen uns ja nur eine religiöse Kultfeier, ein politisches Ritual wie die Parade zur Jahresfeier der Französischen Revolution, eine Hochzeit, ein Richtfest, ein Stadtjubiläum oder eine Bestattungszereemonie vorzustellen, um uns nicht

nur den stets in mehr oder weniger gelungenen Reden verbalisierten Ordnungsappell, sondern auch den mit solchen Ritualen verbundenen ästhetischen Inszenierungsaufwand zu vergegenwärtigen. An sichtbaren, meist kostspieligen materiellen Symbolen, entsprechenden Dekorationen, Kostümen, Bühnenaufbauten und musikalischer Begleitung; kurz: am multimedialen Aufwand der theatralischsten Art wird bei solchen Gelegenheiten überhaupt nicht gespart. Gewiss, es ist keine Frage: da sind die aufwendigen und die weniger aufwendigen Rituale wie etwa die der Walpurgisnacht – solange sie nicht in Exzesse umschlagen. In allen Fällen ist aber dieses hier so genannte Ineinanderfließen, oder, wie man das auch nennen könnte, die Entdifferenzierung verschiedenster Medien zu beobachten und wenn es nur darum geht, im Rahmen eines als gesellschaftliche Konvention anerkannten Ereignisses – etwa beim Tanz um den Maibaum oder während einer politischen Wahlkundgebung – die Körpergestik als symbolisches und ästhetisches Appell- und Ausdrucksmedium einzusetzen.

Ritualkritik

Pierre Bourdieu, der vor wenigen Jahren verstorbene französische Soziologe, ist so weit gegangen, die Rituale in allen Kulturen – alltagsbegleitende wie alltagsüberschreitende – als eine Form der Vergesellschaftung zu bestimmen, die dazu da ist, den Individuen die Strukturen der kollektiv geltenden sozialen Ordnung buchstäblich *einzuverleiben*.⁶ Nimmt man diese These ernst, so wird vielleicht auch verständlich, warum die Ritualkritik und die Ablehnung von stereotypen Kollektivritualen als Kritik an den allgemein geltenden Norm- und Wertvorstellungen einer Sozialordnung aufgefasst werden können. Und manchmal ist diese Kritik bitter notwendig. Ein häufiger Vorwurf der Kritiker zielt auf das, was sie als Sinnleere oder als bloßen Formalismus rituellen Handelns begreifen. Beispiele aus dem Zeitungsjargon: das leere Ritual der Tarifverhandlungen, das gehaltlose Ritual historischer Erinnerungen, das unglaubliche Ritual der Ehrenerklärung, wenn es um Korruption geht usw. usw.

Auffallend ist, dass fast ausnahmslos alle religiösen Ritualtexte die Gläubigen ermahnen, über den Kulthandlungen das eigene Innere (die Gesinnung, die Seele oder das Herz) nicht zu vergessen. *Drei mal 300 Opfergaben an einem Tag dargebracht*, heißt es in einem buddhistischen Text, *wiegen nicht auf, was ein Augenblick der Liebe vermag* (Nagarjuna). Der

⁶ P. Bourdieu: *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1998.

Riten und Rituale

Dichter Heinrich Heine hat das Mißverhältnis zwischen äußerlichem Gestus und innerem Unbeteiligtsein auf seine Weise formuliert:

Hände küssen, Hüte rücken,
Knie beugen, Häupter bücken,
Kind, das ist nur Gaukelei,
Denn das Herz denkt nichts dabei!

In all diesen und ähnlichen Fällen einer schonungslosen Ritualkritik geht der Verdacht der bewussten Täuschung und Lüge zusammen mit dem Vorwurf, es handle sich wohl doch nur um schlechtes Schmierentheater mit Charaktermasken und farcenhafter Regie. - Woran liegt das? Weist der richtige Bedeutungsgehalt des so abfällig beurteilten Handlungstypus nicht gerade in die entgegengesetzte, will sagen: in eine positive Richtung? Lügt etwa Dudens neuestes Deutsches Universalwörterbuch, wenn wir unter dem entsprechenden Stichwort den Eintrag lesen: "wiederholtes, immer gleich bleibendes, regelmäßiges Vorgehen nach einer festgelegten Ordnung"? Hier ist doch von Regel und von Ordnung die Rede, wie passt das zum Verdacht, dass damit nur etwas vorgetäuscht werde? Ich kann hier nur die eine oder andere Antwort andeuten.

Nehmen wir als ein Beispiel den Fall Martin Walser, der vor einigen Jahren mit seiner öffentlichen Kritik an der Ritualisierung des Holocaustgedenkens eine lang anhaltende politische Debatte über die Selbstinterpretation der Republik ausgelöst hat. Nicht nur, dass dieses Exempel einmal mehr die wie auch immer einzuschätzende Gegenwärtigkeit des Ritualen und der gleichzeitigen Ritualkritik verdeutlicht, es ist auch ein gutes Beispiel für die Verkennung des Formalismus, der für jede Art rituellen Handelns bestimmend ist. Walsers Ritualkritik bleibt jener idealistischen Illusion verhaftet, wonach die Wahrheit im Handeln nur aus einer zutiefst *innerlichen* Überzeugung hervorgehen könne. Die überraschend starke Resonanz auf seine Meinungsäußerung hatte sehr viel mit dem zu tun, was er glaubte ablehnen zu müssen: Er sprach an einem für die deutsche Geschichte bedeutenden rituellen Ort, in der Paulskirche in Frankfurt am Main, und anlässlich eines Ehrenrituals, das höchstes öffentliches Ansehen hierzulande genießt, Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels. Der Schriftsteller verweigert sich ja keineswegs dem Ritual öffentlichen Gedenkens, wie sein Auftritt gemeinsam mit Bundeskanzler Gerhard Schröder am Kapitulationstag (8. Mai 2002) gezeigt hat. Allerdings war das auch eine bisher unbekannte Inszenierung des bekannten rituellen Datums, ein gutes Beispiel für die Möglichkeit, bei gleich bleibendem Anlass das auf diesen zugeschnittene Ritual relativ frei zu gestalten.

Zweites Beispiel: In einem Rundfunkkommentar über die Exzesse der Berliner Walpurgisnachtfeier war zu hören, es habe sich um ein völlig "sinnloses Ritual" gehandelt. Es ist in den Medien – ich sagte es schon – eine verbreitete, wohlfeile Konvention, den Ritualbegriff mit Leere und Sinnlosigkeit zu verbinden. In Heidelberg hat die Lokalzeitung hingegen die ausgelassene Walpurgisfeier auf dem Heiligenberg gelobt – da gab es auch keine Gewaltexzesse. Und so scheint es, als würde man dort, wo das Ereignis rituellen Handelns mit Erfolglosigkeit einhergeht, oder als peinlich empfunden wird (Fall Walser), oder in Gewalt gegen Sachen umschlägt, den Akteuren entweder Formalismus oder Irrationalität vorwerfen. Das aber sind zwei Dinge, die einander im Grunde ausschließen, denn der Formalismus gleicht einem oberflächlichen Ordnungsornament (man folgt einer Formvorschrift, glaubt aber etwas anderes), während das Irrationale mit einem irgendwie schwer zu erklärenden Angriff auf die Ordnung, so wie sie ist, und daher gern mit einem fehlgeleiteten Glauben oder Fanatismus in Verbindung gebracht wird. Nehmen wir die Duden-Definition als Maß, dann heißt das: Entweder ist die rituelle Ordnung leer oder sie ist dasselbe wie Unordnung – beides macht wenig Sinn. Vielleicht, könnte jemand einwenden, wäre es dann doch wohl angebracht, auf den Begriff des Rituellen ganz zu verzichten! Das aber wiederum wäre genau so weltfremd, als wollte jemand den lebendigen Sprachgebrauch anhalten und die alten gegen neu erfundene Wörter austauschen.

Amok

Lassen Sie mich der Verwirrung noch etwas mehr Nahrung geben, indem ich auf ein als extrem irrational eingeschätztes Verhalten eingehe, das ebenfalls mit dem Begriff des Rituellen in Verbindung gebracht wird: den Amoklauf. Das Wort "Amok" ist malayischen Ursprungs und bedeutet soviel wie Wut und Zorn. Der Amoklauf war in der vorislamischen Kultur Malaysiens eine sog. Ventilsitte, die ein in drei Schritten entfaltetes Handlungs-drama umfasste: Ein Mann, der eine tiefgehende öffentliche Kränkung und entsprechenden Gesichtsverlust erlitten hatte (1. Schritt), zog sich von der Gesellschaft zurück in die Einsamkeit des verwundeten, schuldzuweisenden Grübelns (2. Schritt), um danach (3. Schritt) um so rasender mit dem Kris in der Hand, "Amok! Amok!" schreiend, durch die Straßen zu rennen und wahllos mit tödlicher Absicht auf jede Person einzustechen, die ihm zufällig über den Weg lief. In jedem Fall wurde der Täter getötet oder tötete sich selbst. Sein Tun stieß aber auf einen gewissen Respekt in der Gesellschaft, die darin die "Schwundstufe" einer einst hoch geschätzten kriegerischen Haltung anerkannte. Der Psychologe Götz Eisenberg hat dieses Handlungsmuster jüngst einer Analyse der in unseren

modernen Gesellschaften "Amok" genannten Bluttaten einzelner zugrunde gelegt.⁷ Ob sich dieses Modell auch auf die Selbstmordattentate im Nahen Osten und auf die des 11. Septembers in Washington und New York beziehen lässt, wage ich an dieser Stelle nicht zu entscheiden.

Trotz allen Unterschieden in Motivik und Ausführung der "Amok" genannten Bluttaten, sie sind rituell kompatibel, wenn sie dem malayischen Muster entsprechen: Kränkung – Rückzug – Bewaffnung – Mordlauf und Tod durch fremde oder eigene Hand. Was ich hier Rückzug nenne, das ist der gestische Ausdruck dessen, was der Psychologe den durch Kränkung oder schwerwiegende Benachteiligung ausgelösten "sozialen Tod" nennt. Nach dieser Schwellenphase kleidet sich der Täter in ‚das Andere‘, will sagen: er übernimmt schon allein mit der Waffe ein Handlungsmuster, das kriegerisch zu nennen auch deshalb zutrifft, weil er im Zuge dieser rituellen Verwandlung in die Gestalt des Kriegers schlüpft, der gegen die in seinen Augen aus der Ordnung gefallene Welt einen ‚gerechten‘ Krieg führt. Krieg zu führen ist nicht nur ein – nota bene! – gesellschaftlich anerkanntes destruktives Handlungsmuster, es ist auch ein Verhalten, dessen tabubrechender Ritualismus sich kaum überbieten lässt.⁸ Denn alles, was das bürgerlich-zivile Leben untersagt und verbietet, ist im Krieg erlaubt, ja meist sogar geboten: die Verschwendung lebenswichtiger Ressourcen, die restlose Unterwerfung des Ich unter hierarchische Befehlsstrukturen, die rigide Ausschaltung von Widerspruch und Kritik (auch der inneren Stimme) und vor allem das Töten. Ohne extrem gesteigerte Ritualisierungen, die meist mit einer verlogenen Sakralisierung der Kriegsmotive und -ziele einhergehen, wäre ein so paranoides Verhalten keinem Menschen einzu-trichtern. Der Amokläufer übernimmt dieses destruktive Handlungsmuster, indem er sich bewaffnet und z.B. als Ninja-Kämpfer verummmt; er braucht dieses Muster nicht zu erfinden. Natürlich, er übernimmt es auf der Grundlage eines Realitätsverlusts, der ihn dazu bringt, wie Kohlhaas seine privaten Rechts- und Gerechtigkeitsvorstellungen gegen die der Institutionen ins Feld zu führen. Ich möchte hier jedoch Bedenken gegen den Versuch anmelden, den Amoklauf allein aus individuellen Motiven, z.B. aus einer paranoiden Persönlichkeitsstruktur zu erklären.

Der Grund für dieses Bedenken hängt eben mit der Tatsache zusammen, dass in jeder Gesellschaft, die den Krieg als eine rituelle Komponente ihrer Selbstinterpretation pflegt, die destruktiven Handlungsmuster zur offiziell anerkannten kollektiven Paranoia gehören. Wir haben ja bei Poseidonios

⁷ G. Eisenberg: Die menschlichen "Ungeheuer" entspringen unserer Normalität. In: Frankfurter Rundschau, Dokumentation vom 3.5.02.

⁸ Vgl. Barbara Ehrenreich: Blutrituale. Ursprung und Geschichte der Lust am Krieg, aus dem Engl. v. W. Heuss, Reinbek b. Hamburg: Rowohlt 1999.

gelesen, dass es eine rituell herbeigeführte Paranoia (von griech. *paranous*) im Sinne des Außer-Sich-Seins gibt, die das Gute fördert, religiöse Trance und Ekstase gehören dazu. Die dunkle Seite dieses Außer-Sich-Seins, die uns der Blick auf die kriegerischen Handlungsmuster zeigt, gibt dem Verdacht Nahrung, dass dieses Außer-Sich-Sein von Grund auf zweideutig ist, weil es wie jede Grenzerfahrung immer die Möglichkeit birgt, in den Abgrund des Destruktiven zu führen. Außer sich sind nicht nur der kreiselnde Derwisch und die im stillen Fasten- und Gebetsritual mit einer Vision gesegneten Heiligen, sondern auch der fanatische Trommler und der mordende Amokläufer. In allen Fällen ist das Rituelle mit von der Partie. Was heißt das aber? Ist es etwa schuld an der soeben angedeuteten Ambivalenz? Oder lässt es sich nur wie jeder andere flexible Handlungstypus je nach Interessen mal in die eine, mal in die andere Richtung beugen?

Aufklärung im Dialog mit dem Fremden

In der Wissenschaft kann es nur darum gehen, den Sprachgebrauch in seiner ganzen Vielfalt und Widersprüchlichkeit aufzuklären, denn vom Sprachgebrauch hängt ab, wie wir uns die Welt vorstellen, wie wir sie sehen und in ihr handeln. Und dieser Art Sprachaufklärung hilft nicht zuletzt der Vergleich mit dem fremden Sprachgebrauch, will sagen: mit den sprachlich ausbuchstabierten Weltbildern anderer Kulturen weiter – ein Grund mehr, in den interkulturellen Dialog einzusteigen.

Wir haben schon gesehen, dass die Sprache des alten Griechenlands keinen einheitlichen Begriff für das Rituelle hatte. Es waren die Römer, die zuerst das Wort *ritus* benutzten, um damit die als Brauchtum verstandenen Regeln zu bezeichnen, die im Götterdienst, beim Opfer und anderen religiösen Feierlichkeiten zu beachten waren. Durch die Dominanz des Lateinischen in den christlichen Kirchen und Bildungseinrichtungen ist dann das Wort nach und nach in alle europäischen Sprachen eingedrungen, während die meisten außereuropäischen Kulturen einen solchen Einheitsbegriff überhaupt nicht kennen. Und noch etwas: Wo ein Ritus oder Ritual – sei es religiös oder profan – eingeführt und über eine lange Zeitdauer ausgeübt wurde, gab es immer auch Kritik; nicht im Sinne einer eigentlichen Ablehnung, wohl aber in dem Sinn, Regeln und Muster der entsprechenden Handlungsfolge abzuwandeln, den veränderten Zeitumständen anzupassen oder durch ganz neue Rituale zu ersetzen. Eine völlige Entritualisierung selbst des so rational sich gebärdenden modernen Lebens ist freilich kaum vorstellbar, auch wenn wir die Vertreter der Ritualkritik und der aufgeklärten Moderne oft an einem Strang ziehen sehen.

Ich möchte an dieser Stelle, an der wir wieder mehr Fragen als Antworten vor uns haben, auf dem Umweg über ein zweites Textzeugnis, ein fremdes, das nicht zu unserer Tradition gehört (wie das des Griechen Poseidonios), versuchen, dem Geheimnis des Rituellen noch näher zu kommen. Wie viele Kulturen des Nahen und des Fernen Ostens galt und gilt auch die chinesische als eine in höchstem Maß durchritualisierte Lebensform. Und dort scheint es auch einen Einheitsbegriff zu geben, der dem europäischen Ritualbegriff sehr ähnlich ist.

Der Text, den ich hier als Beleg zitieren möchte, stammt aus einem altchinesischen Ritualhandbuch, dem *Liji*, das nur wenig älter ist als der Text des Griechen Poseidonios: "Es ist *li*, die Ritualität, mit deren Hilfe die Verhältnisse von vertraut und unvertraut bestimmt werden, durch welche Zweideutigkeiten und Zweifel entschieden, Gleichartiges und Ungleichartiges unterschieden sowie Richtig und Falsch geklärt werden. [...] Der rechte Weg (*tao*), Wirkkraft, Menschlichkeit und Gerechtigkeit können ohne *li* nichts werden. Unterweisung und Lehre und die rechte Ausrichtung der Sitten sind ohne *li* nicht zu vollenden. Ohne es sind Streitigkeiten und Rechtsdispute nicht wohl zu entscheiden. Ja die Positionen von Oben und Unten, Regierung und Regierte, Vater und Sohn, älterem und jüngerem Bruder sind ohne das Rituelle nicht festzulegen. Diener und Schüler können ohne es kein Vertrauensverhältnis zu dem Meister, dem sie dienen, entwickeln. Das Ausrufen einer Audienz und die Regulierung des Militärs, die Ernennung von Beamten und der Erlass eines Gesetzes entbehren ohne *li* der Strenge und Autorität. Ohne es zeigen die den Geistern darzubringenden Gebete und Opfergaben weder Aufrichtigkeit noch Würde..."⁹

Zunächst scheint es, als wolle uns dieser Text darauf aufmerksam machen, dass wir auch die oben erkannte Ambivalenz des Rituellen nur durch es selbst, also auf dem Weg durch ein Ritual entscheiden könnten. Würden wir die eingeschliffenen Methoden der Handlungsanalyse und der Sprachforschung unter den Begriff des Rituellen fassen, so träfe das wohl auch zu. Der Begriff Ritual wäre dann auf so gut wie alles anwendbar, auch auf Lesen und Schreiben, auch auf das Reden und Zuhören. Und tatsächlich wird er in einer so uferlos verallgemeinernden Weise sowohl in der Alltagssprache als auch von einigen Wissenschaftlern verwendet. Wir wollen das aber ignorieren und lieber den chinesischen Text näher an-

⁹ Liji 6-9; freie Paraphrase nach der Übersetzung von J. Gentz: Ritus als Physiognomie. Frühe chinesische Ritentheorien zwischen Kosmologie und Kunst. In: Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns, hg. v. D. Harth und G. J. Schenk, Heidelberg 2004.

schauen. Im Grunde dehnt er die Bedeutung des Rituellen in einer geradezu universalistischen Weite auf die gesamte, alle kulturellen, politischen, militärischen, rechtlichen und religiösen Praktiken umfassende Lebensordnung aus. Es leuchtet sofort ein, dies ist die Ordnung einer patriarchalischen Gesellschaft, in der nicht nur die Männer dominieren, sondern in der auch das Hierarchiegefälle mit Hilfe des Rituellen auf Dauer gestellt werden soll. Und noch etwas fällt auf, etwas, das die im Text enthaltene Interpretation des Rituellen scharf von den europäischen Auffassungen scheidet: Wir kritisieren das Ritual als etwas Äußerliches, dem eine innerliche Haltung entsprechen muss, soll es nicht nur Schein und Täuschung sein, während umgekehrt im chinesischen Text die religiöse "Aufrichtigkeit" an die Bedingung ritueller Praxis geknüpft ist.

Der Vergleich zwischen den Quellentexten aus der griechisch-europäischen Welt einerseits und der chinesischen Welt andererseits schärft den Blick für die kulturelle Differenz. Eine Differenz, die nicht nur das Handeln, sondern auch die damit verbundenen Ordnungsvorstellungen betrifft. Gemeinsam ist beiden Kulturen die Vorstellung von einer durch rituelles Handeln zu sichernden Gemeinschaft, in der es die Grenzen zwischen innen und außen sowie zwischen oben und unten zu achten und auf rituelle Weise zu befestigen gilt. Das chinesische "li" bezeichnet eine Praxis sehr strenger Grenzziehung, während das griechische "hieropoiein" – und hier liegt die eigentliche Differenz zwischen beiden Kulturen – die Erfahrung der Grenzüberschreitung zulässt (Ekstase des Enthusiasmus), um daraus die Energie für gutes und natürlich heißt das ordnungsgemäßes Handeln zu gewinnen.

Vermittlung zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem

An dieser wichtigen Stelle, an der es nicht nur um den Vergleich zwischen zwei verschiedenen Kulturmustern, sondern um eine zentrale Schlüssel-funktion des Rituellen geht, sind wir unserem Rätsel also wieder einen Schritt näher gekommen. Denn in beiden Texten finden wir Hinweise auf eine Art der Vermittlung, die, wie es scheint, allein mit Hilfe des rituellen Handelns hergestellt werden kann. Ich meine die Vermittlung zwischen einem sichtbaren und einem unsichtbaren Kosmos. Im griechischen Text wird das Unsichtbare direkt mit dem Hinweis auf das Nicht-Wahrnehmbare der Götterwelt, im chinesischen Text dieses eher indirekt in dem Bild des "rechten Weges", des Tao, angesprochen.

Ich verallgemeinere mit meiner Schlußfolgerung, indem ich behaupte, dass jede Art rituellen Handelns als die sinnliche Manifestation eines Brückenschlags zwischen der materiellen und der immateriellen Welt zu

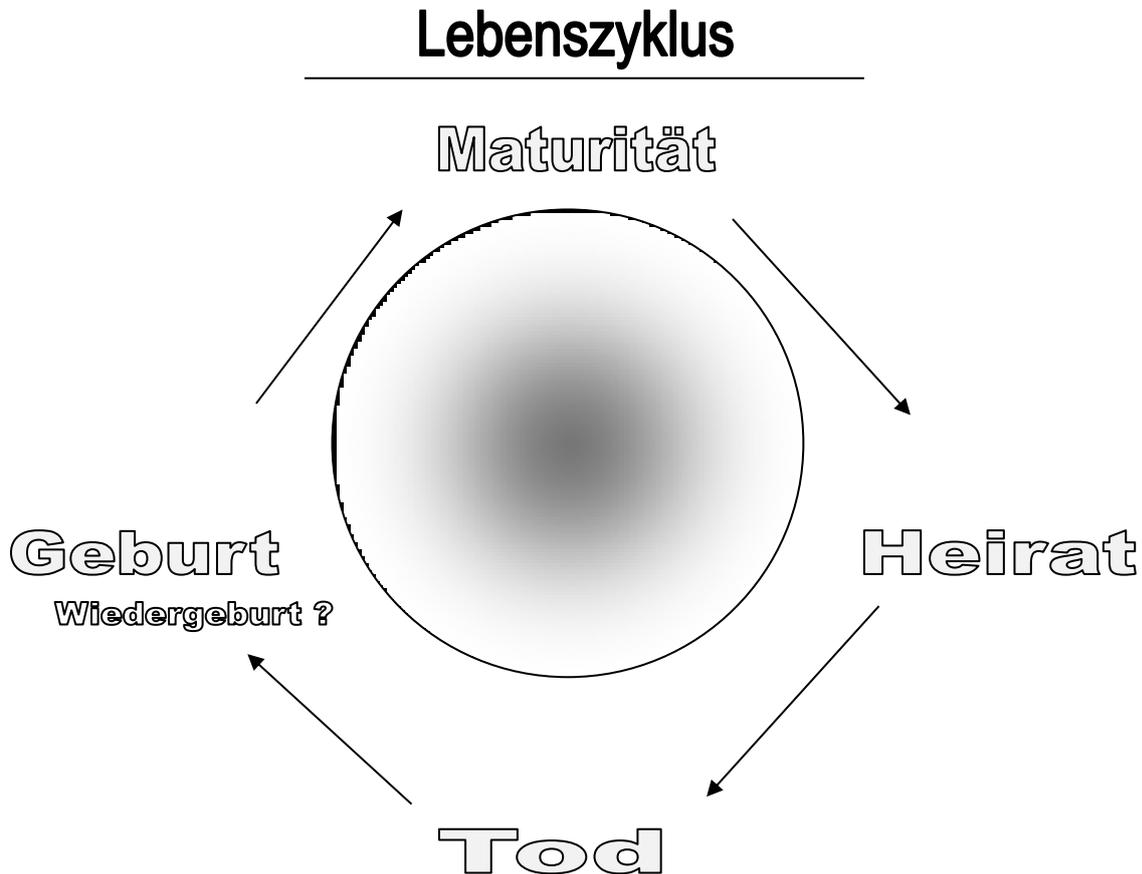
begreifen ist. Die materielle Welt ist das, was wir die Realität des Alltags, der Institutionen, unseres konkreten praktischen Tuns und Lassens nennen, während die immaterielle Welt, das großgeschriebene Andere, all jene Ideale und Wertvorstellungen umfasst, mit denen wir das beim Namen nennen, was wir für das Höchste und in jedem Menschenleben Heiligste halten. Natürlich ist das nicht in jeder Gesellschaft, in jeder Kultur ein und dasselbe, obwohl es vielleicht so etwas wie einen kleinsten gemeinsamen Nenner geben mag, vielleicht das, was bei einem gutwilligen Teilnehmer des interkulturellen Dialogs, dem Theologen Hans Küng, "Welte-thos" heißt. Wie dem auch sei, in jeder gesellschaftlichen Lebensform gibt es einen Himmel der Ideen und Ideale, es kann manchmal durchaus auch eine Hölle sein, in dem die jeweilige Gesellschaft ihre normbildenden, für alle Mitglieder gültigen Werte unterbringt. Aber es genügt nicht, diesen Himmel der Ideale sozusagen wie einen Tempel oder ein Museum des gutgeheißenen ‚rechten Wegs‘ zu bestaunen. Es bedarf vielmehr einer Handlungsform, um diese Ideale immer wieder mit Energie zu erfüllen, so wie man eine periodisch wiederkehrende Messe in einem Gotteshaus oder eine Gedenkfeier an einem politischen Monument braucht, um diese Orte einer steinernen Symbolik mit der gelebten Realität zu verbinden und zugleich diese gelebte Realität an den Richtlinien der symbolisch im Stein schlummernden Ideale und Wertvorstellungen zu orientieren.

Für die Mitglieder der Gemeinschaft ist der bloß mahnend versprachlichte Hinweis auf die Notwendigkeit lebendiger Ideale nicht hinreichend. Es bedarf eines stets wiederkehrenden, als Fest und Feier inszenierten Dramas der Vergegenwärtigung, der Erneuerung und Bekräftigung jenes Himmels der Ideale, unter dem die Gemeinschaft sich zusammenfindet, um das zu entwickeln, was man eine kollektive Identität nennt. Und auch diese Identität gehört zum Kosmos der unsichtbaren Größen, man kann sie denken, aber nicht unmittelbar wahrnehmen, deshalb die materiellen Symbole der Zugehörigkeit (Hoheitszeichen, Flaggen, Uniformen, Wappen, Grußformeln und -formen etc.), das meist kostspielige In-Szene-Setzen und die gestischen Handlungen einer geordneten oder auch in geordneter Unordnung vollzogenen rituellen Praxis.

Rites de passage und Lebenszyklus

In nicht wenigen Fällen geht die Vermittlung zwischen dem Sichtbaren und Unsichtbaren mit einer Verwandlung, einer Transformation der am Ritual Beteiligten einher, die wie der Tanz der Sufi-Derwische in Ekstase versetzen kann. Wenn jedes Ritual einen Übergang im Sinne des Brückenschlags darstellt und *zugleich vollzieht*, so gilt das in besonderem Maß für jene Praktiken, die zuerst von der Wissenschaft und dann auch in der Bil-

Lebenszyklus als *rites de passage* bezeichnet wurden und werden. Ich kann hier am Ende meines Vortrags nicht alle historischen und theoretischen Details dieser Begriffsformel diskutieren. Vielmehr möchte ich Ihnen sogleich die Bedeutung des so bezeichneten Ritualmodells anhand eines Schaubildes vor Augen führen:



Der Kreis macht das Wort "Zyklus" anschaulich, wir können ihn als ein Denkbild betrachten, denn in der Realität erleben wir unser gelebtes Leben wohl kaum als kreisförmiges Geschehen. Ja die moderne Gesellschaft meidet in der Regel das Denkbild des Kreises, um sich an das Bild des von der Bogensehne ins Ziel beförderten Pfeils zu halten, ein Fortschrittsbild des beschleunigten Zukunftsstrebens und der beschleunigten Zeit. Im Bild des Lebenszyklus hingegen sind die Hauptstationen die Orte der soziobiologischen Wiederkehr. Die Zeit läuft wie auf dem Zifferblatt der Uhr im Kreis. Die Deutung der Wiederkehr hängt natürlich auch davon ab, in welcher Weise die eine oder andere kulturell verankerte Glaubenslehre den Tod interpretiert, ob als absolutes Ende, als Schwelle zur Seelenwanderung, zur Wiedergeburt oder als ewigen Stoffwechsel. Wenn wir die Metaphysik beiseite lassen, so erkennen wir immerhin vier für jedes Men-

schenleben konstitutive Schwellen- und Transformationsphasen, die alle mit bedeutenden Ritualen verbunden sind.

Hier gilt der Satz, dass die *passages*, diese Übergänge und Grenzerfahrungen, mit großen Erwartungen, aber auch mit großen Ambivalenzen zusammengehen. Die Geburt führt über die Grenze zwischen biologischer und sozialer Existenz – wird diese Verwandlung glücken? Die Maturität führt über die Schwelle zwischen Jugend- und Erwachsenenwelt – wird der Übergang gelingen? Die Hochzeit ist in mehrfachem Sinn ein Gang über die Schwelle und führt von der alten in eine neue Lebensgemeinschaft, verbunden mit einem markanten sozialen Statuswandel – wird sie dauern und in Erfolg sowie Wohlstand münden? Im Sterben schließlich wechselt das Ich vom Sein zum Nicht-Sein oder zum Anders-Sein (durch Wiedergeburt), eine radikale Verwandlung – wie soll die Gemeinschaft das ertragen?

Alle diese von Tabubrüchen bedrohten Übergänge und Transformationen bedürfen in höchstem Maß einer rituellen Vermittlung, die den Erfolg des Hinübergehens durch den Brückenschlag zwischen dem in der Gemeinschaft gültigen Himmel der Ideale und der individuellen Realexistenz gewährleistet. Das ist gleichermaßen für den einzelnen wie für das Kollektiv lebenswichtig, und deshalb gibt es in allen Kulturen diese stillschweigende, auf uralte Traditionen sich berufende Übereinkunft im Ritualen. Die Wissenschaft hat versucht, die entsprechenden Ritualpraktiken nach ihren Funktionen zu sortieren und hat folgendes Schema entworfen:

1. TRENNUNGSRITEN
2. SCHWELLENRITUALE (Liminalität)
3. INKORPORIERUNGS- oder ANGLIEDERUNGSRITUALE¹⁰

Es ist auffallend, dass sie dabei wieder, wie so oft, auf das Modell des Dreischritts zurückgreift, das wir schon im Zusammenhang mit dem destruktiven Handlungsmuster des Amoklaufs kennen gelernt haben. Wir dürfen daher den Abstraktionsgrad eines solchen Modells nicht vergessen, der in der Erforschung der bestimmten Tatsachen von Fall zu Fall sicher manche Veränderungen erfährt. Dennoch, solche Abstraktionen gehen niemals an dem völlig vorbei, wovon sie abgezogen worden sind, an der gelebten Realität (als erfahrungsleere Hülsen würden sie gar nicht zur Kenntnis genommen).

Die hier benannten Schritte sind auf alle Phasen des Lebenszyklus anwendbar und finden in vielen Ritualpraktiken eine direkte, oft gleichnis-

¹⁰ Nach Arnold van Gennep: Übergangsriten (*Les rites de passage*), aus dem Französisch v. S. M. Schomburg-Scherff. Frankfurt a.M. 1986

hafte Entsprechung. Die *Trennung* (1) wird dann durch Zerreißen oder Zerschneiden dargestellt: Beschneidung nach der Geburt, Zerreißen des Gewandes als Totenklage. Auf das Verharren im Dazwischen, auf der *Schwelle* (2) zwischen Altem und Neuem antwortet der Rückzug in die stille Freude, die untätige Besinnung, die Denkpause und das schweigende Sich-Sammeln. In den *Inkorporierungs- oder Angliederungsritualen* (3) wird das Neugeborene getauft oder zumindest mit einem Namen versehen und so zum Individuum, werden die Jugendlichen aus der Schule in eine berufliche oder weiterbildende Korporation entlassen (und das kann auf eine ganz unheimliche oder gar tödliche Weise misslingen), gründet das Hochzeitspaar eine – das ist wörtlich zu nehmen – gemeinsame Körperschaft und werden die Toten in das Ahnengedächtnis inkorporiert. Im wiederkehrenden Gedenken wird der Zyklus jährlich rituell erneuert: am Geburtstag, am Hochzeits- und am Todestag.

Die Rituale, die auch wir heute noch – wenn auch oft in abgeschwächter Weise – mit diesen lebenszyklischen, einen privaten Kalender bildenden Ereignissen verbinden, geben unserer eigenen Existenz wie dem Ganzen der Gemeinschaft (der Familie und Gruppe), in der wir leben, eine rhythmische Grundstruktur oder – wie wir das auch nennen können – einen symbolischen Zeit- und Ordnungsrahmen. An diesem Rahmen finden wir Halt, gerade auch dann, wenn eine Krise uns den Boden unter den Füßen wegzuziehen droht. Das ist ein guter Grund für die Beibehaltung des Ritualen.

Auf der anderen Seite aber wissen wir Deutschen nur allzu gut, wie der offiziell verordnete, ein kollektives Außer-Sich-Sein im Sinne eines zur ideologisch-kriegerischen Paranoia verkehrten Ritualismus die Vernunft einschläfern und in dumpfe, gewalttätige Xenophobie verwandeln kann. Diese historischen Erfahrungen verbieten uns ein unbefangenes Verhältnis zum Ritualen auf der gesellschaftlichen Ebene. Und da die Spuren dieser Erfahrungen niemals ganz getilgt werden können, ist wohl zweierlei nötig: ein vernünftiges Maß permanenter Ritualkritik und zugleich das rechte Maß ritualisierter Erinnerung sowohl an die Leiden der Opfer als auch an die Untaten der Henker, die aus unserer Kultur hervorgegangen sind. Dieses prekäre Gleichgewicht im Ritualen zu erreichen ist nicht einfach und wird stets aufs neue zu mehr oder weniger heißen Auseinandersetzungen führen, die, eine vernunftbetonte Argumentation vorausgesetzt, den Zweck eines Purgierungsrituals erfüllen können.

Vortrag an verschiedenen Volkshochschulen im Jahr 2005.

Rituals of eating and drinking

An anthropological perspective

Stereotypes and clichés

I invite you to join me on a journey through various gardens of culinarianistic customs (some are extravagancies) and through landscapes of cooking, eating habits and table manners which altogether form something like a kaleidoscopic cultural map. This map has an unfathomable size, it is a realm of thousands of patterned gestures, of uncountable customs, and mysterious substances; a map the order of which cannot be squeezed into a neat conceptual box and can never be fully outlined in a sort of a scientific sketchbook be it of ethnological, aesthetic, sociological or whatever academic provenance.

What I want to point out with these words is the abundance of those conventions and manners of collecting, preparing, cooking, serving and eating food on that vast scale, I choose in order to curiously look at some cultural practices across time and space. And even talking about culture means to talk about having long ago tamed and processed the resources nature provides, because, especially under modern ecological and economical circumstances, what we believe to be natural has nothing to do with that mysterious image of the Great Mother Gaia we seem to know very well from mythological sources. The earth, and that is – besides the chemical industry – our nourishing ground, today appears more and more converted into an infested object which, paradoxically, is unwilling to bear her masters and, therefore, is trying to shake off those who are still busy to alter her surface and original atmosphere. Many contemporary analysts of modernization with a critical view on the globally spread cultivation and exploitations of our natural food resources are statistically measuring the obvious impoverishment of varieties in the nutritious worlds of flora and fauna; and with good reason they warn to carry on as usual.

It is true, of course, the clearly observable integration of nature into culture, in other words, the socialization of natural habitats, resources and energies, has already reduced the variety of species and is continuing to do so. And yet, on the cultural side the diversity of modes of production and consummation, of culinary languages, behaviour and refinement is ironically always growing and ever so quickly changing. It is therefore a much too difficult, a much too ambitious business to maintain one single straight line, *un singolo filo conduttore*, when talking about the great variety of foodways now and then; by 'foodway' I understand all those ideas

and practices which affect what and how people eat and drink. These embrace culturally specific definitions of what does or does not constitute food, the ranking of desirable and not so desirable foods, their preparation and cooking, they include also the involved types of social interaction, the rules and patterns of ritual exchange and of distribution, questions of obligatory or prohibited commensalism etc. There is no reasonable method to reduce the prolific variety of foodways. Not even the retrospective view on those practices which belong to the so called tribal or small-scale cultures of the past could help; because it is an illusion that these long ago vanished life worlds, the remains of which we admire in our museums, could tell us the truth about what the possible ritualization of cooking and eating let's say the intestinals of the defeated enemy really meant.

It is not by chance that I allude at this point to the practice of man-eating, commonly called cannibalism. This allusion, in fact, has something to do with the first main station of my, of *our* journey, a station labelled with a sign that reads "Stereotypes and Clichés". Why choose such a label? The answer is simple: Stereotypes are generalizations about the Other, formulaic, prefabricated modes of verbally characterizing the Other who does not belong to one's own ethnic, group- or communal culture. And, what is more, that verbal ascription of coarse stereotypical features usually is accompanied by an image that is apt to guide the perception of the Other, even if this image is nothing else but a caricature. A nice joke about stereotyping European national characters goes like this: Heaven is where the innkeepers are Swiss, the cooks French, the policemen English, the lovers Italian, and the mechanics German. But in hell this division of labour is reversed, in hell the lovers are Swiss, the innkeepers French, the cooks English, the mechanics (*nota bene*) Italian and the policemen German.

Not long ago Cannibalism was a common stereotype characterizing the ,barbaric' and ,primitive' savage who was living in a state outside culture, "al di là della civiltà della forchetta". What this meant to the feelings of those feasting and eating under the command of "civiltà" has, with an immense moral outburst, expressed Daniel Defoes literary hero Robinson Crusoe. Stumbling over the remains of a cannibalistic feast ("skulls, hands, feet, and other bones of humane bodies") on the shore of his little island, he describes his pensive mood and abrupt physical reaction as follows: "all my apprehensions were bury'd in the thoughts of such a pitch of inhuman, hellish brutality, and the horror of the degeneracy of human nature; which, though I had heard of often, yet I never had so near a view of before; in short, I turned away my face from the horrid spectacle; my stomach grew sick, and I was just at the point of fainting, when nature discharged the disorder from my stomach, and having vomited with an

uncommon violence, I was little relieved, but cou'd not stay in the place a moment" (Defoe 172).

The meaning of this passage is quite revealing: While he is reflecting the "degeneracy of human nature" Robinson's own "nature" answers with an inversion of taking in food, he vomits. The message is that "human nature", and that includes the discipline of the human body, has to be seen as a cultural form, marked with the imprints of severe moral obligations and existing in accord with the principles of a world view called 'Christian'. The contents of this view comprise an image of man crafted by a benevolent Creator but spoiled by the intervention of a malevolent representative of counter-culture. Remember: In Paradise there was no need to cultivate, harvest, prepare and cook food; for Adam and Eve it was comfortable enough to breathe the perfumes of the splendid garden and to pick now and then some of the fruits that were not on the Index. To eat the *forbidden* fruit, however, meant to become aware of a hitherto unknown disquieting feeling, a hunger for more (be it called knowledge or sex) combined with the eventual presentiment that the creation – Paradise or not – is there to be consummated. So, mankind's history begins with a peculiar craving of hunger and with a wild apple that had to be shared. Pondering this wonderful story one is tempted to ask if the wellknown consequences of hardship following the expulsion from Paradise could have been avoided if the devil would have seduced the woman to share a good dish of raw or cooked meat with her lover. Unfortunately this attempt has to be rejected if we read the Paradise-myth as an encoded version of the fact that there was once upon a time of transition from simply collecting the fruit to the need of clearing the woods and cultivating the soil.

But let us return to cannibalism. Today the results of a busy crosscultural anthropological research try to convince us that cannibalism was by no means an unforeseen devilish slip in mankind's history. On the contrary, eating people (cooked or barbecued) in some cases had a touch of compassion, in others it was a medium to communicate with the Unknown and in some other cases it had to do with literally incorporating the energies or the memory of the dead (Conklin 2001). Robinson's disgust, which replicated the seeming moral disorder of cannibalism in his own stomach's turmoil did not take notice of the fact, that eating the other was a taboo that asked for the most severe application of ordering rules. And speaking of rules in this context refers to the commitment of collectively observing a certain normative set of pre-existing ritual action-patterns. The perserverance of the aforementioned stereotype stigmatizing early tribal communities as violent-prone cannibalistic collectivities was of course shaken by

the new ethnographic insights into the functions and organisations of breaking the taboo to eat one's fellow men.

And yet, there is still something awkward in the air when talk travels to cannibalism... The background being (at least in our own culture) a religious paradox and a famous ever so often imitated and painted scene: the Last Supper of Christ. (On many of these paintings one can see that the formula "bread & wine" has a vast flexible meaning: this dinner sometimes seems to be a conspirative gathering of vegetarians). The story condensed in this icon includes a symbolically hightend, spiritualized form of cannibalism, the God-eating. God being, if we for a moment accept the orthodox interpretation, God being the *incarnation* of the Word, a human creature transformed by a horrible process of capture, injustice, torture and murder into what theologians call the transubstantiated body, flesh becoming bread, blood becoming wine. Perhaps the Last Supper is "the most significance-charged dinner ritual ever devised" (Visser 1991, 36).

Fact is, that the ritual celebration of the communion in a complex way represents the transition from the bloody customs of human and animal sacrifice to a symbolical consumption of manmade food coming from cultivated soil: bread and wine. And fact is also, that the ongoing repetition of this ritual in institutions like the Holy Mass as well as in poetry and in numerous pictorial representations has given the formula "bread and wine" a significance that is laden with a thick cluster of commemorative, metaphorical and metaphysical markers. To quote from a famous poem by Friedrich Hölderlin entitled "Brot und Wein":

Brot ist der Erde Frucht, doch ists vom Lichte gesegnet,
Und vom donnernden Gott kommet die Freude des Weins.
Drum denken wir auch dabei der Himmlischen, die sonst
Da gewesen und die kehren in richtiger Zeit,
Darum singen sie auch mit Ernst, die Sänger, den Weingott
Und nicht eitel erdacht tönet dem Alten das Lob. (298)

(Friedrich Hölderlin)

*Bread is a fruit of the Earth, yet touched by the blessing of sunlight,
From the thundering God issues the gladness of wine.
Therefore in tasting them we think of the Heavenly who once were
Here and shall come again, come when their advent is due;
Therefore also the poets in serious hymns to the wine-god,
Never idly devised, sound that most ancient one's praise.¹*

¹ Translated by Michael Hamburger:
<http://essexmyth.files.wordpress.com/2011/11/holderlin-bread-wine.pdf>

It is remarkable that Hölderlin in these lines alludes to a secret affinity between the Greek deities of bread and wine, Demeter and Dionysos, and the Christian saviour. The background being a sort of sacrificial ritualism the roots of which are hidden in the ancient religious imagery of bread and wine as the flesh and the blood of the pagan gods: wine was the blood of Dionysos, bread Demeter's body. Bread in this double-coded sense as a materialized divine substance was held sacred in many communities and it was, therefore, forbidden to cut it with the help of a knife.

The identification of wine on the other hand with blood is rather instructive because it underlines the dependence of life (and I mean life not in a religious sense but in its physical vitality) on liquids, for a person deprived of sustenance will die of thirst long before he/she will succumb to starvation. So it does not surprise that the need for liquid refreshments has been a major influence on our evolution and is a source of manyfold rites and rituals in all cultures. For special celebrations, of course, water is not enough. If the moment is exceptional, then the drink too has to be exceptional. And if rituals have to be performed to encourage the gods to provide more for us to drink and to eat, then the gods or the one and only God must also be offered something special: a libation of wine or of blood, or of blood under the guise of wine.

Lifting one's glass and addressing the companions in the round with "San-té!", "Prosit!", "Your health!" or "Salute!" is but a faint echo of those much more elaborated drinking rituals by which the life sustaining effect of the liquids again and again is confirmed; rituals we even in our disenchanted world take up from time to time to celebrate those intensely emotional moments emerging while we perform seasonal and personal life cycle festivities. Almost all of the so called 'rites de passage' which mark the transition from one stage and status in the life-cycle to another involve psycho-active, i.e. alcoholic drinks. A few drinks to 'wet the baby's head' is a common practice in many cultures. Among others an elderly authoritative family member is obliged to supply beverages for the whole party marking the new arrival's entrance into religious and/or social life. Marriages and funeral ceremonies as major transformations are often conducted in stages, each of which requires a drinking-event. Not to forget the habit to mark the transition from worktime to playtime. The act of drinking in this case draws a symbolic boundary differentiating one social context from the next. It is an act of segregation from work and at the same time an opener for a 'time-out', i.e. the night-time with its blurring of social hierarchies and its promise of uncontrolled leisure and sensual pleasures. Thus the stop off at a bar on the way home from work, institutionalized as the 'happy hour', or the drink taken immediately on crossing the threshold of

one's home embody the symbolism of a time *between* times. We may call this the ritually induced ‚liminal time‘, a concept that signifies a way of passing from the ordered regulation of one form of social organization to the less ordered, in a certain measure deregulated form of another (Gusfield 1987). Liquids, it seems, are so much more suited to symbolize and to affect with physical intensity the flow of life than solid food the consummation of which affords time and laborious mastication.

The topic of bread & wine until today transports a lot of latent mythical stuff, and the respective rituals - breaking the bread and venerating the spirit of wine - are not yet forgotten. Last but not least the formula “bread & wine” is a visible constituent of the Italian cultural memory; remember Luigi Comencini's movie *Marcellino pane e vino* or Ignazio Silone's romanzo *Vino e pane*; not to forget those Italian restaurants signing up under *Pane e Vino* which are spread all over the world. If we would go deeper into this we perhaps would find out that there exists a quaint affinity between culinary and catholic legacies in Italy. For the moment, however, I think it is time to say something more about the guiding and the misguiding functions of stereotypes. It is not by chance that I sofar clung to this mode of perceiving the Other, because stereotypes or clichés in first place are common stuff when national characters are at stake, and because national characters usually are identified with the habits of what people use and do when they eat and drink. So the Germans identified the Italians with ‚Spaghetti‘ and in turn were called ‚Wurst‘ or ‚Kraut‘ and so on. One of the most longstanding and imperishable clichés in representing the German character by what and how they *drink* can even be traced back to the Roman historian Tacitus. He in his book *Germania* chose one of those vital tribes of northern Europe the description of which he thought would full-fill at best the function of a shock-therapy with regard to the deplorable decadence of his contemporary compatriotes. Despite the fact that Tacitus' Teutonic tribe has nothing to do with those Germans today's Germans might call their ancestors, history has for a very long time decided to furnish the poor Germans with the Tacitean features of a vital and healthy barbarism. And alas, there were times of conflict and war when the Germans themselves exploited the old junk in order to draw an offending line let's say between their own Tacitean heroism on the one side and the ‚pampered‘ French or the ‚chaffer-souls‘ of the English on the other side.

What was it then, what Tacitus thought to be typical German and what through his text has become such a powerful tool for keeping up a false image? In his *Germania* we read: “The moment they rise from sleep, which they often prolong till late in the day, they bathe, most frequently in warm water; as in a country where the winter is very long and severe. From

bathing, they sit down to eat; everybody apart with his own meal, upon a particular seat. They then proceed to their affairs, all in arms; as in arms, they no less frequently go to their convivial gatherings. To continue drinking night and day without intermission, is of no reproach at all. Frequent then are their broils, as usual amongst men intoxicated with liquor; and such broils rarely terminate in angry words, but for the most part in maimings and slaughter. Moreover in these their feasts, they generally deliberate about reconciling parties at enmity, about forming affinities, choosing of Princes, and finally about peace and war. For they judge, that at no season is the soul more open to thoughts that are artless and upright, or more fired with such as are great and bold. (...) For their drink, they draw a liquor from barley or other grain (*ex hordeo aut frumento*); and ferment the same, so as to make it resemble wine. Nay, they who dwell upon the bank of the river deal in wine. Their food is very simple; wild fruit, fresh venison, or coagulated milk. They banish hunger without formality, without curious dressing and curious fare. In extinguishing thirst, they use not equal temperance. If you will but humour their excess in drinking, and supply them with as much as they covet, it will be no less easy to vanquish them by vices than by arms.”

I enjoy how the argument suddenly leaps from the nonverbal physical violence ending in ‚maiming and slaughter‘ to the temperate discourse of negotiating war and peace and finally reconciliation. It seems the author wanted to prove that this rapid change in action is more successful than the longwinded time-consuming battle of words cultivated by the orators in the Roman schools of rhetoric. But what in the course of a long tradition was derived from Tacitus‘ text and forged into a cliché was the characterizing of ‚the Germans‘ as a folk of tremendous beer-drinkers who in the state of drunkenness will run wild like savage bulls. It did not hinder the career of this stereotype that the drink Tacitus described was *cerevisia*, what the English call *ale*, a malted and fermented concoction of barley or other *frumenta* as there are oats (*avena*), rye (*segale*), wheat (*grano*) and so on, a type, so to say, of proto-beer, that was popular in Mesopotamia already millennia ago. The ingredient that makes the difference, but was not yet in use with the Tacitean tribe is hops (*luppolo*). We may calm down then when being confronted with the caricature of the typical German, holding a beer-jug in one hand and a big wurst in the other. This is definitely not the Tacitean man, it rather is a Bavarian celebrating the Oktoberfest.

If this however will really help to battle prejudice must be left unanswered, because to be cold and tight-lipped is another widespread stereotype trusted onto the poor Germans. While I was still wondering where this might

come from I stumbled over an old French document referring to eating habits, claiming that “the Germans chew with their mouths closed, and find any other way of proceeding ugly. The French on the contrary half-open their mouths. (...) The Italians are very soft in the way they eat” (cf. Lévi-Strauss 1976, 535). Sounds a bit odd, but listen what I found in a modern text commenting this passage: “Germans seemed, perhaps, to be clean, controlled, and forthright about their preferences and fears when they chewed with their mouths closed. The French (...) appear to have been proud of their half-open mouths and of suffering from neither Italian affectation nor German strictness and standoffishness” (Visser 310). You will understand, I presume, that reading this commentary I for a few seconds forgot to close my mouth. To see in the old text a realistic description of eating gestures seems to be rather naive. Yet we can learn from the same text that, compared with the prevailing uniform European code of eating and drinking, in former times the body language at table was open to much more regional varieties.

To sum up: One cannot avoid to be stereotyped, and it seems that clichés and stereotypes referring to eating habits and table manners are the most difficult to handle *pièces de résistance* in intercultural encounters. In the extreme collectively shared stereotypes can even become a powerful weapon of agitation setting free the emotional agency to physically attack those who are stigmatized as inferior or as hostile. And in this there is often involved a lot of bleak denunciations, accusing the other to celebrate secret rites of impure animal sacrifice or even bloodthirsty manslaughter.

Open and hidden Ritualizations

Our next station which I will give the track-name “Open and hidden Ritualizations” is not at all in disagreement with the topics of cliché-building. On the contrary: rituals and ritualizations have in common with the use of stereotypes the features of being a patterned, repetitive and collectively performed type of action. Being patterned is a criterion that informs about the ordering aspects of all ritual activities even then when one or the other part of the performance results in disorder. This disorder is – as we very well know from carnival and from many initiation rites – nothing else but the staging of a temporary chaos that is desperately calling for therapy and repair. So that disorder in the corresponding context of action appears as a dialectical response to its opposite, i.e. to order. In preparing, cooking and eating food there lurks a good deal of disorder. By the way, I do not refer to those eating disorders which today on a tremendous scale cause bulimia and anorexia. My point here is a more general one; it aims, if you like, at the anthropological basics. And one of those basics has to do

with the opposition *impurity vs. purity*, an opposition that mirrors the aforementioned contradictory conceptual pair *disorder/order*.

But before I go deeper into this, let me remind you of those patterns we in most cases unconsciously follow when sitting down to dine or to have lunch. To sit down means, at least within the boundaries of our own cultural map, to choose a chair at the table. But to choose very seldom is an arbitrary act; in many many cases there is a constraint to observe specific social rules. The reason to see in this a *ritualized* action is simple: We are aware of a *patterned* activity ("Wait to be seated!") performing a latent code of values and order (self-discipline, social esteem, prestige, or hierarchy). Both, the patterned order which is in accord with a convention we usually identify with a tradition beyond criticism, and the social symbolism incorporated in the sitting order as well as in the sequence of being served, and having to stick to specific manners are fundamental ingredients of what a ritual action is about. A mere routine of ever so often repeated well-ordered acts would not at all suffice to describe the semantics of ritual activities. It is the symbolic content uttered indirectly through the media of body gestures and verbal expressions, a type of incorporating and embodying social meanings in a well-structured process of enactment: You sit down (accepting the topography of the respective cultural field), you smile to your neighbours (denying hostility), you fold your knees while unfolding the napkin to cover your lap (demonstrating sexual restraint and corporeal tidiness), done that you have a few minutes to *read* the table setting, you will probably do that by scrutinizing the battlefield around your plate with the help of the old rule "solids left" - "liquids right", and having adjusted your composure you are now ready to lift your glass and join in the toasts (showing that you accept your position in that temporary community which is surrounding the table). Performing like this shows, that our body language is rather rigidly ritualized; that means, it is in a culturally specific way dependant on traditional regulations we scarcely can avoid and usually fulfil without much ado. It is not only that we were trained to internalize the specific cultural code, we also exert unconsciously what is expected from us and begin to think about the very existence of a code only in case of a disturbance. Something similar extends to the ritual commitment we obey without real awareness. In ritual studies this is called the "dissimulation" of ritual commitments, meaning that we generally act quite in accordance with the prescribed but do not at all feel spoon-fed. It is, so we feel instead, 'natural' to hold one upright and sit very still on a chair, because we are told that this is not only a sign of decorum but can also help to enhance one's own social stature. Never is this more so than at the table, where the need to show a demeanour, which conventionally demonstrates self-control, is a never to be disputed impera-

tive (Visser 1991, 152). If we in a casual mood wish to leave these regulations behind, we have the possibility to go to the next KFC-establishment, where we are allowed to rollick about in a heap of plastic packing.

But behold, one can completely fail to be accepted by one's temporary table fellows if one does not know how to behave properly according to the prevailing ethnic or national code. The food is sitting in front of you and you are ready to dig in. In Germany it is customary to wish each other a "good appetite" prior to eating. So you have to wait until the host is seated and wishes everyone *Guten Appetit!* The meal begins when the host unfolds his or her napkin. First you are eating soup and being an American you by force of habit want to put your free hand into your lap. Resist this urge! German table manners dictate that the hands stay on top of the table at all times. After the soup the main course, a roast in thick sauce, is put on the table. In order to avoid embarrassed glances, simply pick up your fork with your left, your knife with your right hand, and wait until you are served, but remember to keep your knife in your hand and use it instead of following the American habit of crushing the food with the fork. And don't forget to take as much food as you think you will be able to eat because the Germans frown on leftovers. The plate being cleared you have the choice to signal by crossing knife and fork on your plate that you would like to have seconds, or by putting the utensils (prongs down or up?) diagonally together on the right of the plate that you have finished. Finally you are ready to push away from the table and old habits all but tempt you to put your napkin *on* your plate. But – *Achtung!* – don't do it! In Germany, the napkin should be folded and placed to the left of the plate, not onto the plate. At table, we see, there is "a level of competency that everyone hopes for, a concerted determination to prevent the occurrence of disgust, and a circle of witnesses to every performance. Any kind of falling off reveals incompetence and gives rise to the possibility" of impropriety considered to be contagious (Visser 299/300).

And that is not all. The methodical frenzy of ritually ordering the seemingly difficult task of eating together with others asks for much more rules and none of them should be taken for granted. These rules are altogether conventions, i.e. they in once upon a time had to be agreed upon, and that happened very often in contrast to other cultural settings, customs, habits, traditions. To illustrate the patterned order of eating we observe (better: observed) in our own culture, let's have a look at the schedule of traditional family meals: Between getting up and going to sleep, the food of the day marches in almost as in a military parade: breakfast – lunch – (perhaps) afternoon tea – dinner – (perhaps) supper – (perhaps) nightcap. The sequence of meals punctuates the day, and it is not surprising that the

English “meal” and the German “Mahl” have a linguistic source in common (the Indo-Germanic *me/d*) the original meaning of which was ‘to measure time’. Between Monday and Sunday you have the weekday-patterns, then there is the sequence of holidays and/or fast days through the year, not to forget the life cycle feasts, the weddings, baptizings, birthdays, exam- and farewell- and welcome-parties. They on the whole form a social process, each single event and item positioned in a chain of intertwined meanings (Douglas, 62).

If we go further in our search for liturgical eating orders we, of course, must not ignore what I would call with Claude Lévi-Strauss the “grammar” of a full meal. To speak of a grammatical structure when studying the menu means the succession of single dishes which represents the menu’s composition sequenced according to an underlying syntactic code. The most obvious, if not classical menu-code being the sequence of

A = Apéritif ou *coup d’avant*

S = Soupe ou potage

H = Hors-d’œuvre

P = Plat principal

D = Dessert

F = Fromage

F = Fruit

C = Café

And if you are eager to know more about the possibilities of how the language of food could be cut down to much smaller ‘lexical’ items we would have to study the particular “courses” in detail: from the clear to the thick soup, from grilled, fried and poached fish to streamed and milk pudding, from beef, mutton, pork to chicken, turkey, duck and goose; from analysing compound structures like the entrée’s joint, staple or adjunct compositions down to the smallest item: the “gastronomic morpheme”, in English called *mouthful* (Douglas 1972, 64) or *morsel* – in German: *Bissen*, in Italian: *boccone*. It is not only the hierarchical stratification I want to draw your attention to by applying grammatical categories on the ritual order of consummation. The system of language is, as we all very well know, in a most rigid way hierarchically structured. It is in first place the efficacy of modelling social relations by embodying certain stereotyped patterns of behaviour and action. So when we are invited to a formal banquet dinner we do, well-educated as we are, what the others, hosts and guests, do. We

sit down, study the written menu deciphering the French spelled course-names; if we succeed we may get on, and, by gulping the first drop of soup, we eventually have adapted ourselves to a European model of civil commensality that just a few hundred years ago was born from an elaborate fusion of aristocratic and bourgeois *conduit*.

If we compare the ritual of serving particular courses and dishes in a dramatical succession of separate acts and scenes with let's say a Chinese banquet, we are tempted to discover a – as it seems – deep rooted cultural difference. For, the Chinese put rather simultaneously a whole plethora of dishes on the table and they neither do clear it between courses, nor do they change plates, glasses or cutlery – a small bowl for each guest and a pair of chopsticks will do. But to put each main- and each side-dish in a buffet-like manner at once on the table that, indeed, is exactly what the Europeans for a long time held in esteem as a dinner *à la française*; and this was a code that had a very long history, reaching far back into medieval culinary habits. The participants used to this code arrived at table to find it laden with food. Among dozens of dishes were tucked the tureens containing varieties of soup. These had to be served first, thereafter meat and fish and so on. The *hors d'œuvre* were small dishes literally placed ,outside' the *grand œuvre*. They were not as they do today served as a starter, as an entrée, but surrounded the heavy dishes like a colourful garland. The aim was, of course, to create a platform on which that abundance and variety of roasts, soups, fish, game, blancmanges, cakes, pâtés, cheese, fruit etc. could be displayed the host was able to afford, positioning himself in the social picture and at the same time honouring his guests.

In Europe serving the meals by a succession of courses was introduced on a large scale by the end of the 19th century when a quickly accepted new code came into fashion; it was called *à l'allemand* and had not only a German but also a Russian background. The new code established what we until today expect to be a menu. And if we sometimes are taken by embarrassment because a procession of very small, of ,minute' portions is brought to table, we have to call in mind that the French word *menu* comes from the Latin *minutus* the meaning of which is ,tiny' or even ,petty'. To call a dish or course of a menu ,petty' would be of course a horrible offence to the cook. A tiny portion instead can be a most subtle piece of gourmet mastery. And that is exactly what the menu-code distinguishes from the all-on-the-table dinner-code: Every course has to be a solitaire culinary triumph. Variety now is in *temporal* juxtaposition and range, in the decoration and presentation of each single dish. Now there is far more space left on the table that it is not encumbered with a mixture of every-

thing. Plenty of free space makes it possible to use the white of the tablecloth like a canvas on top of which the fine china, the silver cutlery, sophisticated floral decorations, the damask napkins, the candles etc. can be arranged in the most brilliant way. Carving the meat at the table can now be by-passed, dishes do not have to stand on the table, they can be served and at once removed; the layout and a kind of pictorial table art (Tafelkunst) became very soon important as a means to show one's refinement of taste. And speed at a formal meal was eventually prized as a sign of control, of efficiency and of the host's economical common sense.

This change was not just a formal momentum, it had long lasting consequences regarding table manners, including for instance the structure of communication between the participants; guests now sitting further apart and concentrating more on keeping out of other guest's way than staying alert to offer a helping hand. All this mirrored, in fact, a shift of values from collectivistic to individualistic cultural bearings, a shift that, of course, did not happen overnight, but had in a gradual process altered the traditional European culture under the impact of what we today call the first wave of industrialization. Implied in this change was the idea of handling time in a most rational way, what in the long run and under business-like circumstances not only meant speeding up in taking in food, but also to enhance the standardization and predictability of what one could expect to eat. Speed, standardization and predictability, these three features, that belong to the normative basics of industrial production, quickly became the characteristics of a new, an American lifestyle that gave birth to those "on the go"-rituals which under the labels "Fast Food" and "McWorld" in the meantime have conquered almost the whole planet. It is rather amusing that the first American Fast Food restaurant that opened in the early 20s of the past century and was tremendously successful had the name *White Castle* (today it is still a food brand). White is not a colour, it is *the* negation of colour; it was perhaps not intended by the entrepreneurs of the *White Castle*, but in the case of the first American Fast Food establishment this only could mean a complete absence of variety, a free sample of licence as how to behave while gobbling the Burger included. Of course, the feminist vegetarian assures us, this development is nothing else but a faked sign of emancipation, because in truth it disguises a certain sort of male cannibalism.

Purity and impurity

I was talking about *white*, a good chance to give my lecture a new turn, a turn that will lead us to our last station. For *white* in our texture of cultural semantics is a symbol of *purity*, and the opposition purity vs. impurity or pollution in fact is at the bottom of all techniques, customs, habits

and rituals concerning the collection, the preparation und the consummation of food. If we ask 'Why?' the answer has to be: because foodways are necessarily connected with all sorts of those out-of-place-phenomena human beings consider as impure, dirty, and polluted. Refining crops and livestock is neither l'art pour l'art nor a religious act of veneration, it simply serves to enhance the quantity and the quality of those plants and creatures that are condemned to be violated, i.e. killed and transformed into food. Purity, therefore, in a general sense extends a lot of ideas and emotions about cleanliness and integrity for purposes of social organization, questions of morality included. In traditional India, Margaret Visser in her book *Rituals of Dinner* writes (302-305), "everyday food is boiled rice – to which the most pollution danger attaches. Boiled, fatless, ordinary meals called *uta* are from this point of view *kacca*, or 'imperfect'; you would tend to avoid eating these with strangers. Fried *tindi* or 'snacks' are *pukka*, 'perfect': they are purified by sacred butter (*ghee*), less liable to impurity, and therefore more 'public' fare. (...) Eating boiled-rice-meals with the hand is dangerous because fingertips and leaf plates are unavoidably touched and therefore defiled by saliva. The correct way to take food to the mouth is to grasp a small amount of it from above, pinching is with the fingertips. (...) Snacks or *tindi* can be tossed into the mouth so that there is no hand contact with the lips. If *tindi* items are too large to eat in one mouthful they should be broken, not bitten, because of the saliva. This is the reason why cooks in traditional India cannot taste food, but must press and pinch it to see if it is done."

Concepts of purity and pollution are elaborated from the sense of the human body's vulnerability to impure (dirty) substances which affect the body not only through contact or via oral ingestion, but also – as was the case in Robinson's story – by perceiving an activity that in a shocking way injures the perceiver's moral healthiness. Unlike any other organic thing that might conceivably be eaten, the consumption of human meat entails a forbidden temptation that has to be resisted by such reflex-like reactions as disgust and rejection or retching.

Food taboos have an enormous impact on the way people eat and drink in a great variety of cultures despite the global dissemination of McWorld. They provide like the abominations of Leviticus in the Old Testament an arbitrary marker of in-group membership. And they select the forbidden 'fruits' according to classifications which cannot be justified rationally but are firmly established in the corresponding cultural value systems. The sacred meal is of crucial importance in all religions, including the "advanced" ones. Well known examples are the Jewish Seder, the Christian Holy Communion and the big sacrifices at the end of the Muslim Haj.

These heavily ritualized occasions go back to the idea of sharing a meal with God, what may be understood as a root idea of sacrifice because it, so to say, shifts the responsibility for the killing on a superhuman agent beyond reproach. We here come across a certain ambiguity in the ritual stance which is important to comment at least with a few words. Actions that are considered to be rituals or at least as ritualized activities have a strange connection with events that are 'out of time' in the sense of an old tradition valid forever across centuries. Participants in ritual practices when asked why they are performing this or that particular ritual drama usually reply: because it was ever so done and exactly in the same way. The intended meaning is: rituals are a given type of activity, undisputable almost like nature; if there is a founding figure he in most cases is of divine offspring or at least a legendary, not a historical person. If there is no holy or mythical author, the practice itself sometimes is seen as a custom beyond criticism.

By collectively performing the ritual act the practitioners are following not their own but the intentions either of a legendary author or of a tradition that is thought to be kept up as a bulwark against any evil including social disintegration. Ritual practice therefore can be seen as an instrument with the help of which a memory of origin can be kept alive. Forgetting one's origin in some small-scale societies is interpreted as a crime leading to disease and even death. The origin in these cases, however, is seen in an imagined kinship of the humans with their nourishing, with seeds, fruits, roots or particular animals: some ethnic communities use one and the same word to denote human beings and a particular root used as a basic element in their cooking, and other communities identify with the beast they sacrifice at special occasions and eventually share during a collectively celebrated feast. Before this background rituals appear to be necessary to establish communal bonds and to strive at the same time for reconciliation with that natural world people violently exploit in order to assure their own sustenance.

Rituals in this context can be seen as a way to sustain both, the eater and the eaten, on the basis of an encounter that is imagined protective for both sides. There is, as I said, a 'language' of food, but there is also a 'language' of reciprocity in the exchange processes between culture and nature. Both 'languages' work nonverbally, in the idioms of ritual performance (in different cultures there is of course more than only one idiom) they point to meanings that cannot be expressed but through the medium of disciplined bodily gestures and motions. If we believe that as a seed carrier, every living organism carries the memory of its state of being, the memory of creation as a wholesome act and as a source for the intercon-

nectedness of the web of life, we easily find even in our modern vicinities a workshop where we will be trained to utter this belief in meditations or ritual dancing. One of the still practised rituals of eating, even today, is the act of praying before eating. Many indigenous cultures as well as the mainstream religions across the world (Christianity, Judaism, Islam, Hinduism, Buddhism) have retained some form of offering thanks to the forces that are believed to provide food and nourishment, let alone the industrially processed stuff.

Grace before meat is a declining tradition. But religious ideas still cling to the act of eating – or of denying food. Frugality, in some religions and secular derivatives of them, is holiness. The Calvinist ascetic version of life equates “plain food” and the “good life.” An echo of this can still be found in the faddish attitudes of health food missionaries, while an antihedonism morality aims at food and drink as much as sex.

In a great number of societies, their economies depending upon agriculture, gods and demons are believed to watch over the success or failure of livestock and crops. In Indonesia sacrifice - the offering of food to the gods - provides the principal link between mortals and the beings they worship. In all cultures death is observed and the dead commemorated with meals. A shallow dish used in the performance of sacrificial rituals in ancient Greece, Etruria, and Rome, was intended to hold wine or the blood of a slain victim for pouring on the altar. Blood sacrifices are still thought to link the human and the divine spheres, and are celebrated on many occasions in Hindu as well as in Muslim communities.

The use of food as a ritual device is often not so obvious, but when we think of our linking of food with occasions and festivals, and often limiting it to these, it becomes clearer. And yet, what once upon a time was established as a sacrifice and ritual offering, in the course of time was transformed into a secular custom, not seldom into a commodified routine: the religious contexts are forgotten, the repetition in the sense of a meaningless ritualism survived. Thus, elaborate fruit puddings and cakes are made and eaten by the English only at Christmas, and in Germany goose is rarely eaten at any other time than St. Martin; pancakes are made only on Shrove Tuesday, when Christians celebrate the ritual of *shriving* confessing their sins and receiving absolution. Americans used to eat turkey only at Thanksgiving, and even now it is rare to cook the whole bird except at this occasion. Cooking the whole animal seems to be reserved for ceremonial and festive occasion. Suckling pig is only roasted whole in China for weddings; whole oxen or pigs in Europe are spit roasted only at festivals. The animals could be cut up and cooked more conveniently, but there seems to be an archaism involved in the spit roasting that under-

lines the special nature of the event. Numerous cakes, puddings, pies, and pastries are reserved throughout Europe for special occasions: pumpkins at Halloween, parkin pigs and gingerbread men on Guy Fawkes' Day, bread puppets at St Martin's name-day: some sort of proxy-cannibalism. In all these cases, the special foodways serve to mark a special time but bring rarely home the significance they originally were established to renew according to the rhythm of a ritual calendar. It is the same with the ritualized food taboos and corresponding purity regulations. Even the inhabitants of our secular modernity still observe quite a lot of those traditions, but they do it in a way a poetic language is translated into the sober idiom of shopping lists and cookery books.

The anthropological research of foodways and of the languages of food in different cultures and across different times can, I believe, give us some insights together with the knowledge of alien customs into our own habits and rituals, which, under the conditions of today's more casual life style, we only with difficulty do recognize as such. In the nineteenth century anthropological interest centred upon the religious aspects of foodways, as there are taboo, totemism, sacrifice and communion. Myth and symbolism played a major role in the respective research. Ethnography was established in that time with the aim to preserve the cultural memory of those small-scale regional cultures the process of modernization set out to sweep away. Later the inquiry was extended to the involved patterns of social interaction and stratification: table order and social order were seen almost as congruent phenomena. In the meantime research has made great steps toward combining the interpretative semantic with the describable performative aspects of cultures. Description and interpretation complement one another. And often it has to be clarified if the interpretation is only restricted to the researcher's view from outside or if it also takes into consideration the actor's inside-view.

In my own talk, of course, I did not try to proceed systematically. It was a modest goal I set out to reach: just to convey to you a few glimpses of what could possibly be fancied when eating and drinking are seen from the viewpoint of ritual studies. So, please, let me summarize at the end some of the more outstanding moments in our journey: Food is a perfect vehicle for ritual, and food rituals were from the beginning central to most religions; food taboos mark off one community or denomination from another. Modern social-anthropology stresses with good reason the usefulness of food and foodways as a marker of social boundaries. It is not so much that food is "good to eat" as that it is "good to forbid." We heard about the idea of eating the god to gain strength and virtue. Human sacrifice and cannibalism come to be linked again in the idea of the sacred meal, with the

supreme food being used: blood and flesh of humans, blood and flesh of the gods. In former times there were various versions of the eating of the ancestors. Our own funeral feasts are nothing else than a pale reflection of some of these more extreme types of a sacred meal. But the idea of a memorial to the dead through eating is still alive, and in some societies there are rituals when the dead body joins in the merriment. While such feasts, like wedding feasts, serve a practical purpose in feeding the guests, they also serve the ritual purpose of uniting the celebrants in a common act of sharing, with all its rich, symbolic associations. By their food shall ye know them. This is a saying that includes even those, who obey the harsh rules of asceticism disdaining material but preferring spiritual food.

Let me close with a few lines Pellegrino Artusi quotes in his famous *Manuale pratico*:

Tutte le società, tutte le feste
Cominciano e finiscono in pappate,
E prima che s'accomodin le teste
Voglion esser le pance accomodate.

(Pananti in Artusi 1991, 34)

Paper presented at the *Università di Scienze Gastronomiche*, Pollenzo
Nov. 2005

References

- Artusi, Pellegrino: *La Scienza in cucina e l'Arte di mangiar bene. Manuale pratico per le famiglie*, Firenze 1991
- Burkert, Walter: *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Univ. of California Press 1983.
- Conklin, Beth: *Consuming Grief*, Austin 2001.
- Defoe, Daniel: *Robinson Crusoe* (1719), London 1965.
- Douglas Mary: *Deciphering a Meal*: In: *Daedalus*, Winter 1972, 61-81.
- Fox, Robin: *Food and Eating: An Anthropological Perspective*
http://www.sirc.org/publik/food_and_eating_11.html
- Gusfield, Joseph: *Passage to play: rituals of drinking time in American society*.
In: *Constructive Drinking*, ed. by Mary Douglas, Cambridge 1987.
- Harth, Dietrich: *Are cultures readable? Reconsidering some questions of method*.
In: *Text and Context in the History, Literature and Religion of Orissa*, ed. A. Malinar et al., Manohar 2004, 1-42.
- Lévi-Strauss, Claude: *Mythologiques III: L'Origine des manières de table*, Paris 1968. Dt. Ausg.: *Mythologica III: Der Ursprung der Tischsitten*, übers. v. E. Moldenhauer, Frankfurt a.M. 1976.

- Manderson, Lenore (ed.): *Shared wealth and symbol: food, culture, and society in Oceania and Southeast Asia*, Cambridge 1986.
- Moulin, Leo: *Les Liturgies de la Table*, Antwerpen 1988. Dt. Ausg.: *Augenlust und Tafelfreuden. Essen und Trinken in Europa – Eine Kulturgeschichte*, übers. v. B. Blumenberg, Steinhagen 1989.
- Müller, Klaus E.: *Nektar und Ambrosia. Kleine Ethnologie des Essens und Trinkens*, München 2003.
- Rappaport, Roy A.: *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge 1999.
- Rebora, Giovanni: *La civiltà della forchetta. Storie di cibi e di cucina*, Roma/Bari 1998.
- Schlosser, Eric: *Fast Food Nation: The Dark Side of the American Meal*, Boston 2001.
- Scholliers, Peter (ed.): *Food, Drink and Identity: Cooking and Eating in Europe since the Middle Ages*, Oxford 2001.
- Vinken, Henk et al. (ed.): *Comparing Cultures. Dimensions of Culture in a Comparative Perspective (International Studies in Sociology and Social Anthropology XCIII)*, Leiden/Boston 2004.
- Visser, Margaret: *The Rituals of Dinner. The Origins, Evolution, Eccentricities, and Meaning of Table Manners*, New York/London 1991.
- Wierlacher, Alois et al. (ed.): *Kulturthema Essen. Ansichten und Problemfelder*, Berlin 1993.

Kulturwissenschaftliche Neuorientierungen

Mit Beispielen aus der Ritual- und Gedächtnisforschung

Vorbemerkungen

Zu den forschungspolitisch wirksamsten Initiativen an deutschen Universitäten gehören seit Jahren die von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) beratend, begutachtend und finanziell geförderten interdisziplinären Projekte, die sogenannten 'Sonderforschungsbereiche' (abgekürzt: SFB). Die Einrichtung eines SFB an einer Universität setzt die Bereitschaft der Professoren voraus, mindestens vier Jahre lang zusammen mit Nachwuchswissenschaftlern in interdisziplinärer Weise ein für die Neuorientierung mehrerer Einzelfächer und Fakultäten wichtiges, vor allem auch neues Forschungsthema zu behandeln. Ist das Thema erst einmal gefunden, beginnt i. d. R. eine mehrere Jahre dauernde Diskussion zwischen den interessierten Fächern. Eine Planungsgruppe wird gegründet und schließlich ein umfangreicher Antrag verfasst, den die DFG an eine Gutachterkommission, bestehend aus wissenschaftlichen Experten anderer Universitäten, weitergibt, damit diese den Antrag evaluiert, ihn befürwortet oder ablehnt. Erhält der Antrag in der ersten Gutachterrunde das OK, dann besucht die Kommission die antragstellende Universität, um die Antragsteller und potenziellen Mitarbeiter Face-to-face vor Ort zu prüfen usw. usw.

Die über mehrere Jahre sich erstreckende Vorbereitungszeit, die Forderung der DFG nach einer außerordentlich gut begründeten Antragstellung und die strengen Prüfungen durch die Gutachter sind eine große Herausforderung und eine Geduldsprobe. Sie verlangen nicht nur einen erheblichen Aufwand an Planungs- und Diskussionszeit, sondern setzen auch die Bereitschaft aller Beteiligten voraus, sich auf neue Formen der Zusammenarbeit einzulassen. Geistes- und Kulturwissenschaftler haben selten Erfahrungen mit solchen gruppenbezogenen Interaktionsformen und begeben sich daher bereits während der Planungszeit in einen bis dahin ungewohnten Lernprozeß, in dessen Verlauf sie Gelegenheit haben, die für jeden Wissenschaftler verbindlichen Tugenden des Zweifelns, des Zuhörenkönnens und der Selbstkritik einzuüben, oder es von vornherein zu lassen. Bereits in der Vorphase des SFB macht sich mithin ein Effekt bemerkbar, der durchaus schon zum Prozeß der Neuorientierung gehört und einiges mit dem Abbau von Konkurrenzdenken und Geheimnistuerei in der wissenschaftlichen Kommunikation zu tun hat.

Es ist von großer Bedeutung für den allgemeinwissenschaftlichen Wandel, dass das SFB-Modell, wenn es funktioniert, den geistigen Wettbewerb nicht unterdrückt, sondern fördert. Andere, weniger aufwendig angelegte Forschungsinitiativen und Innovationsansätze haben sich von diesem Modell anregen lassen, eigene interdisziplinäre Projekte zu entwickeln, die - finden sie die Zustimmung einer Gutachtergruppe - von anderen die Wissenschaften fördernden Stiftungen finanziell unterstützt werden.

Die beiden Sonderforschungsbereiche, die ich im folgenden als Beispiele heranziehen werde, sind in verschiedenen Universitäten beheimatet, haben aber längst über die lokalen Grenzen hinaus Einfluß auf die Entwicklung der kulturwissenschaftlichen Grundlagenforschung genommen. Es handelt sich um den SFB *Erinnerungskulturen* an der Justus-Liebig-Universität in Gießen¹ und um den SFB *Ritualdynamik* an der Ruprecht-Karls-Universität in Heidelberg.² Beide werden von der DFG gefördert, nicht um die theoretische Vielstimmigkeit zu reduzieren, sondern um diese nach Ton- und Spielarten zu differenzieren, sie auch, wenn es gelingt, zu erweitern und bestenfalls neu zu orchestrieren. Um die theoretischen Orientierungen dieser SFBs zu kennzeichnen, benutze ich die Begriffe "Ritualistik" und "Mnemonik". Das 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 zu definierenden Theorien und Verfahrensweisen. Denn das Erinnern und das Rituelle bezeichnen, so die hier zugrunde gelegte These, universelle Spielarten kultureller Symbolisierung und sind daher nicht in die Grenzen eines einzigen Spezialfaches einzuschließen. Es ist ja kein Geheimnis: Über Ritualisierungen und Erinnerungsprozesse machen auch die Verhaltenswissenschaften (Ethologie), die medizinischen Wissenschaften und die Neurobiologie Aussagen. Die Besonderheit der geistes- und kulturwissenschaftlichen Fragestellungen aber zeigt sich schon darin, daß die Bedeutungsgeschichte der lateinischen Stammwörter *rituale* et *memoria* als Teil dieser Fragestellungen gelten kann. Was 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.

¹ <http://www.uni-giessen.de/erinnerungskulturen/home/index.html>

² <http://www.ritualdynamik.uni-hd.de/>

Umbau der Geisteswissenschaften

Beginnen will ich nach diesen Vorbemerkungen mit einem politisch relevanten Eindruck, der, wie ich zugeben muß, einem etwas pauschalen Blick auf die institutionalisierten, über längere Zeiträume subventionierten Forschungsvorhaben an deutschen Universitäten zurückgeht. Ich beziehe mich hier auf die Vorhaben, die auf einen behutsamen Umbau der Geisteswissenschaften zielen, eine bewußte Veränderung, die zwar an ältere kulturwissenschaftliche Traditionen anknüpft, aber diesen nicht einfach nachfolgen möchte. Wissenschaftspolitisch relevant ist nicht nur dieser Umbau, politisch wirksam sind auch bestimmte Themenkonzentrationen innerhalb der von verschiedenen Stiftungen 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 nicht nur 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 Schlagwörter – »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 (im Sinne des *theatrum memoriae*) passt. Ein Zufall ist das nicht, da »Theatralität«, so altherwürdig dieses Wort 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 Wahrnehmung 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 1990er 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 revolutionäre Einsicht ist das nicht, umso wichtiger aber ist ihre Bedeutung für das neue forschungspolitische Programm, das damals im Jahre 1995 mit dem Anspruch eines »Pilotprojekts« auftrat.

Geplant war ein Programm, das sich nur im Zusammenwirken verschiedener Disziplinen, also *interdisziplinär*, realisieren lässt. Denn es geht, wie der oben zitierte Satz andeutet und das Rundschreiben des weiteren ausführlich darstellt, nicht 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. In einfacherer Form: Kultur soll nicht als Monument begriffen werden, sondern in ihrer Veränderlichkeit als Prozeß, das heißt, als ein ständiges Werden. Eine solche Betrachtungsweise impliziert eine Perspektive, die selbstverständlich auch die Mobilität der Herstellenden und Handelnden, also der Produzenten und Konsumenten sowie 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 (zum Beispiel: Literatur-, Sprach- und Geschichtswissenschaften) den empirisch operierenden Erfahrungswissenschaften (zum Beispiel: Soziologie und Ethnologie) geradezu zwingend. Das ist angesichts der in den Universitäten verbreiteten Lagermentalität eine ziemliche Herausforderung, aber das ist ein eigenes, hier nicht zu behandelndes Thema. Wenden wir uns 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, unzerstörbar 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 den Begriff Kultur gern mit »Gefüge symbolischer Ordnungen«), also 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 eindeutiges 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?« geht angesichts des Versuchsstadiums solcher Neuorientierungen an der Sache vorbei. 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 mit dem Titel *Reflexive Modernisierung*,³ 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.

³ <http://www.sfb536.mwn.de>

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.

Aufgaben der Wissenschaft und Begriffsbildung

Mein Interesse gilt im folgenden vor allem der Art der Konzeptualisierung, die sich – wie ich meine – an den hier erwähnten Beispielen besonders gut studieren läßt und die sich auch am Beispiel zahlreicher anderer interdisziplinärer Projekte aufdecken ließe. Vergewegenwärtigen 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 Allgmeinkultur 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. Für

die *wissenschaftlichen* Expertenkulturen gelten in unserer spätmodernen Welt besondere Auflagen:

Sie sollten möglichst international, also global sowie dezentral, d.h. nicht nur ortsgebunden handeln;

- sie sollten Wissen nicht nur akkumulieren, sondern dessen permanente Revidierbarkeit ihren hauseigenen Grundregeln einschreiben, was einer Anerkennung von Kontingenz entspricht;
- sie sollten offen sein für theoretische und methodologische Grenzüberschreitungen und sich an überpersönlichen, kontextunabhängigen Rationalitätsprinzipien orientieren,
- sie sollten ihre institutionelle Abhängigkeit 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 des Heidelberger SFB steht: Das von einem lateinischen Adjektiv abgeleitete Wort »Ritual« 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 Sprachen 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.

Religionswissenschaftliche und ethnologische Definitionsversuche aus der Geschichte der mit diesen Disziplinen identischen Expertenkulturen 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 offensichtliche Korrelation dieser beiden Konzepte schien ihre Funktion als zweifacher Mechanismus zur Erschließung außereuropäischer, nicht zuletzt sogenannter ‚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 ideologische 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 Verbindung mit dem Begriff der »Dynamik«, seine alte Herkunft hinter sich lassen will (der Heidelberger SFB hat den Titel *Ritualdynamik*). 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 unter allen Umständen vermeiden.

Ich will es noch einmal von Seiten der Konzeptualisierung 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.

Expertenkulturen

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 traditionsgesättigt und verweisen, ähnlich wie Embleme, auf vieldeutige Text- und Bildzusammenhänge. Wer Formen des Erinnerns, das Leben als theatralisches 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, genau diese Haltung. Und sie tun es – wohlgermerkt – ohne die Traditionsbegriffe fallen zu lassen. Aber sie wiederholen die in diesen wie in eine Kapsel eingeschlossene alte Begriffssemantik nicht in der zwanghaften Weise des Traditionalisten, sie suchen vielmehr die alte Semantik kritisch zu rekonstruieren. »Die Rede von der Theatralisierung unserer heutigen Lebenswelt«, heißt es in dem oben 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 [gegenwärtige] 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 indessen 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 präntiösen Modernitätsrhetorik. Auffallend ist zum Beispiel die häufige Wiederholung der historiographischen Bewegungsmetaphorik von »Kontinuität und Bruch«, die nur noch von der des Oppositionspaars »Moderne vs. Tradition« überboten wird. Ich will mit diesem Einwand die Bedeutung der Gründungstexte der Sonderforschungsbereiche nicht übertreiben und unterschätze auch nicht 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 die langfristige Entwicklung der Kultur- und Geisteswissenschaften herausfordert.

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 Objektbereichen 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 norma-

tiven Verbindlichkeit für bestimmte Situationen der Lebensführung, die es nahelegt, auch den Begriff der Tradition kritisch in Distanz zu bringen. Ich erspare den Lesern 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 Erinnerungspolitikern 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 unter der Einwirkung gewaltsamer Veränderungen (Aufstände, Kriege, Naturkatastrophen etc.) zerbrochen ist, entweder dem Vergessen überantwortet oder neu zusammengesetzt und häufig zum austauschbaren Element im Kontext von Restauration und gelegentlicher, meist mit wiederkehrenden Jubiläumsdaten zusammenfallender Ritualisierung. Was dann zu sehen ist, gleicht sehr oft einem Trugbild, einem Simulakrum. Die geschichtswissenschaftlichen Handwerker, die Denkmalschützer und Restauratoren, haben in solchen Fällen 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 behaupten können, daß Traditionen erfunden 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 Zeit-

lichkeit 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 Begriffe 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.

Kulturkomparatistik und das Rätsel der Zeit

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 einerseits und der Kulturkomparatistik andererseits Früchte tragen kann. Das zwischen dem Department für Asienstudien an der Universität München und dem Institut für Altamerikanistik und Ethnologie an der Universität Bonn vereinbarte Forschungsprojekt »Schrift, Ritual und kulturelles Gedächtnis – das Alte China und Mesoamerika im Vergleich« hat diesen Weg eingeschlagen und versucht eine Brücke zwischen Ritual- und Gedächtnisforschung zu schlagen.⁴ Die Wahl geschichtlich weit zurückliegender Kulturphänomene berührt natürlich auch solche Fragen, wie die nach den begrifflichen und methodischen Voraussetzungen historischer Rekonstruktionen. Ohne diese hier im einzelnen diskutieren zu wollen, möchte ich daher kurz auf das mit den Erinnerungsprozessen verbundene große Problem der Zeiterfahrung zu sprechen kommen.

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‘,

⁴ <http://willie.itg.uni-muenchen.de:9076/projekte/meso/meso-index.html>

ein jähes Geschehen wie es das französische Verb »souvenir« andeutet. In der wissenschaftlich fundierten historischen Erinnerung stehen daher auf der Agenda des spezifischen Vergewisserungskatalogs die Individualnamen der in die Ereignisse verstrickten Akteure (d. h. 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 merkwürdige 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 kommunitären 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 Bewußtseins« zuzuschreiben. Mit anderen Worten: 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 Wiederkauen 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 (die Kreuzigung des Jesus von Nazaret) 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 »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 ungewöhnlicher 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« (Abdelah Hammoudi).

Beispiele liefern aber nicht nur die rituell induzierten religiösen Ekstasen, sondern auch jene zivilisatorisch konstruierten Natur- und Lebenszyklen, deren rhythmische Zeitmodulationen und Takteinteilungen ohne die für diesen Zweck erfundenen Ritualisierungen 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.

Diese kurzen Bemerkungen wären allzu einseitig, würde das Nachdenken über die eigenartigen Verbindungen zwischen erinnerter und rituell konstruierter Zeit nicht auch die Differenzen in den Zeitanschauungen ver-

schiedener Kulturen reflektieren. Doch mehr als ein Hinweis und eine Vermutung sind an dieser Stelle nicht möglich.

Der französische Philosoph und Sinologe François Jullien hat sich in seinen vergleichenden Studien über die klassischen Denkmodelle der antiken Literaturen Europas und Chinas auch mit den Zeitbegriffen des einen wie des anderen Kulturraums auseinandergesetzt. In den klassischen konfuzianischen Schriften, vor allem im *Buch der Wandlungen*, glaubt er die Spuren einer Zeitauffassung zu entdecken, die sich in hohem Maß von den zeitphilosophischen Thesen europäischer Autoren unterscheidet. Dieser Unterschied liege keineswegs in einer oft behaupteten Abwesenheit *abstrakter* Zeitbegriffe. Die chinesische Tradition hat vielmehr, so Jullien, die Vorstellung eines – wie man auch mit G. E. Lessing sagen könnte – „fruchtbaren Augenblicks“ entwickelt, der eine innere Verwandtschaft mit der rituellen Wiederkehr des Jahreszeitenwechsels besessen habe. Den ‚günstigen Moment‘ abzuwarten, um an ihm das Handeln auszurichten, sei stets ein Zeichen der Weisheit gewesen. Die langfristige, in meßbaren Zeiträumen sich bewegende Planung, wie sie dem europäischen Denkmodell eigen ist, blieb nach Jullien diesem Weisheitsstreben fremd.

Folgt man dieser These, so liegt es nahe, das chinesische Modell einer rituell konstruierten Zeit des günstigen oder fruchtbaren Handlungs Augenblicks als Hypothese dem Studium auch anderer außereuropäischer Zeitvorstellungen zugrunde zu legen. Meine Vermutung ist, daß diese Hypothese, wird sie ernst genommen, auch zu einem anderen Begriff des Erinnerns führen muß, da im okzidentalen Gedächtniskonzept die Vorstellung von einer das Vergangene verschlingenden und vernichtenden Zeit mitschwingt, der nur mit Hilfe einer *Historisierung* dessen, was einst gewesen ist, widerstanden werden kann.

Diesem Text liegt ein Vortrag zugrunde, den ich im Mai 2005 Auf Einladung des SFB *Erinnerungskulturen* in Gießen zur Diskussion gestellt habe. Eine frühere Fassung ist im *Forum Ritualdynamik* Nr. 13 (2005) erschienen:

<http://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/ritualdynamik/issue/view/138>

Literatur

- Assmann, J.: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 1992
- 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
- Hobsbawm, E. J. & Terence Ranger (Hg.): The Invention of Tradition. Cambridge 1992
- Jullien, F.: Du "temps". Éléments d'une philosophie du vivre. Paris 2001
- 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
- Ricœur, P.: Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen (Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge 2). Göttingen 1998
- Turner, V.: From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play. New York 1982
- Weinrich, H.: Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens. München 1997

Icon and image between writing and ritual practice

Appeals for interaction, and the intermediary powers

In colloquial English the word "to read" has an ambiguous meaning: One may use it to signify the act of perceiving the traces of a scratched or written sign and one may use it to signify the cognitive process of understanding and comprehending a speech. So if I ask: Do you read me? My question does not suggest looking at me as a book. It simply means: Do you understand my talk? This talk being a lecture (*lectura*) it is obvious, that I talk while I read, and that I read while I talk – what, of course, is done in a more or less histrionic manner simulating the performance of a freely delivered speech.

In an elementary sense each written or printed text is nothing else but a score (Partitur) ready to be performed either by silent reading or by audible recitation. We usually become aware of this when we judge and criticize the stage-performance of a classical theatre part and discuss the references (and sometimes the contradictions) between the actual acting and the play's textbook. What I mean is that a written sentence is not a frozen-in speech act, and that a printed book is not a graveyard of buried signs. Book and sentence, in short: the written text in my view is a latent offer to communicate, obeying the well-known economical law of supply and demand. Even icons and characters which are not legible, i. e. not yet deciphered, are usually regarded as signs. They, so to say, summon the viewer to accept and fulfill the latent performative impulse by breaking the secret code. I call this the *appeal for interaction* emerging wherever we are confronted with writing, and ask you to keep in mind this particular quality of writing. What I mean by this formula is the dependence of a written or scratched sign upon an executive actor, be it the author (who, when scratching or typing his message, is at the same time the writer and the first performer of his score), or be it the recipient reading the written text aloud or in silence. Therefore, writing systems and their textual products are, generally spoken, neither just containers of cultural memory nor simple auxiliary means of documentation. Regarded as scores endowed with an interactive appeal they remain rather dependent from orality notwithstanding the question whether the reading performance is executed silently or in a high tone.

However, this is only one side of the medal. For all writing systems have, so to say, a gift of drawing that can be applied semiotically and aesthetically; an observation which by no means is restricted to writing systems with a pictographic and calligraphic background. Also the Latin alphabet

can be used as a medium conveying visual images, e. g. 'pictorial poetry', and there are a lot of techniques to cover with scribbled letters and syllables the blank page with the aim to obtain the noticeable effect of – let's say – the hazards of a game of dice (cf. Mallarmé: *Un coup des dés*).

My conclusion is: The affinity between writing and drawing is unambiguous beyond doubt. We will see that this is a claim with a lot of interesting aspects which refer to a variety of sociocultural implications. One could start by musing about the difference between two words which are semantically identical, but radically different in their spelling: the English "type-face" and the German "Schriftbild". It is worth mentioning: the German compositum links *writing* (= Schrift) with *image* (= Bild).

With these my introductory remarks I would like to suggest the direction my lecture is going to take. Let me first say, what I do *not* want to do: I will not try to compare particular cultures in a conventional sense, even if I take the material from diverse cultural sources. I am rather concerned with systematic questions, or better: I want to convince myself that the saying 'to perceive means to work out a worldview' is not wholly wrong; with the words of the Mexican poet Octavio Paz: "la percepción es concepción" (Paz 2000, 78).

In the course of my research I hope to be able to keep to the following premises:

- (1) Pictures, of whatever provenience, do not copy the reality. On the contrary: they are, similar to a well composed written text, the outcome of a process of worldmaking. If this is so, we
- (2) have to ask, in which way a picture refers to what we regard – due to our sensual perception – as the 'real' world. Whereupon I would answer (with Nelson Goodman): pictures *exemplify* the perceived reality, and this effect expresses itself in the particular modalities of the painter's or artist's way to see the phenomenal world, modalities that are both inclusive and exclusive. The common term to designate the in any case involved culturally specific worldview, giving the artifact a particular form, is *style*.
- (3) My last point is not a premise but a hypothesis and reads as follows: Images and icons (the generic term is "picture") serve as an *intermediary power* in between writing and acting.

Chinese and Mesoamerican inventors of writing

To give the invention of writing a name many cultures of the past have invented an inventor. There are a number of reasons why this is extremely useful in order to establish writing as a tool of power within the respective public sphere: On the one hand the godlike appearance and holy name of the invented inventor attaches the techniques of writing to an undisputable authority, behind which operate the furtive contraptions of power elites. All scribes and clerks who walk in the steps of that fictitious forefather will borrow from his authority. On the other hand, the invention of such an archetypal phantom is suitable to collect into a visible figure a cluster of more or less mysterious features. It is therefore worth to have a look at those legendary or better mythological figures because their visual appearance on paintings or in sculpture is rich in allusions as to the symbolic nature of the art of writing. In China the inventor was called Tsang Jie, and his Taoist portraits show an old man or monk with two pairs of eyes clad in a cape made of feathers or leafs (perhaps bamboo) (Zheng 1990).



The legend explains that Tsang Jie has two pairs of eyes because he has to perceive Heaven and Earth simultaneously. Again, like in many similar cases, the icon and its iconographic reading give us a clue as to the function of writing. Writing in this context has the features of a shamanistic journey mediating *between* heaven and earth; or to say it in a more prosaic manner: it is an intermediary art and not just a technique. This gives us a chance to suggest the following assumption: Writing, at least in the tradition of a pictographic evolution, is not only something that can be used like an optical instrument with the help of which one is informed about the structural connectivity permeating the phenomenal world. It is more than that, because the graphic signs, especially the Chinese characters, have their own selfrepresenting substance and therefore attract the artistic ingenuity of the scribes. So writing, the symbolism of Tsang Jie's story tells us, is a medium through which one can look at the worldly things, and at the same time it calls in mind its dependence of those graphic, syntactic and semantic rules which represent the invisible world, with other words: the code necessary to produce a well ordered script. Not coincidentally Tsang Jie had a Buddhist rival: Kue'i Hsing, the patron not only of travelers but also of scholars and of literature. And, to increase the confusion, it seems that there existed a third figure called Fu-Hsi, embodying not only the power of writing but being also in charge of the protection of vegetation and agriculture. Perhaps this concentration of mythical author-

ities as guardians of the art of writing and of tradition is due to the fact that in the early 5th century the Chinese graphic system was classified into the following threefold scheme (Ledderose 1995, 465/466):

kaishu = the official normative graphic system, also used for print;

xingshu = cursive writing;

caoshu = an abbreviated graphic system used for the purpose of quickly writing down a draft or concept.

Before going into the details of the Chinese art of writing and painting I would like to introduce to you the Maya inventor of writing. His name was *Itznamaaj*, a combination of "lizard" and "house". He occupied the highest rank in the Maya Pantheon, was venerated as the first shaman and soothsayer, in short: an authority capable to open the door to the world of non-human powers. Because of his omnipotence he usually was consulted by the kings and by the official shamanic priests.



Itznamaaj in a ritual pose (Grube 2000, 274).

Itznamaaj's anthropomorphic figure, painted on a tile of burned clay, shows the typical features of a wealthy old king, giving an audience. Itznamaaj played an important part in the central creation myth of the Maya: He had to plant the third of three stones of a cosmic triangle. This triangle was thought to be the fundament of a world populated by mankind after the antediluvian order had been destroyed; an apocalyptic pattern of narration very well known from many other creation myths. The story of the three cosmic cornerstones is rather well documented in a number of textual and stonecut remnants.

Writing and the material culture

The inventor of writing, Itznamaaj, shows a more or less hybrid physiognomy, being some sort of a Promethean hero. He not only planted one of the cornerstones of the macrocosmic house, but also brought mankind

the means to memorize this act of worldmaking with the help of a stony pictorial system of signs. It seems obvious that the Itznamaaj-myth of building and writing in stone combines two civilizational techniques with the issue to revive again and again both: the implications of an arcane power bestowed on priests and kings, and the message addressed to their subaltern subjects, that the imposed social order is legitimized by a higher, by a sacred order embodied in the touchable material culture. The timeless mysterious meaning of the sacred order can be perceived as encapsulated in the visual ‚languages‘ of architecture, hieroglyphic signs, icons (of gods and kings) and codices.

So, when writing renders visible language, in the case of Itznamaaj and the Maya culture this is only half the truth. Because in this particular case writing like painting and building (I refer to the official politico-hieratic architecture) were altogether used as iconic media invented for the performative purpose of divination and power-representation. Hence it does not surprise that the inventor of writing in this culture was considered the master of the material culture, the chief of divine kings and also the first shaman, a title that immediately discloses not only a strange kinship with his Chinese colleague Tsang Jie but also the ambivalence in having at one's disposal the power to heal and to sacrifice, to renew and to transgress the boundaries of the prescribed taboos.

Divination, we have to add, is not only a practice of interpreting by discursively commenting a written text. In first place it is a question of being capable to perform rituals efficaciously and in a way that displays the actor's authority and competence, to carry out a process that is largely prescriptive and at the same time compelling for the participating community.

To perform a ritual means to *interpret by acting* on the basis of a specific score, a *script*, notwithstanding the question if it is written, handed down orally, or painted on a wall. The crucial question is: Does the ritual action follow a pattern that is in accordance with the canonized, collectively accepted ‚Weltbild‘ (world view)? Public stagings called “rituals” are, to emphasize the formal aspect, performances carried out in a set way, their liturgical grammar being that of an easily recognizable action-pattern. The fragmentary encodings of those patterns can be found in the iconic signs of the perished Mesoamerican cultures; some are painted on bark, hide or plaster, some cut in stone or wood, and some are hard to recognize because they are buried in the monumental structures of palaces, ball courts and temple grounds.

But it seems that the systemizing of the territorial patterns of those cultures had a lot to do with the regulation of their iconic pantheons, their

temple networks, ritual calendars and, last but not least, their socio-political organizations. All this afforded a large body of specialized agents, who possessed the skill to invigorate the patterns encoded in the visual encyclopaedia of that transient world. These agents were the ritual guardians who formed a powerful priesthood, a community on the tip of the social hierarchy. And because of their authoritative status they were entitled to act as specialists: They had to control the usage of writing and painting while at the same time they were obliged, according to the calendar they administered, to call into life by ritual performance the rich realms of icons, signs and images with the aim to mediate between human and non-human powers.

To dispose of a normative and at the same time power-legitimizing visual encyclopaedia was a privilege of the ruling classes in all hierarchically stratified cultures. “Cosmo-iconology” would be the right term to describe the comprehensive meaning of these laborious and costly efforts to establish a visible order of power and territorialisation. An outstanding feature of all cosmologies is the idea of a governing macro-image of the universe the normative energies of which in hierarchically structured societies permeate the whole of communal life from the highest level of official power down to the smallest world of personal family conduct. We are used to call this the *symbolic* dimension of order, be it a cultural or a political one.

It is important to note in which way the media of symbol-production and application (orality, imagery, literacy) are articulated and interwoven. The Hispanic conquest of Mesoamerica forcibly changed the indigenous way to pictographically order the universe and to conceptualize space (territory) and time (calendar) by divination and ritual. The imposed change destroyed the traditional patterns and attitudes of perceiving the collective order encoded in the central icon of an *axis mundi*, the cosmic world tree. The textuality of the alphabetic script undermined the power of the ritual specialists and diviners. Its linearity and imagistic distance gave the indigenous modes of thought and perception a completely new turn (Miller 1991, 174).

Readability of the world?

It is a well-known fact, that the appreciation of *literacy* in Europe was (and sometimes still is) one of the reasons for a widespread negative prejudice in regard to those cultures who are illiterate or use independent, historically grown writing systems not compatible with the Latin alphabet. In Christian Europe the relation between the written book (Holy Scripture) and the modes of perception were extremely close and pervasive from the

beginning. All cultural institutions were active in creating a literate habitus going hand in hand with the process of canonizing the traditions of a variety of sacred and secular scriptbased worldviews.

The book soon became a key symbol for literate knowledge and a metaphor alluding to God's mysterious but apparently readable creation. With reference to this conception St Augustine has written a remarkable commentary interpreting a passage from the Bible saying *Non deserit Deus civitatem suam* (Ps 45, 7): "May the divine page (pagina divina) be a book for you, so that you may hear that; may the whole earth (orbis terrarum) be a book for you, so that you may see that. To read this in the Bible (in istis codicibus) is possible only for those, who know the letters [the alphabet]. To read in the whole world even the [uneducated] layman (idiota) can do."¹ – It seems that in Augustine's view there is no division between the perusal and the outward perception of the Book (Scripture/Creation). And indeed, both attitudes converge in the activity of reading. To conclude: if the creation may be read as a book, the book in return may be seen as a mirror of the creation. Of course, to fully understand this, a mystic transubstantiation has to be taken into account: the incarnation of the Logos.

To look at the world as a readable book is of course quite different from the Maya way to see both, the micro- and macrocosmic worlds supported and at the same time connected by a mystic world tree. And yet, both approaches towards worldmaking are nothing else but culturally achieved conventions of putting in gear different methods of shaping and controlling the real by transforming it into something like a readable system of signs.

Narration and image viewing

Making and viewing a picture have a common denominator in the European tradition: it is a case of *witnessing* the imagined or – if handed down by traditional craftsmanship – standardized visual patterns. Sometimes one can see the donors of the painting in front of or adjacent to the scene, gazing at the central event. And very often one can see participating onlookers *within* the painted scene whose facial expression and body language expresses the feelings aroused by what they see.

¹ Liber tibi sit pagina divina, ut haec audias: liber tibi sit orbis terrarum, ut haec videas. In istis codicibus non ea legunt, nisi qui litteras noverunt: in toto mundo legat et idiota.



Giotto's fresco in the Arena-Chapel in Padua (early 14th cent.). The slaying of the innocent children, ordered by king Herodes, as narrated in the Bible (Salvini 1974, 65).

The witness on the left seems disgusted and turns away from the scene: He is quasi the embodiment of the abhorrence the image wants to induce the public.

Including a witness into the framed image gives the painting the character of an action unfolding before the eyes of an informed public on a theatre stage. And at the same time the painted witness represents the real beholder standing in front of the canvas or fresco: his performative attitude being that of an observer who focuses on a distant scene from a vanishing point (Fluchtpunkt) fixed on this side of the window. In religious paintings one can often find individual figures or groups between the main actors of the depicted event that are nothing else than the embodiment of the witnesses' gaze. And even the main actors or victims often enough force the beholder to take over the role of a participating onlooker. Remember for instance the representation of the Passio Christi culminating in the crucifixion. One of the standard patterns shows Mary, Magdalena, St. John (sometimes together with John the Baptist) surrounding the cross, showing gestures of grief and compassion. In some cases they not only fix their eyes on the blood-stained corpse of the killed Christ but indicate with commanding gestures what the beholder should be compelled to witness and to meditate.² The message of those paintings is direct and unequivocal: it tells the beholder to participate and to take over the role of an emo-

² A fine example is Mathias Grünewald's altarpiece in Colmar, Alsace (early 16th cent.), the so called *Isenheim Altar*, showing John the Baptist with the gesture of the indicator.

tionally affected witness who by meditating the image is reminded of mankind's fall and of the redemption promised to those who fulfil the ritual code of a life conducted in accord with the official religious order.

To take over the role of the witness means to acknowledge the truth of the events displayed on the panel, canvas or wall. One could call this "realism", but one must not forget, of course, that "realism" in this context means neither a feeble congruency between the image and the story behind nor a particular mode of representation similar to the one which emerged in 19th century paintings.

It was the Italian poet Dante who in his *Divina Commedia* in a rather precise manner described the conditions of viewing a pictorial image (in his case a group of *sculptured* figures; cf. Settis 1987, 72/73). I quote a few lines from the 10th Canto of the *Purgatory* (32-44), where Dante is confronted with the white marble relief of an angel: "L'angel [...] dinanzi a noi pareva sì verace quivi intagliato in un atto soave, che non sembiava imagine che tace. Giurato si saria ch'el dicesse 'Ave!'" (*The Angel [...] in front of us appeared so truthfully there sculptured in a gracious attitude, he did not seem an image that is silent. One would have sworn that he was saying 'Ave!'* [Longfellow's translation]). The masterly achieved illusion makes the sculptured image speak, and the angel's "Ave!" is exactly *the* form of salutation by which the beholder is invited to reflect on the truth of the message. The visual experience expressed in Dante's as well as in Augustine's statement quoted above gives once again testimony to the main topic of my talk: the interrelation between script, pictorial image and ritual performance.

Many painted crucifixions can be seen as the iconic incarnation of a complicated indicatory function by which the beholder's attention is drawn to the prefigurative relation between the stories written down in both parts of the Scripture, the Old and the New Testament. It was the task of the preacher's rhetoric and narrative moves to expound this and other symbolic relations while the ceremony was running. Giotto on his part followed in the formal composition of his frescos to a certain degree the narrative rhythm and rhetoric patterns of the preacher who as guardian of tradition in his highly ritualized performance enacted the score of an everlasting convention (Baxandall 1971). That is, the manifold intersections between script, image and practice come out as clearly as anywhere else in the form of the liturgically regulated performance within the architectural frame of a ritual place: the church, and the calendar sequence of a ritual time, the ecclesiastical year. The attitude of the beholder is that of the witness compelled to ritually participate in that written down and

oratorically repeated narration of Passion and Salvation (Heilsgeschichte) the pictorial details of which are displayed right before his very eyes.

Affinities between writing and painting

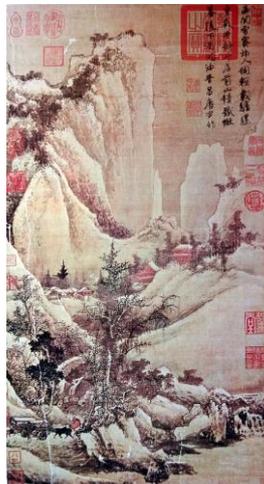
So far for the European traditional habit to behold pictures within a network of writing and ritual practice. The last part of my paper is dedicated to Chinese writing and painting, but this can only be a short and superficial reflection of some of the most outstanding features of that culture.

We have seen, both the scribe and the painter work with signs placed within semiotic conventions which, depending upon the particular conditions of the respective visual culture, may contribute to a creative multiplication of forms within the boundaries of traditional craftsmanship. There is hardly a better example of this fact than the iconic world of Chinese scholar-amateur, or literati, painting. The Chinese paintings have, in contrast to the idea of illusionism in European art, a pronounced sign-character (Vinograd 1991, 181), resembling the formal characters used in writing: they show a shadowless, often hazy world beyond linear perspective, generated out of a set of well-marked brush-strokes. Yet, in China written and painted signs are more than the simple vehicles of a learned, but arbitrary linguistic or visual habit. The respective writing system rather evokes a vivid interplay between graphic design, imagistic stimuli and symbolism. And this is the reason why it must not be reduced to a pure semantic or lexicographic functionalism. With the words of the Chinese expert You-Zheng Li: “Chinese characters [...] still retain their pictographical elements in their structure. The graphical parts of characters can help arouse emotional, volitional and intellectual associations through the directly [sic] visual stimulus, thus producing rich denotations and connotations. In addition, the characters have multiple phonetical structures consisting of phoneme, sound and tones, producing a special musical dimension in literary communication. Moreover, because different characters share the same size, the shapes and forms of sequences of characters are conducive to the rhythmic beauty of regularity in poetic texts, being suited to the arrangements of ,duizhang‘ (matching of sounds and senses in a couple of sentences) and reiterative locutions.” (You-Zheng Li 1998, 1870-71)

Interestingly, the French sinologist Marcel Granet has named this complex construction “emblem” (Granet 1985, 43f.). The meaning of that notion goes back to the efforts of European Renaissance scholars to solve the riddles of non-European hieroglyphic and pictographic writing systems. In the end these experts of hermeneutics and cabbalistic studies developed

out of their discourse an art of codification (*ars emblematica*) the aim of which was to demonstrate the cryptographic interdependencies between pictorial images and written texts. The situations in which it was imperative to read and decipher these semiotic conundrums usually had a ritual context, e. g. to internalize and to embody the rules of religious and moral conduct. Of course, the scholarly background of writing and painting in China is conspicuous, and the practical, generally didactic application cannot be denied. Marcel Granet is convinced that the Chinese “emblems” of writing transcend their functions as linguistic signs and have also to be perceived as carriers of “stylized gestures” loaded with a virulent meaning that discloses its contents and becomes effective through a ritual-like handling. The outcome, Granet concludes, can be the release of a great diversity of mental images, an incitement for scholarly controversies and at the same time a good reason to establish a variety of schools of reading and writing, of interpretation and etymological speculations (35/36).

Moreover, there is indeed a striking affinity between writing and painting in China, the art of writing being considered the apex of all imagistic arts (Ledderose 1995, 466). The consequence in practice is that writing and painting can appear in conjunction on one and the same material carrier (silk or paper).



Clear weather after snowfall on the height of a mountainpass
69,9 x 37,3 cm (Cahill 1979, 143)

A fine example is this ink drawing by T'ang Yin (1470–1523), who was a contemporary of the German painter Matthias Grünewald and the Hispanic conqueror Hernán Cortés. Noteworthy are the written signs and seal imprints on the painted silk. They were not considered an infringement of the artwork's originality and authenticity, because in ancient China neither originality nor autonomy had anything to do with the appreciation of

the artist's skill. The seal imprints tell the story of a fluctuating ownership, and some just document the names of those who were happy to behold the picture and to pay tribute to the artist's virtuosity. So all these appended signs allude to the social background of perceiving painted pictures that were traded and collected like commodities and evaluated according to an attitude of connoisseurship.

In ancient China the art of painting as well as the art of writing were not only the privilege of a small elite, but had a lot to do with the strictly organized formal education of those who had to obey the demands of state service. In the Song Dynasty literature, painting, calligraphy and approved forms of music became the heart of the literati culture (Owen 1996, 637). It is of great relevance that creativity in all these arts was a case of keeping up a vivid dialogue with tradition. The focus, for instance, of painting was by the use of peculiar compositional forms and by a specific technique of brush-strokes suited to make visible an iconography that at the same time memorized and recombined anew the canonized patterns of a great imagistic past.

To return to the example of T'ang Yin's mountainous landscape: a comparison shows that it obviously echoes some of the compositional features characteristic for a style of painting exercised by the extremely influential Song Dynasty artist Li T'ang:



Li T'ang, early 12th century 24,5 x 26 cm (Cahill 1979, 42)

In Chinese culture the attitudes of making and viewing pictures were quite different from those fostered under the impact of European and Mesoamerican traditions. Ink and pale colours were, at least in the periods in-

cluding the late Song and the Ming Dynasty (12th – 17th cent.), paramount. The fine brush suitable to draw subtle contours (as well as graphemic signs) was the most important tool, and silk the most favourite ground to write and paint on (let alone the stone screens). The fragile pictures we still can see today are tangible objects, portable and without frames. Instead they were produced – as was the case for writing – as wall- and handscrolls; some stretching, like the famous *Qingming shanghe tu* (12th cent.), more than 5 meters in length. To unroll and to view at, the pictures claimed communion between generations of literati.

To hold and behold them, therefore, has to be seen as a performative act, which may be characterized as “a kind of ritual coparticipation across time” (Vinograd 1991, 184). Literary competence was expected from the responding audience, the agency to recognize and to *read* with the gaze of a connoisseur the interplay between writing and painting, normally present on one and the same scroll. It is out of question that all this had a lot to do with strategies of social distinction, the Chinese elite of scholars and state servants was compelled to cultivate in order to enhance their prestige and to get on well in the world of official duties. The peculiar *ritualization* of handling the performative blend of painting and writing on silk or on paper the sinologist Richard Vinograd has described as follows: “The scroll-complex passed from hand to hand, painter to dedicatee, owner to guest, viewer to viewer, acquiring traces of its passage in the form of inscriptions and seals. The painting was thus visibly altered by the act of viewing, becoming a vehicle for cultural bonding, and it claimed communion that could extend across centuries. This was commonly referred to as *shen-shui*, or ‘spirit-communion’, which on a refined level implies a kind of meeting of congenial minds” (Vinograd 184).

This is, I believe, an eye-opening observation, especially when confronted with the habits of looking at pictures and icons in other cultural contexts. In all cases, so far discussed, the ascribed latent agency of pictorial icons and images can be traced back to something one could call the staging of narrative heroic and mythical events. The pictures, so to say, tell the stories that are handed down in form of oral and written records. And these records are taken up and reflected collectively by performing rituals and ritualized actions in specific holy places of worship while the repetition of the performances scans the rhythm of the holy calendar.

The Chinese literate elites, in the period I referred to, seem to have been independent from similar restraints. They had the liberty to celebrate whenever they wanted the ritual of connecting the images of their inner eye with the emblems painted on that screen that has to be unrolled in

order to revive little by little the memory of an imagined community, enjoying the pastimes of viewing and debating painted and written poetry.

Paper presented at the international conference

“Writing, ritual and cultural memory. Comparing ancient China and Mesoamerica” Shanghai, Oct. 2005. – Chinese translation in: Huang Yaping, Berthold Riese, Xiaobing Wang-Riese (ed.): *Guangyi wenzi yanjiu* (Schriftforschung im kulturellen Kontext), Jinan: Qi Lu shushe 2007, 460-477

References

- Adorno, R.: Die visuelle Vermittlung zwischen Oralität und Literalität in einer Anden-Chronik. In: Scharlau 1989, 1-17
- Augustinus: *Enarrationes in Psalmos Ps 45.7/4* (CCSL 38)
- Assmann, J. & B. Gladigow (ed.): *Text und Kommentar* (Archäologie der literarischen Kommunikation IV). München 1995
- Baxandall, M.: *Giotto and the Orators*. Oxford 1971
- Bush, S.: *The Chinese Literati on Painting: Su Shih (1037-1101) to Tung Ch=ich=ang (1555-1636)*. Cambridge (Mass.) 1971
- Cahill, J.: *Chinesische Malerei*. Genf 1979
- Da-Wei, Kwo: *Chinese Brushwork in Calligraphy and Painting: Its History, Aesthetics, and Techniques*. Mineola (NY) 1990
- Freidel, D. / L. Schele / J. Parker: *Maya Cosmos. Three Thousand Years on the Shaman's Path*. New York 1995
- Goodman, N.: *Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols*. Indianapolis/ Cambridge 1976
- Granet, M.: *Das chinesische Denken. Inhalt, Form, Charakter, aus dem Frz. v. M. Porkert*. Frankfurt a.M. 1985
- Grube, N. (ed.): *Maya. Gottkönige im Regenwald*. Köln 2000
- Harth, D.: *Memoria eschatologica. Versuch über Matthias Grünewalds Isenheimer Altar*. In: A. Assmann & D. Harth (ed.): *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*. Frankfurt a. M. 1991, 242–273
- Harth, D.: *Are cultures readable? Reconsidering some questions of method*. In: A. Malinar, J. Beltz, H. Frese (ed.): *Text and Context in the History, Literature and Religion of Orissa*. New Delhi 2004, 1–42
- Hung, Wu: *The Double Screen: Medium and Representation in Chinese Painting*. Chicago 1997
- Keightley, David N. (ed.): *The Origins of Chinese Civilization*, Berkeley 1983.
- Küchler, S. & W. Melion (ed.): *Images of Memory. On Remembering and Representation*. Washington/London 1991
- Ledderose, L.: *Schrift als Kunst, Schrift als Kommentar*. In: Assmann/Gladigow 1995, 463-481

- Li, You-Zheng: Sign conceptions in China. In: Semiotik/Semiotics. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur II/2, hg. von R. Posner, K. Robering, A. Sebeok. Berlin/New York 1998, 1856-1881
- Maar, C. & H. Burda (ed.): Iconic Turn. Die neue Macht der Bilder. Köln 2004
- Miller, A. G.: Transformations of Time and Space: Oaxaca, Mexico, circa 1500-1700. In: Kuchler/Melion 1991, 141-175.
- Münzel, M.: Bild und Drama in Oralkulturen. In: Scharlau 1989, 19-36.
- Owen, S.: An Anthology of Chinese Literature. Beginning to 1911. New York / London 1996
- Paz, O.: Das fünfarmige Delta. Frankfurt a.M. 2000
- Qingming shanghe tu (Handscroll):
<http://afe.easia.columbia.edu/song/index.html>
- Salvini, R.: Giotto. Cappella degli Scrovegni. Firenze 1974
- Scharlau, B. & M. Münzel: Qelqay. Mündliche Kultur und Schrifttradition bei Indianern Lateinamerikas. Frankfurt/New York 1986
- Scharlau, B. (ed.): Bild – Wort – Schrift. Beiträge zur Lateinamerika-Sektion des Freiburger Romanistentages (FBLa 1). Tübingen 1989
- Schnitzer, J.: Wort und Bild: Die Rezeption semiotisch komplexer Texte. Wien 1994
- Settis, S.: Ikonographie der italienischen Kunst 1100—1500. In: Italienische Kunst. Eine neue Sicht auf ihre Geschichte, 2. Bd., Berlin 1987, 9–105.
- Soustelle, J.: Das Leben der Azteken. Mexiko am Vorabend der spanischen Eroberung, aus dem Frz. übers. v. C. Meyer-Clason, Zürich 1986.
- Vinograd, R.: Private Art and Public Knowledge in Later Chinese Painting. In: Kuchler/Melion 1991, 176-202.
- Wagner, R. G.: Der vergessene Hinweis. Wang Pi über den Lao-tzu. In: Assmann / Gladigow 1995, 257-278.
- Zheng, C.: Mythen des alten China, München 1990.

Terrorism and the limits of ritualistic interpretation

Let me begin with a short commentary referring to some of the presuppositions which are backing my arguments. My first point is: The concept of ritual denotes a type of action that is intensely interwoven with the making and application of symbols. Secondly: ritual actions engage to a considerable, if not a very high degree the senses, the emotional capacities and the power of imagination of the involved actors, of the participants and sometimes even of the onlookers. Each ritual performance appeals to the senses in a similar way like a dramaturgically stylized play but suggests to be perceived as an institutionalized norm-strengthening and norm-ratifying process. Ritual performances have therefore to be considered a type of staging, which affects, sometimes ignites the whole psychophysiological constitution of the involved subjects and – this is very important – eases again the aroused tension during the accomplishment of the performance.

I agree (and this is my third point) with Humphrey & Laidlaw that to achieve this the invention of a specific style, a ‚gestalt‘, a mode of active involvement is necessary, the ingredients of which could be summed up under the concept of a “ritual stance”, a mental attitude by which the participants tacitly agree to become entangled in a sequence of collectively organized arrangements. ‘Gestalt’ includes a stage-like choreographic organization of the particular steps constituting the ritual process, including also an “evocative” style of presentation (Moore/Myerhoff 1977, 7), i.e. the use of icons, pictures, of material symbols and of other sensory, for instance acoustic stimuli (mantras, songs, prayers, invocations, rhythmic percussions etc.). Often enough these actions observe what Axel Michaels calls “*intentio solemnis*”,¹ a formula which alludes to the intention of ceremoniously deciding to leave the flow of everyday practice in order to step into a world of collectively shared and venerated cultural artifacts including the staging of normative and/or sacred scripts handed down via oral or written traditions.

My personal interest focusses on the uses and functions of different media in constructing and performing ritual or ritual-like practices. Be it that written or printed texts, that paintings, photographs or movies are constitutive elements in this or that specific mode of ritual staging; be it that these media can be seen as a type of generative mechanism used to enhance and to reinforce the capturing impact of the performance; be it that

¹ Axel Michaels 2003, 4:
<http://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/ritualdynamik/article/view/342/328>

the human body during such rituals is used or abused as a reified medium to convey particular psychological, for instance phobic reactions. Fact is (and here comes my fourth and last point) that the execution of ritual or ritual-like performances with all the involved and interrelated media or paraphernalia (gestures, words, sounds, colors, costumes, images, idols and other media), that all this appeals to a basic capability of making *synthetic* experiences by activating all of the five senses in a more or less interrelated manner. But to show and to behold a picture, an icon or a video for its own sake under circumstances of a leisurely entertainment is one thing, to encounter the same objects with a ritual stance is quite another thing. That means that we have to take into account two different forms of esthetic experience: One that is the object of art theory, which I will omit; and the one connected with ritual, which is of interest here. Émile Durkheim made an attempt to explain, what a *ritually* induced esthetic experience consists of and what it does to the ritual agent (Durkheim 1994, 510ff.). He was convinced, that this is a type of experience *in between*, namely between some kind of free play on the one side and a compulsive state of ecstasy on the other side, brought forth by the creative power of image-invention and imagistic symbolism.

Enough of introductory remarks! There is only one more thing I must ask you to accept, and that is my apology for choosing a subject-matter, the appeal of which is far from pleasant. Let me start then with two pictures, that the media-world was able to behold only a few months ago. The global diffusion of these pictures did not only make use of the print- and television-media, they can still, until today, be seen in the archives of archives, in the world-wide-web. The first presentation (in June 2006) took place within the ritual-like staging of a press-conference. Press-conferences are public performances which sometimes can mark the beginning of something new by proclaiming the final end of something old. In such a special case they have to reckon with a surplus of meaning that is calling for an increase in symbolproduction. One of the methods to succeed in doing so is to revert to those ritual ingredients that promise to give the whole staging a “tradition-like effect” (Moore/Myerhoff 1977, 8).

1



2



What one can see at first glance on the left side (1) is the photo of a dead man and on the right (2) side a man's head put under glass and mounted in a neat wooden frame. This one (2) was presented in the surroundings of a press-conference in Baghdad that was staged by the American army in cooperation with the US Intelligence Services.²

There was also on many screens another framed photo in the back showing the semi figure of the same person while still alive with a weapon in hand posing as a mujahidin warrior. If we knew nothing else but the above displayed pictures the first impression could be that they show a solemnity acted out in honor of a celebrity. An impression which is not quite wrong, because to interpret and evaluate the documented proof of the man's death has a lot to do with the question on which side one is going to stand: on the side of Abu Mussab al-Zarqawi (that's the *nom de guerre* of the dead man) or on that of the American soldiers. And to put up that question is, as we all very well know, not a child's play like the one that starts with "I see something, what you do *not* see". – Well, what do we see? Strange enough the enlarged head of one of the most wanted terrorists (there was a bounty, a *Kopfgeld* of 25 million Dollar on his head) presented in the shape of a devotional icon.

The show recalls a conventional type – at least familiar to the esthetic experience of Europeans – of publicly presenting as a trophy the head of the adversary or enemy after decapitation. The head, separated from the body, is not only the proof of a victorious onslaught, it is also a sign of triumph and, last but not least, a symbol for pretending sovereignty over life and death. Of course, the presentation of painted biblical scenes in a picture gallery has not much in common with the photo-based head-show during a press-conference in Baghdad with the exception that in both cases the pictures are set in frames. And this is in fact a detail of some significance because the frame detaches the presented scene and object from the story behind. Abu Mussab al-Zarqawi was killed in June (2006) by an air strike near Baghdad and badly defaced. The framed portrait presented at the press-conference shows a clean and rather undamaged face, while in reality, when he was found dead under the debris of the destroyed building, he had a wild black beard and bloody scars all over the face.

The esthetic manipulations which resulted in a portrait fit for a public show, gave the photo an iconic meaning that transcends the simple task of giving proof to a successful headhunt. The effect matches the repeatedly

² Provenance of the pictures:

http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/c2/Zarqawi_dead_us_govt_photo.jpg

<http://www.alarabnews.com/alshaab/2006/09-06-2006/al-Zarqawi.gif>

reportet boastings of CIA-members, who after 9/11 promised to present to their president very soon the heads of terrorists like Usama bin Laden or to ‚stack them on poles‘, visible for the whole world.³ To make *them* – alive or dead – physically *visible* is one of the most urging claims in a conflict in which the deadly attacks are prepared in and ambushed out of the dark. In my eyes the presentation of al-Zarqawi’s head-portrait as a hunted down and eventually killed leader exemplifies the claim to illuminate that darkness; and it does so in the double sense of exhibiting the power to track down the terrorist and of ripping away the veil that a myth-building fantasy has spun around such figures like Abu Musab al-Zarquawi, head of a group of guerillas alias mujahidin called *Jamaat al-Tawhid wa’l Jihad*. The presentation of the head trophy of at least one of the wanted terrorists on the stage of a worldwide recorded press-conference, therefore, equals the presentation of an example.

As a matter of fact, Al-Zarquawi’s warrant didn’t give much help in the search for his authentic identity. For the public media and the Arab folklore he was and still is, even as a dead man – the present tense is important! – a legendary figure, a hero warrior in the eyes of many. And even his adversaries and huntsmen, intelligence services and army, were not sure about his real identity. As the writer of an article in the *British Telegraph* put it in October 2004: “From the information we have gathered we have to conclude that Zarqawi is more myth than man.” Or, to quote a statement by Sheikh Jawad al-Kalesi, the imam of the al-Kadhimiyyah mosque in Baghdad, a statement that was published in *Aljazeera*: "I don't think that Abu Musab al-Zarqawi exists as such. He's simply an invention by the occupiers to divide the people."

The vast body of information and disinformation about the man and his alleged actions has created the image of a monstrous figure whose identity as either an incarnation of evil or (what depends upon one’s partisan view) of heroism, has not much to do with the real person. Reinforced through the audio-visual and print media, rumors have given birth to the image of a phantom-figure. And his death hasn’t stopped the roundabout of mystification. On the contrary: new icons have appeared depicting him as a martyr, and there was a ‚wedding‘-ritual celebrating his union with the yonder pleasures of paradise. It is certainly one of the aims of those commemorations, to give the ritually transformed figure the normative features of a model warrior worthy of imitation, while in reality the man, who called himself al-Zarqawi from his early youth on made a well-documented career as a criminal.

³ Spiegel, Nr. 36, 4.9.2006

One of the most gruesome deeds imputed to al-Zarqawi happened about two years before his killing: the slaughter of the 26 years old American contractor Nicholas Berg on May 11 in 2004 that was videorecorded by the perpetrators in order to have it published through TV and internet. Many of you will – I presume – remember that incident because of its worldwide visual diffusion and the subsequent uproar in the public media. There is, in my eyes, a lot of evidence that this performance on the world-stage was, comparable to the American press-conference in Baghdad, intended as an exemplification of what would happen (and in 2006/07 was still happening) to Christians coming from outside into Iraq.

I am not going to show the video or any stills. It would be a submissive act of fulfilling the intention of the perpetrators and it would be a grave offence against the memory of the victim Nick Berg. But if we want to approach the reality of that action, I cannot avoid quoting an abridged description of the videorecorded event itself. The description in full length can be found in a critical essay by Dawn Perlmutter, director of the Pennsylvania based Institute for the Research of Organized & Ritual Violence; it is worthwhile to quote at this occasion the title of her essay: “Mujahidin Blood Rituals: The Religious and Forensic Symbolism of Al Qaeda Beheading” (2005/2006). The description reads as follows: “The Nick Berg video begins with a written title, and then Berg is seen sitting in a chair wearing an orange jumpsuit. He identifies himself, My name is... The next scene depicts Berg with hands bound behind his back and feet bound sitting on the floor in front of five men wearing ski masks and head scarves. A lengthy statement is read aloud by the man in the center, standing directly behind Berg. After the statement the man removes a knife appearing to have an eight to ten inch blade from under his garments with his right hand and swiftly places his left hand on top of Berg’s head, grabbing his hair. [...] Pushed onto his left side, Berg has his legs bent at the knees and raised toward his chest with his arms still tied behind his back. At this point, the video goes out of focus; as it comes back into focus, the man (al-Zarqawi) uses the knife to cut the throat of Nick Berg, beginning at the area near his left carotid artery. Almost immediately, blood is seen pouring onto the floor from the wound... The sound of Nick Berg screaming in pain and agony goes on for a few seconds. The man in the middle is shown using the knife [I omit the details] still holding Berg by the hair. While Berg's head is sawed off, the other men shout: Allahu Akbar! ... Following a series of frames, the video appears to jump frames, at which time Nick Berg’s head is shown completely detached and the primary object on the screen. The last image in the video depicts Nick Berg’s head placed on the middle of his back. In addition to the obvious political symbolism of the

masked men in recognizable terrorist uniform the primary motive for this ritual murder is revealed in the declaration read in the video.”

A transcript of that declaration includes the following language: "Praise to Allah who honored Islam with His support, humiliated the infidels with His power, controlled everything with His Command, and tricked the infidels. Prayers and peace be upon the one that raised the banner of Islam with his sword. . . . Has the time not come for you to lift the sword, which the master of the Messengers was sent with? . . . The Prophet, the master of the merciful has ordered to cut off the heads of some of the prisoners [...] in patience. He is our example and a good role model." So far the declaration quoted by Perlmutter; her concluding commentary: "This was not simply a political speech or terrorist threat, it was a religious decree."

Before I go deeper into the described action and its ideological implications let me by way of a short detour call into mind the symbolic meaning and the widespread ritual use of the human cranium. Head-hunting in the literal sense was a worldwide convention in tribal communities, used not only to take away the naked life but also to take command of the assumed power of the decapitated; it is until today alive in some South Asian societies as some sort of a theatrical performance, using a puppet's head as a substitute for the human cranium. Some anthropologists suggest that decapitation has a lot to do with the assumption of an alienable soul-substance concentrated in the human head. There may be some truth in that, because we localize with good reasons all what determines the human condition in that prominent part of the body: mind and conscience, the Ego, and of course the power of rationally and linguistically ordering and mastering the world, not to forget the most important physiognomic part, the face as a lively image carrying the unmistakable signs of personal identity.

Beheading a person therefore means to eradicate all these substantial features and at the same time it means to annihilate his or her personality. The Canadian writer Michael Ondaatje in his novel *Anil's Ghost* tells the story of a forensic reconstruction of the head of a man murdered in Sri Lanka in order to get informations about his identity and local background, informations that could help to find out by whom he was slain and thrown into a mass grave. And if we had time to review the earliest literary and religious sources of our own cultural memory we would quickly find innumerable testimonies pointing to the public ritual of beheading not only supposed and convicted criminals but also the mighty enemy with the aim to carry home the trophy of one's own bravery and vigor.

The boy David – tells one of the most well-known and most often illustrated stories of the Old Testament – had to decapitate Goliath and to carry the trophy head a long way through the countryside to show it to king Saul. What else is this than a report about an initiation rite, because young David's victory over the giant Philistine was the first step on his way to become king of Judaea. The most recent case of a symptomatic overreaction fueled by the fear of violent Islamic fundamentalists took place two weeks ago in Berlin on the occasion of a theatrical beheading of Jesus, Muhammad and Buddha. The director of the Berlin opera house in 2006 cancelled Mozart's opera *Idomeneo* from the programme because the final tableau on stage would have shown the chopped off heads of the three founder-figures of Christianity, of Islam and of Buddhism.

But enough of the comedies, the general meanings and the diffusion of outlived traditions! The case in question is much more disquieting than the fictitious and artificially made up stories. Fact is that slaughtering captured rivals or enemies through beheading is still on the agenda in Iraq (and not only there) and has heavily increased since the murder of Nicholas Berg in May 2004. It cannot be denied, the murder of Berg, videorecorded and made public through the internet, had an initiating and patterngiving effect for many of the combative Mujahidin. And it is out of question that it was one of the aims of al-Zarqawi, who is thought to be the one using the knife in the Berg-video, that it was one of his aims to deter by terror the so called infidels, i.e. those who are somehow engaged in the business of restructuring the state of Iraq on the basis of a modern secular blueprint.

Yet, what has to be questioned is the relation between the crude act of publicly slaughtering an innocent man on the one hand and the faceless perpetrator's use of ritual-like gestures on the other hand. Are there reasons to call this, as Dawn Perlmutter contends, a "sacred blood ritual"? Is this in accord with a concept of ritual that stresses the meaning of a symbolic action? Mind you, this is certainly not a scholastic quarrel about words. Because the possible answers include a decision as to the ethical implications of that ominous action-type we call "ritual".

The opinion of Dawn Perlmutter is quite clear when she says: "The religious justification is evident in every beheading. The very fact that these executions are ritualized and that the executioners praise Allah throughout is what distinguishes them from common acts of barbarism. There would be no honor in simply cutting off someone's head for the sake of terrorizing your enemies; the ritual characteristics have to be present to be theologically and communally sanctioned. To situate this in the realm of the sacred as opposed to a mob killing it is ritually required that each

person participate in the religious ritual, hence, the communal chanting of Allah Akbar while the victim is being beheaded. Finally, all of the participants in the beheading ritual have to be authentic true believers, who will kill and die for their religion; this is the very reason they identify themselves as soldiers of God. These beheadings are nothing less than the sacred blood rituals of the Mujahidin.” (Perlmutter, 12)

To back her interpretation Perlmutter quotes (p. 2) the Quran’s Sura 47: "When you encounter the unbelievers on the battlefield, strike off their heads until you have crushed them completely." It is quite clear that this interpretation works with the insinuation that script – religion, theology, and scripture – and action-performance – the ritual of beheading – apparently are congruous.

I do not agree! I cannot see a connection: the video doesn’t show a battlefield nor a violent struggle between soldiers in arms, and the text of Sura 47 does not pretend a ritualized confrontation. The ritual characteristics, argues Perlmutter, would give the “execution” (which in truth is a slaughter) a religious and even theological justification. How could that be? The mere invocation of God may be – as Zafir Jamaal in his manifesto *Soldiers of God* has put it – “the battle cry of the Mujahidin”. But what about theology? If it would be a reasonable intention to bestow on a murderous action the metaphysical qualities of sacrality and theological thinking the concept of ritual would not at all be apt to cover such a demand.

Of course, there was and is ritual violence in manifold forms permeating communal and social life. And it is one of the great dangers of ritualization that when applied on a collective action it discharges the individual actor from his responsibility for what he is going to do and for what he has done. But the decisive thing is, what we do with the symbolism we consider essential in the definition of rites and ritual actions as such. The slaughter of Nicholas Berg and of dozens of other innocent victims killed under the impact of similar public action-patterns never was and never is a symbolic act, and the accompanying invocation of Allah is nothing else but a mere accompaniment; it is definitely not the “signature” (Perlmutter) of a theological justification. Theology, understood as a discourse about the nature of God and about the duties of the believers toward their fellow-humans, is aeons away from the simplistic belief in a convincing power of physical threats. The fundamentalistic creed, built on a ‘gospel’ of violence, has to be seen as a symptom of what Abdelwahab Meddeb has called *La Maladie de l’Islam*, a disease which culminates in an eclipse of reason and in the suppression of the rich traditions of Islam which preserve the idea of respect for the dignity of human life. The fundamental-

istic script behind the killings is nothing else but a totalitarian delirium that does not bother about ethical values and moral norms.

When ritual as a mode of action comes into focus ethical questions cannot be left aside, because to act always involves values and norms and therefore is almost automatically connected with the necessity to ponder over what is right or wrong. It is quite revealing to read al-Zarqawi's statement that "God's religion is more precious than lives and souls" and that "right and wrong no longer have any place in our current situation."⁴

Yet, to act ritually does not mean to recklessly pursue whatever you like; it rather means to act in accord with a general common good. In cultural theory René Girard backs this view by pointing out that the failure or misuse of ritual actions would destroy the intrinsic aim to balance social conflicts and would therefore threaten the very basis of communal life. Even the moralfree ethological, i.e. the behavioristic concept of ritual, as it was decades ago introduced into scientific discourse by Konrad Lorenz, insists that "ritualization" can only mean the inhibition of a violent physical impulse by a playful demonstration of figurative, of symbolic gestures.

What I want to point out by rejecting Perlmutter's reading of the Zarqawi-video is the necessity to sharpen one's eyes for the normativity implicit in that mode of symbolic action we call ritual. I do not deny the occurrence of ritualistic elements in this or that violent action. That would be nonsense, because there are always margins of acting indirectly and of distorting the score of a socially well accepted role. But in the case in question it is urgent to distinguish between script and performance. It is not the ritual-like mode of performing that makes an atrocity religious. On the contrary: it is the abusive inversion of ritual-like elements that contradicts all religious principles. And it is the disregard of the script, i. e. the overt breach of the Qur'an's commandment that non-combatants and combatants who have been captured during warfare must not be killed (Qur'an 2:190).

Paper presented at a German-Indian conference at the Max Mueller Bhavan, New Delhi, October 2006

References

Brisard, Jean-Charles: *Das neue Gesicht der Al-Qaida. Sarkawi und die Eskalation der Gewalt*. Berlin 2005

⁴ http://www.cpa-iraq.org/transcripts/20040212_zarqawi_full.html

- Durkheim, Émile: Les formes élémentaires de la vie religieuse (1912); Die elementaren Formen religiösen Lebens, übers. v. Ludwig Schmidts. Frankfurt a.M. 1994, 510ff.)
- Humphrey, Caroline and James Laidlaw: The Archetypal Actions of Ritual. A theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship. Oxford 1994
- Michaels, Axel: Zur Dynamik von Ritualkomplexen. In: Forum Ritualdynamik 3 (2003)
(<http://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/ritualdynamik/article/view/342/328>)
- Meddeb, Abdelwahab: La Maladie de l'Islam. Paris 2002
- Moore, Sally F. and Barbara Myerhoff: Secular Ritual. Assen 1977
- Ondaatje, Michael: Anil's Ghost. London 2000
- Perlmutter, Dawn: Mujahideen Blood Rituals: The Religious and Forensic Symbolism of Al Qaeda Beheading. In: Anthropoetics 11, no. 2; Fall 2005 / Winter 2006 (<http://www.anthropoetics.ucla.edu/ap1102/muja.htm>)

Taking it to the streets

Ritual and theatrical patterns in the 'staging' of public protest

Preliminary remarks

The paper I am going to present has two parts. The first and shorter one consists of a listing of particular action patterns not yet systematically arranged regarding the ritual or theatrical provenance. The second part then will deal with some basic concepts and with a few topics concerning methodological questions. There will be in this latter part also a critical discussion of the usefulness of those scholarly conceptualized models of 'text', 'theatricality' and 'ritual' that are assumed to support the interpretation of social actions, especially of protest-actions.

Furthermore, I am not interested in protest-actions with a well-choreographed plot, following, to put it otherwise, the instructions of a – sit venia verbo – 'liturgical' order (e.g. a worker's strike). Instead, the scope of my investigation will be restricted to activities that are rather loosely organized and intended as politically motivated non-violent actions of street-protest, open for spontaneous interventions. There is in those cases no assurance as to the outcome of such actions: variance could always suddenly spring up. This is one of the reasons, why I consider non-predictability an intrinsic token of all loosely organized political protest-actions. And this is something that affects – as you may imagine – the methodological basics of research; at least, contingency is a factor one has to reckon with in this field. – But to this we will come back later again, and I better start now, after these preliminary remarks, with the first part, the *inventory of action-patterns*.

I

An inventory of action-patterns

This inventory is more or less put together at random. All examples are taken from printed sources; they do not rely on my personal eyewitnessing. Of course in all cases at least a bit of contextualization is a *must* if we want to make readable some of the functions and meanings of the particular action-patterns or "molecules of action" – to take up a well-fitting metaphor introduced by Richard Schechner (1995, 86).

(1) One of the most common action-patterns of protest with a strong note of pressure is going on hunger strike. The Chinese student's movement on Tiananmen, on the Square of Heavenly Peace in Beijing, in May 1989

made use of that pattern; and dozens of Mexican Indians have done the same during the Quincentennial of Columbus' landtaking in Mexico-City's central square Zocalo on October 12th in 1992. The testifying and self-sacrificial implications of this act are out of question.

(2) Quite another type of patterned action is the application of a specific sign, better, a material item of symbolic value to one's clothes or body. Students in Korea, and also the masses in the Philippines protesting against Ferdinando Marcos' corrupt and despotic rule took to a white headband (Stirnband), symbolizing the purity of their idea of freedom and at the same time their firm determination to fight (and perhaps even to die) for that idea. In 1989 the Chinese students on Tiananmen joined in after they had opened an exhibition showing pictures of the successful democracy-movement in the Philippines. No doubt, the repetition resembles an act of quoting a given pattern. But at the same time this is exactly the way to pathetically declare that non-violent protest against political repression is an internationally valid human right, independent from any regional or ethnic restraints. To wear in circumstances of political unrest a coloured headband or scarf is, one could see that recently in the Ukraine, really an action of protest and should not be mixed up with wearing a badge or ribbon, for instance the white ribbon of the Canadian "Anti-violence Against Women Movement" that was, by the way, founded exactly in the same year of the Tiananmen incident.

(3) Signs, leaflets, banners etc. offer further possibilities to reinforce protest by combining the exhibition of written messages and slogans with the physical presence and movements of the demonstrators. A less conventional pattern is to defamiliarize the physical appearance of the actors by wearing masks. This is a rather ambiguous method because it can cause either a carnevalesque or a threatening efficacy. In the early 1990s the *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (EZLN), the Zapatista Army of National Liberation, a rebellious movement of miserably living campesinos from the poor province Chiapas in southern Mexico operated in a guerrilla-like way wearing black ski-masks. What is of considerable interest for our topic is the fact that this Mesoamerican protest-movement developed throughout its operations in the 1990s a peculiar cultural-revolutionary strategy by combining armed resistance with literary intellectualism in the personality of its spokesman, so called Subcomandante Marcos. Wherever he articulated the cause of the Zapatistas, the identity of Marcos was left a riddle (and this is so until today), because he like his friends and followers never unmasked: resting cloaked in the double sense of obstinately sticking to the black ski-mask and by poetically fictionalizing his autobiography. This strategy has a paradoxical effect: It draws the attention of the

public, especially of the mass-media, to the character behind the mask and it levels like a uniform the differences between the leader and the members of the movement. The movement itself got very early the reputation of a method to efficiently organize a kind of post-modern street-protest beyond socialism, labelled Zapatismo, reinforcing the pressure on the neo-liberal ideology of the Mexican political elite. And so it was welcomed by many other, non-Mexican protest-movements as a generally valid strategic advice. To give you an impression of the peculiarity of that movement let me quote some of the principal 'Zapatistic' norms governing the organization of collective resistance; they read as follows:

Serve and not serve one's self / Dienen und nicht sich selbst bedienen!
represent and not supplant / Darstellen und nicht verdrängen!
construct and not destroy / Aufbauen und nicht zerstören!
command by obeying / Gehorchend befehlen!
propose and not impose / Anregen und nicht aufdrängen!
convince and not conquer / Überzeugen und nicht unterwerfen!
go down and not up / Sich nach unten und nicht nach oben bewegen!

(Huffschnid 2004, 279)

When the Subcomandante Marcos in interviews was asked to define Zapatismo, he answered it was a "bridge" and a "discourse" serving to set going communication between opposite sides (Huffschnid, 18).

(4) To discuss at length this interesting statement, I don't see a chance, because we have to continue with the inventory. Anyhow, Marcos' allusion to the action of protest as a discourse-genre opens up the opportunity to get to one of the most efficient and inexhaustible action-patterns: that is the public speech, the various forms of which I propose to simply subsume under the rubric of rhetoric. The *rhetoric of protest* may serve different goals and may use a wide range of discursive repertoires. I can mention here only a few of the functions expected to enhance the power of the rhetoric of protest; these are:

- to break the code of the opponent's official pronouncements,
- to distort and overturn the conventional discourse of the authorities,
- and – last but not least – to legitimize the project and purpose of the insurgence as such.

(5) Complementary to the rhetoric of protest is another large and, as it seems, indispensable type of action-patterns with pathos on its own. I mean the manifold forms of physical expression and bodily communication, as there are: gestures, pantomime, dumb shows, dancing etc. It is, I presume, this iconic type of direct appeal that has the closest affinities with ritual and ritualized actions. There are a number of cases where

one can argue that the entailed ritualized or ritual-like patterns of body behaviour (Körpergebärden) resemble archetypal patterns. To give an example: the students on Tiananmen in a certain stage of their protest asked two or three of their comrades to present a paper to the premier Li Peng petitioning for dialogue. The archetypal pattern they used in this action was to kneel on the threshold of the governor's building (in this case the People's Hall in Beijing) exposing the written petition with their outstretched hands. What the students repeated in their demonstration was nothing else but a well-known ritual that was common custom in the era of the Chinese emperors.

(6) There are, of course, many more varieties of action-patterns apt to enhance the appeal and the efficacy of public protest; remember for instance the use of effigies, the erecting of allegorical statues, the travesty of a religious or a funeral procession and so on. Yet, I have to break off the listing, otherwise there would be not enough time left to deal with the more theoretical topics in the second part of my paper. I have to leave it to you to compile more examples.

II

Key-words

In this part I will begin with a deconstructivist view on some of the key-words of our discourse, following up (as I pronounced in the beginning) with a discussion of those methodological questions that arise when social actions are interpreted within the frame of ritual and theatre studies.

Let us at first see what it is all about with some of the key-words which are peppering the subtitle of my paper. Two of these key-words – theatre and ritual – will be dealt with later. As a start we will consider the semantics of the word protest. Well, it is common knowledge that to protest means to do something. The action called protest is not in first place a matter of theorizing, even if theory (social or political theory) may be an important background of those political struggles which are conceived to run into actions of protest. The hidden subtext of this particular linguistic item called protest includes an attitude of giving or bearing testimony or bearing witness in front of a public audience or institution – or, if you prefer, by confronting this audience with the testimony of a, let's say, belief or conviction, accepted as true and shared by the group carrying out the particular action. Digging up the (if I may say so) 'testimonial' subtext of the word protest is of some importance, as will be shown later, if we want to grasp the affinity between the action itself and the dramatic or ritual efficacy to which at this point of my talk I only can make an allusion.

And by the way: in English the verb to protest has a strong declaratory power. The protesters who want to make use of that power may see in the involved audience either their addressee, or their opponent or only a crowd of curiously onlooking bystanders. The difference is important, especially since the presence of the mass-media – and this is an addressee of the highest importance – usually transforms the way the actors stage the appearance of their protesting (their testimonial) attitude, notwithstanding the fact that the same mass-media are not primarily interested in documenting the deep structure of the event: i. e. motives, oppressive background, legitimacy or illegitimacy of the action etc. Yet, whatever confrontation the protesters are going to face, they have – roughly speaking – the choice between at least three ways to materialize their intentions: the first is protest by taking physical action, the second by taking verbal action (giving protest a voice), and the third by combining both.

This brings us to question another important key-word: If to protest means to take action with the purpose to publicly voice and embody dissatisfaction with, let's say, the existing political system, we have to ask in which way we as scholars should use the concept of action, considering the implicit semantic connotations of that noun. Such a question may sound trivial to you. Yet, the logic of discourse is urging us, not to rely on ordinary speech as long as we try to scientifically analyse the ways of socio-political conflict within a world of social relations. It is a well-known fact that to define the meaning of action within the framework of sociological analysis has brought forth a lot of different action theories which are not at all wholly compatible.

I personally sympathize with the phenomenologically framed social theory of Alfred Schütz. Schütz has in a very intricate way worked out a model of social action the cornerstones of which suit very well the case here in question. The first point is that action has to be seen as something happening between people; therefore it is in itself a ‚fait social‘, a social reality. As such – and this is the second statement – social actions include, we might say, certain ways of individual behaviour or conduct, but they must not be reduced to that. This is an important observation because it makes plausible why the eventual outcome of a *collective* action, despite the agent's implicit or explicit anticipations, can never be entirely foreseen. In short: social actions are, because of the multiplicity of engaged decision-makers, principally plagued by uncertainty. But exactly for the same reason – and this is the third statement – social actions, especially those thought to radically change the status quo of the social world (let's say: actions of non-violent political resistance) need thorough deliberation as to the design of their strategies, and they depend upon prudent anticipations

of what could happen in this or that situation, or in this or that temporal phase of the event to come. Schütz's action-model takes this into consideration by introducing the complementary concepts of project and purpose. The individual actor as well as a group of actors projecting an activity are confronted with a "general field of possibilities". But as soon as they have without any obstacles selected certain action-components or action-patterns from that field, "the project is simply transformed into a purpose and the action is carried out as a matter of course." But if, Schütz continues, "by the very vagueness of our knowledge at hand at the time of projecting, a situation of doubt arises, then some of the formerly open possibilities become questionable, problematic" (Schütz, 94/95).

To be sure, Schütz does not discuss situations of political street-protest. Yet, the range of his model is not reduced to something like the 'normality' of social situations. And especially the category of "problematic possibilities" fits very well into the set of methodical concepts we have to elaborate if we want to understand what might be the case in those situations of conflict which, without doubt, accompany all actions of street-protest. It is of great importance to keep in mind that actions of that type are part of a conflict-scenario and are, because of that reason, never wholly predictable. There may be what we could call a "script" (Drehbuch) on behalf of the protesters, something like a consensus about strategic decisions. And there may be anticipatory assumptions about how the addressee of the confrontation might counteract. And the protesters may know that in order to get the full attention of the mass-media they should give their actions a most impressive shape and embodiment. Yet, there is no certainty at all, neither about a satisfying attainment of aim and purpose, nor about the efficiency of the possibilities chosen for action. So this is one of the reasons why we have to admit that the situation of street-protest does not allow preparing the projected action in a fully arbitrary manner as if there would be a wide range of open possibilities. It is, therefore, very much more to the point to speak of 'problematic possibilities'. Especially since in those circumstances the ratio of action is – philosophically speaking – in a sway between strategy and speculation, as if it were constantly confronted with the fundamental questions: "What do we know? What shall we do? What dare we hope?"

If we turn to the action-patterns or action-molecules selected from given conventions and made use of in the course of a particular street-action, we may encounter a similar kind of problematic decision-making. Because in many cases the patterns are taken from the archives of traditional, by no means exclusively secular narratives; and this results sometimes in employing ambiguous meanings open to portentous misinterpretations.

Examples are the usage of fragments of religious rituals like kneeling as a mockery of subordination, the sanctification of a militant hero, or putting up a statue symbolizing a diffuse creed of resistance, or to consecrate the political ideas of that party or person in whose name a particular group is taking to the streets.

We should not forget that the collectively carried out actions reduce the possibility of free choice for the involved individuals. There is always emerging some pressure represented by a lot of different norms and obligations the individual actor, moving within the group's network, has to follow even if he or she may not be fully aware of their existence. There is the obligation to believe in the righteousness of the claims the group or party is going to substantiate by taking to protest actions. There is the imperative to defend this or that claim out and out against whoever will be the adversary or plaintiff. And there is, in case a group is protesting against a powerfully acting political adversary, the rather dangerous duty to stay in accord – whatever may happen – with the group's project, i. e. its mandate, ideology, solidarity and strategy. The point I want to make by recalling these rather evident conditions has to do with the harsh and compelling rules governing that type of action called protest. To underline once more my argument: *pro testimonio* means to stand up with firm sternness to a project, let's say: an idea or vision deemed valuable to fight for, and that fight has the purpose to convince as many people as possible of the case's justice and to prevail upon the authorities, if not to topple the power these authorities stand for.

Of course we know that what in this context is called "idea or vision" is meant to be of importance for more than only one person; we do not talk here about the possibility of individual protest, we talk about collectively carried out protest movements. To be sure protest movement is a sociological term covering group activities. Group activities again depend upon well-organized networks of communication; and a lot of these interactively carried out communications are bound to invent and to design publicly efficacious, media-catching action-patterns, in short: the organization of what we have called the taking of action.

On a level of reflective deliberation it may be opportune to discriminate between the intellectual and the practical dimensions that are somehow connected in the process of preparing and organizing political protest. To quote Jürgen Habermas, who in 1971 criticized the decline of the intellectual climate of the student's movement in those days by calling in mind the necessity of not confusing the boundaries between theory and practice: "Die Vermittlung von Theorie und Praxis kann nur geklärt werden, wenn wir zunächst drei Funktionen auseinandehalten (...): die Bildung und Fortbildung kritischer Theoreme, die wissenschaftlichen Diskursen standhalten; sodann die Organisation von Aufklärungsprozes-

sen, in denen solche Theoreme angewendet und an der Auslösung von Reflexionsprozessen in bestimmten Zielgruppen auf eine einzigartige Weise überprüft werden können; und schließlich die Wahl angemessener Strategien, die Lösung taktischer Fragen, die Führung des politischen Kampfes. Auf der ersten Ebene geht es um wahre Aussagen, auf der zweiten um wahrhaftige Einsichten, auf der dritten um kluge Entscheidungen. (...) Die Theorie dient primär dazu, ihre Adressaten über die Stellung aufzuklären, die sie in einem antagonistischen Gesellschaftssystem einnehmen, und über die Interessen, die ihnen in dieser Lage objektiv als ihre eigenen bewußt werden können. Erst in dem Maße, als organisierte Aufklärung und Beratung dazu führen, daß sich die Zielgruppen in den angebotenen Interpretationen tatsächlich erkennen, wird aus den analytisch vorgeschlagenen Deutungen ein aktuelles Bewußtsein (...). Von diesem Prozeß der Aufklärung ist die Organisation des Handelns zu unterscheiden. Während die Theorie (...) die Aufklärungsarbeit legitimiert (...), kann sie keineswegs (...) die riskanten Entscheidungen strategischen Handelns (...) legitimieren. Entscheidungen für den politischen Kampf können nicht vorweg theoretisch gerechtfertigt und dann organisatorische durchgesetzt werden. Einzige mögliche Rechtfertigung auf dieser Ebene ist der in praktischen Diskursen zu erzielende Konsensus unter den Beteiligten, die im Bewußtsein ihrer gemeinsamen Interessen und in Kenntnis der Umstände (...) nur selber wissen können, welche Risiken sie mit welchen Erwartungen eingehen wollen." (Habermas in Kraushaar 1998, 740f.)

Questions of Method

Speaking about method means to speak about the theoretically constructed models a scholar may choose to analyse and interpret a particular field of phenomena cut out of the vast social space – in our case the practices of political street-protest. Even if it is not possible within the narrow frame of my investigation to shed light on the relativity of our views considering the cultural specificity of research, I think I have to qualify that by pointing to the limits of what I have to say about methods. After all, the list of paradigmatic action-patterns I presented at the beginning was confined to non-European contexts. I looked at these from outside, not from the point of view of the participants; and this one-sided perspective will not be changed in the following chapters.

Let us turn then to the models of interpretation to be discussed here. There are three:

- (1) street-protest seen as a TEXT
- (2) street-protest seen as a THEATRICAL performance
- (3) street-protest seen as a RITUAL performance

All these models are in use in the social sciences and in cultural studies, and their operative functions are more constructive than descriptive. With

other words, they do not simply identify the reality to be interpreted with a text, a ritual or theatrical performance. Instead they work like floodlights or optical instruments with the help of which the interpreter may identify particular constitutive features of this or that event.

(1) *Text*

To read an action of protest like a 'text' offers some advantages as to the functional analysis of the relations between the patterns of those singular acts which I have mentioned in my inventory and the total action seen as a process unfolding in a series of sequentially evolving moves. The model of text-analysis inspired by narratology distinguishes between a syntagmatic and a paradigmatic axis of textual functions. The first, the syntagmatic axis draws the attention of the interpreter to the progressing flow of the action; in our case to the whole course of the street-protest from beginning to end. One of the classical techniques used to read the flow of action structured like a well ordered narrative is working with a progression of three sequential phases: from confrontation through climax to resolution (vide Schechner 1995, 88).

Apart from overlooking the whole flow of action from beginning to end, the paradigmatic axis draws the attention to those small-sized action-units we already took a look at by putting up an inventory of action-patterns. These small-sized units of patterned actions may be compared to the metaphors or similar imaginative expressions spreading like singular patches over the text in its totality. These units usually embody symbolical meanings and, therefore, make it easier for the interpreter to find access to the ideological background and to the self-image of the involved political congregation or protest-group.

(2) *Theatre*

In the subtitle of my paper I use the word 'staging' which is theatre jargon and means the *mise en scène*, or in German, *die Inszenierung* of a production. In the context put up here it is used in a metaphorical sense, since street-protest neither is unfolding on a real stage (even if there is a speaker's podium) nor does it give body to a canonical play, for instance a written-down drama. There may sometimes be a theoretically based action-project or a preconceived idea, something we could call a "script". But in general it does not make much sense to start analysis from such a "script", because of the performative shifts pushing the action very often through murky twists to an uncertain end. And, to be sure, there are in first line so many non-scripted performances of bodily communication –

miming and gesturing, shouting, shuffling and running – which the reconstruction of an orderly carried out action would be extremely difficult. Demonstrations that want to attract public attention have to prop up their actions with a lot of surprising and unexpected inventions. And this is where the theatrical effects may come into play.

Richard Schechner, a great master of the performing arts and their systemic foundation, suggests that the decisive difference between theatre and ritual is not a question of costumes, props and stage settings, but has to be seen in the production of variable impacts on the participants and the spectators. There are, he contends, no absolute boundaries between theatre and ritual: the aim of a theatrical performance would be entertainment, the aim of a ritual performance efficacy. But it depends upon context and perspective.

THEATRE	RITUAL
<i>ENTERTAINMENT</i>	<i>EFFICACY</i>
fun	results
only for those here	link to an absent Other
emphasis now	symbolic time
performer knows what she/he is doing	performer possessed, in trance
audience watches	audience participates
audience appreciates	audience believes
criticism flourishes	criticism discouraged
individual creativity	collective creativity

(Schechner 1994, 120)

In case we would like to tentatively compare our conception of political street-protest with Schechner's list of theatrical features we would immediately notice an obvious contrast. It is not difficult to find out why, because the comparison would be between two categorically different action-genres. Incidents of street-protest have to be seen as versions of strategic acting in spite of their implied definitional non-predictability. To act strategically means to make choices between those problematic possibilities we already took notice of when talking about Alfred Schütz' action theory. But in addition to that it means to arrange a rough schedule of action in conformity with the purpose and goals of the intended protest, and this schedule is not at all a case for rehearsals, something that is compelling if it is a matter of preparing a stage performance. And this is so, even if the performers intend to realize a free play in the style of political street- or

guerrilla-theatre. On the contrary, in this case the performers have to act more than ever in accordance with the professional rules of improvisation, a fact that presupposes special expertise and thorough training. Actors in theatre impersonate a given figure, a given role, a given project, and they do it mostly by giving body and shape to a written drama or script. Stage actors are not, as Jerry Rubin, an American student activist once put it, stage and actor in one (Schechner 1995, 91), they are actors *on stage* with the purpose to represent/interpret a stipulated text.

In short: protesters should never be mixed up with professional performers. If, in the course of a street-protest, they try to express their dissatisfaction with the state of the world by wearing costumes and masks, they might be square with what Schechner calls "direct theatre". But these acts of reflexive direct theatre belong to those small-size patterns of action which may pop up occasionally during the flow of the actual protest-movement. By no means do they justify a view of the protest-action based exclusively on a model of theatre performance.

Schechner: "The direct theatre is itself a reflexive first theatre, or raw material, for a near-universally displayed second theatre, the television newscast which includes (often improvised) responses to the first theatre. This direct theatre is reflexive insofar as it is produced for the TV cameras and designed to force a response. Events are immediate (being there), mediated (taking place on the TV screen), and responsive (reactions to what happens on the screen). (...) Criticism of the direct theatre is provided not by aestheticians but by 'pundits' who summarize and explain." (1995, 87)

(3) *Ritual*

Most attempts to define ritual proceed by maintaining a universal, if not to say a substantial quality of ritual practice. And if asked what the criteria are that distinguish ritual from other practices one can often hear the answer that it is, compared with non-ritual phenomena, an action-type on its own. Formal criteria meant to draw a line between ritual and non-ritual in this case usually are: the repetitiveness of particular action-patterns representing the special type of the enacted ritual and the use of symbolic gestures, signs or similar paraphernalia. But these criteria are not very helpful because symbolic actions may occur everywhere in everyday life and have their specific place in aesthetic contexts like theatre play and artistic performance; and repetitiveness is of course a component of all those actions we unconsciously carry out as routinized practices.

However, there exist particular complex actions that can be seen as constitutive formative elements of community life almost everywhere in the world. And to give these a name "ritual" has been widely accepted as a

convenient designation, despite the fact that the Latin roots of the word could induce the suspicion of a Eurocentric bias. Two remarks have to be added to this: firstly, the word “ritual” has its pedigree in the realm of religious worship and service, and, secondly, exactly this offspring has given rise to speculations about its affinity with theatre in the sense of a fixed place comprising auditorium and stage, the whole thing being constructed to serve the performance of dramatic, often tragic encounters between humans and gods. The background of this speculation being the assumption that in the history of European cultures secular theatre in a straight line emerged from religious rituals and carried with it the timeless symbolic messages of a heroic past. Therefore, in Religious Studies as well as in the History of Ideas ritual research for a long time was encumbered by the view that ritual represents a fixed and static type of action, invented to conserve and to invigorate from time to time traditional values.

Today's Ritual Studies have abandoned this view and use the conceptualized term “ritual” as a tool to pin down a set of complex activities which can easily be distinguished from all those actions that are carried out in a rational choice manner in order to attain unambiguous practical goals. The concepts of “ritual” and “ritualization” instead are used to denote those actions which are thought to bridge, if not reconcile incompatible opinions, or can soothe conflicts, or manage to suspend an imminent crisis. And they manage all this by offering the involved actors the possibility to formalize their attitudes and to shift from direct to symbolic action. So instead of maintaining the meaning of an unchangeable rigidity, the term “ritual” today includes connotations which point even to the dynamics of social change. The ethnologist Victor Turner, one of the founding figures of modern Ritual Studies, has given this shift from invariance to variance an interesting turn by ascribing to “ritual” what he suggested would furnish the dynamics of a “social drama”: breach of social norms, crisis of public order, remedial action and, finally, rebuilding the disturbed social order.

Victor Turner: “I define social drama as units of aharmonic or disharmonic social process, arising in conflict situations. Typically, they have four main phases of public action. These are:

- I. *breach* of regular norm-governed social relations;
- II. *crisis*, during which there is a tendency for the breach to widen. Each public crisis has what I call liminal characteristics, since it is at threshold (*limen*) between more or less stable phases of the social process, but it is not usually a sacred limen, hedged around by taboos and thrust away from the centres of public life. On the contrary, it takes up its menacing stance in the forum itself, and, as it were, dares the representatives of order to grapple with it;

- III. *redressive action* ranging from personal advice and informal mediation or arbitration to formal juridical and legal machinery, and, to resolve certain kinds of crisis or legitimate other modes of resolution, to the performance of public ritual. Redress, too, has its liminal features, its being 'betwixt and between', and, as such, furnishes a distanced replication and critique of the events leading up to and composing the 'crisis'. This replication may be in the rational idiom of the judicial process, or in the metaphorical and symbolic idiom of a ritual process;
- IV. the final phase consists either of the *reintegration* of the disturbed social group, or of the social recognition and legitimation of irreparable *schism* between the contesting parties." (Turner 1969, 180)

It is fascinating to see how radically Turner was striving to overturn the conventional meaning of "ritual" when he wrote down this statement. He was, so he confessed elsewhere (Schechner 1995, 92), impressed by the American Hippie (and student's) movement. And so we have here one of the rare moments when protest interferes with scientific concept building.

Let us imagine casually for a moment that "ritual" should be *the* category apt to interpret a political street-protest, for instance a student's demonstration attacking the repressive policy exerted by the official state-power. What you need in order to accomplish such a protest is individual courage and of course some traits of self- organization, the existence of something like a committee, at least a group of people sharing the firm conviction that the integrity of the social system is endangered by the arbitrary decisions of the governmental power elite. Well, the group will be planning the whole event and has, of course, to recruit more people who are willing to help in organizing the protest actions. A lot of work has to be done: designing and printing posters, banners and flyers, contacting the authorities because of the permits and permissions you need for such an event, organizing publicity by preparing press releases and media communications, looking for a gifted speaker who is capable to equip that so called protest-ritual with a sharp key-note and so on. And finally, after all these preparatory endeavours, there is the moment of truth: the day of the performance with all its contingencies as there are the aggressive or peaceful attitudes of the participants, the reactions of the bystanders, the question if the central speech will be efficient, and last but not least, if the official authorities will be open for bilateral negotiations. All in all the protest-ritual seen as a whole is a very complicated cluster of actions and reactions and not only a simple straightforward sequence of singular movements. So if we look in this case for the features we introduced as essentials in our explanation of the key-word we in first place will recognize the absence of a liturgical order and a corresponding canonical message.

To make a long story short: I do not agree with Turner. There is no question, ritual practices share the dynamic features of other actions, above all in case of those vital procedures which may help to appease a situation of social conflict in first place by formalizing the interaction. But rituals and ritualized actions are, as far as I can see, not appropriate to stir up resistance or disaccord with official directives under the flag of a protest movement. Ritual actions are of course – in this Turner is right – often used to cope with a situation of crisis. Yet the point of view I like to vindicate here refers to those patterns of ritual we can identify as embedded in actions of protest. My argument is that in those cases the context changes the meaning of ritual practice: the efficacy suggested by Schechner may then turn out to be nothing else but an appeal to the participants to stay together at least during the time of the protest-action. Or rituals will be used, as we have seen in our inventory, as something that may be quoted like the fragment of an archetypal text; or ritualization of an everyday-practice will be induced as a public relation device in order to make a simple action more attractive for the mass-media (vide the "direct theatre"). To sum up: there is no reason to insist on an essential transformative power of rituals, neither under conditions of daily routine nor under conditions of protesting against a phoney daily routine. Rituals in modern societies are convertible action-patterns and not what some want to believe, a sort of reality-changing magic.

Besides, the concept of social action itself is not at all easily definable in the sense of telling exactly what the intention implied in the activity could be and what the outcome of the action itself could mean. And what is more, there are real barriers in case you want to specify the boundaries of an action called ritual. In most cases it is extremely difficult if not impossible to tell with some certainty where it starts, where the climax is and where it does stop. There is a great uncertainty in marking sharp differences between a simply formalized and a genuine ritual action even on the participant's side. And seldom enough the actors would willingly consent to call their activities a ritual or a ritualized practice.

The distinction between theatre and ritual can clearly be outlined if we for instance look at a well-made event like a traditional wedding – which anyhow is a classic example used to demonstrate what a complete ritual is about, patterns, form and efficacy all included. The young woman who dresses in ceremonial clothes to play Hippolyta in the final act of Shakespeare's *Midsummer Night's Dream* is obviously an actress *representing* a bride; and her enactment is almost infinitely replicable, at least as long as the comedy is kept in the theatre's programme. The young woman who dresses in ceremonial clothes on the morning of her wedding day *is* a

bride from that moment and will remain so until she and her groom are pronounced 'man and wife'; in principle her action is not replicable. The change in status and role which has been effected by the ritual of marriage cannot be reversed. No woman who has participated in a valid ritual can revert to the status of 'maiden'. But not only are bride and groom involved in an event that changes their relationship to each other, there are also two families conjoined in a relationship not existing previous to the ritual. And that extends also to that loosely defined association with friends on both sides. Furthermore it is crucial to the event and its constitutive power, that there are participants necessary in whose presence the ritual is performed. These participants should not be identified with that type of audience gathering in a concert hall or theatre house. The audience of *Midsummer Night's Dream* is separated from the performer's stage and attends the event because of the promised entertainment. On the other hand, the people surrounding the wedding ritual are not just a group of onlookers expecting nothing else but a delightful aesthetic amusement. Of course that's not forbidden, the main goal, however, is to congregate in order to ratify the validity of the ritual and the specific redeployment induced through the action. So in this case we speak not of an audience but of a *congregation* that is called upon to participate in the ritual by bearing witness to the proper execution of the performance.

Conclusion

To sum up: Rituals belong to a category of action I propose to call "social currency". This is a currency the value of which has to do with the acceptance of symbols and figurative expressions (including theatricality) in the course of socializing with others. Ritual actions, therefore, serve to formalize the interpersonal or collective ties between different actors and at the same time define their specific goals, regardless of whether they in the end concur or drift apart. Theatrical performances by contrast attain above all the entertainment of passive audiences without bringing about the obligation to plunge into anything like a collective action.

I hope not to have missed the target of my attempt, to take a heterodox view on those models of analysis and interpretation that are sometimes used to instantiate a unified picture of an event with a complex shape, an event that resists a plain and simple description. With the concept of heterodoxy I simply want to strengthen an attitude of self-criticism and wariness that may help comprehending the phenomenal social world as composed of marked patterns and molecules; and that it makes sense to combine various models of explication if one is striving to reconstruct the meaning of such a tessellated universe.

Paper discussed at the workshop "European Protest Movements",
Zürich University (UZH), March 2007.

References

- Banham, Martin (Hg.): *The Cambridge Guide to Theatre*, Cambridge 1995.
- Barba, Eugenio & Nicola Savarese: *A Dictionary of Theatre Anthropology: The Secret Art of the Performer*, London/New York 1991.
- Bell, Catherine: *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York/Oxford 1992.
- Harth, Dietrich: Die Bühne als Laboratorium der Gefühle. In: *IABLIS 2* (2003), 9-25.
- Humphrey, Caroline & James Laidlaw: *The archetypal actions of ritual: A theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship*, Oxford 1994.
- Huffschmid, Anne: *Diskursguerilla: Wortergreifung und Widersinn. Die Zapatistas im Spiegel der mexikanischen und internationalen Öffentlichkeit*, Heidelberg 2004.
- Kraushaar, Wolfgang (Hg.): *Frankfurter Schule und Studentenbewegung. Von der Flaschenpost zum Molotowcocktail 1946-1995, Bd. 2: Dokumente*, Hamburg 1998.
- Negt, Oskar: *Achtundsechzig. Politische Intellektuelle und die Macht*, Frankfurt a.M. 1998.
- Rappaport, Roy A.: *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge 1999.
- Ross, John: *Rebellion from the Roots. Indian Uprising in Chiapas*, Monroe 1995.
- Schechner, Richard: *Performance Theory*, New York/London 1994.
- Schechner, Richard: *The Future of Ritual. Writings on Culture and Performance*, London/New York 1995.
- Schechner, Richard: *Performance Studies. An Introduction*, London/New York 2002.
- Schütz, Alfred: *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*, ed. by M. Natanson, The Hague 1973.
- Turner, Victor: *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Chicago 1969.
- Turner, Victor: *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, New York 1982.
- Wagner, Rudolf G.: *Konfrontation im Imaginaire: Institutionelle Struktur und Modernisierung in der Volksrepublik China*. In: D. Harth & J. Assmann (Hg.): *Revolution und Mythos*, Frankfurt a.M. 1992, 313-346.

Über Nutzen und Nachteil der Grammatik für die Ritualforschung

“In dem auf ihn [den Menschen] ausgeübten Einfluss liegt die Gesetzmäßigkeit der Sprache und ihrer Formen, in der aus ihm kommenden Rückwirkung ein Princip der Freiheit.”

Wilhelm von Humboldt¹

Erste Vorbemerkung

Beginnen möchte ich mit einer Vorbemerkung teils persönlichen, teils offiziellen Inhalts. Es war vor ziemlich genau 10 Jahren, da packte mich die Ungeduld über eine seit 1998 an unserer Universität andauernde Diskussion über die Möglichkeiten und Grenzen eines den Ritualen in aller Welt gewidmeten interdisziplinären Forschungsprojekts. Damals gab es einen emsigen Arbeitskreis, der – wie Kreise das nach längerer Zeit so tun – irgendwann nur noch um sich selbst zu kreiseln drohte. Damit war ich nicht zufrieden. Im Frühsommer 2000 zahlte sich meine Ungeduld aus, denn es war uns gelungen, innerhalb kürzester Zeit 6 von ganz verschiedenen Disziplinen geschulterte Teilprojekte zu bündeln und dafür per Antrag beim Wissenschaftsministerium des Landes eine mittelfristig geltende, aber handfeste Forschungsförderung einzuwerben. Genau das war eine außerordentlich wichtige Voraussetzung für die Geburt eben des Projekts, das dann am 28. November 2001 als Sonderforschungsbereich (SFB 619) *Ritualdynamik* aus der Taufe gehoben bzw. in Form eines dickleibigen Antragspakets an den Gutachter-Olymp der DFG verschickt wurde.

In diesem Antragspaket findet sich, wie von der DFG vorgeschrieben, ein allgemeines Eingangskapitel (seit langem im *Forum Ritualdynamik* zugänglich), das das Warum, das Woher und Wozu des beantragten Forschungsprojekts den Gutachtern schmackhaft zu machen sucht. Am Ende dieses Grundlagentexts heißt es resümierend: “Das umfassendste Ziel (dieses Projekts) ist ein Vergleich zwischen den Prozessen rituellen Handelns, die eine maßgebende Rolle in den Lebenswelten zeitlich, räumlich und mental differenter Welt-Kulturen gespielt haben und heute noch spielen. Dieser Vergleich will zwar nicht den Nachweis einer rituellen Universal-Grammatik führen, aber er lebt von der anthropologischen Hypothese, dass rituelles Handeln eine eigenständige Form sozialen Agierens ist und

¹ Humboldt 1963, 439

daher nicht nur eine eigene Semantik, sondern auch (eine eigene) Syntax besitzt.” (S. 40) Diese Sätze sind wahrscheinlich in mehr als einer Beziehung anfechtbar. Besonders wunderte ich mich beim Wiederlesen über das Argument, Rituale hätten, weil ihnen eine autonome Form eigne, etwas mit Semantik und Syntax zu schaffen – gleich zwei dunkle Bemerkungen. Wer auch immer der Autor dieser Formulierung war, die Worte zeigen, dass vor 8 Jahren bereits etwas behauptet wurde, das bis heute zur Diskussion steht, aber vielleicht noch nicht eindringlich genug auf den Prüfstand gestellt worden ist. Ich hoffe, Sie trauen mir zu, dass ich mit einem solchen Versuch hier scheitern kann.

Zweite Vorbemerkung

Schon der Titel meines Vortrags (ich nähere mich langsam dem Thema) lässt nichts Gutes ahnen. Natürlich habe ich ihn beim Propagandisten der Fröhlichen Wissenschaft, Friedrich Nietzsche, ausgeliehen. Bekanntlich wollte Nietzsche mit seiner Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung “Über den Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben” die zeitgenössische Geschichtswissenschaft zur Raison rufen. Ich aber richte mein kritisches Augenmerk auf die Ritualforschung. Aber natürlich glaube ich wie Nietzsche nicht daran, mit Skepsis und Misstrauen gewürzte Reden könnten die Welt verändern – auch wenn es bloß um die akademische geht. In den Wissenschaften ernsthaft diskutiert wurde Nietzsches Unzeitgemäße Betrachtung übrigens erst hundert Jahre nach ihrem Erscheinen. Das hat er wohl geahnt, sonst hätte er nicht “unzeitgemäß” geschrieben. Doch was geht uns das an? Ist unser Thema nicht zeitgemäß? Es wird sich zeigen...

Über einen angeblichen oder, wie man auch sagen könnte, approximativen Nutzen der Grammatik für das wissenschaftliche Studium von Ritualen ist schon Etliches geschrieben worden. Wenn ich nicht ganz verkehrt liege, so gehen diese Versuche von der Annahme aus, zwischen Sprache und Ritual gäbe es ein analoges, über die Kategorie des Regelhaften vermitteltes Verhältnis. Noch während ich das schreibe, muss ich mir selber mit simplen Fragen ins Wort fallen. Was ist das denn: “Sprache”, was ist das: “Ritual”? Verweisen diese hier so nackt hingestellten Begriffe auf Verwandtschaftsmerkmale, lassen sie sich überhaupt vergleichen, was ja doch ein Minimum an zwischen ihnen waltender Ähnlichkeit voraussetzen würde, die mehr als Regularität umfasst? Ich wüsste auf diese Fragen keine einfachen Antworten und will nur hier, am Beginn meiner unmaßgeblichen Gedanken, ganz kurz mich selbst berichtigen: Ohne bestimmte Artikel sind “Sprache” und “Ritual” Produkte einer metaphysischen Redeweise, also – empirisch gesehen – unnützlich. Sage ich: “*die* Sprache und *das* Ritual stehen in einem analogen Verhältnis”, so bessert sich die Lage kaum, da

ich mich mit dieser Redeweise immer noch auf abstrakte Begriffskonstruktionen beziehe. Wer möchte nicht gern wissen, von welcher Sprache, von welchem Ritual in der Analogie-Behauptung die Rede ist? Gibt es Fälle der rituellen Sprachlichkeit, gibt es Fälle der sprachlichen Ritualität? Interessant ist darüber hinaus: Wir (und die Sprachwissenschaftler) gebrauchen "die Sprache" als Kollektivsingular; "die Sprache", schreibt Saussure, [ist] "das Ausdruckssystem von größter Komplexität und weitester Verbreitung, das charakteristischste System" (Saussure 1986, 101). Einen solchen Verallgemeinerungsgrad kennt der Ritualbegriff nicht; meist verwenden wir ihn als Pluraletantum: "Wer erfindet Rituale? Brauchen Rituale Gegen-Rituale?" usw. – Beispiele aus unserem Antragstext.

Was ich hier über Begriffe und Begriffsverwendungen sage, das mag in Ihren Ohren scholastisch und spitzfindig klingen. Doch darum geht es mir nicht. Ich möchte vielmehr Zweifel an der Behauptung säen, es gäbe ein analoges Verhältnis zwischen Sprache und Ritual – trotz Saussure, der forderte, man solle sein struktureles Sprachmodell auf die Erkundung möglichst aller außersprachlichen Kulturphänomene übertragen. Begründen kann ich meinen Zweifel zunächst nur mit der Unterstellung, dass es den Sprach-, Geschichts- und Erfahrungswissenschaften wenig nützt, wenn sie sich an Analogien und Abstracta klammern. *Die Sprache* gibt es ebenso wenig wie *das Ritual*; auch wenn wir diese Ausdrücke als *façon de parler* dennoch beibehalten müssen. Was indes in den soeben aufgezählten Wissenschaften unters Brennglas der Forschung gerät, das sind die natürlichen Sprachen und das sind die kontingenten Erscheinungen unterschiedlicher Ritualpraktiken.

Nun wollen die Wissenschaften aber nicht beim Klein-Klein stehen bleiben; sie wollen nicht nur mikrologisch verfahren. Ihr Ehrgeiz ist es, das Klein-Klein ihrer Erkenntnisse als Futter für weltumspannende Erklärungshypothesen zu nutzen. Zum Beispiel: eine Ritualwissenschaft begründen, eine *neue* Wissenschaft, deren fantastische Bezeichnung "Ritologie" bereits eine Verwandtschaft mit jenen altehrwürdigen Disziplinen andeutet, die das Logos-Affix mit Theo- und Philo- zusammengekoppelt haben. Eine neue Wissenschaft braucht Theorien und Grundbegriffe, nicht zuletzt aber etwas, das es ihr erlaubt, ein wetterfestes Dach zu konstruieren, unter dem möglichst alle in ihrem Arbeitsfeld vorzufindenden kontingenten Erscheinungen ihren ordentlichen Platz finden können. Ein Teil dieser Dachkonstruktion soll nun aus den Baukästen der Sprach- bzw. Grammatiktheorien zusammengesetzt werden. Wollen wir herausfinden, wie tragfähig dieser Plan ist, müssen wir uns wohl oder übel mit diesen Baukästen näher bekannt machen.

Kurzer Überblick über die Gliederung meines Skripts: Nach zwei Vorbemerkungen folgt unter der Überschrift „Humboldts Vermächtnis“ ein Kapitelchen, in dem eine frühe Einleitung zu grammatischen Grundfragen zur Sprache kommt, die ich wegen ihrer liberalen Einstellung sehr schätze. Danach gehe ich kurz auf den konventionellen Aufbau der „Systematischen Grammatik“ ein, beschäftige mich dann mit „Regeln und fragwürdigen Komplexitätsreduktionen“ und im Anschluss mit „Pragmatik und Handlungstheorie“; eine virtuelle, weil nur auf Schrift und Sprache aufbauende „Beschreibung eines Ritualparadigmas“ bildet den vorletzten, eine Reihe von „Thesen zur Horizonterweiterung“ den letzten Teil des Skripts.

Humboldts Vermächtnis

Wilhelm von Humboldt, einer der Pioniere der modernen Sprachforschung, der sich u. a. mit der *Genese* grammatischer Formen auseinandergesetzt hat, ermahnt uns, nicht am Detail, an den kleinteiligen Elementen und Verknüpfungsmodalitäten der Sprachwirklichkeit hängen zu bleiben. Die Detailforschung – auf die natürlich nicht verzichtet werden kann – ist nur zu etwas gut, wenn sie gleichsam durch die Analyse der Formen der Einzelsprachen hindurch den Blick auf die in diesen Formen sich artikulierende „Arbeit des Geistes“ (Humboldt 1963, 419) festhält. Das gilt auch für das wissenschaftliche Zergliedern der in einer Einzelsprache wirksamen „grammatischen Verhältnisse“. Ohne Rücksicht auf – wie Humboldt an anderer Stelle schreibt – die geistige ‚Physiognomie‘ einer Sprache, blieben die analytisch gewonnenen Forschungsergebnisse, bei ihrem Nominalwert genommen, nur „todtes Machwerk“ (419ff.).

Ich erwähne das hier nicht nur deshalb, weil sich darin eine selbstkritische Reflektiertheit des wissenschaftlichen Denkens äußert, der man gern häufiger begegnen möchte. Wichtig ist mir vielmehr auch der indirekte Hinweis auf die eingeschränkte Geltung einer allgemeinen Sprach- oder Grammatiktheorie im Verhältnis zur Mannigfaltigkeit der einzelsprachlichen Erscheinungsformen. Humboldt verbindet mit dieser Einsicht die Forderung, sowohl die formale Inkommensurabilität der Einzelsprachen als auch die für sie charakteristischen Unterschiede ernst zu nehmen. Anerkennung der Verschiedenheit bedeutet Respekt vor dem Pluralismus unterschiedlicher Versionen „geistigen Arbeitens“ in den Einzelsprachen. Die „Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus“ ist, will man die Natur des menschlichen Geistes erkunden, ein guter Grund, die wissenschaftliche Vergleichung der natürlichen Sprachen ins Werk zu setzen. Denn „schon als Tier hat der Mensch Sprache“, wie der erste Satz in der von Humboldt bewunderten Abhandlung Herders *Über den Ursprung der Sprache* lautet. Selbst wenn uns Ethologen immer wieder mal einreden wollen, auch die Primaten unter den Vierfüßlern verfügten über Sprachen, noch immer gilt der von den frühen Sprachtheoretikern aufrecht erhaltene

anthropologische Kernsatz, als ‚Sprache habendes Tier‘ existiert allein der Mensch.

Humboldt hat bereits geahnt, dass grammatische Formen durch Gebrauch entstehen. Die Prägung (er sagt “gestempelt”) z. B. einer Wortform entstehe durch ihre kontinuierliche Verwendung. Wir sagen heute: durch Konvention. Dabei denken wir an Kriterien wie “relative Konstanz” und “relative Stabilität” (Bertram 88), die zu den notwendigen Bedingungen kommunikativen Handelns gehören (komme später darauf wieder zurück). Humboldt hat darüber hinaus geahnt, dass Bedeutungen nicht gesetzt werden, sondern in Verstehensprozessen (auch durch Mißverstehen) sich bilden und verändern. Ausgearbeitet hat er diese Ahnungen nicht, das blieb der späteren Sprachwissenschaft vorbehalten und hält bis heute deren Grundlagendiskurse in Atem. Unter Humboldts zahlreichen Anregungen findet sich ferner ein Hinweis, der oft übersehen wird, der für unsere Fragestellung aber von Bedeutung ist. Es sind seine eher beiläufigen Bemerkungen über die Herkunft der “Bezeichnungsarten” der zwischen den Wörtern herrschenden “grammatischen Verhältnisse”. Mit diesem eingängigen Ausdruck benennt er, was heute die fachsprachliche Grammatikterminologie in komplexer Weise ausbuchstabiert und nimmt vorweg, was spätere Theoretiker analytisch die “doppelte Gliederung” der Sprache genannt haben: das Lexikon einerseits und die Verknüpfungs- bzw. Agglutinationsformen andererseits; stark vereinfacht: Wörter und Regeln. Als “Energeia”, das heißt als schaffende Kraft, widersetzt sie sich der vollständigen wissenschaftlichen Objektivierung; sie bleibt, unter diesem Modus betrachtet, ein “zerstreutes Chaos von Wörtern und Regeln” (418). Das ist vielleicht die wichtigste Einsicht Humboldts in die kreative Seite der Sprache, der er andererseits die Ausübung rhetorischer Macht über die Köpfe der Sprechersubjekte zugesteht. Will man Rituale wie sprachähnliche Praktiken untersuchen, dann, deshalb erwähne ich hier diese These, gilt Humboldts Beobachtung wohl auch für die darauf bezogenen Operationen theoretischer und analytischer Art.

Zu Humboldts Zeiten waren die “Bezeichnungsarten”, war – wie gesagt – die Grammatikterminologie nicht so weit wie heute ausgebildet. Ein Term wie “Syntax” war noch nicht lange als Kennwort für die Theorie der Satzbaulehre des Deutschen in Gebrauch. Vollends der Begriff der “Semantik”: Er wurde überhaupt erst im 20. Jahrhundert in die deutsche Sprachwissenschaft eingeführt. Es ist übrigens keine überflüssige Nebensache, wenn wir mit Humboldt daran erinnern, woher die Hauptbegriffe der Sprachwissenschaft kommen, nämlich aus der griechisch-römischen Schrifttradition. Das heißt aber: Sprach- und Grammatiktheorie, in ihren allgemeinsten Erscheinungsformen betrachtet, sind Produkte der Schrift-

kultur. Ein Tatbestand, der die von Jacques Derrida in seiner *Grammatologie* geäußerte These bekräftigt, dass Sprache als Reflexionsobjekt und Analysegegenstand immer schon durch schriftliche Texte vorgeformt sei. "Gramma" ist das griechische Lexem für Buchstabe. Mit anderen Worten: Begriffe wie "die Sprache" oder "natürliche Sprachen" konstruieren – um es noch einmal anders zu sagen – ihre Gegenstände unter der stillschweigenden Voraussetzung eines an das Schriftmedium gefesselten Logo-zentrismus. Um Derrida zu paraphrasieren: Text ist alles, alles ist Text. Es ist nun mal eine historische Tatsache, dass die klassischen Grammatiken auf das Studium schriftlicher Texte zurück gehen. Und es ist eine die Sprachwissenschaft immer noch beunruhigende Tatsache, dass sich jeder Versuch einer systematischen Rekonstruktion gesprochener Standardsprachen auf die Nomenklatur der Schriftsprachengrammatik verlassen oder eine neue, von der Tradition unabhängige Metasprache entwickeln muss, die – wie sollte es anders sein – wiederum in Schrift gegossen und durch Schrift transportiert werden muss.

Wenn wissenschaftliches Wissen über Sprachstrukturen und -formen – sei es auf Einzelsprachen, sei es auf eine *Mathesis universalis* bezogen – prinzipiell schriftgebunden ist, so ist es ein Leichtes, Auskunft über dieses Wissen einzuholen: Ich brauche mich ja nur in die einschlägigen Bibliotheken einzugraben. Das ist allerdings leichter gesagt als getan. Denn heute gibt es – dank der kreativen Spielfreudigkeit in der sprachwissenschaftlichen Theoriebildung – nicht nur eine, sondern multiple systematische Grammatiken. Allerdings beziehen sich die meisten von ihnen nach wie vor auf ein gemeinsames Kernthema, nämlich auf die mit dem syntaktisch relevanten Regelgebrauch zusammenhängenden systematischen Fragen. Für den Zweck meines Vortrags ist es daher ausreichend, wenn wir uns, um die linguistische Systematik kennen zu lernen, auf eine bestimmte Grammatik beziehen. Das ist in unserem Fall die des Deutschen. Die Quelle liegt zudem in Laufnähe: Es ist die Grammatik des bekannten Mannheimer Instituts für Deutsche Sprache (IDS), dessen maßgebende Erkenntnisse komfortablerweise auch über das Internet zugänglich sind.

Systematische Grammatik

Auf die schlichte Frage, was das ist, Grammatik, müsste man antworten: etwas Virtuelles, oder – mit Noam Chomsky zu reden – ein Theoriegebäude. Denn Grammatik kann man weder beobachten noch messen. "Es sind", notiert Chomsky mit Bedauern, "leider keine adäquaten formalisierbaren Techniken bekannt, mit deren Hilfe zuverlässige Information über die Fakten der Sprachstruktur einzuholen wäre" (Chomsky 1969, 33). Ich glaube, diese Aussage wäre auch dann noch zutreffend, wenn

man statt "Sprachstruktur" "Ritualstruktur" schreiben würde. Denn die Formalisierbarkeit der Untersuchungstechniken stößt, wenn es um die Analyse lebendiger Sprach- und Handlungsvarietäten geht, entmutigend schnell an Grenzen. Was die *positive* Charakterisierung der Grammatik betrifft, so möchte ich mich auf die Behauptung beschränken, sie bilde den theoretischen Rahmen für einen Bausatz metasprachlicher Fachausdrücke, mit deren Hilfe sich hypothetische Verallgemeinerungen über den Gebrauch linguistischer Varietäten formulieren lassen.²

Als *systematische* Disziplin hält sich die linguistische Grammatik nach wie vor an eine dreigliedrige Disposition. Diese ist durch eine alte Herkunftsgeschichte legitimiert und liest sich in der heute üblichen Fassung wie folgt:

- (1) Auf *syntaktischer* Ebene formuliert Grammatik Aussagen über
 - (a) komplexe "Ausdruckseinheiten" (z. B. Morpheme, Wörter, Phrasen, Sätze, Texte),
 - (b) die formalen Beziehungen zwischen diesen Einheiten und
 - (c) ihre formalen Funktionen im Produktionsprozess sprachlich korrekter Rede.
- (2) Auf semantischer Ebene macht Grammatik Aussagen über Formen der Bedeutungsbildung
 - (a) in komplexen Texteinheiten und
 - (b) in komplexen Diskursformationen, die verschiedenartige Texte umfassen können.
- (3) In kommunikativ-funktionaler Perspektive beschäftigt sich Grammatik
 - (a) mit der Frage, über welche sprachlichen Mittel die Sprechersubjekte verfügen,
 - (b) mit der Frage, wie die Sprechersubjekte diese verfügbaren Mittel einsetzen, um funktionale Sprachhandlungstypen zu wählen und diese in interaktiven Situationen erfolgreich anzuwenden.

² Grammatik ist keine Bezeichnung für eine Disziplin der sprachlichen Invarianz. Von Humboldt ausgehend ist sie vielmehr als eine klassifikatorische Rahmenkonstruktion zu begreifen, mit deren Hilfe die "Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaus" (Humboldt) erklärt werden können. Bezeichnend ist, dass die auf die verschiedenen Einzelsprachen bezogenen Klassifikationsbegriffe der Grammatik als Komponenten einer eigentümlichen Fachsprache anzusehen sind. Sie sind mithin Teil einer Grammatik der Grammatik, oder – sagen wir lieber – einer Meta-Grammatik. Denn auch die der Begriffsbildung zugrundeliegende Wortbildung gehört zu den grammatikalischen Disziplinen (Bertram 234).

Diese letzte, vom IDS "kommunikativ-funktional" genannte Theorie-Ebene, die kaum unter den konventionellen Grammatikbegriff zu passen scheint, wird in anderen Modellen auch unter dem Titel "Pragmatik" diskutiert.

Das IDS, dessen Gliederungsebenen ich mit einigen eigenmächtigen Änderungen hier wiedergegeben habe, fügt hinzu, die syntaktischen Strukturen sollten nicht an und für sich, das heißt, nicht als "autonome" Strukturen betrachtet werden, sondern "als Basis für die Interpretation der Bedeutungsverhältnisse in den Diskurs- und Texteinheiten aller Komplexitätsstufen". Dieser Kommentar unterstreicht nicht nur die von manchen Linguisten "Zweieinheit" genannte Komplementarität der Syntax- und Semantikaspekte sprachlicher Zeichenstrukturen (Gülich/Raible 1977, 132). Das IDS deutet mit dem Hinweis auf die Tätigkeit des *Interpretierens* auch die Notwendigkeit an, die Analyse des Sprachgebrauchs an der wechselseitigen Bedingtheit der formalen, inhaltlichen und funktionalen Momente zu orientieren. Wie überhaupt in dem paraphrasierten Dispositionsschema der relativ häufig auftauchende Komplexitätsbegriff immer wieder an die enge Verflechtung der Form-, Inhalts- und Funktionsaspekte sprachlichen Handelns erinnert. Diese Erinnerung ist nicht überflüssig, wenn wir im Sinne der Analogiebildung versuchen wollen, das Dispositionsschema der systematischen Grammatik (zunächst nur der Syntax und Semantik) auf ein Schema zu übertragen, das die hypothetisch so genannte Grammatik rituellen Handelns zum Inhalt haben soll. Denn was wir ‚Handlung‘ oder ‚Praxis‘ nennen, ist mitnichten als eine isolierte, objektsprachlich determinierbare Erscheinung zu verstehen und lässt sich schon gar nicht auf ähnliche, als zeichenhafte Entitäten deutbare Mikroeinheiten wie etwa Morpheme oder Lexeme herunterbrechen.

Regeln und fragwürdige Komplexitätsreduktionen

Schon der erste oberflächliche Blick auf eine autoritativ geregelte Orthopraxis wie zum Beispiel die nach katholischem Ritus zu vollziehende Taufe macht deutlich, dass die Zerlegung dieser Praxis in kleinste bedeutungstragende oder formal skandierende Einheiten und die Bezugnahme auf allgemeine syntaktische Verknüpfungsregeln in eine Sackgasse führen muss. Denn zum einen gehören die für die "Taufe" genannte Aktion konstitutiven ‚Einheiten‘, phänomenologisch gesehen, ganz unterschiedlichen Zeichenrepertoires an: es sind materielle Dinge, choreografierte Bewegungsabläufe, Worte, Töne, Gebärden und anderes mehr, kurz: ein Gemischtwarenladen. Zum andern folgt ihre ‚Verknüpfung‘ (zumindest im Präsript des zuständigen Ritualhandbuchs, des *Rituale Romanum*) nicht nur einer syntaktisch linearen Sequenzierung, sondern schließt ausdrücklich auch Simultaneität ein. Wenn in diesem Zusammenhang überhaupt

von Regeln die Rede sein soll, so von dramaturgischen Produktionsregeln, die allein diesem Aktionstyp eigen sind, die – so könnte man auch sagen – die innere Form dieses “Taufe” genannten Handlungsprozesses ausmachen. Sie repräsentieren in der schriftlichen Notation einer liturgischen Handlungspartitur die *potentiellen* Ausführungen des Aktionstypus “Taufe”, sind also das Schnittmuster, nicht aber das von einer Person getragene Kleid.

In den Wissenschaften, die sich beobachtend der Analyse soziokultureller Praktiken und somit komplexen Handlungsprozessen widmen, ist es Konsens, dass Handeln als Interaktionsbegriff notwendigerweise Strukturen symbolischer Vermittlung einschließt – das heißt neben nicht-verbale auch verbale, für den jeweiligen Aktionstyp konstitutive Handlungen. Schriftlich oder mündlich tradierte Handlungs*partituren*, auch liturgische Skripte genannt, sind im Alltag kommunikativen Handelns nicht gerade die Regel. Doch wo sie existieren und genutzt werden, geben sie Auskunft über die Institution, die die Ausführung organisiert, über sie wacht und unter Umständen Partitur- bzw. Regelabweichungen mit Sanktionen ahndet. Wenn wir daher über Rituale (nicht über Ritualisierungen) forschen, dann gehört dazu auch das Studium derjenigen Institutionen, die den rituellen Vollzug in Form ausführlicher Regeln und Partituren vorschreiben, verordnen und organisieren. Nicht nur dass die Institution in solchen Fällen als Autor zu betrachten ist, sie beansprucht auch mit der Kontrolle die Ausübung von Macht über die nach ihren Regeln Handelnden. Ob diese die präskriptiven Regeln und Partituren buchstabengetreu erfüllen und exekutieren, das steht auf einem anderen Blatt. Es ist Aufgabe der empirischen Analyse, das durch Beobachtung, Befragung und Vergleich herauszufinden.

Erwähnt habe ich hier die institutionell vorgeschriebenen Aktionsformen vor allem deshalb, weil es zwei Regelbegriffe zu unterscheiden gilt. Das eine sind die Regeln, die wir als intuitives ‚Wissen‘ allen Sprachteilnehmern unterstellen, die ihr Handeln am Gelingen der Kommunikation ausrichten. Diese inexpliziten bzw. impliziten Regeln sucht die Sprach- und Kommunikationsforschung aus der Beobachtung symbolisch vermittelter Interaktionen zu rekonstruieren und macht sie – ich vereinfache – unter dem Titel “Grammatik” explizit. “Grammatik” ist, aus diesem sehr allgemeinen Blickwinkel betrachtet, eine Sammelbezeichnung für alle Regularitäten, die an sprachvermittelten kommunikativen Handlungen ablesbar sind. Das schließt Abweichungen ein und Freiheiten nicht aus, da diese “Grammatik” keine präskriptiven Ansprüche erhebt, sondern sich mit deskriptiven Aussagen bescheidet.

Die Klasse der *präskriptiven* Regeln hingegen ist für die Produktion von (vor allem schriftlichen) Texten zuständig. Diese Regeln sind gesetzt und in dieser Hinsicht mit Sanktionen verbundene Satzungsinhalte. Ihre orthosprachlichen Ansprüche kennen wir alle aus dem Umgang mit der Schulgrammatik. Aber es geht mir eben nicht allein um die vorgeschriebene Richtigkeit z. B. der Rezitation etwa ritueller Textvorlagen, seien diese mündlich oder schriftlich überliefert (vgl. dazu Gaenzle). Vielmehr denke ich ganz im Sinn der praxeologischen Erweiterung einer Theorie regelgeleiteten Handelns an solche komplexen, non-verbale und verbale Äußerungsakte umfassenden Praktiken, die institutionell gebunden sind. Wenn Grammatikalität in diesen Fällen eine Rolle spielt, dann sicher nicht in Beziehung zum materiellen und zeichenhaften Umfang z. B. eines liturgischen Rituals. Am Beispiel der Taufe habe ich das angedeutet. Natürlich lässt sich das im vorliegenden Fall im Ritualhandbuch enthaltene Handlungsskript mithilfe syntaktisch-semantischer Operatoren analysieren. Vielleicht macht das aber nur Sinn, wenn Lesarten vergleichbarer Skripte zur Diskussion stehen. Das wäre dann wohl eher die Domäne einer Textgrammatik und nicht die einer Handlungsgrammatik. Wobei Vergleichbarkeit nur dann gewährleistet ist, wenn die zu vergleichenden Skripte in einer gemeinsamen Schriftsprache verfasst sind. Denn auch Textgrammatiken müssen sich, wenn ich nicht irre und wenn sie Erfolg haben wollen, an Einzelsprachbefunden abarbeiten.

Pragmatik und Handlungstheorie

Die “funktional-kommunikative Perspektive” des IDS-Dispositionsschemas, die Subdisziplin der “Pragmatik”, lässt sich ja durchaus als eine Form des analytischen Zugangs zu solchen Sprach-Handlungs-Verflechtungen auffassen, die wir als Rituale bezeichnen. Es geht in pragmatischer Perspektive um die theoretische Konstitution und Erkundung des “Kommunikation” genannten Sprachhandelns, und diese Konstitution bezieht sich nicht so sehr auf den Umfang des Sprach- und Regelwissens, mit anderen Worten: auf die Kompetenz der Sprachteilnehmer, sondern eher auf den Gebrauch, den sie, angetrieben von Absichten und Motiven, von dieser Kompetenz in realen Handlungssituationen machen. Faktisch geht es in dieser Perspektive also nicht mehr um linguistische, sondern um handlungstheoretische Fragen, um – wie die Pragmatik auch genannt wird – “Praxeologie”. Es ist offensichtlich: Die “Bezeichnungsarten der grammatischen Verhältnisse” stoßen hier an ihre Grenzen, und das gilt auch für ihre Übertragbarkeit auf die Analyse bestimmter, Sprechen und Handeln verschmelzender Aktionsformen, zum Beispiel von Ritualen.

An dieser Stelle müsste ich nun, wenn ich die Unterschiede zwischen Grammatik- und Kommunikationstheorie ausführlich behandeln wollte, auf Zwischenglieder wie Soziolinguistik und Sprechakttheorie eingehen. Doch kann ich hier nur über letztere eine kurze Anmerkung einschalten, die mir wichtig erscheint, weil auf der Sprechakttheorie manche performanztheoretischen Ansätze der Ritualforschung aufbauen. Als Grund für die Zusammenführung der beiden Forschungsrichtungen bot sich nämlich die These an, dass die lebendige Rede (parole) nicht nur Informationen (propositionale Inhalte) transportiert, dass sie vielmehr – unter bestimmten (performativen) Bedingungen – handelnd in die Wirklichkeit eingreift, ja sie sogar definiert oder zumindest modelliert. Wenn der Priester zum Täufling sagt: “Ego te baptizo in nomine Patris et Filii... (usw.)” vollzieht er zugleich mit dieser Äußerung das Sakrament der Taufe. Und dieser performativ-magische Akt verwandelt das kleine namenlose Monstrum aus dem Heidenkollektiv, das eben noch eine Beute Satans schien, in einen beim Individualnamen zu rufenden Christen. Wer’s glaubt, wird selig. Die Hauptperson jedenfalls, das Baby, fühlt sich misshandelt und schreit (es sind definitiv keine rituellen Schreie).

Die Theorie der Sprechakte ist nicht nur ein Beleg für die unter pragmatischer Perspektive erzwungene Veränderung der sprach- und handlungsbezogenen Leitbegriffe, eine Veränderung, die ja durchaus den Fokus der Analyse von den “grammatischen Verhältnissen” auf die komplexen Erscheinungsformen des vom IDS so genannten “kommunikativ-funktionalen” Handelns verschoben hat. Diese Theorie ist vielmehr auch ein Beleg für die Hemmnisse, die der so enorm dominante Regelbegriff einer dynamischen, am Prozessmodell orientierten Theorieentwicklung in den Weg wirft. Zu den begrifflichen Verallgemeinerungen der Sprechakttheorie in der einflussreichen Version von Searle gehört nämlich die Annahme, die Regeln des Sprachhandelns seien so verbindlich wie die für den Bestand sozialer Institutionen konstitutiven Regeln. Damit wird wiederum den Regeln eine Macht über die Praxis, hier des Sprachhandelns eingeräumt, die mit der Auffassung etwa Humboldts von einer kreativen Modifizierbarkeit der Weltsicht durch den Sprachgebrauch in Widerspruch gerät.

Man kann hier einwenden: Humboldt habe ja auch nicht wie der Sprechakttheoretiker an die Schwierigkeiten intentionaler oder normativer Komponenten sprachlichen Handelns gedacht. Aber darauf kommt es hier gar nicht an. Der Punkt ist, dass Searle (und andere) sich mit dem Modell der in institutionellen Tatsachen verkörperten Regelautorität den Zugang zu den von ihm selber gepriesenen Vorzügen kommunikativen Sprachhandelns verstellt. Denn es ist diese Form des Handelns, der auch die Regeln entspringen, wenn wir bereit sind, unter “Regeln” nicht etwas Gesetztes zu

verstehen, sondern verhandelbare Vereinbarungen, sprich: etwas Konventionelles = auf Übereinkunft beruhendes. Wir vollziehen im performativen Akt der Rede nicht nur praktisch folgenreiche Handlungen, wir modifizieren zugleich auch die durch Einübung erworbenen Regeln und Muster des Sprachgebrauchs, verschieben ihre formalen Grenzen und ihre konnotativen Funktionen.

Es verwundert nicht, wenn Searle – wie vor ihm übrigens schon Austin – aus seiner regelzentrierten Theorie alles ausschließt, was uns im Grunde am stärksten motiviert, miteinander redend Verständigung anzustreben: Ambiguität, Vagheit, Unvollständigkeit, Ironie, Paradoxien, Poetisierungen etc. (Apel 86). Regulative Sprach- und Handlungskonventionen gehen überhaupt erst aus Vollzügen symbolisch vermittelter Interaktion hervor und konstituieren in ihrer komplexen Gesamtheit den Typus – man kann auch sagen: das Genre – der jeweiligen Praxis. Vielleicht sollte ich in diesem Zusammenhang doch auch an das Offensichtliche erinnern: Von Interaktionen in der Bedeutung kommunikativen Handelns zu reden, macht nur Sinn, wenn mindestens zwei Akteure im Spiel sind. An den “Ritual” genannten Praktiken sind oft genug große Gemeinschaften beteiligt, so dass in diesen Fällen Praxis mit guten Gründen als Resultat einer zwischen individuellen Akteuren erzielten dynamisch sich entwickelnden Koordinationsleistung zu begreifen ist. Humboldts Satz, “Erst im Individuum erhält Sprache ihre letzte Bestimmtheit.” (Humboldt 439) ist unter dieser Voraussetzung abzuändern in: “Erst in der kommunikativen Dyade zweier Individuen erhält Sprache eine relative Bestimmtheit.”³

Virtuelle Beschreibung eines Ritualparadigmas

Ich möchte nun einiges von dem, was ich bisher mit dürren Begriffen erläutert habe, am Paradigma des Taufhandlungs-Rituals exemplifizieren. Vorgegeben sind in diesem Fall keine einzelnen Regeln, vorgegeben ist – ich rede vom *Rituale Romanum* – eine Handlungspartitur, die aber nichts anderes enthält, als eine gleichsam bühnentaugliche Textvorlage, die auf ihre szenische Realisierung wartet. Es wäre nicht schwierig, die in der Beschreibung eines jeden einzelnen Handlungszugs implizite Regelvorschrift zu rekonstruieren. Doch ich möchte stattdessen, um den Prozessverlauf in dieser Trockenübung so anschaulich wie möglich gestalten zu können, Ihnen eine, wenn auch unvollständige Inventarliste der potentiellen Handlungszüge präsentieren. Um die Aufzählung wie eine kirchenmusikalische

³ Den Begriff der “kommunikativen Dyade” übernehme ich von H. Weinrich 2003, 17ff.

Partitur erscheinen zu lassen, bezeichne ich die einzelnen Handlungszüge in lateinischer Sprache:

1. *Salutatio* ante templum: Begrüßung auf der “Schwelle” des Gotteshauses
2. *Interrogatio* durch den Zelebranten: Was begehrst du? *Fidem!* oder *Baptisma!* oder *beides*.
3. *Purificatio*: vollzogen durch 3maliges Anhauchen + “*Exi ab ea, imunde spiritus!*”
4. *Benedictio* linguae: Salz auf die Zunge des Täuflings + “*Accipe sal sapientiae!*”
5. *Introitus*: Einzug ins Gotteshaus, ein kurzer Gang, da der Taufbrunnen, der traditionellen Raumsymbolik entsprechend, nahe am Eingang liegt: Es ist der Ort, von dem das “neue Leben ausgeht”, dessen Weg durchs Kirchenschiff mitten ins Allerheiligste führt.
6. Alle nun folgenden Handlungen spielen sich am und im Taufbrunnen ab.
7. *Oratio* et *benedictio*: “...nimmt dich die christl. Gemeinschaft auf” + Kreuzzeichen. *ecclesia* = d. h.: der Kirchenraum ist kein beliebiger Raum; er ist Sitz des Königs der Könige – Basilika –, Bildgedächtnis der Mythen, Verkörperung der Glaubensgemeinschaft und Thesaurus der liturgischen Ordnung.
8. erneute *Purificatio* (Exorzismus)
9. *Effata*-Handlung: Zelebrant benetzt seinen Daumen mit Speichel u. berührt damit Ohren und Nase des Täuflings, zugleich murmelt er: “*Effata!*” (aus dem Aramäischen *Epheta* = “Öffne Dich!”)
10. *Unctio*: Salbung mit geweihtem Öl, dem Chrisam
11. *Katechumenat*: kurze Glaubensunterweisung
12. *Confessio*: Glaubensbekenntnis, von allen gesprochen
13. *Interrogatio*: glaubst Du...? willst Du getauft werden...? (eine Art *ritardando*)
14. **Baptisma**: 3mal gießt der Zelebrant das Taufwasser über das Haupt des Täuflings, verbunden mit der performativen Formel “*Ego te baptizo in nomine...*”
15. *Unctio*: “*Christus es... / Du bist der Gesalbte.*” Folgt kurze Rede über die durch die Taufe bewirkte Reinigung von der Urschuld....

16. *Investitura*: “Accipe vestem candidam...” das weiße Taufkleid; vieldeutig: Christus selbst wird angezogen; es ist Zeichen einer Art Hierogamos; ein Paradox, da es zugleich neues Leben & Tod symbolisiert.⁴
17. Mit der Investitur ist es nicht getan; es folgen noch mehrere finale Handlungszüge, Segnungen etc. und endlich der geordnete Exodus aus dem Gotteshaus.

Meine Liste gibt freilich nur das Gerippe eines mit allerlei Wiederholungen aufwartenden gestaltenreichen (potenziellen) “Dramas” wieder. Sie müsste, wollte man das komplette vorgeschriebene Inventar verbuchen, durch weitere Listen ergänzt werden: die der Teilnehmer und ihrer unterschiedlichen Handlungsrollen, die Liste der mit verteilten Rollen zu rezitierenden Texte, die der einzusetzenden Paraphernalia, eine Liste der raumkonstituierenden Bewegungsabläufe und nicht zuletzt eine, die die vorgeschriebenen Gebärden enthält. Doch nicht in diesen Listen, an der Beschreibung vielmehr des fortschreitenden potentiellen Handlungsgangs lässt sich so etwas wie die Komposition eines zusammenhängenden Ganzen ablesen. Und ich denke, dass sich die aktiven Teilnehmer dieses Aktionstypus, wenn es zur Tat kommt, von der Annahme einer mit dieser Partitur verbundenen holistischen, ein bestimmtes Ziel ansteuernden Praxis ausgehend, zu gemeinsamem Handeln bereit finden. Doch keineswegs müssen sie die impliziten Regeln *en detail* kennen, selbst eine genaue Kenntnis der zu rezitierenden Texte muss nicht vorausgesetzt werden, da der Zelebrant sie von Fall zu Fall soufflieren oder eine eigens dafür bestellte, entsprechend geschulte Person stellvertretend die wechselnden Rollen der respondierenden Gemeindemitglieder übernehmen kann. Ja die Beteiligten müssen nicht einmal verstehen, warum das alles so und nicht anders organisiert ist: Sie können die Handlung im Ganzen als ein teleologisches auf die Katharsis hinauslaufendes “Drama” wahrnehmen – und damit *bastata*.

Es ist diese Abstinenz, die dazu beiträgt, dass die Beteiligten, nach der Bedeutung einzelner Handlungszüge oder des Ganzen befragt, keine Antwort wissen. Wozu auch? Wenn sie, vor allem die aktiven Teilnehmer (jedenfalls nicht das unwissende Opfer) unter “Taufe”, als Handlungsgenre betrachtet, den Eintrittspreis für die Aufnahme in die christliche Gemeinschaft verstehen (das kostet Geld, heute ist nichts mehr umsonst), so hat

⁴ Seit dem 4. Jh. gehört das Taufkleid zu den vorgeschriebenen Requisiten. Übrigens kommt auch der “Weiße Sonntag” nicht von den weißen Kleidern der Erstkommunionkinder. Die Neugetauften der frühen Kirche trugen ihr weißes Kleid - lat.: die Alba - acht Tage lang.

das alles für sie einen *Sinn*, und die Frage nach *Bedeutungen* wirkt deplaziert. Die einzelnen Handlungszüge – manche nennen sie Riten – können daher, auf den Kontext der Gesamthandlung bezogen (“die Taufe”), vom außenstehenden Beobachter als *sinngebende* Teilhandlungen interpretiert werden. Und wenn der Regisseur dieses “Dramas”, der Zelebrant, diesen oder jenen Handlungszug nach eigenem Gutdünken modifiziert oder kürzt, so ändert das nichts am sinnhaften Telos der Gesamthandlung.

Ich sprach soeben ganz bewußt vom “Drama”. Denn durch die Unterwerfung der ihres Willens beraubten Zielperson unter fremde Hände und unzarte Berührungen erhält das Ganze in meinen Augen eine tragische Note. Dieser Eindruck wird durch die dem noch Ungesalbten unterstellte Unreinheit sowie die Austreibung des offenbar anwesenden Teufels nicht gerade gemindert. Und achtet man auf den passenden theologischen Kontext, so erhält das Tragische auch einen Namen: *Eschaton*. Denn nach katholischer Lehre hat die Taufhandlung einen eschatologischen Sinn, der durch die Teilnahme an der sonntäglichen Kommunion immer wieder zu erneuern ist. So recht deutlich wird diese implizite Bezugnahme auf das absolute Ende, den Tag des Gerichts, durch die Worte Johannes des Täufers aus dem Markus-Evangelium: “Ich taufe euch nur mit Wasser (zum Zeichen) der Umkehr. Der aber, der nach mir kommt, ist stärker als ich und ich bin es nicht wert, ihm die Schuhe auszuziehen. Er wird euch mit dem Heiligen Geist und mit Feuer taufen. Schon hält er die Schaufel in der Hand; er wird die Spreu vom Weizen trennen und den Weizen in seine Scheune bringen; die Spreu aber wird er in nie erlöschendem Feuer verbrennen” (Markus 3.11, 12). Die Verknüpfung mit diesem Kontext geschieht in dem Moment, in dem der Zelebrant dem Täufling das weiße Gewand anlegt. “Accipe vestem candidam”, heißt es in der liturgischen Vorschrift, “und bringe (das weiße Kleid) makellos vor den Richterstuhl unseres Herrn...”

Wenn das Taufkind in seiner Not schreit, so gehört das, wie man so sagt, zu den ungewollten Nebenfolgen der Handlung. Solche nicht intendierten Konsequenzen (mit ihnen ist immer zu rechnen) als Störungen eines ansonsten geregelten Ablaufs aufzufassen, ist wenig überzeugend, da es ja dieser Ablauf ist, der die Ursache für eine solche vorhersehbare Reaktion bildet. Im übrigen ist das Wehgeschrei des Täuflings bei der Durchführung der Taufhandlung nach griechisch-orthodoxem Ritus die Regel, obwohl es dafür keine Regel, wohl aber einen gut nachvollziehbaren Grund gibt. Denn dieser Ritus schreibt die totale *immersio* des splitterfarnackten Opfers in das mit einem Wasser-Öl-Gemisch gefüllten Taufbecken vor (eine Art Waterboarding).

Ich hatte vor einiger Zeit Gelegenheit, solche Taufhandlungen in Griechenland zu beobachten. Ich sah wie der Pope, auf dem Höhepunkt des Dramas, das nackte Taufkind, das der Pate ihm entgegenstreckte, mit Öl einrieb, dann – natürlich alles unter ständiger, meist unverständlicher Rezipitation der liturgischen Formeln – an den Handgelenken packte und bis zum Hals in das Taufbecken versenkte. Er verzichtete auf das vorgeschriebene Untertauchen des ganzen zitternden Körperchens, schöpfte aber mit der Hand aus dem Gemisch, um es über den hochroten Kopf der in Schreikrämpfen sich windenden Kreatur zu gießen.

Natürlich übt dieser zugleich brutal und grotesk wirkende Initiationsakt einen starken emotionalen Stimulus auf die Beteiligten, vor allem auf die Eltern und nächsten Verwandten aus, der sich in Kichern, besänftigenden Tönen und unterdrücktem Lachen Luft zu machen sucht. Auf den Gesichtern der zuschauenden Kinder malt sich eher Entsetzen. Hinzu kommt die teilweise extreme Medialisierung des Geschehens, die im Sinne ungeplanter, aber kausal erzeugter Nebenfolgen sowohl die Handlungsmotivationen als auch den Handlungsverlauf offensichtlich, in direkt wahrnehmbarer Weise beeinflusst. So wenn der Zelebrant mit dem Taufkind am Wickel vor den Kameras in Pose geht. In einem Fall sah ich, wie eine ganze Batterie von Scheinwerfern, Reflektoren und Kameras das Gewühl am Taufbecken ins Visier nahm. Es ist ja kein Geheimnis, dass die hungrigen Kameraaugen Schauspielerattitüden hervorkitzeln; hier haben sie den Tempel für einige Zeit in ein Filmstudio verwandelt. Also werden bald alle, die in der Kirche dabei waren, aber das Geschehen nur bruchstückhaft erlebt haben, zuhause immer wieder den mehr oder weniger professionell gestalteten Videofilm anschauen. Es entsteht auf diese Weise das Erinnerungsbild eines Ereignisses, das so nie stattgefunden hat. Der Albtraum eines jeden Feldforschers!

Thesen zur Horizonterweiterung

Es scheint, wir haben uns mit dieser Kurzbeschreibung weit vom Thema entfernt. Es scheint aber nur so, denn mein ganzes antireduktionistisches Streben gilt ja der virtuellen Vergegenwärtigung (durch Worte) jener lebendigen Fülle der Erscheinungen, die ich durchs Maßnehmen mit der schmalen grammatischen Elle in Gefahr sehe. Natürlich konnte ich nur einige sprach-, handlungs- und ritualwissenschaftlich relevante Aspekte thematisieren. Wenn wir allein die Taufhandlung als Ritualparadigma für den Reichtum möglicher, methodisch gut durchdachter Beschreibungen und Kontextualisierungen studieren wollten, müssten wir ein sehr umfangreiches Hypothesenrepertoire überprüfen. Lassen Sie mich zum

Schluss wenigstens etwas davon andeuten, und zwar in Form einer Thesenreihe – schlicht gesagt: Ich stelle einige Behauptungen in den Raum:

- Als Ritualparadigma betrachtet, gehört die Taufhandlung zu den “Rites de passage”, die sich nach dem Muster des bekannten van-Gennepp-Turnerschen Dreischritts narrativ rekonstruieren lassen.
- Dieses Strukturmerkmal verlangt nach dem Vergleich mit Taufhandlungen bzw. Initiationsritualen anderer Gesellschaften und anderer Zeiten. Es verstellt aber auch die Aufmerksamkeit auf den unter kontingenten kulturellen und historischen Umweltbedingungen sich vollziehenden Formenwandel.
- Taufhandlungen in der beschriebenen Form umfassen eine heterogene Vielfalt von intermedial verknüpften Tätigkeiten: z. B. die stereotype Rezitation von Textsorten verschiedenster Art (Spruch, Gebet, Litanei, Dialog, Beschwörung, Predigt u.a.), dann die performative Anwendung symbolisch aufgeladener Objekte (Wasser, Salz, Öl, Weihrauch u.a.) sowie die Ausführung leibgebundener Bewegungen, rekurrenter Gesten und Gebärden.⁵ Auch Musik spielt inzwischen eine immer größere Rolle – vom Kinderlied bis zu Karaoke melodien.
- Sowohl die Gebärdensprache, die im Rahmen der Gesamthandlung eine eigene Grammatikalität entwickeln kann, als auch der Einsatz elementarer Stoffe wie Wasser, Salz, Atem oder Räucherwerk verweisen über den religiösen Kontext hinaus auf eine begrifflich schwer fassbare Welt magischer Partizipationsformen.
- Der Einsatz der Requisiten in Konjunktion mit bestimmten Gebärden an bestimmten Wende- oder Knotenpunkten der Handlung übt eine suggestive und zugleich illudierende Macht über die Beteiligten aus.

⁵ Gestik und Gebärdensprache können als extreme Pole des nonverbalen Körperausdrucks auf einer gleitenden Skala dargestellt werden. Positionieren wir (willkürlich) Gestik auf den äußersten linken und Gebärden auf den äußersten rechten Pol dieser Skala so lässt sich von links nach rechts ein Übergang von außersprachlichen zu sprachlichen Strukturmerkmalen verzeichnen. Die Forschung bezeichnet in diesem Zusammenhang die sprachbezogenen Strukturmerkmale mit Begriffen wie *Segmentierbarkeit*, *Kompositionalität* (ich bevorzuge stattdessen: *Kombinatorik*) und *Konventionalisierungsgrad*. Gesten sind, wenn überhaupt, nur manchmal und dann sehr schwach mithilfe solcher Merkmale zu charakterisieren. Gebärden hingegen lassen sich in Abschnitte zerlegen, sind also segmentierbar; sie sind durch Kombinationsregeln untereinander verknüpft; und sie sind vereinbart, also konventionell.

- Es liegt nahe, die offen an Mimik und Gestik ablesbaren emotionalen Widersprüche in den Reaktionen der Beteiligten auf die auch für den Zelebrenten verborgenen Geheimnisse der magischen Partizipation zurück zu führen.
- Rituale nach Art der Taufhandlung zeigen, genretypisch gesehen, die Merkmale von Autoritätspraktiken (Bourdieu 1990, 75). Sie schließen bestimmte Personen oder Gruppen, die zwar Teil der Handlung sind, aus dem Kreis der Handelnden aus. Denn wer eine Handlung *erleidet*, handelt nicht. Er bzw. sie wird in diesem Fall ohne eigene Absicht, ja ohne Möglichkeiten der Abwehr und des Eingreifens in eine Zwangssituation verfrachtet.
- Rituale der beschriebenen Gestalt gehören als aufgezwungene zu den – mit Émile Durkheims Worten – “pathologischen” Praktiken. Sie entbehren jener Kooperationsmoral, die per definitionem Freiwilligkeit einschließt. Das unterscheidet sie von anderen Formen kollektiven Handelns.
- In handlungstheoretischer Perspektive sind rituelle Praktiken normativ aufgeladene Handlungskomplexe. Im Fall des von mir ausgewählten Paradigmas beziehen sich die in der Symbolik der Teilhandlungen verschlüsselten Normen auf folgende Geltungsbereiche:
 - Animistischer Bereich:* z. B. Effatahandlung
 - Religiöser Bereich:* z. B. Glaubensbekenntnis
 - Moralischer Bereich:* Exorzismushandlung – Kampf dem Bösen
 - Quasi-rechtlicher Bereich:* Aufnahme in die Religionsgemeinschaft durch Benetzung, Salbung und performative Rede.
- Nicht selten verkörpern Rituale ihre rigiden Geltungsansprüche in einem der Kritik entzogenen, in den konnotationsreichen Zeichensphären des Heiligen und des Tabus implizit enthaltenen Normensystem.
- Bis zur Taufe ist der Täufling aufgrund symbolischer Schuld und Unreinheit tabu. Er passt nicht in die kollektiv anerkannte bzw. in die vom herrschenden Glaubensregime repräsentierte symbolische Ordnung.
- Das Tabu kann nur unter dem Schutzmantel des Heiligen gebrochen werden, da in diesem Verdammnis und Erlösung dicht beieinander liegen. Der Bruch des Tabus muss daher unter Anwendung von Gewalt und Schmerzen geschehen (was noch im orthodoxen, kaum aber im katholischen Ritus zu beobachten ist).
- Entwicklungspsychologisch gesehen jedoch ist der erzwungene Weg des Täuflings aus dem Chaos des Tabudunkels über das purifizierende Eintauchen in die wässrige Unterwelt bis zur Auferstehung als Person mit

eigenem Namen nichts anderes als ein Gleichnis für den krisenhaften Prozess der Individuation.

Hier breche ich ab. Ich habe schon zu viel gesagt und würde mich mit weiteren Behauptungen wahrscheinlich so in Verallgemeinerungen verirren, dass sich mein Thema vollends in Luft auflöst. Für Ihre freundliche Ausdauer und höfliche Geduld möchte ich mich mit einem Satz Humboldts bedanken. Ich bin mir allerdings nicht sicher, ob sich dieser Satz als Motto für meinen hiermit vorläufig ans Ende gekommenen Versuch oder für das, was Sie davon mitbekommen haben eignet. "Alles Verstehen", schreibt Humboldt um 1830, "ist [...] immer zugleich ein Nicht-Verstehen, alle Übereinstimmung in Gedanken und Gefühlen zugleich ein Auseinandergehen." (Humboldt 1963, 439)

Vortrag vor Mitgliedern des Heidelberger SFB 619 RITUALDYNAMIK
November 2009

Literatur

- Apel, Otto: Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen. In: Apel (Hg.): Sprachpragmatik und Philosophie. Frankfurt a.M. 1976, 10-173.
- Bertram, Georg W.: Die Sprache und das Ganze. Entwurf einer antireduktionistischen Sprachphilosophie. Weilerswist 2006.
- Bickenbach, Matthias et al (Hg.): Manus loquens. Medium der Geste – Gesten der Medien (Mediologie 7). Köln 2003.
- Bourdieu, Pierre: Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques. Paris 1982. Dt.: Was heißt sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches. Übers. V. H. Beister. Wien 1990.
- Bourdieu, Pierre: Le sens pratique. Paris 1980. Dt. Übers. v. Günter Seib: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt a. M. 1999.
- Davidson, Donald: Truth, Language, and History. Oxford 2005. Dt.: Wahrheit, Sprache und Geschichte. Übers. v. J.Schulte. Frankfurt a.M. 2008.
- Duranti, Alessandro: Linguistic anthropology. Cambridge 1997.
- Graf, Fritz: Zeichenkonzeptionen in der Religion der griechischen und römischen Antike. In: Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft, Bd. 13.1). Berlin/New York 1997, 939-958.
- Gülich, Elisabeth u. Wolfgang Raible: Linguistische Textmodelle. Grundlagen und Möglichkeiten. München 1977.
- Hartmann, Eddie: Praxeologie als Sprachkritik. Ein kritischer Beitrag zur Sprachsoziologie Pierr Bourdieus. Frankfurt a.M. 2006.

- Herder, Johann Gottfried: Abhandlung über den Ursprung der Sprache [1772]. Stuttgart 1969.
- Humboldt, Wilhelm von: Schriften zur Sprachphilosophie. III. Bd. der Werke in Fünf Bänden, hg. v. A. Flitner u. K. Giel. Darmstadt 1963.
- Joas, Hans: Die Kreativität des Handelns. Frankfurt a.M. 1996.
- Kendon, Adam: Gesture. Visible Action as Utterance. Cambridge 2004.
- Kreinath, Jens / Jan Snoek / Michael Stausberg (Hg.): Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts (Numen 114.1). Leiden/Boston 2006.
- Kreinath, Jens: Semiotics. In: Kreinath/Snoek/Stausberg 2006, 429-470.
- Linz, Erika u. Klaudia Grote: Sprechende Hände. Ikonizität in der Gebärdensprache und ihre Auswirkungen auf semantische Strukturen. In: Bickenbach 2003, 318-337.
- Liptow, Jasper: Regel und Interpretation. Eine Untersuchung zur sozialen Struktur sprachlicher Praxis. Weilerswist 2004.
- Searle, John R.: Speech Acts. Cambridge 1969.
- Skirbekk, Gunnar: Praxeologie der Moderne. Universalität und Kontextualität der diskursiven Vernunft. Übers. v. G. Seib. Weilerswist 2002.
- Tophinke, Doris: Handlungstheorie, Kommunikationstheorie, Lebenswelt. In: M. Haspelmath et al. (Hg.): Sprachtypologie und sprachliche Universalien I/1 (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft, Bd. 20.1). Berlin/New York 2001, 40-62.
- Weinrich, Harald: Sprache, das heißt Sprachen (Forum für Fachsprachenforschung 50). Tübingen 2003.

BOLÍVAR – Fabrication of a modern myth

“Le rite réalise le mythe et permet de le vivre.”
Roger Caillois

Myth, history and ideology

Myth is not history, mythology not historiography. But myth may make use of historiography by transforming its empirical data – calendar and individual names – transforming it into comprehensive, symbolically readable and ritually exploitable manifestations. Myth-making in modern times – and this is the topic of my paper – is not an arcane process rooted in a realm of primordial experience. This does not mean that to invoke a primordial past would be ignored by modern mythmakers.

Myth-making in modern times most often pursues a specific purpose, for instance establishing, enhancing and maintaining power. Claims to power may thus appear as something natural, immune to criticism. This is one of the reasons, why in the early years of tradition critique – in the era of the European Enlightenment – the fabrication of myths was discredited as an act of willfully disseminating false consciousness, i.e. ideology. Yet, if we take serious the term ideology we have to admit, that ‘false consciousness’ must not be equaled with deliberate falsehood. It rather means to succumb to those delusions and self-deceits which prevent the awareness of being entangled in a web of preconceptions and prejudices. And often enough this web is supported and empowered by intransparent tales of religious and mythological origin.

Simón Bolívar, himself a disciple of the Enlightenment, in one of his letters from Jamaica, where he for some months had to live in exile, clearly demonstrated what it means to criticize the politically false expectations aroused by the belief in myth and religious superstitions. I will quote from the English translation: “When Quetzacoatl, the Hermes or Buddha of South America, [...] left his people, he promised them he would return at an ordained time to re-establish his government and revive their prosperity. Does not this tradition foster a conviction that he may shortly reappear? [...] Do you suppose that this would affect all regions of America? Is it not unity alone that is needed to enable them to expel the Spaniards, their troops, and the supporters of corrupt Spain and to establish in these regions a powerful empire with a free government and benevolent laws?” (Bolívar 1983, 113f.) It is remarkable that a man who already in his lifetime became an object of myth-making insisted on the rational principles of hard-nosed policy-making and considered the critique of mythological

and religious promises a compulsory task for historical research. What he, however, underestimated is the reality-shaping power a myth can acquire, once it has achieved the status of a collectively shared ideology.

Myths, especially their political versions, do not exist in a vacuum. An efficacious evolvment of their energetic and creative potentials to a great measure depends upon *how* they are presented to a virtual public. Multi-media realizations do in this regard play a major role. So, as to Simón Bolívar, together with his rising fame a need for visualization came into being. The circulation of his portraits during his lifetime and beyond, painted in oil and printed on medals, was definitely a constituent part of early myth-making. Soon after his death, statues, monuments, memory sites followed. And these commemorative objects and places are not only to be found in South American countries and cities; one can find them in many countries outside South America, even in Germany: in Bonn, Berlin, Frankfurt, Bremen and Leipzig; not to mention other European and North American places. Besides, most of the figurative Bolívar-monuments spread over so many South American regions were made by German, Italian and French sculptors and, therefore, convey until today the picture of a European, not to say colonialist idea of nationalistic representation typical of the 19th century.

A particularly informative example is the monument on top of a hill near the famous 'Puente de Boyacá', where on the 7th of August 1819 the Bolívar-army won a decisive battle against the Spaniards – today that day is a national holiday. This monument is the work of the German sculptor and brass-founder Ferdinand von Miller (1813-1887), who has created – among many other monuments – the Bavaria-statue in München and the gigantic 'Germania' of the 'Niederwalddenkmal' near Rüdesheim on the riverbank of the Rhein. Miller fabricated the Bolívar-monument in the 1880s, but it was erected in its place of destination not until 1930, the first centenary of Bolívar's death.¹ In the same year the 'Altar de la Patria' near Santa Marta was opened, harboring a bulky marble monument executed by a renowned Italian workshop (Pietro Tenerani, Roma).² Also in this case the official inauguration of the temple-like hall, situated on the premises of the so called 'Quinta de San Pedro Alejandrino', was postponed and took place 12 years later. The Boyacá- and Santa Marta-monuments are today both parts of largely expanded sites: ritual spaces, designed to take huge crowds during the official commemoration-days.

¹ Look at <http://static.panoramio.com/photos/large/3271861.jpg>

² <http://img200.imageshack.us/img200/9859/dsc02478u.jpg>

Bolívar, a mythological hero?

These examples are quite suitable to illustrate what it means to speak of 'fabricating' and of 'maintaining' a myth. The monuments and the surrounding sites are no doubt works of craftsmanship; petrified fabrications – so to say – which from time to time have to be ritually animated if they are expected to speak to the collective *imaginaire*. Their abandoned 'being there' would go together with an evacuation of their meaning and at the same time would set myth and mythology into a sclerotic state, at best fit for the archive. That is to say: In between the monumentally petrified memory site on one side and the orally or in written form handed down narration on the other side a performative stage has to be opened where again and again the myth can be ritualistically brought to life.

What is more, Simón Bolívar's writings, collected by friends during his lifetime – even against his will – did not disappear in the obscurity of a bookish archive, solely monitored by history-experts. They became instead the centre of canonization, which means, they were equipped with a sanctified nimbus, appropriate for liturgical applications. And it did not take a long time when Bolívar's remains, buried in Colombia, were transferred to his native city in Venezuela, to Caracas. That was in 1842, 12 years after his death. But, mind you, the bones did not come to rest there. It was no more than a few years ago – in fact in January 2010 – that his remains were removed during a pompous ritual from his golden sarcophagus and thoroughly scrutinized. And why? Because the rumor was spread before, that in 1830 Arsenic was used to put him to death. Sure, there is no better tool than a conspiracy theory when it comes to resurrect a dead man as a mythologically conspicuous being. Myth-making as a politically significant action can no doubt perform miracles as a saying suggests which turns up quite often in relevant publications: „Bolívar no es difunto. Bolívar es el héroe permanente y ubicuo...“ (Carrera Damas 1989, 272).

This is a quite convincing periphrasis of what myth and mythology can achieve, unlike historiography. It is, in fact, a double achievement: Not only do they remove the spatiotemporal conditions which qualify the object of narration as a contingent phenomenon (by the way: this was the reason why Aristotle in his *Poetics* preferred mythos to history). Moreover myth provides the narration with a normative and formative meaning that can be utilized in various circumstances. The lesson of all this is clear: We are speaking, when dealing with myth-making, canonization and sanctification, about the structure of a collectively shared cultural memory.

A very short personal history of the hero

Before in the next section of my paper we will go on a journey through some Spanish-American countries, haunted by an almost awesome popular Bolívar-myth, let me as briefly as possible outline the most important biographical data of our hero: Simon Bolívar was born in 1783 (July 24th), in that year when the North-American Revolutionary War came to an end. His hometown was Caracas (Venezuela); his parents belonged to a wealthy creole-family of slave holders. He died in a year of European turmoil and uprisings, that was in 1830 (December 17th), near Santa Marta (Colombia; in those days Nueva Granada). He passed away, only 47 years old, under physically and financially quite impoverished conditions. As an adult he still was a rather small-framed person (body height: about 1,59 cm; European shoe size: 35); not exactly the figure of a sturdy-built war hero. He spared no trouble to carry, wherever he went, writing things and a chest with books with him. Moreover, he kept himself, so it is reported, always a self-assured master of those histrionic manners, which in those times were in conformity with the elitist code and glory of his ancestry. And he did not mind the personality cult he considered a fair tribute to his outstanding efficiency. In the course of about 20 years he commanded and fought over 470 battles, became the objective of frequently attempted assassinations, liberated five countries from the Spanish yoke and wrote two elaborated constitutions besides numerous papers on various important political topics like abolitionism, need for education, restitution of property to indigenous people etc.; the practical effects of these decrees and proclamations falling short – sad to say – of his own expectations. Simón Bolívar's next of kin did not agree with him; they were a criollo-family with a feudalistic background sticking by habit to a royalist ideology. Simoncito's mother died when he was 3, his father when he was 9; in his teens he went on travel to Europe, married in Spain when he was 20, traveled with his young wife immediately back home to Venezuela, where to his bitter grief his beloved one shortly afterwards died. Again he went on journey through Europe, at his side Simón Rodríguez, mentor of his early years and long lasting friend. Affairs with women aside, he never married again, devoted soul and body instead to what he considered his vocation: to definitely knock down Spanish rule. While he fought against colonial exploitation, he did not at all oppose foreigners who subscribed to open trade. Fabulous were his military strategies, farsighted his political vision of a South American commonwealth, and prophetic his dictum: "La

América es ingobernable para nosotros...”³ (*For us America is ungovernable...*)

Code and cult of BOLÍVAR

Let us return after this biographical interlude again to some of the principle questions of myth-making. To give you a vivid impression of how effective a myth can be circulating in a wider geographical area, I would like to invite you to join a traveler touring most of the South American countries. Imagine a traveler with a certain predilection for those countries in which Simón Bolívar has left his most eye-catching marks: Colombia and Venezuela. On his way our traveler will frequently perceive – all over the country, in villages, cities and even the loneliest hamlets – signboards, imprints, billboards, inscriptions randomly labeling buses, bank buildings, colleges, insurance-companies, music- and political groups, city areas, lorries, plazas, sports-arenas, universities, cattle-farms, labour organizations, regional districts and even the currency of a big country. What is so special about all these inscriptions or brandings is that they all display one and the same particular name: BOLÍVAR. And if our traveler would by chance look at an astronomical map he would be surprised to see that one of the minor planets was named after BOLÍVAR (as a side note: by an astronomer from Heidelberg). The puzzled traveler, who so far has only a poor knowledge of history and biographical facts, would perhaps start to speculate like his colleague in Johann Peter Hebel's witty tale “Kannitverstan” that this must be an extremely wealthy and influential man or family owning all these with his or their name branded movables and immovables, and being able to even carry their name beyond the borders of our own planet. Another option dawning at him could be that BOLÍVAR must be a very common, collectively shared surname in this part of the world like Williams, Smith or Brown in the UK.

However, our traveler will quickly realize how erroneous his guesses are, as soon as he has his first encounter with Bolívar in effigy, whose full name Simón José Antonio de la Santísima Trinidad Bolívar Palacios y Blanco would probably be a rather awkward challenge for a painter of signboards. I said “in effigy”, and to meet Simón Bolívar in effigy is – speaking especially of Colombia and Venezuela – an almost unavoidable chance because there is hardly any settlement or residential area without a plaza furnished with a statue or at least a bust of that hero, whose name

³ Letter to General Juan José Flores, Barranquilla, 9 Nov. 1830. In: [http://es.wikisource.org/wiki/Carta_de_Bolívar_al_general_Juan_José_Flores_\(1830\)](http://es.wikisource.org/wiki/Carta_de_Bolívar_al_general_Juan_José_Flores_(1830))

and birth-and-death dates are engraved in the pedestal, sometimes joined by a selection of his most quoted sayings.

Let us now leave our traveler behind and briefly ponder the extraordinary frequency and at the same time ancillary utilization of one particular name. Formally spoken: to give a particular name to items chosen at random means to take possession of them under a denomination common to all of these items. But what have universities, lorries, labour organizations, cattle-farms in common? There is of course no straight answer to that. We have, if we want to know more about the strange dispersion of that marker, to scrutinize the semantic deep structure of BOLÍVAR. I am not talking about an etymology of names. What I mean is: we have to forget that BOLÍVAR is just a name, in fact a historical surname. It will be much more rewarding if we regard it as a code.

Codes are related to contexts, to sign systems and symbol configurations; in our case to billboards, to monuments, inscriptions, slogans or catch-phrases and – last but not least – to a rich stock of narratives including historiography, biography, fiction and myths of heroic deeds as well as of origin. The code BOLÍVAR immediately opens our eyes for its normative implications as soon as we come across the accompanying LIBERTADOR. What is more or less the rule when we are confronted with statues or memorial plaques dedicated to Simón Bolívar. And this gives us a clue to what I described as a rather common and – so to say – standardized presence of the code of BOLÍVAR, the supplement of which reads LIBERTADOR; in full title: BOLIVAR, LIBERTADOR DE COLOMBIA, PADRE DE LA PATRIA, TERROR DEL DESPOTISMO (Bolívar 1985, 48). The meaning is clear: code B signifies the inauguration of a new historical era, the era of *Independencia* from the Spanish colonial rule. And code B also suggests that this is not a bygone era. Farruco Sesto, Venezuelan minister of state, confirmed that in a recently televised address when he said that “the Liberator walks among us in the streets accompanying [our] revolutionary process.”⁴ There you are: ‘Mito en la calle’!

For the moment all this must suffice to explain, why businessmen, traders, politicians, citizens and so many public bodies are so eager to put BOLÍVAR and/or LIBERTADOR on their billboards: code B resonates with a strongly positive connotation and, what is more, exerts the magic of a gratuitous benediction. In this context it falls into place that in some South American countries BOLÍVAR is a candidate for saintly veneration, his effigy appearing in the form of one of those little “santos de vestir” one can frequently find on house- and temple-altars, in fact a little puppet

⁴ <http://www.guardian.co.uk/world/2012/nov/21/bolivar-tomb-chavez>

which may be dressed either as a soldier or as a civilian. So he is not only a minor planet, but he also belongs to the minor saints, to whom people usually appeal with a devout “Bolívar, miserere nobis!” BOLÍVAR on holy altars and on vulgar billboards – in popular culture this is no antagonism; popularity of a hero with all its abundant mysteries and orally handed down legends does not draw lines between the practical and the metaphysical. It is exactly this kind of indifference that optimally fosters the growth of phantom stories and myths.

The so far indicated popular BOLÍVAR-cult may be seen as a typical element of traditional customs; it tells us a lot about how an imputed meaning – code B – gains independence from the biographical data of an individual life and takes on a life of its own, in fact a *universal* life, as the title *Bolívar – Hope of the Universe* of a document collection insinuates, published by the UNESCO in 1983, Bolívar’s bicentenary. But neither traditional popular culture nor the proselytizing pathos of UNESCO do fully explain how and why code B in the Spanish-American world enjoys such an enormous popularity and diffusion, not least in the field of political power-plays – from Fidel to Che, from Subcommandante Marcos to Chávez, not to mention conservative leaders and even political reactionaries in former times. If we could survey the history of code B on the whole, it would probably show the features of an arbitrarily adaptable master key.

Let me illustrate the extraordinary magic of that code by quoting the first stanza of Pablo Neruda’s *Canto a Bolívar*:

PADRE nuestro que estás en la tierra, en el agua, en el aire
de toda nuestra extensa latitud silenciosa,
todo lleva tu nombre, padre, en nuestra morada:
tu apellido la caña levanta a la dulzura,
el estaño bolívar tiene un fulgor bolívar,
el pájaro bolívar sobre el volcán bolívar,
la patata, el salitre, las sombras especiales,
las corrientes, las vetas de fosfórica piedra,
todo lo nuestro viene de tu vida apagada,
tu herencia fueron ríos, llanuras, campanarios,
tu herencia es el pan nuestro de cada día, padre.⁵

⁵ Our father who are in the earth, in the water, in the air
Or all our extensive silent latitude,
Everything takes your name, father, in our abode:
Your last name is elevated to sweetness by the sugar cane,
The bolívar tin has a bolívar splendor,
The bolívar bird over the bolívar volcano,
Potato, salt residue, special shadows,
The currents, the veins in the phosphoric stone,

In this canto Simón Bolívar is not only deified, here code B is used to bluntly dislodge the ancient master of the Christian universe by introducing a completely new 'Paternoster'. When in 1883 – the centenary of Simón Bolívar's birth – the Colombian government imposed by decree on the whole country a meticulously detailed festival programme hundreds of cantos, hymns, sonnets and other lyrical outpourings were published, celebrating the apotheosis of the liberator (Homenaje 1884). Besides oral traditions, literature delivers of course another, and one of the most reliable toolkits for myth-making. Even to dismantle the mythological nimbus as Garcia Marquez in his novel *El general en su laberinto* attempted, could not escape the spell, since he composed Simón Bolívar's last journey as an Odyssey within a mythical, since time immemorial well known fatal space: the Labyrinth.

Popular canonisation and political exploitation

Myth-making does not, as we have seen, exclusively share the qualities of poetry and fiction. In the case at issue also academic publications – historiography, biography, essays in political sciences etc. – show, with a few notable exceptions, similar tendencies. One of the most distinguished Venezuelan historians observed in a book on the Bolívar-cult, published in 1989: "La vastedad de la bibliografía bolivariana contrasta con su monotonía interpretativa y su transcurrir anecdótico. En su mayor parte no ha superado el nivel de las vidas de santos con intención evangelizadora, y ni siquiera es posible afirmar que sus más relevantes exponentes hayan conseguido eludir la infiltración anecdótica." (Carrera Damas 1989, 8)

It is not that this commentary in the meantime has lost its validity. On the contrary: The still vibrant existence of code B is not only due to a popular belief in the everlasting power of a great man's name. It also depends to a considerable degree upon a choice of fanciful narratives that since the 19th century is quoted again and again like the Acts of the Saints and in addition to that gets propagandistically instrumentalized: Hugo Chávez saw himself as a new Bolívar fighting to regain independence from the dominant capitalist rule of the US. One of his most ambitious projects he called ALBA, *Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América*, an alternative to the US-led *Free Trade Area of the Americas* (FTAA). The *Alianza Bolivariana* is based on the idea of social, political, economic and cultural

All our stuff comes from your extinct life,
 Your heritage was rivers, pastures, bell towers,
 Your heritage is our daily bread, father.
 (<http://www.lookwe.com/magazine.aspx?magid=3&pageid=62>)

integration and unites since February 2012 altogether twelve South American countries in an internationally operating organization (Antigua, Barbuda, Bolivia, Cuba, Dominica, Ecuador, Nicaragua, Saint Vincent, the Grenadines and Venezuela; Suriname and Saint Lucia are guest countries).

Despite the fact that Chávez tried to increase the pantheon of national heroes by a number of indigenous personalities and replaced the ‘Columbus Day’ (*Día de la Raza*) by a ‘Day of Indian Resistance’ (*Día de la Resistencia Indígena*; cf. Ellner 2008, 6), his real passion stayed with the criollo Bolívar. In 1982, one year before Bolívar’s Bicentennial, and exactly on the day of his death, the 17th of December, the young officer Chávez began his political career as ‘another Bolívar’ by restaging a ritual the narration of which belongs to the constituent mythological features of code B. The event in question is the product of oral tradition, recorded by a 19th century historian (Conway 2003, 151f.). He – so the story tells – met the former mentor of Simón Bolívar and his first defender, Simón Rodríguez, who at the time of the interview was already in his 80s. Rodríguez, however, made his visitor believe that he very well and with detailed precision remembered how he almost 50 years ago travelled together with young Bolívar to Rome, where they climbed the Monte Sacro (Aventino). And there, on this sublime tradition-steeped hill, Bolívar allegedly made the vow that he never would rest until those chains were broken that oppress America “by order of the Spanish authorities”. Rodríguez was able to quote the exact wording of that oath; anyhow, that’s what the above mentioned historian claims to know, on whose record the whole evidence of that story relies (cf. Bushnell 2003, XXIV).

But as we very well know, to falsify a myth is impossible. It is not historical or factual evidence that counts; it is the way a myth is capable to mesmerize our perception and to exalt our imagination. Listening to a well-narrated story we literally witness the action and the surrounding scenery. And if the story shows the noblesse of a myth and moreover dramatizes a ritual action, this can work up the recipient’s imagination into a real frenzy. When Hugo Chávez repeated with a slight verbal modification the imaginary founding ritual of independence, he did not ask if the story behind was true or false. He just took advantage of the mythical power of an invention in order to invent himself as another Libertador. And this performative act of succession had, and it always continues to have a considerable success, as we can see, when we look at the most recent news from Venezuela. (My personal view is that to use code B in a critical situation as a remedy means to prolong the crisis.) Chávez’ insistence on what we could call *imitatio sancti Bolivarii* was a risky ambiguous

act. When he, who loved to adorn himself with the relics of his self-chosen predecessor and master, labeled his leftist policy *Movimiento Bolivariano Revolucionario*, he did what *au fond* all revolutionary movements do and have done: he invoked the myth of a *saviour*; *saviour* in this case meaning *libertador*. It is simply difficult to imagine a revolution without a foundation myth or a heroic mythology. However, all the more disillusioning is what the historical Simón Bolívar said about his own revolutionary efforts in a short but poignant sentence: “El que sirve a una revolución ara en el mar.” (*He, who commits himself to a revolution ploughs the sea.*)

I will close my paper with a brief look at a classical pattern of myth-making focusing on the ascent of a mountain. The reason is that this often extolled way to the top – with the words of a once holy language: *itinerarium ad deum* – forms an essential part of code B. – In the mythological heritage of almost all cultures mountains are divine locations, seats of the gods and enchanted places of divination, where the few chosen – think of Moses or Muhammad – are commissioned to change the world. Code B. owes a great part of its power to the make-believe that Simón Bolívar climbed altogether three holy mountains: Monte Aventino in the Eternal City, the volcano Vesuvius near the Gulf of Naples and the volcano Chimborazo in Ecuador. His companions on his way to the gods – so the stories tell, which still seem to be accepted as true⁶ – were Simón Rodríguez (we heard that already) and Alexander von Humboldt. Legend has it that the famous German scholar was at his side when he climbed the Vesuvius. In reality, both men never met, neither on the Vesuvius nor in South America nor in Paris, as another fake story contends (Zeuske 2011, 107 seqq.). And again: on his way up the Chimborazo Bolívar had to follow the footsteps of that great man. It is a well-known fact that Humboldt did not manage to reach the peak of the Ecuadorian volcano,⁷ while the story of Bolívar’s ascent, allegedly told by himself, boasts with a real track record: Having reached the peak, he immediately catches a strange fever, falls into a delirium: “Siento como encendido por un fuego extraño y superior – *Era el dios de Colombia que me poseía.*” (Homenaje 1884, 35-36) I am sure; you will guess what kind of order he received in this encounter. What the author of this ominous mythopoetic piece, whoever he was, intended, is patently obvious: to invest an ordinary mortal with a stature larger than life.

If there would be enough time to summarize all the observations I had the chance to indicate in this presentation I would say that if myth-making in

⁶ See Arciniegas (1988, 97) for the Vesuvius-fiction, and Bushnell (2003, XXIII) for the Chimborazo-episode.

⁷ Humboldt 1992, 277

the era of post-Enlightenment wants to be successful it has to make use of ageless mythopoetic patterns, it has to establish a cult and appropriate iconic sites, it should popularize a larger-than-life-image of the figure in question, and it has to ensure that with a certain repetitive regularity ritualized commemorations will be organized and attended to.

Paper presented at XIXth Congreso de la Asociación Alemana de Hispanistas. Universidad de Münster, del 20 al 23 marzo de 2013. Sección 1: Mitos en la calle. La resonancia del mito en la literatura de los conflictos políticos del siglo XX y XXI

References

- Arciniegas, Germán: Bolívar, de San Jacinto a Santa Marta. Bogotá 1988
- Bell, Francis J.: True Believers: Freemasonry, Revolutionary Thought and the Rise of Simon Bolívar.
(http://www.freemasons-freemasonry.com/freemasonry_bolivar.html) 6.3.2013
- Bolívar, Simón: Obras completas, hg. v. P. Grases, 3 vols. Caracas: Requena Mira, 1968
- Simón Bolívar: The Hope of the Universe. Introduction, selection, biographical notes and chronology by J. L. Salcedo-Bastardo. Paris: UNESCO, 1983
- Bolívar, Simón: Reden und Schriften zu Politik, Wirtschaft und Gesellschaft (ed. Hans-Joachim König). Hamburg: Institut für Iberoamerika-Kunde, 1985
- Bolívar, Simón: Fundamental, ed. G. Carrera Damas, 2 vols. Caracas 1993
- Bolívar, Simón: Rede von Angostura 15. Februar 1819. Mit einem Essay von U. K. Preuss. Hamburg: EVA, 1995
- Bolívar, Simón: La Obra política y constitucional. Estudio preliminar, antología y notas de Eduardo Rozo Acuña. Madrid: Ed. TECNOS, 2007
- Bolívar Paso a Paso. Su Tiempo, el Hombre, el Pensador, el Libertador, 3 vols.; ed. Rectorado Universidad Católica de Manizales. Manizales 2009
- Briggs, Ronald: Tropes of Enlightenment in the Age of Bolívar. Simón Rodríguez and the American Essay at Revolution. Nashville: Vanderbilt Univ. Press, 2010
- Caillois, Roger: Le mythe et l'homme. Paris: Gallimard, 1989
- Bushnell, David (Ed.): El Libertador. Writings of Simón Bolívar, transl. by Frederick H. Fornoff. Oxford: Oxf. Univ. Press, 2003
- Carrera Damas, German: El culto a Bolívar. Esbozo para un estudio de la historia de las ideas en Venezuela. Caracas: GRIJALBO, 1989
- Conway, Christopher B.: The Cult of Bolívar in Latin American Literature. Gainesville: Univ. Press of Florida, 2003
- Dilger, Gerhard: Kolumbien (Beck'sche Reihe Länder, 864). München: C.H. Beck Vlg. 1996
- Ellner, Steve: Rethinking Venezuelan Politics. Class, Conflict, and the Chávez Phenomenon. Boulder/London: Lynne Rienner Publ., 2008

- Gartz, Joachim: *Liberale Illusionen. Unabhängigkeit und republikanischer Staatsbildungsprozess im nördlichen Südamerika unter Simón Bolívar im Spiegel der deutschen Publizistik des Vormärz*. Frankfurt a.M.: Peter Lang, 1998
- Harth, Dietrich: *Revolution und Mythos. Sieben Thesen zur Genesis und Geltung zweier Grundbegriffe historischen Denkens*. In: D. Harth, Jan Assmann (ed.): *Revolution und Mythos*. Frankfurt a.M.: Fischer, 1992, 9-35
- Harth, Dietrich: *Welt in Bewegung: Revolution! Bilder als Medien der Veränderung*. In: *der blaue reiter – Journal für Philosophie* 29/1 (2010), 18-22
- Homenaje de Colombia al Libertador Simón Bolívar en su primer centenario 1783-1883, ed. Manuel Ezequiel Corrales. Bogotá: Imprenta de Medardo Rivas, 1884
- Humboldt, Alexander von: *Die Wiederentdeckung der Neuen Welt*, ed. P. K. Schäfer. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992
- La Biblioteca del Libertador:
<http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01923078660689491765102/p0000001.htm>
- Lynch, John: *Simón Bolívar. A Life*. New Haven & London: Yale Univ. Press, 2006
- Merrim, Stephanie: *Spectacular Cityscapes of Baroque Spanish America*. In: *Literary Cultures of Latin America. A Comparative History*, ed. M. J. Valdés & D. Kadir. Vol. III, *Latin American Literary Culture: Subject to History*. Oxford: Univ. Press 2004, 31-57
- Moser, Maria Teresa: *Das Gedankengut von Simón Bolívar und seine Instrumentalisierung durch Hugo Chávez in Venezuela*. Frankfurt a.M. etc.: Peter Lang, 2011
- Neruda, Pablo: *Un Canto para Bolívar*
 (<http://www.youtube.com/watch?v=ujgu112q0Q8>)
- Olmedo, Joaquín de: *La Victoria de Junín. Canto a Bolívar*
 (<http://www.biblioteca.org.ar/libros/131684.pdf>)
- Rodríguez, Simón: *El Libertador del mediodía de América y sus compañeros en armas defendidos por un amigo de la causa social (1830)*. In: *Obras Completas*. Caracas 1975
- Rotker, Susana: *New Thinking from the Enlightenment to Independence*. In: *Literary Cultures of Latin America. A Comparative History*, ed. M. J. Valdés & D. Kadir. Vol. III, *Latin American Literary Culture: Subject to History*. Oxford: Univ. Press 2004, 213-221
- Schoepp, Sebastian: *Das Ende der Caudillos*. In: *Süddeutsche Zeitung*, 7.3.2013
- Urueña Cervera, Jaime: *Bolívar, Dictador y Legislador Republicano. Influjo romano en su ideario*. Bogotá 2012
- Uzcátegui, Rafael : *Venezuela: Military in the classroom*. In: *The Broken Rifle*, March 2011, No. 88 (<http://wri-irg.org/node/12434>). 24.3.2011
- Zeuske, Michael: *Von Bolívar zu Chávez. Die Geschichte Venezuelas*. Zürich: Rotpunktverlag, 2008
- Zeuske, Michael: *Simón Bolívar. Befreier Südamerikas. Geschichte und Mythos*. Berlin: Rotbuch Verlag, 2011

Gewalt gegen das freie Wort

Die Bücherverbrennungen des Jahres 1933 und der nationalsozialistische Umbau der Gesellschaft

Was heißt Gedenken?

In diesen Tagen gibt es an sehr vielen Orten Veranstaltungen zum Gedenken an die Machtübernahme durch die Nazis und die von ihnen inszenierten Bücherverbrennungen vor 80 Jahren. Was heißt das, einer so relativ weit zurückliegenden Sache zu ‚gedenken‘, und warum sollen wir das tun? Auf diese Fragen möchte ich zunächst mit einem „Aufruf zum 10. Mai 2013“ antworten, der unter folgender Internetadresse nachzulesen ist: www.10er-Mai.de und den neben sehr vielen anderen Klaus Staeck, Präsident der Akademie der Künste Berlin, und der Stolpersteinbildhauer Gunter Demnig unterschrieben haben. Es heißt dort: „Wir rufen auf, jedes Jahr am 10. Mai an Barbarei, Rassismus und Intoleranz zu erinnern – und zugleich an all jene, die in unserer Zeit für Menschenrechte und Demokratie überall auf der Welt ihre Stimme erheben, an Schriftsteller und Journalistinnen, an Kulturschaffende, an Akteure der Zivilgesellschaft, die heute unterdrückt und verfolgt werden.“

Gedenken, möchte ich meinen, hat nicht nur mit der Vergegenwärtigung des Vergangenen zu tun. Es ist vielmehr, wie auch der Aufruf deutlich macht, eine Erinnerung, die von der Gegenwart ausgeht und von hier & jetzt in die Zukunft wirken soll. Erinnerung und Erwartung stehen hier eng beieinander. Mit anderen Worten: Wir erinnern an die zurück liegende Gewalt, um ins Bewußtsein zu rufen, dass immer – auch unter demokratischen Verhältnissen – mit den Gefahren menschenfeindlicher Ausgrenzung und daraus folgender Gewalt zu rechnen ist. Diese Geschichte geht nie zu Ende. Das sagen uns auch die Morde des ‚Nationalsozialistischen Untergrunds‘ und das skandalöse Versagen der für die zivile Sicherheit verantwortlichen Behörden. Wiederholtes Gedenken ist auf rituelle Rahmungen und Handlungsmuster angewiesen. Doch Ritualisierungen sind nicht nur Elemente der offiziellen Erinnerungsakte, sie kommen auch – wie zu zeigen ist – in jenen Ereignissen zur Geltung, die zu erinnern sind.

Mein Vortrag bezieht sich nicht nur auf die Bücherverbrennungen in Heidelberg. Es geht auch um den Versuch, die soziopathologischen Symptome zu verstehen, die den von den Nazis geplanten Umbau der Gesellschaft begleiteten. Wie jeder Versuch, so ist auch das, was ich mir vorgenommen habe, nur als Annäherung an einen Abschnitt unserer eigenen Geschichte zu verstehen, der nach wie vor Beklemmungen auslöst und nicht auf einfältige Weise zu ‚bewältigen‘ ist. Die Bücherverbrennungen selbst betrach-

te ich als Teil einer mit theatralischen und rituellen Kunstgriffen arbeitenden Massenmobilisierung. Da sie als „Aktion wider den undeutschen Geist“ angekündigt wurden, frage ich auch, was diese Kampfrede *deutsch* gegen *undeutsch* zu bedeuten hatte. „Undeutsch“: ein Wort, das schon im 19. Jh. – z.B. in Richard Wagners Schriften – als kulturelle Ausgrenzungswaffe eingesetzt worden ist. Auch zitiere ich gelegentlich aus öffentlichen Verlautbarungen, aus damals weit verbreiteten, von der Mehrheit unserer Landsleute akzeptierten und wiedergekäuten Erlassen, Propagandertexten und Reden. Nicht zuletzt werde ich, wenn von bestimmten Personen die Rede ist, in aller Kürze einige biographische Informationen zu den Genannten hinzufügen. Das erschien mir wichtig, weil viele Lebensgeschichten unter der Diktatur unsere moralische Urteilskraft auf die Probe stellen.

„Was einmal gedruckt ist, gehört der ganzen Welt“

Bücherverbrennungen gehören, seit es die aufgeschriebene Rede gibt, zu den bis heute gegen das Erinnern gerichteten Gewaltakten. Ihr Ziel ist es, mit den Schriftzeugnissen einer Kultur deren Gedächtnis auszulöschen. Das kann die Kultur einer gegen die Mächtigen gerichteten Opposition, die Kultur einer von Toleranz geprägten Weltanschauung oder die einer willkürlich zum Feind erklärten Bevölkerungsgruppe sein. Der Aufklärer Gotthold Ephraim Lessing, dessen Werke die völkischen Germanisten wegen seiner Freundschaft mit Moses Mendelssohn abschätzig behandelten, Lessing erzählt in seinen bibliothekarischen Notizen von der mit Feuer vollzogenen öffentlichen Hinrichtung eines Buches in der Stadt Leipzig. Das berichtete Ereignis fand im Jahr 1567 statt, lag für ihn also lange zurück. Dennoch veranlasste es ihn, der die verbrannte, von einem Unbekannten verfasste Streitschrift im Archiv aufgestöbert und durch Wiederabdruck der Öffentlichkeit zugänglich gemacht hatte, zu einem bemerkenswerten Kommentar. „Hoffentlich bin ich der Meinung nicht allein“, so schreibt Lessing, „dass es auf alle Weise erlaubt ist, ein von Obrigkeit wegen [...] verbranntes Buch wieder herzustellen. Denn ein solches Verbrennen hat die Absicht nicht, das Buch gänzlich zu vernichten: es soll die Absicht nicht haben; es kann sie nicht haben. Es soll und kann allein ein öffentlicher Beweis der obrigkeitlichen Mißbilligung, eine Art von Strafe gegen den Urheber sein. Was einmal gedruckt ist, gehört der ganzen Welt auf ewige Zeiten. Niemand hat das Recht, es zu vertilgen. Wenn er es tut, beleidigt er die Welt unendlich mehr, als sie der Verfasser des vertilgten Buches, von welcher Art es auch immer sei, kann beleidigt haben. Er stürzt sie vorsätzlich in Ungewissheit und Zweifel; er beraubt sie des einzigen Mittels selbst zu sehen, selbst zu urteilen; er verlangt, auf eine

ebenso vermessene als lächerliche Art, dass sie ihm blindlings glauben, ihn blindlings für einen eben so ehrlichen als einsichtsvollen Menschen halten soll.“ (zit. nach Harth 2011, 37)

Lessings Verteidigung des Selbstdenkens möchte ich als leitendes Motto meinen weiteren Ausführungen voranstellen. Denn blindlings zu glauben, blindlings sich unterzuordnen, das waren die Prinzipien jener, die 1933 von März bis Juli Bücher-Scheiterhaufen in deutschen Städten errichteten und abfackelten. Die Liste der Städte ist lang; sie belegt den umfassenden Organisationsgrad der Aktion, ihre enorme Reichweite und den unglaublichen Erfolg bei der Bevölkerung (es gab so gut wie keinen Widerstand!). Alles Gründe, warum ich diese Liste hier in ihrem ganzen Umfang zitieren möchte:

Bad Kreuznach (19. Mai 1933)
Bamberg (1. Juli 1933)
Berlin (15. März 1933 / um den 5. Mai 1933 / 10. Mai 1933)
Bochum (10. März 1933 / 9. Juni 1933)
Bonn (10. Mai 1933)
Brandenburg an der Havel (27. Juli 1933)
Braunschweig (9. März 1933 / 10. Mai 1933)
Bremen (22. April 1933 / 10. Mai 1933)
Bremerhaven (6. Mai 1933)
Breslau (10. Mai 1933)
Coburg (7. Mai 1933)
Darmstadt (21. Juni 1933)
Dortmund (30. Mai 1933)
Dresden (7. und 8. März 1933 / 10. Mai 1933)
Düsseldorf (11. April 1933)
Erlangen (12. Mai 1933)
Essen (19. Mai 1933 / 21. Juni 1933)
Eutin (25. Juni 1933)
Flensburg (20. März 1933 / 30. Mai 1933)
Frankfurt (10. Mai 1933)
Gießen (8. Mai 1933)
Göttingen (10. Mai 1933)
Greifswald (10. Mai 1933)
Halle an der Saale (12. Mai 1933)
Hamburg (15. Mai 1933 / 30. Mai 1933 / 24. Juni 1933)
Hannover (10. Mai 1933)
Hannoversch Münden (10. Mai 1933)
Heidelberg (11. März 1933 / 17. Mai 1933 / 16. Juli)
Jena (26. August 1933)
Kaiserslautern (25. März 1933)
Karlsruhe (17. Juni 1933)
Kassel (19. Mai 1933)

Kehl (17. Juni 1933)
Kellinghusen (Mai 1933)
Kiel (10. Mai 1933)
Kleve (19. Mai 1933)
Köln (17. Mai 1933)
Königsberg (10. Mai 1933)
Landau in der Pfalz (10. Mai 1933)
Landsberg am Lech (7. Mai 1933)
Laupheim (22. Juli 1933)
Leipzig (9. März / 2. Mai 1933)
Luckenwalde (7. April 1933)
Lübeck (26. Mai 1933)
Mainz (23. Juni 1933 / 24. Juni)
Mannheim (19. Mai 1933)
Marburg (10. Mai 1933)
München (6. Mai 1933 / 10. Mai 1933)
Münster (31. März 1933 / 10. Mai 1933)
Neubrandenburg (31. Mai 1933)
Neustadt an der Weinstraße (14. Mai 1933)
Neustrelitz (13. Mai 1933)
Niedergrundstedt bei Weimar (21. Juni 1933)
Nürnberg (10. Mai 1933)
Offenbach am Main (22. Mai 1933)
Offenburg (17. Juni 1933)
Pirna (8. März 1933)
Pforzheim (17. Juni 1933)
Regensburg (12. Mai 1933)
Rendsburg (9. Oktober 1933)
Rosenheim (7. Mai 1933)
Rostock (10. Mai 1933)
Schleswig (23. Juni 1933)
Schwerin (4. Juni 1933)
Speyer (6. Mai 1933)
Ulm (15. Juni 1933)
Worms (10. Mai 1933)
Würzburg (10. März 1933 / 10. Mai 1933)
Wuppertal (1. April 1933)
Zwickau (8. März 1933)

Die Tatorte lagen, wie diese Liste zeigt, keineswegs allein in den Universitätsstädten. Dennoch war die Aktion eine Erfindung der Studentenorganisationen und nicht, wie manchmal noch angenommen wird, des Propagandaministeriums oder der Kulturkampfbünde. Die ‚Hitlerjugend‘ genannte Schülerorganisation der NSDAP hat sich an den Verbrennungsaktionen durchaus aktiv beteiligt. Es gilt daher festzuhalten: Die Bücherver-

brennungen 1933 waren eine von der politisch organisierten Jugend angezettelte, strategisch vorbereitete und durchgeführte Aktion.

Ritualisierung der Kulturvernichtung

Am 17. Mai 2013 jährte sich zum 80. Mal die Bücherverbrennung auf dem Universitätsplatz Heidelberg. Am 10. Mai, so war es 1933 geplant, sollten in vielen Städten des damaligen Reichs die Scheiterhaufen brennen. In Berlin und weiteren 19 Städten war das der Fall, doch nicht überall konnte dieser Stichtagstermin eingehalten werden. Es gab an vielen Orten aus unterschiedlichen Gründen Verschiebungen wie in Heidelberg oder in Mannheim (19. Mai 33). Ging es doch, nach den Plänen der Organisatoren, nicht allein um ein Autodafé des sog. „undeutschen Geistes“, der den fürs Feuer bestimmten Büchern und ihren Autoren unterstellt wurde. Es ging vielmehr auch um politische Massenmobilisierung zugunsten des neuen Machtapparats mit den Mitteln symbolischer Politik. Dieses Ziel zu erreichen, kostete erheblichen Aufwand. Ein Vorteil war freilich, dass die Regisseure dieser Propagandaveranstaltung sich an einer ähnlichen Masseninszenierung orientieren konnten, die kurz zuvor im ganzen Land stattgefunden hatte: die Feier des 1. Mai. Den ursprünglich als Kampftag der internationalen Arbeiterbewegung ausgerufenen 1. Mai widmete das neue Regime zum volksnahen „Frühlingsfest“ um und machte daraus einen gesetzlichen Nationalfeiertag. Die klassenkämpferische Bedeutung wurde getilgt, der neue Feiertag galt von nun an dem Zusammenschweißen der „Volksgemeinschaft“; Stadtteilkundgebungen, Gottesdienste, Kampfgesänge, Staatsakte, Betriebsfeiern, Empfänge, Platzkonzerte, nächtliche Feuerrituale, zentrale Aufmärsche zur abendlichen Hauptkundgebung und ähnliches mehr gehörten zum rituellen Repertoire dieses neuen Festtags. Vieles davon war brauchbar für die Abendveranstaltung am 17. Mai. Dass im Schatten der Vorbereitungen des „Frühlingsfests“ die Rollkommandos der SA den für den 2. Mai geplanten Überfall auf die Gewerkschaftshäuser vorbereiteten, das gehörte zum gewalttätigen Teil des Umbaus der offenen in eine uni-formierte Gesellschaft.

Einen weiteren Vorteil bei der Verringerung des Inszenierungsaufwands für andere Massenveranstaltungen (wie der Bücherverbrennung) lieferten die verschiedenen von der NSDAP gegründeten oder übernommenen und umfunktionierten paramilitärischen Gruppen: NSDAP-Angehörige, SA- und SS-Formationen, Stahlhelm-Bund der Frontsoldaten, Kriegervereine, NS-Studentenorganisationen, Hitlerjugend, Kulturkampfverbände usw. 1933 waren auch die Korporationen noch mit von der Partie, da ein Großteil der NS-Studenten zu den Corpsmitgliedern gehörte. Ab 1936, nach einer langen Periode der Zwangsnazifizierung, wurden die Korporationen durch

sog. „Kameradschaften“ ersetzt. In Heidelberg jedenfalls gab am Abend des 17. Mai auch ein ‚alter Herr‘ der *Frankonia* dem Autodafé auf dem Uni-platz seinen Segen. Und selbst der alte Waffenruf aller Studierten und Korporierten musste herhalten, um diesen Akt der Kulturzerstörung wie einen Akt des aus Notwehr geborenen Übergangs erscheinen zu lassen:

„Burschen heraus! Lasset es schallen von Haus zu Haus! / Wenn es gilt fürs Vaterland, treu die Klängen dann zur Hand, / und heraus mit mut'gem Sang, wär es auch zum letzten Gang! / Burschen heraus!“

Wenn wir die Zeitungsberichte über die Inszenierung der Bücherverbrennungen lesen, müssen wir annehmen, dass die Absichten der Veranstalter, mit der Massenmobilisierung ihre Machtansprüche durchzusetzen, durchaus aufgegangen sind. Nehmen wir uns nur das *Heidelberger Tageblatt* vor; in der Ausgabe vom 18. Mai 1933 heißt es u.a.: „Als der große studentische Fackelzug mit seinen Fahnen und Kapellen, mit den Wehrverbänden und Kriegervereinen bzw. mit deren Abordnungen auf dem Platz aufmarschierte, da war das ein prächtiges Schauspiel. Die dunkel aufglühenden Hauptgebäude der Universität waren ungemein eindrucksvoll. Die Zuschauer drängten sich um den abgesperrten Platz in unübersehbaren Mengen, im übrigen vollgeladen mit Schaulust, Freude und in Pfälzer Ausgelassenheit. Die braunen, feldgrauen und schwarzen Uniformen der Wehrverbände, zu allermeist von Studenten getragen, und dazu noch die blauen Uniformen der Polizei beherrschten den Universitätsplatz, auf dem an vier Stellen die zusammengeworfenen Fackeln in schönen und großen Feuern brannten.“

„Groß, prächtig, eindrucksvoll, schön“ – das sind – was auch die Charakterisierung der Menge andeutet – die Attribute, die zu einem gelungenen, die ästhetischen Sinne befriedigenden Fest passen. Der Zeitungsbericht beschreibt darüber hinaus mit relativer Genauigkeit den Ablauf des Ganzen und zitiert aus den Redebeiträgen. Die Reden richteten sich gegen Feinde im In- und Ausland; auch Heidelberger Professoren wurden genannt, um eine lokal eingefärbte Verfolgungstimmung zu schüren. Recht deutlich werden auch die den Ablauf gliedernden rituellen Strategien, die an Handlungsmuster bekannter religiöser Liturgien angeknüpft haben. Das ist kein Zufall, da die Regisseure diese Veranstaltung wie ein Exorzismusritual aufgezogen hatten: feierlicher Einzug ins ‚Heiligtum‘, im Zentrum ‚Reinigung‘ durch Feuer, umrahmt von Gesängen und erbaulichen Predigten, den erwähnten Not- und Droh-Reden, und zum Schluss die kollektive Beschwörung des Opfertods eines Märtyrers der Bewegung mit dem Horst-Wessel-Lied: „Die Fahne hoch! Die Reihen fest geschlossen! SA marschiert...“ usw. Regieanweisung: ‚mit erhobenem rechten Arm zu singen‘.

In Berlin hatten die Regisseure den kultischen Charakter des Feuerrituals durch laute Deklamation der abzuwehrenden Gefahren, ihrer vermeintlichen Urheber und des zu beschwörenden Gegenzaubers noch gesteigert. Hier ein Beispiel der sog. Feuersprüche: „Gegen Dekadenz und moralischen Verfall! Für Zucht und Sitte in Familie und Staat! Ich übergebe der Flamme die Schriften von Heinrich Mann, Ernst Glaeser und Erich Kästner.“

Heinrich Mann, 1871 geb., war schon früh nach Frankreich geflohen; er hatte vor der Märzwahl einen „Dringenden Appell“ unterzeichnet, der für eine gemeinsame Wahlplattform von SPD und KPD warb und vor einem Sieg der faschistischen „Barbarei“ warnte (Wulf 1983, 26); ausnahmslos alle seine Schriften standen auf dem Index, der Schwarzen Liste. - *Ernst Glaeser*, Jahrg. 1902, ein der KPD und den pazifistischen Bewegungen der Weimarer Jahre nahe stehender Romanschriftsteller („Jahrgang 1902“, 1928), war bereits gewarnt und floh in die Tschechoslowakei; im Frühjahr 1939 kehrte er nach Deutschland zurück, durfte wieder publizieren, passte sich an und arbeitete bald als Redakteur für verschiedene Frontzeitungen der Wehrmacht. - *Erich Kästner*, 1899 geb., war vermutlich der einzige verfemte Autor, der in Berlin mitzusah, wie seine Bücher ins Feuer geworfen wurden. Mit Ausnahme von „Emil u. die Detektive“ wurden alle seine Bücher verboten. Kästner blieb in Deutschland, obwohl ihn die Gestapo wiederholt drangsalierte. Er bewarb sich erfolglos um Aufnahme in die *Reichsschrifttumskammer*, und er schrieb Drehbücher: u.a. das Drehbuch für den von Goebbels in Auftrag gegebenen Farbfilm „Münchhausen“ mit Hans Albers in der Titelrolle, ein Prestigeprojekt der NS-Kulturpropaganda.

Propaganda und öffentlicher Druck

Es waren keineswegs nur belletristische Werke, die als „unerwünscht und schädlich“ auf die Schwarze Liste kamen und aus dem Verkehr gezogen wurden; auch wissenschaftliche Autoren und Bücher wurden indiziert, ausgesondert und verbrannt. Im Laufe der Jahre wurde die Liste immer umfangreicher. 1935 kam es dann zu einer nach 12 Themenschwerpunkten gegliederten Aufstellung, um den Zensoren die Aufgabe zu erleichtern; hier ein Auszug (lt.NS-Organ „Die Bücherei 2:6“):¹

1. *Die Werke von Landesverrättern, Emigranten und von Autoren fremder Völker, die glauben, das neue Deutschland bekämpfen und herabsetzen zu können.* (H.G. Wells, Rolland).
2. *Die Literatur des Marxismus, Kommunismus, Bolschewismus.*
3. *Die pazifistische Literatur.*

¹ http://de.wikipedia.org/wiki/Liste_verbotener_Autoren_während_der_Zeit_des_Nationalsozialismus

4. *Die liberalistisch-demokratische Tendenz- und Gesinnungsliteratur und die Propagandisten des Weimarer Staates (Walther Rathenau, Heinrich Mann).*
5. *Alle Werke zur Geschichte, die darauf angelegt sind, die Herkunft, das Wesen und die Kultur des deutschen Volkes herabzusetzen, die deutsche Volksordnung in ihrer Art und Rasse aufzulösen die Kraft und Bedeutung großer Führungsgestalten zugunsten der Masse infolge Gleichheitsgedanken zu verneinen und deren Größe in den Schmutz zu ziehen (Emil Ludwig).*
6. *Schriften weltanschaulichen und lebenskundlichen Charakters, deren Inhalt die falsche naturwissenschaftliche Aufklärung eines primitiven Darwinismus und Monismus ist (Haeckel).*
7. *Bücher über Künste, deren Vertreter der entarteten blutleeren, rein konstruktiven „Kunst“ positiv gewürdigt werden (Grosz, Dix, Bauhaus, Mendelsohn).*
8. *Schriften der Sexualpädagogik und zur sexuellen Aufklärung, die sich in den Dienst des Genussegoismus der Einzelperson stellen und damit volks- und rassezerstörend im höchsten Grade wirken (Hirschfeld).*
9. *Die dekadente, zersetzende, volksschädliche Literatur der „Asphalt- und Zivilisationsliteraten“! (Graf, H. Mann, Stefan Zweig, Wassermann, Franz Blei).*
10. *Die Literatur jüdischer Autoren, gleichviel welcher Gebiete.*
11. *Die Gesellschafts- und Unterhaltungsliteratur, in der das Leben und die Lebensziele auf dem Grunde einer bürgerlichen oder feudalen Lebensauffassung in oberflächlicher, unwahrer und süßlicher Weise dargestellt werden.*
12. *Der nationalistische, patriotische Kitsch in der Literatur (P.O. Höcker!).*

Einige Jahre später verbietet Goebbels per Erlass vollends „die Verwendung und den Ankauf ausländischer Fachliteratur“ (Hammerstein 1999, 267 u. 375). Gehört in das Kapitel „Selbstbehauptung der deutschen Universität“ (Heidegger).

Studentische Aktivisten und Organisationen

Die für die Bücherverbrennungen hauptverantwortliche Organisation, die *Deutsche Studentenschaft*, 1919 als demokratische Allgemeinvertretung aller Studentenorganisationen gegründet, war im Wettstreit mit dem 1926 (auch die Einrichtung der ‚Hitlerjugend‘ geht auf dieses Jahr zurück) von der NSDAP gegründeten ‚Nationalsozialistischen Deutschen Studentenbund‘ längst ins rechte Lager übergelaufen. Beide Organisationen konnten nach anfänglichen Problemen bald große Erfolge feiern. 1930 lobte Hitler diese Erfolge mit den Worten: „Nichts gibt mir mehr Glauben an die Richtigkeit unserer Idee als die Siege des Nationalsozialismus auf der Hochschule.“ (Grüttner 1995, 22) Hier lag Hitler zweifellos richtig. Denn die paramilitärische Selbstorganisation von Jugendgruppen unter dem Zeichen des Hakenkreuzes wurde ja zu dieser Zeit von einer sozialen Elite vorangetrieben, eben den Studenten, die wenig später Schlüsselpositionen im NS-Regime besetzen sollte.

Warum die Studenten damals ihre jugendliche Begeisterungsfähigkeit in den Dienst einer totalitären und rassistischen Doktrin stellten, darauf gibt es keine einfachen Antworten. Nationalistische und antisemitische Einstellungen waren freilich nichts Neues; sie gehörten bekanntlich bereits im 19. Jh. zu den ideologischen Obsessionen der korporativen Studentebünde. Bezeichnend ist, dass sich die NS-Studenten auf die Bücherverbrennung während des Wartburgfests von 1817 beriefen. Ein Ereignis, zu dem Heinrich Heine, dessen literarisches Werk auf der Schwarzen Liste der Nazis nicht fehlen durfte, folgenden Kommentar lieferte: „Auf der Wartburg krächzte die Vergangenheit ihren obskuren Rabengesang, und bei Fackellicht wurden Dummheiten gesagt und getan, die des blödsinnigsten Mittelalters würdig waren! (...) Auf der Wartburg herrschte jener beschränkte Teutomanismus, der viel von Liebe und Glaube greinte, dessen Liebe aber nichts anderes war als Haß des Fremden und dessen Glaube nur in der Unvernunft bestand, und der in seiner Unwissenheit nichts Besseres zu erfinden wußte als Bücher zu verbrennen!“ (Heinrich Heine: Ludwig Börne. Eine Denkschrift. 4. Buch) Heines Kommentar, 1840 geschrieben, gibt uns die entscheidenden Stichworte zur Beschreibung der von ihm so treffend charakterisierten ideologischen Obsession: Teutomanismus kombiniert mit Fremdenhass; in der zugespitzten Formulierung neuerer psychohistorischer Studien: jene „Kombination aus Idealismus und Terror“ (Lifton 1995), die zur Verfolgung, Vertreibung und Ermordung von Oppositionellen sowie von hunderttausenden als „fremd“ stigmatisierten deutschen Juden geführt hat, von den Millionen in Europa internierten und ermordeten ganz zu schweigen.

Es ist für mich (erlauben Sie mir diese persönliche Zwischenbemerkung) zermürbend und erschreckend, wenn ich das lese, was die Aufarbeitung des Terrors ans Tageslicht gebracht hat – und es ist wohl noch lange nicht alles ans Licht gebracht. Die Erinnerungen an meine eigene Kindheit und frühen Schuljahre sind nicht frei von Erfahrungen mit dem Antisemitismus der Altvorderen und mit dem soldatischen Erziehungsdrill, der aus dem ‚abstammungsnachweislich arischen‘ Bub einen ‚echt deutschen‘ Mann machen sollte. Noch kann ich mich auch an hochnotpeinliche Gespräche erinnern, in denen von meiner kurz bevorstehenden ‚Jugenddienstpflicht‘ als ‚Hitlerjunge‘ die Rede war. Der Terror aber, der lag außerhalb der eigenen kleinen Welt.

Wie soll man heute sich und anderen die Greuelthaten erklären, die z.B. ein Buch wie Daniel Jonah Goldhagens „Hitlers willige Vorstrecker“ (1996) dokumentiert? Ein Buch, das (ich zitiere aus einer Zusammenfassung von Götz Aly), greifbar macht, „wie wohl sich die Täter [also tausende von sog. echten Deutschen] vor und nach ihren ‚Aktionen‘ fühlten, wie sie unzähl-

ge wehrlose Menschen demütigten, zusammenschlugen, folterten und dann ohne jedes Zögern zum Genickschuss ansetzten; wie sich die Männer vor ihren lebendigen oder toten Opfern in Positur setzten, in die Kamera lachten – blutdürstig, sadistisch-lüstern. Hatten sie ihr Tagwerk verrichtet, feierten sie das ‚Totenmahl für Juden‘, legten sich mit ihrer Geliebten ins Bett oder schrieben treu nach Hause: Solche Schnappschüsse und Vernichtungsanekdoten würden dereinst ‚für unsere Kinder hochinteressant‘ sein.“ (Aly 1997, 203).

Gewiss, der nationalsozialistische Umbau der Gesellschaft konnte an Traditionen der menschenfeindlichen Ausgrenzung anknüpfen: an den militanten Antisemitismus des späten 19. Jahrhunderts, an die rassenbiologischen Irrlehren des frühen 20. Jahrhunderts, aber auch an das, was Alexander Mitscherlich als eine seit langem bestehende „geheime Übereinstimmung der Praxis von Wissenschaft und Politik“ beschrieben hat (Mitscherlich/Mielke 1983). Und dennoch, diese in der deutschen Gesellschaft sofort aufspringende Verfolgungs- und Mordlust gegenüber den Ausgegrenzten allein unter Berufung auf Traditionen erklären zu wollen, überzeugt mich nicht ganz. Zu den Erklärungshypothesen sind auf jeden Fall auch die institutionellen Organisationsformen des Umbaus hinzuzuziehen, die in den Erlassen, in der Gesetzgebung sowie in den Verwaltungsstrukturen dieser Zeit ihren Niederschlag gefunden haben. Und welcher obrigkeitshörige Deutsche hätte dem die Zustimmung versagt? Die Säulen der NS-Herrschaft, das hatte der Politikwissenschaftler Franz Neumann schon in seinem zuerst 1942 in Oxford erschienen Buch über „Struktur und Praxis des Nationalsozialismus“ erkannt, waren Partei, Bürokratie, Militär und Industrie (Aly/Heim 1991, 13). Als 5. Säule sind m.E. die Wissenschaften hinzuzufügen, vor allem die negativen, deren gemeinsame Schnittmenge die ‚Menschenversuche‘ bildeten: Eugenik, Rassenforschung und Bevölkerungswissenschaft. – Bleiben wir aber im Rahmen meines Themas, und betrachten wir zunächst etwas genauer die NS-Organisationen der Studenten, von denen die Bücherverbrennungen und damit verknüpften ‚Säuberungen‘ – wie es im NS-Sprachgebrauch hieß – ausgingen.²

1931/32 übernahmen die NS-Studentenorganisationen vollständig die bis dahin bestehende, durch Zwangsmitgliedschaft groß gewordene ‚Deutsche Studentenschaft‘ und verpflichteten diese, zugleich damit auch alle Studierenden zur „Gefolgschaft“ gegenüber dem „Führer“. Das hieß nach damaligem Sprachgebrauch „Gleichschaltung“, eine der Elektrotechnik entlehnte Metapher, die schon März /April 1933 in die Titel jener Gesetze ge-

² Vgl. zur Heidelberger Situation N. Giovannini 1985.

schrieben wurde, die der Investitur eines die Richtlinien der Kanzlerpolitik (also Hitlers) überwachenden Reichsstatthalters galten („Gesetz zur Gleichschaltung der Länder mit dem Reich“). Der Druck verordneter „Gleichschaltung“ bedeutete auch für die Studentenorganisationen Machtzuwachs in den Hochschulgremien, weshalb es nur konsequent war, bereits 1933 Mitsprache auch bei der Neubesetzung von Lehrstühlen zu fordern. Das gelang nicht in allen Universitäten; in Heidelberg indes schon, zumindest in den Fakultäten der Medizin und der Philosophie.

Der neue Machtanspruch der NS-Studentenverbände veränderte auch die Formen der Selbstorganisation: Diese folgten mit Einführung des Führerprinzips dem autoritären Muster totalitärer Herrschaft. Auch in diesem Punkt hatten es die organisierten Studenten der hiesigen Universität besonders eilig. 1933 lauteten die überall in der Uni auf großen Plakaten verbreiteten Befehle ihres ‚Führers‘, auch ‚Hochschulgruppenführer‘ genannt:

1. *Jeder immatrikulierte Student muss Mitglied des NSDStB sein.*
2. *Jedes Mitglied des NSDStB muss Mitglied der NSDAP sein.*
3. *Jeder Student muss während seiner ersten vier Semester SA- oder SS-Dienstan tun [...]*

(Wolgast 2006, 65)

Der Autor dieser martialischen Verordnung, eben der ‚Hochschulgruppenführer‘ der Universität Heidelberg, hieß Gustav Adolf Scheel, ein Medizinstudent; 1936 wurde er zum ‚Reichsstudentenführer‘ ernannt und damit zu einem der mächtigsten Männer im System. Dieser Scheel hatte bereits im April 33, als die Vorbereitungen der Bücherverbrennung auf Hochtouren liefen, den Heidelberger Studenten mit unverkennbar drohendem Unterton klar gemacht: „Der Student muss und wird Mitarbeiter am großen Werk der Neugestaltung Deutschlands sein. Außenseiter, Typen wie jene herumlungernenden Barstudenten und Störenfriede haben nicht mehr das Recht, Glieder und Angehörige einer deutschen Universität zu sein. Rücksichtslos wird vorgegangen werden gegen alle Drückeberger und ‚Privatstudenten‘, die dem nationalen Aufbau die Unterstützung versagen.“ (Grüttner 247)

Dass dies keine leere Drohung blieb, zeigen die zahlreichen Vertreibungen jüdischer sowie die Relegationen linker Studenten. Und der Forderung, in die Sturmabteilung der Partei, die SA, einzutreten, die während der Weimarer Republik mit gewalttätigen Aktionen von sich reden machte, kamen weit über 50% der an der Uni Heidelberg Immatrikulierten nach. Unverkennbar rassistisch war das am 25. April 1933 von Hitler unterzeichnete „Gesetz gegen Überfüllung (im Entwurf: ‚gegen Überfremdung‘) deutscher Schulen und Hochschulen“. Dieses Gesetz ergänzte im Grunde nur das

zwei Wochen zuvor erlassene „Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“. „Beamte nicht arischer Abstammung“, hieß es in diesem zuletzt genannten Gesetz (§ 3), waren zu entlassen. Ausnahmen galten nur für die sog. Frontkämpfer. Zu entlassen waren auch jene Beamten, (ich zitiere) „die nach ihrer bisherigen politischen Betätigung nicht die Gewähr dafür bieten, dass sie jederzeit rückhaltlos für den nationalen Staat eintreten“. Alle Personen im Beamtenstatus mussten, laut Gesetzestext (§ 4), binnen 14 Tagen den sog. Ariernachweis einreichen. In Zweifelsfällen hatte ein Experte der Rassenforschung das letzte Wort.

(Selbst)Gleichschaltung und Verfolgung

Voraussetzung für die Schlag auf Schlag erfolgenden Gesetzgebungsakte des NS-Regimes waren, wie an dieser Stelle zu erinnern ist, die noch von Hindenburg unterschriebene *Verordnung des Reichspräsidenten zum Schutz von Volk und Staat* vom 28. Februar und das *Gesetz zur Behebung der Not von Volk und Reich* vom 24. März 1933; beides Ermächtigungsgesetze. In der *Verordnung* vom 28. Feb., die als Gründungsurkunde des neuen Regimes zu begreifen ist, hieß es ohne Wenn und Aber: „Es sind [...] Beschränkungen der persönlichen Freiheit, des Rechts der freien Meinungsäußerung, einschließlich der Pressefreiheit, des Vereins- und Versammlungsrechts, Eingriffe in das Brief-, Post-, Telegraphen- & Fernsprecheheimnis, Anordnungen von Haussuchungen und von Beschlagnahmen sowie Beschränkungen des Eigentums auch außerhalb der sonst hierfür bestimmten gesetzlichen Grenzen zulässig.“ Damit war die Gewaltenteilung aufgehoben und waren der Gesetzgebungswillkür Tür & Tor geöffnet; es bedurfte nur noch der Etablierung umfassender Kontroll- und Überwachungsorganisationen. Dem entsprach die Gründung der Göring unterstellten *Geheimen Staatspolizei* im April 1933; dem entsprachen aber auch die rigorosen Kontroll- und Befehlsstrukturen der studentischen Aktionsfront. In den Hochschulen wurde bald mehr militärisch gedrillt und marschiert, als studiert; dazu passten die offensive Absage an Bildung als eines intellektuellen Schwindels und die Aufrufe zur Denunziation Andersdenkender (Grüttner 250). Ein Leitmotiv, das alle Erlasse und Verwaltungsakte als Rechtfertigungsformel durchzog, und in den feierlichen Ergebnisadressen akademischer Selbstgleichschaltung herumgeisterte, war der Ruf nach „Behebung der Not von Volk und Reich“, eine Formel, die den Ausnahmezustand auf Dauer stellen sollte.

Am 19. April riefen die Führungskader der NS-Studentenorganisationen zum Kampf „*gegen den für unsere deutsche Hochschule untauglichen Hochschullehrer*“ auf. Ihr Schlachtruf lautete: „*Der Staat ist erobert. Die Hochschule noch nicht! Die geistige SA rückt ein. Die Fahne hoch!*“ Zugleich

wurden die Studenten aufgefordert, die als „untauglich“ stigmatisierten Dozenten zu melden und Material gegen sie zu sammeln. Im selben Monat (ja der April 33 hatte es in sich: in diesem Monat verausgabten sich die sog. echten Deutschen in einem geradezu aktivistischen Veitstanz) – im April also starteten die NS-Studentenorganisationen auch ihre gegen das freie Wort gerichtete Vernichtungskampagne. In Heidelberg wie in vielen anderen Städten wurde den folgsamen Bürgern ein Thesenaufruf vorge-
setzt, der in den Hochschulen als Plakat, für Nicht-Akademiker in den Tageszeitungen erschien. Der Aufruf galt eben nicht nur den Studenten, sondern jedem Volksgenossen, der ein Buch besaß; nicht zuletzt den Bibliothekaren und Buchhändlern. Verfasst hatte den Aufruf der Leiter des reichsweit agierenden *Kampfausschusses wider den undeutschen Geist* namens Paul Karl Schmidt – ein Name, den man nicht vergessen sollte. Denn dieser Schmidt trat schon als Schüler der NSDAP und der SA bei, agitierte als Student in den Kultur-Kampfbünden, wurde 1936 SS-Obersturmbannführer und einer der wichtigsten Propagandisten des Regimes, blieb zeitlebens ein eingefleischter Antisemit, arbeitete nach 1945 journalistisch für die Springerpresse und den *Spiegel*, schrieb apologetische Erfolgsbücher über die Deutschen im II. Weltkrieg und entging den bundesdeutschen Ermittlungsbehörden, obwohl er der Mordhetze gegen die Budapester Juden verdächtigt wurde³. Von eben diesem Mann stammen die folgenden, im April 1933 überall im damaligen Reich veröffentlichten zwölf Thesen:

12 Thesen wider den undeutschen Geist

- 1. Sprache und Schrifttum wurzeln im Volke. Das deutsche Volk trägt die Verantwortung dafür, daß seine Sprache und sein Schrifttum reiner und unverfälschter Ausdruck seines Volkstums sind.*
- 2. Es klafft heute ein Widerspruch zwischen Schrifttum und deutschem Volkstum. Dieser Zustand ist eine Schmach.*
- 3. Reinheit von Sprache und Schrifttum liegt an Dir! Dein Volk hat Dir die Sprache zur treuen Bewahrung übergeben.*
- 4. Unser gefährlichster Widersacher ist der Jude und der, der ihm hörig ist.*
- 5. Der Jude kann nur jüdisch denken. Schreibt er deutsch, dann lügt er. Der Deutsche, der deutsch schreibt, aber undeutsch denkt, ist ein Verräter. Der Student, der undeutsch spricht und schreibt, ist außerdem gedankenlos und wird seiner Aufgabe untreu.*
- 6. Wir wollen die Lüge ausmerzen, wir wollen den Verrat brandmarken, wir wollen für den Studenten nicht Stätten der Gedankenlosigkeit, sondern der Zucht und der politischen Erziehung.*

³ Vgl. <http://www.zukunft-braucht-erinnerung.de/biografien/100-paul-carell-1911-1997.html>

7. *Wir wollen den Juden als Fremdling achten und wir wollen das Volkstum ernst nehmen. Wir fordern deshalb von der Zensur: Jüdische Werke erscheinen in hebräischer Sprache. ... Der undeutsche Geist wird aus öffentlichen Büchereien ausgemerzt.*

8. *Wir fordern vom deutschen Studenten Wille und Fähigkeit zur selbständigen Erkenntnis und Entscheidung.*

9. *Wir fordern vom deutschen Studenten den Willen und die Fähigkeit zur Reinerhaltung der deutschen Sprache.*

10. *Wir fordern vom deutschen Studenten den Willen und die Fähigkeit zur Überwindung jüdischen Intellektualismus und der damit verbundenen liberalen Verfallserscheinungen im deutschen Geistesleben.*

11. *Wir fordern die Auslese von Studenten und Professoren nach der Sicherheit des Denkens im deutschen Geiste.*

12. *Wir fordern die deutsche Hochschule als Hort des deutschen Volkstums und als Kampfstätte aus der Kraft des deutschen Geistes.*

So grotesk diese „Koprolalie“ (wie es damals ein ausländischer Gast nannte) uns heute erscheint, harmlos war das keineswegs (vgl. Harth 2011, 12). Denn ganz offen forderte der Text Ausgrenzung/Ausmerzung und Selektion nach rassistischen und völkischen Kriterien. Einer der feurigsten Aktivisten der NS-Studentenorganisation (Kurt Herwarth Ball, 1903-1977) stellte die Angriffsziele der Thesen in einem „Deutsch“ überschriebenen Artikel, den sofort die Tagespresse verbreitete, noch einmal unmissverständlich klar: „Der Kampf gegen das Untermenschentum der Fremdblütigen [muss sein]. Wenn wir die Seele des deutschen Volkes zur lodernen Flamme wiedergestalten und erhalten wollen, dann greifen wir getrost nach den Händen, die uns die 12 Thesen der Deutschen Studentenschaft entgegenstrecken. Zwölfmal dieser harte Wille des jungen Geschlechts: ‚Deutsch!‘ Zwölfmal der urstarke, blutsmäßige, bodenständige Ruf: ‚Deutsch!‘ Und dieser Ruf von Studenten, von einer jungen Generation, die das harte Muß kennengelernt hat als Werkstudent in den Hungerjahren, als Wehrstudent in ehrlosen Jahren. Schließen wir die Reihen der deutschen Menschen, die da um die Zukunft kämpfen in Politik, Wirtschaft, Wissenschaft und Schrifttum, in aller Kunst, stehen wir zusammen, eine neue Front, die unaufhaltsam marschiert, deren Ruf nur ein Wort ist: Deutschland!“ (Sauder 1985, 86)

Dieser den NS-Mainstream widerspiegelnde Text, dessen Autor übrigens nach 1950 für einige Jahre Sekretär des Leipziger Schriftstellerverbandes war, macht deutlich, wohin die Nazis die Wissenschaften schon damals führen wollten: in den Kriegseinsatz gegen alles Fremde. „Geist“ als Waffe nach innen wie nach außen gegen alles ‚Undeutsche‘ einzusetzen, das wurde sehr schnell zu einer propagandistisch induzierten Kollektivüberzeugung. Die Militarisierung des Sprachgebrauchs verrät es: „geistige Ge-

folgschaft, geistiger Kriegseinsatz, Waffenschmiede des Geistes, geistige Fronten, Bollwerke“ etc. Sieben Jahre nach dem oben zitierten Aufruf, im Frühjahr 1940, kurz vor Beginn der Westoffensive, wurde die dort erhobene Forderung tatsächlich in großem Stil organisatorisch umgesetzt. Und zwar in einem von der *Deutschen Forschungsgemeinschaft* finanzierten „Gemeinschaftswerk“, an dem sich über 700 Geisteswissenschaftler beteiligen sollten, von denen nicht wenige nach 1945 weiter im Amt blieben oder nach Entnazifizierung wieder dorthin zurück kehrten. Wie es in einem programmatischen Papier der Aktion des Frühjahrs 1940 hieß, ging es darum, sich in die „geistige Front des alle Deutschen fordernden Krieges“ einzureihen, eines Krieges, als dessen Ziel die deutsche Herrschaft über Europa feststand (Hausmann 2007,147).

Die Verfolgung der als „fremdblütig“ Denunzierten war im Frühjahr 1933 längst in vollem Gang. Jetzt galt es vor allem, den differenzierten Bildungskanon und die Vielfalt der Kultur zu zerschlagen. Dieser Angriff richtete sich nicht nur gegen die Werte der offenen Gesellschaft, sondern auch gegen den aufbruchsfreudigen Nonkonformismus in den Künsten, der Literatur, der Musik, der Architektur zur Zeit der Weimarer Republik. Jetzt hieß die Parole ‚Konformismus‘, und diesen durchzusetzen wurden Zwang, Kontrolle und Denunziation zur Regel. Dem entsprachen die in der *Heidelberger Studentenzeitung* wie auch in der lokalen, *Volksgemeinschaft* genannten Parteizeitung veröffentlichten Forderungen: ‚Jeder deutsche Student säubert seine Bücherei [von zersetzenden] Schriften... Jeder deutsche Student säubert die Büchereien seiner Bekannten... Die Studentenschaften säubern die öffentlichen Büchereien...‘ usw. usw. Die Endstation der konfiszierten Bücher sollte der Scheiterhaufen sein oder die bei der UB angesiedelte „Sammelstelle für verfemte Literatur“.

Reinheitwahn und Deutschtümelei

„Säubern“ – im Kontext des NS-Sprachgebrauchs bedeutete das, etwas Niederwertiges, Feindliches zu beseitigen, um etwas Reines – ‚das Deutsche‘ – zum Glänzen zu bringen. Der oben zitierte Kampfruf gegen das „Fremdblütige“ hat ja keinen Zweifel daran gelassen, dass BluBo (Blut & Boden) den Deutschen zum Deutschen macht, und dass „undeutsch“ nichts anderes als ‚jüdisch‘ heißt (später in zunehmendem Maß auch ‚slawisch‘). Betrachten wir die darin zum Ausdruck kommende pathologische Hybris etwas näher, und zwar zunächst mit den Augen der Schriftstellerin und promovierten Historikerin Ricarda Huch, die 1933 in Heidelberg in einer Wohnung Am Friesenberg lebte. In einem Brief vom 8. April 33, in dem sie ihren Austritt aus der ‚gleichgeschalteten‘ Preußischen Akademie der Künste in Berlin erklärte, schrieb sie: „Was deutsch ist, und wie

Deutschtum sich bestätigen soll, darüber gibt es verschiedene Meinungen. Was die jetzige Regierung als nationale Gesinnung vorschreibt, ist nicht mein Deutschtum. Die Zentralisierung, den Zwang, die brutalen Methoden, die Diffamierung Andersdenkender, das prahlerische Selbstlob halte ich für undeutsch und unheilvoll.“ (Wulf 1983, 27) Das, was die NS-Funktionäre als ‚undeutsch‘ diffamierten, zu verteidigen und den Vorwurf auf die Aggressoren zurückzulenken, ist auch eine bei anderen vom Regime genötigten und verfolgten Autoren belegte rhetorische Strategie. Beispiele finden sich etwa in den gleichzeitigen Tagebucheintragungen Victor Klemperers, die freilich nicht für die Öffentlichkeit bestimmt waren.

Wechseln wir die Perspektive: betrachten wir das, was die Nazis für sich als „reines Deutschtum“ behaupteten und ‚sauber‘ halten wollten, mit den Augen des Philosophen Martin Heidegger, der im Sommer 1933 neben Carl Schmitt und Ernst Krieck in Heidelberg an einer Vortragsreihe über die ‚neue Zeit‘ teilgenommen hatte.⁴ Es geht mir mit diesem Perspektivenwechsel keineswegs um ein Abwägen von Positionen. Ich möchte vielmehr herausfinden, wie die Anatomie (falls es so etwas gab) des völkisch-nationalistischen Denkens beschaffen war. Heideggers Denken ist in diesem Punkt nicht nur ergiebig und repräsentativ, ihm wird ja bis heute gehuldigt – trotz seines offenkundigen Anti-Humanismus. Auch die Deutschtümelei möchte ich durchaus kritisch betrachten, von der Ricarda Huch ja noch positiven Gebrauch machte – allerdings (wie ich glaube) um eine Meinungsfreiheit zu verteidigen, die wohl eher universal als deutsch zu nennen wäre; denn eine deutsche oder irgendwie anders national beschränkte Meinungsfreiheit wäre keine Meinungsfreiheit.

Heidegger, der übrigens kein Freund der Bücherverbrennungen war, sprach in seiner berüchtigten am 27. Mai 1933 in Freiburg vorgetragenen Antrittsrede als neuer Universitätsrektor ausdrücklich von der „Selbstbehauptung der *deutschen* Universität“.⁵ Das Adjektiv „deutsch“ bedeutete für ihn nicht die Staatsangehörigkeit der Professoren und Studenten, denen er „Gefolgschaft“ zur Pflicht gegenüber dem „Führer-Rektor“ machte. Er bezog sich vielmehr auf ein neues, vom Hitlerstaat eingebrachtes „Gesetz über die Bildung von Studentenschaften an den wiss. Hochschulen“, in dem ausdrücklich „deutsche Abstammung und Muttersprache“ als Kriterien für die Mitgliedschaft hervorgehoben wurden.

In der Rektoratsrede sagt dieser Philosoph, dass „die deutsche Studentenschaft durch das neue Studentenrecht sich selbst unter das Gesetz ihres

⁴ Krieck, ein fanatischer Antisemit, wurde 1934 Ordinarius für Pädagogik und Philosophie in Heidelberg.

⁵ Ich zitiere die Rede nach der *Gesamtausgabe*, Bd. 16, 107-117

Wesens stellt und damit dieses Wesen allererst umgrenzt. Sich selbst das Gesetz geben, ist höchste Freiheit.“ Wenn das keine Tautologie ist, soll es wohl heißen: Dem von Hitler unterschriebenen Gesetz über die „Bildung von Studentenschaften“ sich unterzuordnen, erfüllt die ‚Wesensbestimmung‘ der „deutschen“ Studenten. Natürlich ist mit dem Attribut „deutsch“ nicht die bloße Formalität der Staatsangehörigkeit gemeint. Denn das Ausschlusskriterium ist unmissverständlich: „deutsche Abstammung und deutsche Muttersprache“. Die Unterordnung unter Gesetz als einen Akt „höchster Freiheit“ zu qualifizieren, passt zur Denunziation der akademischen Freiheit, für die Heidegger die folgenden Worte fand: „Die vielbesungene ‚akademische Freiheit‘ wird aus der deutschen Universität verstoßen; denn diese Freiheit war unecht, weil nur verneinend.“ In dieser als Programm zu verstehenden Bemerkung tritt der Bruch mit der Tradition universitärer Bildung und Wissenschaft besonders krass zu Tage. In Wilhelm von Humboldts Idee der Universität war Freiheit das entscheidende Leitprinzip für eine – insbesondere dem Staat gegenüber – unabhängige, also autonome Wissenschaft. Heidegger macht hier die Kehre. „Die Freiheit des deutschen Studenten“, heißt es in der Rektoratsrede, „wird jetzt zu seiner Wahrheit zurückgebracht. Aus ihr entfalten sich künftig Bindung und Dienst der deutschen Studentenschaft.“ Deutlicher kann man den Befehl zur Unterwerfung unter den Hitler-Staat nicht ausdrücken: „Bindung und Dienst“ statt Freiheit zum Selbstdenken. Das Wort „Gefolgschaft“ klingt hier mit und dessen Mantra „Führer, befehl, wir folgen!“ (vgl. Klemperer 2010, 266). Das vom „Führer-Rektor“ gefürchtete Verneinen aber, was ist es anderes als die Furcht vor jener Widerrede, der sich die Dynamik des kritischen, für die Wissenschaften lebensnotwendigen Diskurses verdankt?

Vom Selbstdenken in der Bedeutung Lessings und Kants spricht Heidegger nicht. Von „Selbstbehauptung der deutschen Universität“ ist die Rede, und diese „Selbstbehauptung“ ist identisch mit dem „gemeinsamen Willen zu ihrem Wesen“. Nicht die Erkenntnissuche zählt, es ist der Führer und Gefolgschaft zusammenschweißende Wille, den die Rede beschwört. Heideggers Ansprache – so fasst der Marburger Philosoph Reinhard Brandt seine Analyse der Rede zusammen – richtet sich gegen alles, „was den menschlich-liberalen Umgang ermöglicht: das Recht, die Moral, den zivilen Umgang, die Weltoffenheit des Akademischen und der Gelehrtenrepublik. An die Stelle tritt die Not, der Zwang zu äusserster Härte, das Unbedingte, der virile Führerwille, die nicht genannte, aber lauernd gegenwärtige letzte Gewalt, zu der die Berufenen bereit sein müssen.“ (Brandt 2005, 59)

Vergleicht man die Rektoratsrede mit der völkisch-nationalistischen, ja auch mit der ihr nachfolgenden nationalsozialistischen Rhetorik, so tritt eine verblüffende Abhängigkeit von letzterer zu Tage. Auch in diesem Punkt triumphiert der Selbstbehauptungswille über das Selbstdenken. Die „geistige Welt“ der Deutschen – Heidegger spricht, wenn er die ‚echten Deutschen‘ meint, durchgehend vom „Volk“ – besteht nach ihm nicht aus ihren Bildungstraditionen, ihren kulturellen Errungenschaften; sie besteht vielmehr aus geistfernen, aus mythisch beschworenen, auf Blut und Boden reduzierten irrationalen Mächten. „Die geistige Welt eines Volkes“, heißt es wörtlich in der Rektoratsrede, „ist nicht der Überbau einer Kultur, [...] sondern sie ist die Macht der tiefsten Bewahrung seiner erd- und bluthaften Kräfte als Macht der innersten Erregung und weitesten Erschütterung seines Daseins.“ Mit welcher Impertinenz der frischernannte Freiburger Rektor diese Absage an die kritischen und humanistischen Traditionen der Wissenschaftskultur mit der Vorstellung einer ‚anderen‘, einer dem Hitler-Staat hörigen Universität verband, das belegt noch einmal ein an die Studenten gerichteter Aufruf vom November 1933. Es heißt dort nach der Ermahnung zum „kämpferischen Einsatz“ für die „nationalsozialistische Revolution“: „Täglich und stündlich festige sich die Treue des Gefolgschaftswissens. Unaufhörlich wachse Euch der Mut zum Opfer für die Rettung des Wesens und für die Erhöhung der innersten Kraft unseres Volkes in seinem Staat. Nicht Lehrsätze und "Ideen" seien die Regeln Eures Seins. Der Führer selbst und allein ist die heutige und künftige deutsche Wirklichkeit und ihr Gesetz. Lernet immer tiefer zu wissen: Von nun an fordert jedwedes Ding Entscheidung und alles Tun Verantwortung. Heil Hitler! Martin Heidegger.“⁶

Addiert man die von Heidegger beschworenen Merkmale dessen, was zur Semantik des Wortes „deutsch“ gehören soll, so lässt sich – wie mir scheint – der Unterschied zwischen dem nationalsozialistischen Weltbild und den Verteidigern eines anderen, mit demokratischen Werten zu vereinbarenden „Deutschtums“ recht genau bestimmen. Ricarda Huch, die 1931 den Goethe-Preis der Stadt Frankfurt erhalten hatte, schrieb als Historikerin u.a. über die kritischen Traditionen revolutionärer und anarchistischer Bewegungen in Deutschland und Europa. Mit Bewunderung sprach Thomas Mann, der selber fanatischer Verfolgung ausgesetzt war, von ihr als „Erster Frau Deutschlands“ und großer Europäerin (T. Mann 1960, 429ff.). In der NS-Sprache hatte „deutsch“ mit diesen Traditionen

⁶ In: *Freiburger Studentenzeitung* 3. November 1933; wieder abgedr. in *Der Freiburger Kreis. Widerstand und Nachkriegsplanung 1933 - 1945*. Ausstellungskatalog. Stadt Freiburg, 1990. Reihe: Veröffentlichungen aus dem Archiv der Stadt, 25. Hg. v. Dagmar Rüb-sam u. Hans Schadek, S. 25

nichts zu tun; sie wurden als „undeutsch“ ausgemerzt und verbrannt. In der NS-Sprache bezeichnete „deutsch“ vielmehr eine Sollgröße. Um noch einmal Heidegger zu bemühen: „Der Führer selbst ist die heutige und künftige deutsche Wirklichkeit...“. In der eindeutigeren, die Inhumanität der so apostrophierten „Wirklichkeit“ nicht verschleiern den Diktion der negativen Wissenschaft: „Bedarf es noch vieler Worte, wie einer Rassenzersetzung vorzubeugen, wie eine schon begonnene Zersetzung behoben werden kann durch Neuaufbau? Doch nur durch eine bewusste Gestaltung der biologischen Zukunft seines Volkes! Ausschaltung aller entarteten Rassenelemente von der Fortpflanzung, Förderung aller wertvollen, Schließen des Tors für das Einströmen fremder Rassenelemente, ihre Ausscheidung aus dem Volkskörper...“ (Eckart/Gradmann 2006, 707). Diese Sätze, in denen Eugenik und Völkermord unter der Devise zusammenfinden, das eigene – eben das „deutsche“ – Volk sei als ‚reinrassiges‘ neu zu erschaffen, lassen sich in einem Handbuchartikel über „Allgemeine Rassenbiologie“ aus dem Jahr 1940 nachlesen. Ihr Autor war der Heidelberger Hygieneforscher Ernst Rodenwaldt.⁷

Doch das letzte Wort soll nicht die „deutsche“ Rassenbiologie haben, sondern der Sohn eines deutschen Rabbiners: der Philologe Victor Klemperer, der in akribischen Tagebuchaufzeichnungen Zeugnis über das Leben unter der Hitler-Diktatur ablegen wollte und über den Sprachgebrauch des NS-Regimes eine wichtige Studie geschrieben hat (Klemperer 2010); er notierte unter dem Datum *20. März 1933* in sein geheimes Tagebuch: „Jede einzelne Regierungsanordnung, Nachricht usw. immer noch beschämender als die vorangehende. In Dresden ein Bureau zur Bekämpfung des Bolschewismus. Diskretion zugesichert, Belohnung wichtiger Angaben. – In Breslau Verbot für jüdische Anwälte, auf dem Gericht zu erscheinen. [...] Und die Zeitungen winseln. Die ‚Dresdener NN‘ macht der Regierung Komplimente. Hitler ‚als Staatsmann‘ sei immer für Friedensrevision eingetreten. – Goebbels als Reklameminister. Morgen der ‚Staatsakt des 21. März‘! Ob man einen Kaiser kreieren wird? Der ‚Platz der Republik‘ heißt wieder Königsplatz, und für die Ebertstraße in Berlin hat man den neuen Namen offengelassen. – Ich halte es für ganz unwesentlich, ob Deutsch-

⁷ Zu welchen Dummheiten die akademische Rassenhygiene fähig war, zeigt z.B. die unter Rodenwaldt entstandene Dissertation *Waren die bedeutendsten Männer Deutschlands reinrassig oder gemischtrassig?* Von A. Krusekopp. Rodenwaldt selbst wurde nach Entnazifizierung wieder Ordinarius in Heidelberg und spielte darüber hinaus eine beratende Rolle in der Entwicklungshilfemedizin. 1967, zwei Jahre nach seinem Tod, wurde das Wehrmedizin- und Hygieneinstitut der Bundeswehr in Koblenz nach ihm benannt. In der Begründung hieß es, Rodenwaldt sei „nicht wechselnden Ideologien gefolgt, sondern dem des Heilberufes, humanitär zu wirken, treu geblieben“ (Eckart/Gradmann 2006, 716). Nach Enthüllungen in den Medien wurde der Name 1998 wieder entfernt.

land Monarchie oder Republik sei – aber daß es aus den Händen seiner neuen Regierung gerettet werde, kann ich gar nicht erwarten. Ich glaube übrigens, daß es die Schmach, ihr anheimgefallen zu sein, niemals abwaschen kann. Ich für mein Teil werde niemals wieder Vertrauen zu Deutschland haben.“ (Bd.I, S. 12f.)

Rede anlässlich des 80. Jahrestages der Heidelberger Bücherverbrennungen
Heidelberg, Neue Universität, 16. Mai 2013

Literatur

- Aly, Götz u. Susanne Heim: Vordenker der Vernichtung. Auschwitz und die deutschen Pläne für eine neue europäische Ordnung. Hamburg: Hoffmann & Campe, 1991
- Aly, Götz: Macht – Geist – Wahn. Kontinuitäten deutschen Denkens. Berlin: Argon, 1997
- Aly, Götz (Hg.): Volkes Stimme. Skepsis und Führervertrauen im Nationalsozialismus. Frankfurt a.M.: Fischer, 2006
- Brandt, Reinhard: Martin Heidegger: „Die Selbstbehauptung der deutschen Universität“. In: S. Poggi, E. Rudolph (Hg.): Diktatur und Diskurs. Zur Rezeption des Totalitarismus in den Geisteswissenschaften. Zürich: Orell Füssli, 2005, 37-74
- Buselmeier, Karin / Dietrich Harth / Christian Jansen (Hg.): Auch eine Geschichte der Universität Heidelberg. Mannheim: Edition Quadrat, 1985
- Eckart, Wolfgang U. / V. Sellin / E. Wolgast (Hg.): Die Universität Heidelberg im Nationalsozialismus. Heidelberg: Springer, 2006
- Eckart, Wolfgang U. u. Christoph Gradmann: Hygiene. In: Eckart/Sellin/Wolgast 2006, 697-718
- Giovannini, Norbert: „Wer sich nicht bewährt, wird fallen“. Maßnahmen und Grenzen nationalsozialistischer Studentenpolitik. In: K. Buselmeier / D. Harth / C. Jansen 1985, 293-306
- Grüttner, Michael: Studenten im Dritten Reich. Paderborn etc.: Schöningh, 1995
- Hammerstein, Notker: Die Deutsche Forschungsgemeinschaft in der Weimarer Republik und im Dritten Reich: Wissenschaftspolitik in Republik und Diktatur 1920 - 1945. München: Beck, 1999.
- Harth, Dietrich: Die Heidelberger Bücherverbrennung des Jahres 1933 (Heidelberger Perspektiven I). Heidelberg: Kurpfälz. Vlg., 2011
- Hausmann, Frank-Rutger: „Deutsche Geisteswissenschaft“ im Zweiten Weltkrieg. Die „Aktion Ritterbusch“ (1940-1945). Heidelberg: Synchron, 2007
- Heidegger, Martin: Gesamtausgabe, Bd. 16, hg.v. H. Heidegger. Frankfurt a.M.: Klostermann, 2000
- Klemperer, Victor: Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten. Tagebücher, Bd. 1: 1933-1941, Bd. 2: 1942-1945. Berlin: Aufbau Vlg., 1995

- Klemperer, Victor: LTI – Notizbuch eines Philologen. Stuttgart: Reclam, 2010
- Krusekopp, Annemarie: Waren die bedeutendsten Männer Deutschlands reinrassig oder gemischtrassig? (Diss.). Mainz 1940
- Lange, Matthew: Wider den ‚jüdischen‘ Geist. Antisemitismus und die Gestaltung einer ‚deutschen‘ Wirtschaftsgesinnung. In: N. Colin u. F. Schößler (Hg.): Das nennen Sie Arbeit? Der Produktivitätsdiskurs und seine Ausschlüsse. Heidelberg: Synchron, 2013, 53-66
- Leonhard, Joachim-Felix (Hg.): Bücherverbrennung: Zensur, Verbot, Vernichtung unter dem Hakenkreuz in Heidelberg. Heidelberg 1983
- Mann, Thomas: Gesammelte Werke, Bd. 10. Frankfurt a.M.: Fischer, 1960
- Mitscherlich, Alexander u. Fred Mielke: Medizin ohne Menschlichkeit. Dokumente des Nürnberger Ärzteprozesses. Frankfurt a.M. 1983
- Raab, Jürgen / D. Tänzler / U. Dörk: Die Ästhetisierung von Politik im Nationalsozialismus. Religionssoziologische Analyse einer Machtfiguration. In: H.-G. Soeffner, D. Tänzler (Hg.): Figurative Politik. Zur Performanz der Macht in der modernen Gesellschaft. Opladen: Leske + Budrich, 2002, 125-153
- Sauder, Gerhard (Hg.): Die Bücherverbrennung. Frankfurt a.M.: Ullstein, 1985
- Schoeps, Julius H. u. W. Tress (Hg.): Orte der Bücherverbrennung in Deutschland 1933. Hildesheim: Olms 2008
- Sturm, Peter: Literaturwissenschaft im Dritten Reich. Germanistische Wissensformationen und politisches System. Wien: Edition Praesens, 1995
- Wolgast, Eike: Die Studierenden. In: Eckart/Sellin/Wolgast 2006, 57-94
- Wulf, Joseph: Literatur und Dichtung im Dritten Reich. Eine Dokumentation. Wien: Ullstein, 1983

Rituelle Krisenbewältigung

Kulturwissenschaftliche Beobachtungen zur jüngsten Finanz- und Bankenkrise

“A bank is a place where they
lend you an umbrella in fair
weather and ask for it back
when it begins to rain.”

Robert Frost

Statt einer Einleitung: Über religiöse und kapitalistische Mächte

Im Handbuch der *Occupy*-Bewegung äußert sich der amerikanische Wirtschaftswissenschaftler Jeffrey Sachs, Direktor des *Earth Institute* an der Columbia University, folgendermaßen über den weltweit sich ausbreitenden Kapitalismus: “Das ist das Bild des globalen Kapitalismus von heute: ein extrem leistungsfähiger *juggernaut*, der neue High-Tech-Produkte auf den Markt bringt, aber skrupellos die Gesellschaften nach dem Maß der in ihnen herrschenden Macht-, Bildungs- und Einkommensverteilung auseinander dividiert. Die Reichen werden reicher und politisch einflussreicher, die Armen fallen zurück, haben keine einträgliche Arbeit, kein gesichertes Einkommen, kein soziales Sicherheitsnetz und keine politische Stimme.“¹

Es ist auffallend, dass Sachs die planetarische Ausbreitung des Kapitalismus in einem Atemzug mit dem Boom der digitalen High-Tech-Branche nennt. Marx konnte die „Verwandlung von Geld in Kapital“ noch mit der Produktion und Zirkulation von Waren erklären. Heute ist diese „Verwandlung“, dank hightech-vermittelter Dienstleistungen, auch ohne materielle Produktion möglich. Anschauungsunterricht bietet die Investment- und Bankenbranche mit der fantasievollen Erfindung sog. Finanzprodukte, die, frei von jeder Rückbindung an materiell belastbare Risikoabsicherungen, die Märkte überfluten und leichtsinnige Käufer anlocken. Die Digitalisierung mit ihrer algorithmischen Beschleunigungswut ist für den daraus entstandenen Pseudo-Handel eine notwendige Voraussetzung. Verlockende Gewinnversprechungen kritisch zu prüfen und Entscheidungen

¹ “Here, then, is the picture of today’s global capitalism: a ferociously productive juggernaut that brings new high-tech products to the marketplace but ruthlessly divides societies according to power, education level, and income. The rich are getting richer and more politically powerful; the poor are being left behind, without decent jobs, income security, and income safety net, or a political voice.” (Sachs 2012, 466; Übersetzung D.H.)

abzuwägen, das erscheint manchen Zeitgenossen unter diesen Bedingungen wie Zeitverschwendung. Die neuen Technologien revolutionieren aber keineswegs nur den tertiären, den Dienstleistungs-Sektor. Die damit einhergehende Automatisierung der Herstellungs- und Fertigungsabläufe hat längst einen großen Teil der materiellen Produktion von den physischen Prozessen körperlicher Arbeitskraft gelöst und verspricht eine rasante Weiterentwicklung selbstgesteuerter Produktionswerkzeuge.

Um so wunderlicher ist's, dass Jeffrey Sachs zur Illustration des skrupellosen Kapitalismus auf ein Bild zurückgreift, das ursprünglich aus einem technikfernen, aus einem religiösen Kontext stammt: die im Deutschen ungewohnte, kaum übersetzbare Metapher des *juggernaut*; die hier relevante Bedeutungserklärung des Merriam-Webster lautet: *something that is extremely large and powerful and cannot be stopped*. Tatsache ist allerdings auch, dass diese Metapher in der anglo-amerikanischen Ökonomie- und Gesellschaftskritik fast schon zum guten Ton gehört. Eric Morse hat seiner 2010 erschienenen Abrechnung mit den globalen Finanzspekulant*innen den Buchtitel *Juggernaut* gegeben, und Anthony Giddens verwendet den ungefügen Ausdruck zur Umschreibung der mit der Moderne einhergehenden globalen Gefahren- und Verunsicherungsfolgen (Giddens 1995, 174).

Juggernaut – der Ausdruck klingt nicht nur so, er ist exotischer Herkunft. Seine Verschwisterung mit der europäischen Kapitalismuskritik geht, wenn ich recht sehe, auf Karl Marx zurück. Im ersten Band seiner *Kritik der politischen Ökonomie (Kapital, 23. Kapitel)* beschreibt dieser ausführlich, welche ausbeuterischen Methoden zur Steigerung der industriellen Arbeitsproduktivität in seiner Zeit angewandt wurden. Am Ende der Darstellung fasst er die inhumanen Folgen in einem pathetischen Satz zusammen: Die Methoden, schreibt er, „verunstalten die Bedingungen, innerhalb deren er [der Arbeiter] arbeitet, unterwerfen ihn während des Arbeitsprozesses der kleinlichst gehässigen Despotie, verwandeln seine Lebenszeit in Arbeitszeit, schleudern sein Weib und Kind unter das Juggernaut-Rad des Kapitals.“ (Marx 1972, 674)

Unter die Räder kommen, ist das eine; aber vom Rad des Kapitals überrollt zu werden, das ist – glaubt man Marx – ein vom Ausbeuter ausgehender Gewaltakt und zugleich ein rituelles Verhängnis. Denn das „Juggernaut-Rad“ ist nur der verkürzte und zudem sprachlich verballhornte Ausdruck für ein Prozessionsritual, in dessen Zentrum eine besondere Erscheinungsform des hinduistischen Gottes Krishna steht. Dessen Avatar heißt im indischen Original *Jagannātha*, was sich mit „Herr des Universums“ übersetzen lässt (Kulke 1979); für den globalen Kapitalismus (siehe Jeffrey Sachs) kein unpassender Name. Was aber hat es mit dem Rad für

eine Bewandtnis? Nun, in dem *Jagannātha* gewidmeten Prozessionsritual thront die Gottheit in einem kolossalen hölzernen Wagen. Bewegt wird dieses Gefährt von vielen Händen, und wer in der Menge der Gläubigen nicht aufpasst, kann schnell unter die Räder kommen; religiöse Ekstater, so hieß es in alten Berichten, würfen sich absichtlich als Märtyreropfer unter den Wagen.

Kapitalismus als *Juggernaut*: Das Sprachbild bringt nicht nur den „Herrn des Universums“ mit zerstörerischer Gewalt zusammen; es enthält auch, und darauf kam es mir in diesem Einleitungsabschnitt an, Anspielungen auf religiöse bzw. quasi-religiöse Kontexte, die auch im folgenden eine Rolle spielen werden. Abgesehen von der durchaus plausiblen These, der marktfundamentalistische Kapitalismus enthalte alle Ingredienzien einer „neuen Religion“ (Stiglitz 2010, 280ff.); Milton Friedman als ihr Prophet. Mancher Bankberater kann sicher ein Lied davon singen, wie leicht sich ein Kunde zum Glauben an diese „neue Religion“ bekehren lässt, wenn nur das Verhältnis zwischen Investition und Erlös mit priesterlich anmutender Dignität hochgerechnet wird. Gewiss, es gibt auch die esoterischen Angebote, für die der Leichtgläubige extra zahlen muss. Aber was sind diese im Vergleich zu den Beratungsritualen jener Dienstleister, die den *Juggernaut* einer Großbank im Rücken haben? Systemische Irrationalitäten und Selbstüberschätzung (*overconfidence*) der Berater sind in diesen Institutionen endemisch, was die Kontrolle von unabhängiger Seite nicht leichter macht.

Wir denken, geht es um Geldvermehrung, in Zahlen oder Formeln und halten das für ein Zeichen ausgebuffter Rationalität. Rituale sollten da eigentlich gar nicht vorkommen, zumal sie im Ruf stehen, als leere Gesten materiell gewichtige Entscheidungen nur vorzutäuschen. Gegen solche Vorurteile lässt sich aber einiges sagen. Denn Beratung – vor allem in Finanzgeschäften – gehört zu den Sprachspielen, die in besonders hohem Maß rituelle Kommunikationsmuster verwerten. Und vertrauen wir nicht deshalb auf die fachliche Autorität des Beraters, weil er die gesammelte Macht einer Großbank im Rücken hat? Nach einer These des französischen Soziologen Pierre Bourdieu klingt in jeder, auch noch so säkularen Art rituellem Handeln so etwas wie das Echo religiöser Erfahrungen nach. Religionen bilden geradezu das klassische Handlungsfeld, aus dem Rituale gar nicht ohne Totalverlust wegzudenken sind. Warum sollte nicht auch der rituell induzierte Glaube an die Expertenempfehlung als religiöses Syndrom ernst genommen werden? Ich schließe hier ohnehin *alle* Glaubenslehren in den Religionsbegriff ein; auch diejenigen magischen oder mystischen Praktiken, die an solche übernatürlichen Mächte appellieren, wie es sie außerhalb theologischer, an „heilige“ Schriften gebundener

Lehr- und Glaubenssysteme gibt. Im Bild vom *Juggernaut* des Kapitalismus verdichten sich, wie es scheint, solche Vorstellungen. Es ist zu prüfen, ob es nicht noch andere Indizien für die „neue Religion“ gibt, deren Zentrum der Glaube an die wunderbare Geldvermehrung bildet.

Bevor ich das an einigen Beispielfällen zu demonstrieren suche, ist an dieser Stelle ein kurzer Überblick über die folgenden drei Kapitel angebracht:

- Als Nächstes möchte ich der Bedeutung oder vielmehr den Bedeutungen der Schlüsselbegriffe Aufmerksamkeit schenken, die im Zentrum meines Versuchs stehen: *Krise* und *Ritual*. Ein wenig abstrakte Begriffsakrobatik ist hier unvermeidlich. Es wird aber auch um recht handfeste Gebrauchsweisen gehen, wie sie in den Sprachspielen der Religionen, des Alltags und der Wissenschaften vorkommen.
- Daran anschließend werde ich nach den Beziehungen zwischen Ritual und Ökonomie fragen. Denn wir bringen Rituale und Riten ja keineswegs an erster Stelle mit Wirtschaftssachen in Verbindung. Hier wird auch nochmals der Zusammenhang mit einigen religiösen Traditionsresten zur Sprache kommen.
- Im letzten Teil geht es dann um einige Kernfragen: zum Beispiel um die Gründe, das Ausmaß und die Folgen der Finanz- und Wirtschaftskrisen unserer Tage sowie um die Handlungs- und Heilungsstrategien die – seien diese nun rituell oder ritualisiert – uns und die Märkte beruhigen sollen. Hauptgegenstände in diesem Teil sind die Politiker und die von ihnen besessenen Medien.

Zwischenbemerkung über die Eigenart der kulturwissenschaftlichen Perspektive

Die Perspektive, unter der ich die Finanzkrise und die damit einhergehenden sonderbaren Gebräuche betrachte, ist einem kulturwissenschaftlichen, nicht aber einem wirtschafts- oder finanzwissenschaftlichen Gesichtspunkt zu verdanken. Der Ritualbegriff gibt sozusagen die Richtung vor. Im Folgenden geht es daher nicht um exakte Beschreibungen der Finanzsysteme und ihrer Krisen; es geht vielmehr um die Interpretation bestimmter soziokultureller Erscheinungsformen des Umgangs mit Geld und mit geldähnlichen Derivaten. Rituale und Ritualisierungen sind vor dem Hintergrund eines solchen Deutungsgesichtspunkts als Handlungsformen mit Symbolgehalt zu verstehen. Wenn wir uns Kultur als ein symbolerzeugendes und -verbrauchendes Aggregat vorstellen, und uns über die essenzielle Unsicherheit all unserer Planungen, Handlungen und Geschäfte keine Illusionen machen, dann sind wir schon nah dran an der von mir gewählten kulturwissenschaftlichen Perspektive.

Der bekannte britische Ökonom John Maynard Keynes hat in seinem heute wieder oft zitierten Buch *The General Theory of Employment, Interest,*

and Money zwar keine kulturtheoretischen Thesen entwickelt; er hat aber mit deutlichen Worten ausgesprochen, warum rationalistische oder mathematisch fundierte Handlungsmodelle nicht hinreichend sind, um die im Wirtschaftshandeln wirksamen Triebkräfte zu erklären: „Apart from the instability due to speculation, there is the instability due to the characteristic of human nature that a large proportion of our positive activities depend on spontaneous optimism rather than mathematical expectations, whether moral or hedonistic or economic.”²

Die menschliche Natur, genauer gesagt: die menschliche Animalität (*animal spirit*) als Faktor in die Wirtschaftstheorie einzubeziehen, entspricht einer anthropologischen Argumentation. Im 18. Jahrhundert, als die bürgerliche Gesellschaft geboren wurde, führten solche Argumente zur Einsicht, dass es die menschliche Animalität ist, die, soll sie nicht in den Krieg aller gegen alle führen, notwendigerweise gesellschaftliche Regulierungs- und Vertragsmechanismen hervorbringen muss. Damals kannte man noch die Namen jener zerstörerischen Triebkräfte, die es vertraglich und gesetzlich zu bändigen galt: Sie hießen Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht.

Über die Bedeutung der Schlüsselbegriffe “Krise” und “Ritual”

Warum, so möchte ich zu Beginn meiner kurzen Bedeutungsanalyse der Schlüsselbegriffe fragen, spricht man im Krisen-Zusammenhang gern von Heilung? Nun, „Krise“ ist ein Wort, das aus dem Altgriechischen über das Latein in die deutsche Sprache eingewandert ist und zuallererst zur Bezeichnung von Fieberkrankheiten verwendet wurde. Alle Krankheiten – nicht nur die körperlichen – bedürfen bekanntlich der Diagnose, will man passende Heilungsrezepte finden und erfolgversprechende Therapien anwenden. Hier schon drängt sich die Frage auf, ob den Akteuren, die an der Finanzkrise herumdoktern, dieser Zusammenhang auch wirklich klar genug ist.

Unter den Sprachbildern, die in der politischen, von den Medien verbreiteten Rhetorik auf die Finanzkrise deuten, sind jedenfalls auffällig oft Hinweise auf Krankheitssymptome zu finden: Da ist vom bevorstehenden „Kollaps“ die Rede, oder vom „Patient“ Finanzmarkt, der „unter akuten

² Der Text fährt fort: “Most, probably, of our decisions to do something positive, the full consequences of which will be drawn out over many days to come, can only be taken as the result of animal spirits – a spontaneous urge to action rather than inaction, and not as the outcome of a weighted average of quantitative benefits multiplied by quantitative probabilities.” (Keynes 1936, 161f.)

Kreislaufproblemen“ leidet; schwache Banken bedürfen der „Spritzen“/ „Kapitalspritzen“, die „Selbsteilungskräfte des Marktes“ werden beschworen; das „Herz der Wirtschaft“, das Bankensystem, gilt es zu „retten“ (Kuck & Römer 2012, 55, 81, 86ff.). Kurz, die Krise wird mit Hilfe dieser bildhaften Rhetorik als eine lebensbedrohliche Krankheit dargestellt und wahrgenommen: Die Wirtschaft ist der „Patient“, der Staat der „Arzt“, der Geldmarkt die „Medizin“ – eine problematische Art der Darstellung, die uns kaum beruhigen wird, da sie auf Ansteckungsgefahren, dunkle Bedrohungen und somit auf tiefsitzende Verlustängste anspielt.

Schon bin ich mitten drin in den Fragen, die mit dem Reden über die Krise zu tun haben. Nur mit dem Reden? Was wird denn kommuniziert? Machen wir uns nichts vor: Die zitierten Sprachbilder haben eine trügerische, ja eine verschleiende Funktion. Denn sie suggerieren, der Staat in der Rolle des Arztes werde es schon richten. Was in Wahrheit eine Anmaßung ist, wenn wir bedenken, dass die staatliche Vorsorge, die präventive Regulierung der Kapitalmärkte, schmachvoll versagt hat und daher der Arzt zu den Verursachern der Krankheit zählt, dass – zweitens – das Virus in eben der Sache steckt, nämlich dem Geld (in Form sog. Finanzprodukte), die als Medizin erhalten soll, und dass es schließlich die Gesellschaft ist, wir Steuerzahler, die, ohne gefragt zu werden, die Kosten der Krankheit, die virulente Ansteckungsgefahr wie auch die teuren, von oben verordneten Therapien ertragen sollen.

Was an den erwähnten Sprachbildern rhetorisch noch bemerkenswert ist, das ist die symbolische Verwandlung von Institutionen in handelnde oder leidende Personen: der Staat als Arzt, die Wirtschaft als Patient, die Märkte als selbstregulierende Protagonisten. Solche Personifizierungen sind in unserem Sprachgebrauch zwar gang und gäbe: Sie dienen der oberflächlichen Verständigung. Sie sollten uns aber misstrauisch machen, wenn sie – was heute viel zu oft der Fall ist – von den politisch Handelnden und den selbsternannten Experten immer wieder in den Mund genommen werden. Denn sie erscheinen in deren Reden wie jene demokratieresistenten Phantome, die sich der Gläubige gern unter der mythischen Gestalt schicksalhaft handelnder Gottheiten vorstellt.

Widmen wir uns nach dieser sprachkritischen Notiz der Semantik des Ritualbegriffs. Beginnen wollen wir in diesem Fall mit einem Nachschlagewerk, mit dem Eintrag in *Dudens Universalwörterbuch*: Ritual, lesen wir dort, ist (a) der Name für die röm.-kath. Liturgie; (b) die „Gesamtheit der Bräuche u. Zeremonien eines relig. Kultes“; zusammenfassend: „ein wiederholtes, immer gleich bleibendes Vorgehen nach einer festgelegten Ordnung“. Der Zusammenhang mit religiösen Kulthandlungen ist nichts Neues. Interessanter sind die Hinweise auf ein „Vorgehen“, ich nenne das lie-

ber *Handlung*, also auf einen Handlungstyp, den eine gleichbleibende Ordnung, oder besser: *Regelmäßigkeit* von anderen Handlungsarten unterscheidet, die man zufällig oder ungeordnet nennen könnte.

Doch das ist noch keine befriedigende semantische Erklärung, weil darunter auch routiniertes Handeln fällt; z.B. die Routine des Zähneputzens oder des morgendlichen Zeitungslesens; beide gehören zum instrumentellen Handlungstyp. Tatsächlich fehlt etwas in der Erklärung des *Duden*: die *symbolische* Dimension. In Kult und Religion ist diese stets präsent. Man würde in deren Rahmen nicht von Ritualhandlungen sprechen, gäbe es nicht die ins Ritual eingeschlossenen, schwer fassbaren, begrifflich unsagbaren Überschreitungen des Gewöhnlichen und Gewohnten. Selbst dort, wo die Kulthandlung zur Gewohnheit geworden ist, z.B. in den festgelegten Stunden des täglichen Gebets, selbst dort wird die Alltagszeit unterbrochen, um in Beziehung zu einer metaphysisch oder mystisch imaginierten Welt treten zu können.

In den Religionen, vor allem in den großen Buchreligionen, sind Geld, Besitz und Handel ein durchgängiges Thema. Und das wird regelmäßig im Rahmen ritueller Kulthandlungen – in Lesungen, Auslegungen, Predigten – mit mahndem Unterton zu Gehör gebracht. Oft genug ist Geld in diesen Schriften *die* Schlüsselmetapher für ein falsches Leben. Es erstaunt immer wieder, wie zahlreich die darauf anspielenden Erzählungen und Gleichnisse etwa in der Bibel sind. Ja, die Kapitalismuskritiker unserer Tage haben das nicht vergessen: Kapitalismus das ist der Tanz ums goldene Kalb, mithin rohe Gier, Götzendienst, Quasi-Religion. Auf der Homepage eines frommen Vereins wird gefragt: „Warum wird in der Bibel so viel über Geld und Besitz geschrieben? Einerseits weil Geld und Besitz in unserem Leben eine wichtige Rolle spielen, andererseits weil wir offensichtlich nicht so richtig damit umgehen können.“³ Die daraus hervorgehende Schlussfolgerung ist klar: Das Buch der Bücher kann uns den richtigen Umgang mit Geld beibringen. Ob das nicht die Bibel und die Bibelleser überfordert, vermag ich nicht zu beurteilen. Tatsache ist, dass viele Vertreter der christlichen Befreiungstheologie in ausführlicher Weise auf Bibeltexte zurückgreifen, um Alternativen zur kapitalistischen Ausbeutungsökonomie zu entwickeln (Duchrow 2013). Die beschwörende Auslegung „heiliger“ Schriften mit dem Ziel, die (Finanz)Wirtschaft philanthropischen Idealen zu verpflichten, ist durchaus mit den rituellen Wiederholungsformeln zu vergleichen, die zum inneren Kern der religiösen Praxis gehören.

³ http://www.jesus.ch/lebenshilfe/leben/geld/127885-umgang_mit_geld_und_besitz_in_der_bibel.html

Wie ist das nun aber mit den alltäglich ausgeübten Ritualen, die nicht auf den ersten Blick mit Religion etwas zu tun haben? Sehen wir uns als Beispiel die „kleinen Pietäten“ (I. Goffman) des Grüßens an! Die Wissenschaften unterscheiden zwischen alltäglichen und alltagsüberschreitenden Ritualen; letztere sind uns wohlbekannt aus dem religiösen Kult, aber auch aus den großen, die lebenszyklischen Übergänge markierenden Feiertagen. Im Alltag sind die kleinen Pietäten gang und gäbe und ein Mittel, die zwischenmenschlichen Beziehungen zu temperieren. Auch hier gibt es Regelmäßigkeit, ja Formelhaftigkeit wie in der Liturgie, auch hier gibt es Wiederholungen, kurz Prägungen oder Muster bestimmter Handlungsabläufe, zu denen verbale und gestische Äußerungen gehören. Wer mit *Grüß Gott*, *Adieu* oder *as-salāmu ‘alaikum* (Frieden mit Euch!) grüßt, handelt im Rahmen religiöser Traditionen, meist ohne sich dessen bewusst zu sein. Wer *Guten Tag!* und *Aufwiedersehen!* sagt, verhält sich nicht weniger rituell, auch wenn ihm oder ihr das überhaupt nicht mehr auffällt. Die in diesen kleinen Pietäten stets mitschwingende Symbolik hat mit den in die Grußformeln eingeschlossenen Wünschen zu tun, Wünsche, die eine freundliche Beziehung zwischen uns und dem Anderen herstellen: „Der Tag möge Dir nichts Schlechtes bringen/Ich hoffe Dich gesund/lebendig wieder zu sehen.“ Wenn jemand nicht zurück grüßt, dann wird uns die Verneinung der beziehungsstiftenden Symbolik der kleinen Pietäten unangenehm bewusst: Wir reagieren irritiert, stellen uns Fragen nach dem, was zwischen uns und dem Anderen stehen könnte. Kurz, in der Beziehung scheint sich in eine Krise abzuzeichnen.

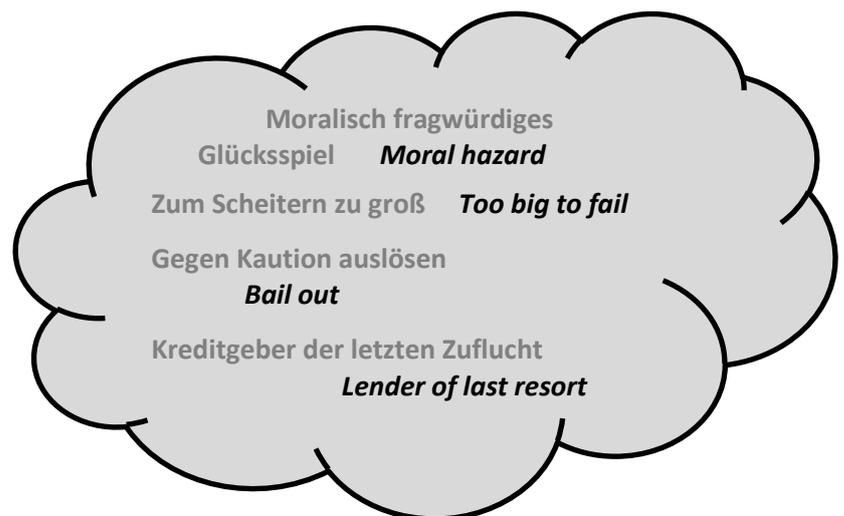
Anhand unterschiedlicher Beispiele habe ich versucht, die beziehungsstiftenden Funktionen rituellen Handelns deutlich zu machen. Bevor ich weitere Spielarten dieses Handlungstypus diskutiere, möchte ich diese Funktionen unter der Formel „soziale Währung“ zusammenfassen. Rituelles Handeln heißt demnach: ein gegebenes Handlungsformat zu nutzen, das – ethisch gesehen – neutral ist, das aber eben aufgrund seiner reziprok anwendbaren Formalität besonders geeignet ist, eine Beziehung zwischen mir und dem Anderen zu stiften. Das klingt kompliziert, wird vielleicht aber klarer, wenn wir uns an die Konventionen der Höflichkeit (zu denen auch die kleinen Pietäten gehören) erinnern, also daran, wie verbale und zugleich gestische Höflichkeitsformeln zum Gelingen eines sozialen In-Beziehungtretens beitragen. Es ist die erwähnte Offenheit, die es verständlich macht, warum rituelles Handeln immer auch Kritik auf sich zieht.

Zur Bezeichnung einer weiteren Variante rituellen oder ritualähnlichen Handelns ist darüber hinaus das Verbalsubstantiv *Ritualisierung* in Gebrauch; etwa so, wie man von der *Dramatisierung* oder der *Theatralisie-*

ung eines Ereignisses spricht. Nebenbei: Ritualisierungen sind von Theatralisierungen oft kaum zu unterscheiden. Das liegt nicht nur an der Betonung des Gestischen, sondern auch daran, dass, wie der Schauspieler eine Rolle, wir ein gegebenes Handlungsmuster übernehmen. Eine Handlung *ritualisieren* soll schlicht und einfach heißen, ihr das Aussehen eines Rituals zu geben, oder, anders gesagt, Ritualbausteine in sie einzufügen. Oft dient das dazu, symbolische Schwellen zu markieren, die eine *geregelt* Form gemeinsamen Handelns von anderen, weniger streng geregelten Handlungsweisen abgrenzt. Performative Redemuster wie „Hiermit eröffne ich die Sitzung, ...das Gipfeltreffen des Jahres 2009, ...die olympischen Winterspiele 2014“ haben eine solche Funktion.

Im weiteren Verlauf meines Beitrags wird öfters von Ritualisierungen die Rede sein. Denn die Heilungsversuche großer Finanz- und Wirtschaftskrisen nutzen selten das Repertoire kultischer Rituale, aber dafür umso intensiver die ritualisierten Handlungsmuster klandestiner Gemeinschaften und elitärer Sozietäten. Und noch etwas ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert: Zu den markantesten Elementen rituellen Handelns und mithin auch der Ritualisierungen gehört der formelhafte Gebrauch sprachlicher Äußerungen. Gruß- und Beschwörungsrituale, Gebete, Mantras, magische Sprüche bieten jede Menge Beispiele. In der Sprache der Finanzwelt gibt es etwas Ähnliches, nur dass die dort seit der Krise gängigen Formeln, die alle aus dem Angloamerikanischen stammen, einen irgendwie beunruhigenden, einen meist exklusiven Unterton haben; ja sie erschweren auch das unmittelbare Verstehen.

Die wichtigsten der wiederholt vorkommenden Formeln sind in dieser Cloud zusammengedrückt, um sie in einen überschaubaren Zusammenhang zu bringen. Sie werden dort, wo sie, mit bestimmten kommunikativen Funktionen verbunden, auftreten, ihren besonderen Charme offenbaren.



Ritual und Ökonomie

Nach diesem Ausflug in die Semantologie der Schlüsselbegriffe ist es jetzt aber an der Zeit, den Beziehungen zwischen Ritual und Ökonomie nachzuforschen. Auch hier gibt uns die Sprache selbst, genauer, das Wort, manchen Hinweis: „Ökonomie“, ein Wort, das wiederum aus der griech. Antike auf uns gekommen ist und sich von Anfang an auf die Regeln einer guten Haushaltung bezog. Als Garantie für eine „gute“ Haus- und Landwirtschaft galten die rituellen Opfer, die dem jeweiligen Gott, den Göttern oder den Dämonen darzubringen waren. In den vorkapitalistischen Gesellschaften hatten Rituale einen festen Platz nicht nur im Kult, sondern im Leben insgesamt und damit auch im Wirtschaftshandeln. Geschäfte wurden per Handschlag und mit zum Himmel erhobenen Blick besiegelt, rituelle Orte wie Tempel, Kirchen und Klöster waren zugleich Wirtschaftszentren von großer lokaler und regionaler Bedeutung. Der Jahreszeitenwechsel, die Zeiten der Saat und der Ernte, der Tag- und Nachtgleiche waren in den agrarischen Gesellschaften mit großen rituellen Feiern verbunden, von denen wir auch heute noch – z. B. an Weihnachten, an der Jahresschwelle und an Ostern – Gebrauch machen.

Allerdings sind diese Festtage heute, inhaltlich gesehen, eher rituelle Schwundstufen, zugleich aber wirtschaftliche/kommerzielle Boomzeiten. Immerhin, es geht nach wie vor um Gaben, um Gechenke. Und das ist ein ungeheuer weites Feld für die Verbindung zwischen Ritual und Ökonomie, das ich hier auch gar nicht behandeln muss, weil jeder es aus eigener Erfahrung kennt. All die vielen unnützen Geschenke, die in irgendwelchen Winkeln verstauben, um irgendwann weitergeschenkt zu werden, wenn nicht der Flohmarkt ruft. Man sollte aber die unnützen Geschenke nicht verachten. Denn als *Waren* beleben sie den wirtschaftlichen Kreislauf, mithin Produktion und Handel; als *Gaben* aber sind sie Erinnerungsträger symbolischen Handelns, nämlich des Schenkungsrituals und der damit verwobenen Segenswünsche. Und wenn sie uns nur daran erinnern, dass wir der Person, von der wir dies und das erhalten haben, demnächst *auch* etwas schenken sollten, damit die Idee der Gegenseitigkeit, die jeder Gabe inne wohnt, zur Erfüllung kommt. *Do ut des* = ich gebe, damit du mir etwas gibst. Das ist die magische Formel des Austauschens: der Gabe und Gegengabe, die mit den rituellen Körpergesten des Darreichens und Empfangens verbunden sind. Dieses Ritual dient wie kaum ein anderes der Beziehungstiftung und beweist recht überzeugend, welche Effektivität im Gebrauch dieser sozialen Währung steckt.

In der Realität bestimmen wechselseitige Funktionen auch die Verhältnisse zwischen Ritual & Ökonomie. Beobachten lassen sich nicht nur Ritualisierungen des Wirtschaftshandelns; zu beobachten sind auch solche Er-

eignisse, die eindeutig auf eine Ökonomisierung rituellen Handelns hinauslaufen. Wir haben es hier also mit einer interessanten Dialektik zu tun, die nicht selten simultan mit außerrituellen Aktionen auftritt.

Im Folgenden möchte ich das anhand einiger Beispiele illustrieren und beginne mit der Ritualisierung des Wirtschaftshandelns. Ein besonders anschauliches und, ich hoffe, auch einleuchtendes Beispiel ist das Aushandeln eines Kaufpreises. Am Markt stehend beobachten wir, wie Käufer und Verkäufer miteinander verhandeln. Nicht nur ihre Gestik, auch ihre Sprache ist formelhaft: Zahlen und Wertprädikate fliegen hin und her, bis es zur Einigung kommt. Das Formelhafte ist ein typisches Merkmal rituellen Handelns, wie wir gehört haben. Und hier nun steht es im Wechselspiel des Aushandelns keineswegs wie ein sinnleeres Getue im Raum, vielmehr verweist es auf eine allmähliche Annäherung der von den Beteiligten vertretenen Interessen und Wertvorstellungen. Und es gibt auf symbolische Weise jenem von beiden Seiten geteilten Grundvertrauen Ausdruck, dass keinem der Beteiligten ein unerträglicher Nachteil entstehen darf. Wieder können wir erkennen, dass die Ritualisierung des Miteinanderumgehens, die verbale und nonverbale, also gestische Äußerungen einschließt, eine vermittelnde, eine beziehungsstiftende Wirkung hat.

Als im März 2008 die 1923 gegründete New Yorker Investmentbank *Bear Stearns* ins Straucheln kam, das war der Beginn der großen Krise, da schien es, als läge das Aushandeln eines Verkaufspreises weit außerhalb jeder vernünftigen Überlegung. Und dennoch: auch in diesem Fall wurde über Preise verhandelt. Die bezogen sich allerdings nicht auf eine Ware, die man in die Hand nehmen kann, sondern auf Aktien, also auf Papiere, *Wert-Papiere*, die einen Teil des Grundkapitals der Investmentbank repräsentieren sollten. „Sollten“, sage ich, denn der Börsen-*Wert* dieser Bank sank innerhalb kürzester Zeit gegen Null; von einem soliden Grundkapital konnte keine Rede mehr sein, wohl aber von selbstverschuldeter Insolvenz: *Zahlungs-Unfähigkeit*. Spekulationsgeschäfte, also *Moral Hazards*, hatten die Bank in Schwierigkeiten gebracht, was vom Management (wer hätte auch was anderes erwartet) bis zuletzt geleugnet wurde, um die Aktionäre nicht zu beunruhigen; so die Begründung. Im Klartext heißt das: Bewusste Täuschung und Irreführung! Auch das ist ein Muster, das in allen die Finanzkrise vorantreibenden Insolvenzfällen wie ein rituelles Verhängnis den Niedergang begleitet hat. Es ist übrigens bemerkenswert, welche Ironie im Namen der Bank steckt: „Bear“, der Bär ist das Wappentier der Spekulanten, die auf fallende Börsenkurse wetten.

Um den Niedergang von *Bear Stearns* nicht in den totalen Untergang münden zu lassen, geschah nun im Frühjahr 2008 etwas, wofür die New Yorker vor etwa hundert Jahren – genau im August 1914 – zum ersten

Mal eine Formel von offensichtlich großer magischer Resonanz in Umlauf gebracht haben: *“Too big to fail“* / „Zum Scheitern zu groß“ (Silber 2007, 124). Damals bezog sich die Formel auf die Rettung des bankrotten New York durch die staatlichen Finanzbehörden. Diese fanden sich in der Rolle des „Lender of Last Resort“ wieder, nachdem sie mit den Banken, angeführt von J.P.Morgan, einen entsprechenden Rettungsplan vereinbart hatten. Die Vorboten des Großen Krieges hatten die Vereinigten Staaten in eine schwierige Finanzlage gebracht: Die Goldreserven waren in Gefahr und enorme Schulden gegenüber den europäischen Staaten zu tilgen; der Staat New York war am härtesten betroffen. Was dem damaligen Treasury Secretary William McAdoo innerhalb weniger Monate des Jahres 1914 gelang, war nicht weniger als die Ablösung der bis dahin geltenden globalen Leitwährung, des Pound Sterling, durch den amerikanischen Dollar.

Vor sechs Jahren, also 2008, bezog sich das Mantra *„Too big to fail“* auf die Rettung einer global agierenden *privaten* Investmentbank – *Bear Stearns* – mit 14.000 Mitarbeitern und einem Umsatzvolumen (im Jahr 2006) von mehr als 9 Milliarden Dollar. Seitdem gehört die magische Formel *Too big to fail* zu den ritualisierten Kommunikationsstrategien, mit denen die staatliche Rettung jener Finanz- und Investmentinstitute gerechtfertigt wird, die – so wird die Formel erklärt – als „systemrelevant“ anzusehen sind. Allgemeinverständlich ausgedrückt: Es geht um politischen und ökonomischen Machterhalt. Der Motor staatlichen Handelns ist hier die Furcht vor jenem Dominoeffekt, der nicht nur die nationale, sondern zugleich die globale Wirtschaft in den Abgrund reißen könnte. Anders gesagt: Der Staat, oder, wie im Fall von Europa, die Staatengemeinschaft nimmt den *gesellschaftlichen* Wohlstand in Haft, um mit ihm die Fehlentwicklungen zu kurieren, die dem politischen Versagen eben derselben Akteure anzulasten sind, die sich jetzt als Retter aufspielen. Die Kritiker dieses Spiels mit dem Geld anderer Leute fordern nichts anderes, als Verantwortung für das eigene Handeln zu übernehmen. In der Finanzwelt heißt das, für die Risiken gerade zu stehen, die bestimmten Transaktionen notwendigerweise inne wohnen.

Solche Risiken sind kein Problem für das Allgemeinwohl, schreiben Anat Admati und Martin Hellwig in ihrem Buch mit dem sprechenden Titel *The Bankers‘ New Clothes*, solange diejenigen, die Entscheidungen treffen, auch die Konsequenzen tragen und dadurch die anderen, die keine Kontrolle über diese Entscheidungen ausüben, vor Schaden bewahren (Admati u. Hellwig 2013, 216). Na ja, werden Sie denken, da wird doch etwas ganz Selbstverständliches verlangt. Aber in der Finanzwelt gilt nicht das Selbstverständliche. Vielmehr spielen die Entscheider in diesem Wirtschaftssektor meist die Karte der undurchschaubaren Komplexität, ein

anderes Wort für Geheimniskrämerei und oft genug auch für bewusste Verdunkelung.

Wenn z. B. eine renommierte Großbank, wie geschehen, einem Kunden hochriskante Geldanlagen mit den Strategiemerkmalen „Wachstum“ und „Chance“ verkauft und die tatsächlich eintretenden Risiken zu hohen Verlusten führen, so ist in diesem Fall ‚Verdunkelung‘ noch ein viel zu freundlicher Kommentar. Auch die Rettungsaktionen auf Kosten des allgemeinen gesellschaftlichen Wohlstands sollten um der Klarheit willen besser bei ihrem englischen Namen genannt werden: *bail out*. Im Alltags-sprech bedeutet das zwar: jemand aus der Klemme helfen. Weitaus wirklichkeitsnäher ist aber die juristische Definition: ‚gegen Kautions jemanden frei bekommen‘. Das ist aussagekräftig, denn mit der Kautions ist kein Freispruch verbunden; ob das Bankmanagement bzw. der Bankberater unschuldig ist, das bleibt in der Schwebe bis zum Abschluss der Ermittlungen (falls es diese gibt). Im Falle der oben erwähnten irreführenden Strategiebezeichnungen „Wachstum“ und „Chance“ ist das geschehen und hat das Gericht dem Geschädigten Recht gegeben (SZ Nr.11, 15.1. 2014).

Ich erwähne hier diese Einzelheiten deshalb, weil ich die Aufmerksamkeit wieder auf die Rolle der sprachlichen Kommunikation, nicht zuletzt ihrer ritualisierten Erscheinungsformen, lenken möchte. „Too big to fail“ gehört, ähnlich wie „bail out“, zu den Versatzstücken einer formelhaft-suggestiven, also ritualisierten Rhetorik, die alternative Handlungsansätze auszuschließen scheint. Das meinte ich auch, wenn ich von der „Magie“ dieser Formeln sprach. Ihr Zauber blockiert das Hirn und damit den Zugang zur Alternative „Too big to save“ / „Für die Rettung zu groß“. Die Kosten der staatlichen *Bail-out*-Aktionen kommen nämlich, wie Admati & Hellwig zeigen, selten zur Sprache. Arbeitsplatzverluste gehören ebenso dazu wie Verluste ersparten Vermögens, Entzug der Sozialleistungen sowie hohe Pro-Kopf-Verschuldung der gegenwärtigen und künftigen Generationen. Sollte irgendjemand glauben, er hätte als Bürger dieses oder jenes Staates keine Schulden, so ist das ein gewaltiger Irrtum: In Deutschland betrug nach dem Stand der Schuldenuhr vom 17. Februar 2014 (18 Uhr) die Pro-Kopf-Verschuldung ca. 28.238 Euro. Will sagen: Die scheinbar beruhigende Rhetorik eskamotiert in Wahrheit eine äußerst beunruhigende Wirklichkeit.

Die Krise des Geldes, so meine These, ist immer auch eine Krise der Kommunikation. Wenn David Graeber, Sozialanthropologe und politischer Aktivist der *Occupy*-Bewegung, schreibt „Geld hat keine Essenz. Eigentlich ist es nichts“ (391), so hebt er mit dieser Feststellung eine (paradox gesagt) ‚Eigenschaft‘ des Geldes hervor, die gut zu meiner These passt. Denn das Wesenlose ist wie ein leeres Blatt, auf das sich in beliebiger Weise al-

les nur Denkbare und Undenkbare projizieren lässt – auch das Aushandeln einer Zahl, die den Wert einer Münze oder eines Geldscheins repräsentieren soll. Man muss sich nur über den Wert einigen, letztlich ein Akt der Willkür. Und in der Regel bestimmen darüber nur solche Leute, die in der wunderbaren Geldvermehrung bereits Großes geleistet haben und auf der öffentlichen Prestige-Leiter ganz oben stehen. Die Hierarchiestrukturen in den Finanzinstituten sind ja ähnlich zäh und ebenso männerdominiert wie die einer beliebigen Religionsgemeinschaft.

Das ritualisierte Aushandeln eines Kaufpreises – damit wende ich mich wieder dem Fall der *Bear-Stearns*-Pleite zu – das Feilschen um den Kaufpreis, was ist es anderes als ein kommunikatives Ereignis, ein Messen der Machtgebärden und sprachlichen Kunstgriffe. Ich mache es kurz: Die einzelne *Bear-Stearns*-Aktie wurde 2008 willkürlich (unabhängig vom Börsenhandel!) zunächst mit 2, dann mit 10 \$ bewertet und zu diesem Preis von JP Morgan Chase gekauft, während die amerikanische Notenbank, also der Staat, für die Verlustrisiken in Höhe von 29 Milliarden Dollar gerade zu stehen hatte; ein Deal, der zwischen einem ehemaligen Manager von Goldman Sachs, der inzwischen zum Finanzminister der Bush-Regierung aufgestiegen war, und dem Management von JPMorgan ausgehandelt wurde. Verlierer waren, neben den Angestellten von *Bear Stearns*, tausende von Aktionären, und das Risiko lag letztenendes beim Steuerzahler.

Die Aushandlung des Deals zwischen dem Finanzminister und dem JPMorgan-Chef hat der Journalist Andrew Ross Sorkin ziemlich detailliert in seinem Buch über die Lehmann-Pleite beschrieben. Zwar kümmert er sich nicht um Rituale, aber er erzählt von Handlungsweisen, die zweifellos von Ritualisierungen geprägt sind: Da werden in den heißen Wochen täglich Gespräche über Preise und Risiken geführt – am Telefon, aber auch während hektisch einberufener Meetings. Die Teilnehmer sind die am Kauf interessierten Banker und der Finanzminister mit seiner Entourage. Beliebte sind vor allem Verabredungen unter vier Augen zum Frühstück, zum Lunch oder zum Dinner in Bars und Restaurants. Hier trifft man sich auf neutralem Wirtschaftsboden, an typischen Durchgangsorten, wo ritualisierte Manieren gefragt sind und ein Unbeteiligter, der Wirt, den aus dem Spesenkonto bezahlten Gastgeber spielt. Essen & Reden, das ist das klassische Verhandlungs-Setting, verbunden mit einer Art gespielter Entspannung, die den Verdauungsprozessen nicht allzu sehr schadet. An diesen Orten ist Geheimdiplomatie so recht am Platz, denn es gibt keine Protokollanten; und nachdem man sich nach dem Mahl den Mund abgewischt hat, ist nicht mehr so klar, wer mit welchen Argumenten die Strategie vorgeschlagen hat, die den Kampf um die Macht an den Märkten entscheiden

soll. Doch Vorsicht: Selbst eine scheinbar ganz unbedeutende, nebenbei geäußerte Meinungsäußerung eines mächtigen Chairman oder Executive Chief kann, durch Indiskretion öffentlich geworden, eine Baisse an der Börse auslösen.

Soviel zur Ritualisierung der ökonomischen, hier vor allem der finanzwirtschaftlichen Handlungsweisen. Sehr viel einleuchtender, weil weniger nebulös, ist das Umgekehrte: die Ökonomisierung rituellen Handelns. Viele Feste, die uns eben deshalb etwas bedeuten, weil sie rituelle, und das heißt mit großer Symbolik aufgeladene Ereignisse sind, verursachen Kosten. Und das sind Kosten, für die wir uns sogar in Schulden stürzen, je nachdem welches gesellschaftliche Gewicht wir glauben, dem Anlass geben zu müssen. Man denke an die großen lebenszyklischen Ritualfeste: Taufe, Hochzeit, Maturität, Bestattung & Totengedenken. Heute spielen aufwändige Feiern zu runden Geburtstagen eine ebenso große Rolle.

In den vorkapitalistischen Gesellschaften markierten die mit den genannten Feierlichkeiten einhergehenden Rituale existenzielle, und das hieß, lebensentscheidende Übergänge. Es waren einschneidende, die Zukunft des Einzelnen festlegende Schwellenerfahrungen damit verbunden. Das hat sich längst geändert: Es ist nicht mehr schwierig, sich durch Konversion einer neuen Taufe zu unterziehen, oder mehrfach Hochzeit zu feiern; die Maturität garantiert überhaupt nicht mehr einen lebenslangen Beruf und entsprechend sicheres Arbeitseinkommen; selbst die Friedhofsruhe ist terminiert, das Gedenken ortlos geworden und kann, wenn man will, auch mietfrei gefeiert werden. Dennoch nehmen in vielen Fällen die Kosten überhand: Hochzeiten und Maturitätsfeiern werden hier und da (man denke auch an außereuropäische Gesellschaften) zu ökonomisch relevanten Produktivkräften, die den Umsatz der Gastronomen sowie die Manufakturen der Textil- und Modebranche auf Trab halten und darüber hinaus besondere, auf fantasievolle Ritualinnovationen spezialisierte Event-Agenturen ins Leben gerufen haben (vgl. Ahn et al. 2013)

Die Gestaltung lebenszyklischer Schwellenerfahrungen erinnern heutzutage allenfalls noch an jene Initiationshandlungen, die in der Vormoderne meist eng mit religiösen Feierlichkeiten und entsprechenden Ritualen verbunden waren. Aber wenn schon von Ritualen als wirtschaftlichen Produktivkräften die Rede sein soll, dürfen wir auch die Religionen nicht vergessen. Mit zu den bedeutendsten Wirtschaftsfaktoren gehören in diesem Zusammenhang die Pilgerreisen: In Mekka treffen sich zur Zeit des großen Haddsch Jahr für Jahr mehr als 3 Millionen Pilger; zur Kumbh Mela in Allahabad, die alle 12 Jahre stattfindet, sage & schreibe 90 Millionen Pilger. Ich brauche hier nicht aufzulisten, welche gigantischen Geld-, Transport- und Warenbewegungen diese religiösen Ereignisse in Gang setzen.

Erwähnt sei nur die Zahl der am höchsten Feiertag des Haddsch in Mina geschlachteten Tiere, die weit über 1 Million liegt. Jeder Pilger, jede Pilgerin muss ein rituelles Tieropfer bringen und seinen bzw. ihren Teil an Ziege, Schaf oder Rind wiederum mit einem Geldopfer erkaufen.

Ein Opfer zu bringen, und sei es nur in Form schnöden Geldes, gehört bis heute zum ewigen Bestand aller Religionen. Sie versprechen den Opfern dafür gern eine Art Erlösungsbonus: Wie einst der Ablasshandel die Sündenlast mindern sollte, so ähnlich soll auch heute noch das vom Priester eingeforderte Almosen wirken. Schauen wir uns doch die Begriffe *Schuldner* und *Gläubiger* mal genauer an. Stammen sie nicht direkt aus jenem „heiligen“ Codex, der nach den Maßstäben von Schuld und Vergebung richtet? Der religiöse Grund, aus dem Schuldner und Gläubiger hervorgegangen sind, hält ja doch einige moralische Bedenklichkeiten bereit. Denn der Gläubiger soll, wie sein Name sagt, dem, der ihm etwas schuldet, *glauben*, dass der ihm das Geschuldete tatsächlich zurückzahlen wird. Aber wie heißt es doch gleich: „Vater unser, der du bist im Himmel, vergib uns unsere Schuld...“ Vom erhabenen Gläubiger da oben erwartet man nicht den Glauben an die Rückzahlungsmoral, sondern die Großmut der Vergebung, das heißt: Erlass der Schulden. Der Chef von Goldman Sachs, der auf dem Höhepunkt der Krise von sich behauptete, er verrichte doch nur „Gottes Werk“, scheint da also etwas missverstanden zu haben (Sorkin 2010, 544). Gott, das erwartet der gläubige Christ, wird uns *entschulden*, „wie wir vergeben unseren Schuldigern“, so heißt es dann aber doch weiter im Gebet.

Ein schöner Traum. Denn die im Gebet behauptete Großmut steht nun mal in eklatantem Widerspruch zu dem im Geschäftsalltag, ja im Alltag überhaupt üblichen Gebot, Schulden seien termingerecht auf Heller & Pfennig zurück zu zahlen. Der zitierte Goldman-Chef, der sich (2007) selber ein Jahresgehalt von 68 Millionen Dollar genehmigte, befolgt dieses Gebot in seiner Geschäftspraxis mit brutaler Aufrichtigkeit. David Graeber hat über den Widerspruch zwischen der christlichen Großmutterwartung und dem strikten Rückzahlungsgebot ein dickes, lesenswertes Buch geschrieben. Er fragt sich, warum der Schuldenbegriff in unserer Kultur so mächtig ist. Seine Kritik trifft den moralischen Gehalt der Forderung, Schulden seien doch zurück zu zahlen und macht deutlich, in welchem Maß ungehemmtes Schuldenmachen und gebrochene Rückzahlungsversprechen das ökonomische Handeln im Kapitalismus am Leben erhalten. Ein amerikanisches, von David Graeber zitiertes Sprichwort bringt den zugrunde liegenden Mechanismus mit schräger Logik auf den Punkt:

Wenn Sie der Bank hunderttausend Dollar schulden, gehören Sie der Bank.

Wenn Sie der Bank hundert Millionen Dollar schulden, gehört die Bank Ihnen.

„Banks are the temples of America. Our economy is our religion.“ heißt es in einem 2011 erschienenen Roman (von Giannina Braschi, puertorikanische Schriftstellerin). Schaut man auf die Symbolik und die Inschrift „IN GOD WE TRUST“ der 1-Dollar-Note wird man die Fusion zwischen Ökonomie & Religion kaum leugnen können.⁴ Und steht man vor dem Tempel der New Yorker Börse, so wird einem angesichts einer so augenfälligen Sakralisierung des Finanzkapitalismus doch recht feierlich zumute. Wenn wir allerdings die Inschrift der Giebelskulpturen lesen – „Integrity Protecting the Works of Man“ – dann wird uns vielleicht auch klar, dass Religion und Illusion nicht nur ähnlich klingen, sondern schlicht und einfach austauschbar sind, was ja nichts Neues ist.

Die Rituale die zum Inhalt eines jeden Tempels gehören, sind bzw. waren im Haus des *Stock Exchange* laut, ja tumultuös. In der Regel strafen sie Lügen, was der Begriff der *Integrity*, der „Redlichkeit“, dem Handel als ethische Norm vorschreibt. Die gestischen und verbalen Erscheinungsformen dieser Rituale sind indessen durchaus noch vergleichbar mit den Aushandlungsritualen an einem altstädtischen Markt Europas, auf dem ja tatsächlich vor 600 Jahren die ersten Börsengeschäfte mit dem Handel von Schuldscheinen getätigt worden sind. Noch bis vor wenigen Jahren lief der sog. Parketthandel, wegen der Zurufe auch *Criée-Handel* oder *open outcry trading* genannt, ähnlich wie vor 600 Jahren ab: Die Trader kaufen und verkaufen im Namen ihrer Auftraggeber durch Zurufe innerhalb einer bestimmten Zeitspanne. Da die Preise wie auf dem Marktplatz *volatil* sind, bestimmt der Mechanismus von Angebot und Nachfrage ihre Höhe. Volatilität gilt aber auch als Maß für das Risiko, mit dem Händler und Auftraggeber zu rechnen haben.

Das *Open-outcry trading* gehört inzwischen zur Vergangenheit. 2009 hat James Allen Smith in einem Film mit dem zweideutigen Titel *Floored* (zu Boden gestreckt), den Parketthandel an der Rohstoffbörse Chicago noch einmal dokumentarisch festgehalten. Die alten Aushandlungsrituale, die der Film zeigt, haben sich inzwischen aufgelöst; *Smith's documentary shows a dying breed*, hieß es in einer Filmkritik der *New York Times*.⁵ An ihre Stelle sind die digitalen Märkte des mit Lichtgeschwindigkeit operierenden Hochfrequenzhandels getreten, was mit der Volatilität auch das Risikomaß in schwindelerregende Höhen getrieben hat. Der Händler sitzt

⁴ Welche normative Bedeutung ökonomische Leitideen für die amerikanische Verfassung haben, diskutiert Mihai Nadin (2013, 13 ff.).

⁵ <http://www.nytimes.com/2010/05/07/movies/07floored.html>

einsam vor seinem Bildschirm, allenfalls über ein Headphone mit dem Auftraggeber verbunden, ein Sparmodell für die soziale Währung. Dieser Wandel ist von großer Tragweite. Denn das lautstarke Aushandeln *in situ* hatte noch etwas von jenem Charakter des per Handschlag erfolgten Vertragsabschlusses, während der digitale Handel sich in einer rechtlichen Grauzone vollzieht.

Allein die graphische Darstellung der Börsenkursentwicklung während eines Handlungstages versucht noch in eher traditioneller Weise die Volatilität, diesen ‚Flug‘ durch die Risikozonen, anschaulich zu machen. Anschaulichkeit ist hier freilich aufs Diagramm, also auf eine kalte, datenfixierte Abstraktion reduziert. Der DAX

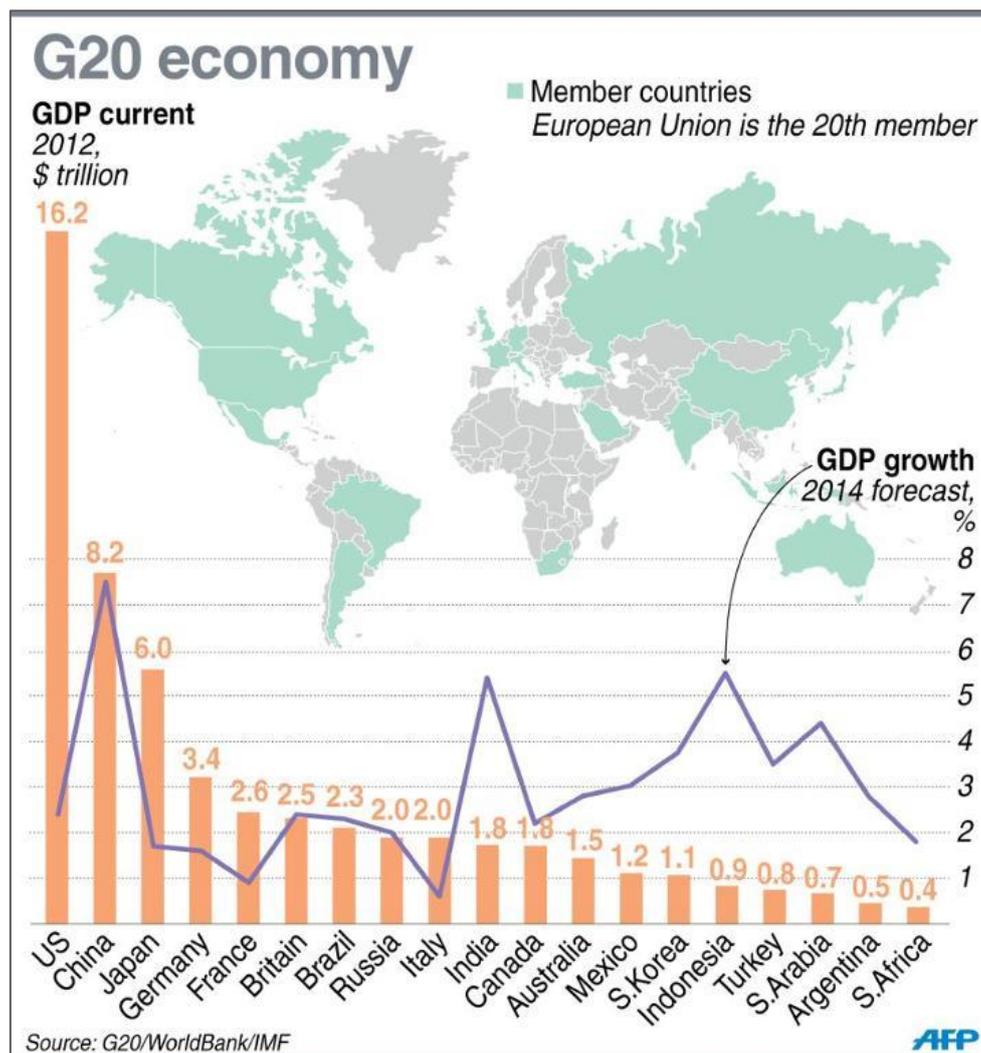


genannte Deutsche Aktienindex spiegelt ohnehin nicht das Auf und Ab des ganzen Marktes wider, sondern nur die Aktienwertbewegungen der 30 größten, an der Frankfurter Börse gehandelten Unternehmen, der sog. *Blue Chips*. Ähnliches gilt für die Börsencharts weltweit. Zudem täuscht die DAX-Kurve ein homogenes Kontinuum der Entwicklung vor, das mit der Realität nichts zu tun hat. Denn zum einen verändert sich von Zeit zu Zeit die Zusammensetzung der im Index gelisteten Unternehmen, zum anderen werden die Marktkapitalisierungen der einzelnen Firmen nach wechselnden Kriterien gewichtet, und drittens zeigt der Aktienwert eines jeden *Blue Chip* eine eigenwillige Volatilität, die in der DAX-Kurve gar nicht in Echtzeit abgebildet werden kann. Der Erfinder des Dow-Jones-Index, Charles Dow (1851-1902), der auch das *Wall Street Journal* gegründet hat, verstand seine Erfindung noch als ein Hilfsmittel zur Reduktion von Komplexität (Bartz 2012). Heute jedoch werden diese Börsenindizes, trotz ihrer märchenhaften Konstruktion, wie die wahren Abbilder der Finanzmarktbelegungen wahrgenommen. An dieser Art Selbsttäuschung sind nicht zuletzt die Fernsehnachrichten beteiligt, in deren Rahmen die Börsencharts den Betrachtern mit ritueller Regelmäßigkeit wie ein Menetekel vor Augen geführt werden: Die steigende Kurve wird als Zeichen der Wirtschaftserholung, die fallende Kurve als Zeichen drohenden Abstiegs wahrgenommen und in den Begleitkommentaren entsprechend gedeutet. Was für ein törichtes, realitätsverzerrendes Theater! Sieht die Darstellung des DAX nicht eher aus wie ein Blitzeinschlag vor rabenschwarzem Nachthimmel? In der Finanzwelt ist eben nichts so wie es scheint.

Krisengipfel – Großes Theater

Apropos Theater: Den letzten Teil meines Versuchs (er wird kurz ausfallen) möchte ich den selbsternannten Krisenmanagern aus der Politik widmen, also dem Personal des global inszenierten und ausgestrahlten Medientheaters. Das seit 1999 immer wieder aufgeführte Drama heißt „Gipfeltreffen“ oder kurz „Summit“. Die Schauspieltruppe „G8“ ist vor einigen Jahren aufgestockt worden und hat jetzt den Namen „G20“. Diese erweiterte Truppe ist zum ersten Mal im Herbst 2008 und dann mit umfassender Agenda am *Fool's day*, am 1. April 2009, in London zusammengekommen und schon nach wenigen Monaten, nämlich im September desselben Jahres, noch einmal in Pittsburgh aufgetreten. Grund für diese Betriebsamkeit waren die negativen Auswirkungen der Finanzkrise auf die Volkswirtschaften der sog. entwickelten Länder.

Mitgliedsländer der G20



Die Darstellung oben zeigt die Mitgliedsländer der G20, das Diagramm die Unterschiede in der Wirtschaftsleistung der Industrieländer im Vergleich mit den Wachstumsprognosen der aufstrebenden Länder. Ob die zugrundeliegende Maßeinheit, das Bruttoinlandsprodukt (GDP), wirklich aussagekräftig ist, darüber ist freilich noch zu reden. Denn andere Messgrößen kommen der Realität wesentlich näher.

Wenige Wochen vor dem Londoner Gipfeltreffen am *Fools's day* erschien unter der Überschrift „Rückkehr der Rituale“ folgender bissiger Kommentar im *Spiegel Online*: „Was Neues in Sachen Krise? US-Präsident Barack Obama hält weiter grandiose Reden und hat viel vor. Aber hier, in Europa, in Deutschland? Nicht viel. Doch halt, da ist etwas Neues: ein Vorschlag. Ken Livingstone, der frühere Bürgermeister von London, Europas Bankenhauptstadt, hat ihn gemacht: *"Honestly, we should shoot one banker a week until the others improve."* Jede Woche einen Banker erschießen, bis die anderen sich besinnen - Livingstone sagte das dem *Evening Standard*, einem Londoner Blatt, dem er noch etwas schuldig war. [...] Drastisch, der Vorschlag des roten Ken, aber ein konkreter Vorschlag, immerhin. Ansonsten ist leider zu beobachten, dass auf dem alten Kontinent die Lösung der großen Krise erhebliche Gefahr läuft, hinter den kleinkarierten Ritualen und Egos der Handelnden zu verschwinden.“⁶

Ken Livingstones krasse Erinnerung an blutige Abschreckungsrituale fällt sicher aus dem Rahmen, der Spiegelkommentar aber keineswegs: Denn die Rituale der Rettungsrhetorik und Gipfeltreffen wurden (und werden) in den Medien immer wieder abschätzig oder höhnisch aufgespießt. „Ritual“ wird in solchen Veröffentlichungen als ein durch und durch negativ besetzter Begriff eingesetzt: Er steht für Leerlauf und Ressourcenverschwendung. Bedenkt man die Kosten der Gipfeltreffen, deren Organisation und Sicherheitsvorkehrungen hunderte von Millionen Dollar, Euro oder Engl. Pfund verschlingen, so ist die Frage nach dem Verhältnis von Kosten und Nutzen durchaus berechtigt. Zumal diese Kosten nicht von den politischen Protagonisten getragen werden müssen und insofern ihnen keine Opfer für den Einsatz ihrer sozialen Währung abverlangt werden.

Keine Frage: Die Politiker haben nicht zuletzt aus Gründen des Machterhalts, nachdem sie lange genug der Droge des neoliberalen *Laissez Faire* verfallen waren, zunächst nationale Schadensbegrenzung betrieben und sich dann zur bewährten globalen Ratsversammlung, zum Summit, entschlossen. Schon die vorbereitenden Konsultationen sollten zugleich mit

⁶ <http://www.spiegel.de/politik/debatte/finanzkrise-rueckkehr-der-rituale-a-610391.html>

der Beruhigung der Märkte auch dem Appeasement der sozialen Proteste dienen. Ohne eine rituell gestaltete medienwirksame Inszenierung der Summit-Auftritte würden diese Ziele aber nicht zum planetarischen Ereignis und die bewusste Kanalisierung der Protestbewegungen hätte keine Chance.



Ritual des Gesichtzeigens

Nimmt man die Verabredungen zur globalen Ratsversammlung, wie ich die Summits wegen ihrer durchaus altmodischen Verhandlungsrituale nennen möchte, als Gelegenheiten für den gezielten Einsatz sozialer Währung ernst, dann erscheinen sie nicht nur in negativem Licht. Beides, die informelle wie die rituell geregelte Kommunikation, bedarf, soll sie erfolgreich sein, des direkten, des unvermittelten Gesprächs. Der London-Summit 2009 hat eine Reihe bis heute nachwirkender Beschlüsse gefasst, die – würden sie beherzt umgesetzt – Kontrolle und Regulierung stärken könnten. Ich kann hier die Punkte nicht im Einzelnen aufzählen, die in der Abschlusserklärung enthalten sind. Nur soviel: Die G20 beschloss das größte Konjunkturtherhilfsprogramm in der Geschichte der Weltwirtschaft; ob dieses die bedürftigen Länder auch erreicht, ist allerdings nach wie vor nicht sicher, da die Verteilung dem Internationalen Währungsfond (IWF) überlassen wurde. Eben dieser IWF aber war es, der vor der Krise mit Nachdruck für die Liberalisierung des marktfundamentalistischen Kapita-

lismus eingetreten ist. Eine Politikänderung scheint z. Zt. (Frühjahr 2014) in Sicht, da Christine Lagarde, die Chefin des IWF, die ungerechte Verteilung des Reichtums beklagt und auf Reformen drängt.

Kontrolle und Regulierung des Investment- und Bankensystems war eines der wichtigsten Themen während des London-Summit. Eine multilateral zusammengesetzte Aufsichtsbehörde, genannt *Financial Stability Board*, ist seitdem für die Kontrolle zuständig, aber auch hier muss sich erst noch zeigen, wieviel Widerstand diese Einrichtung der Bankenlobby entgegen zu setzen vermag. Ferner soll das Bankgeheimnis aufgehoben, die Steuerparadiese sollen geschlossen, das Eigenkapital der Banken erhöht und die großenwahnsinnigen Bonus-Auswüchse der Banker scharf rasiert werden.⁷

Dennoch! All das sind keine Gründe zur Beruhigung. Denn eine von Grund auf neue Politik, die den Fetisch ungehemmten Wachstums als das begreift, was er ist, eine große und gefährliche Illusion, das war und ist (wie man leider sagen muss) von der G20, wie sie sich heute zusammensetzt, nicht zu erwarten. Warum diese Skepsis berechtigt ist, hat nicht zuletzt mit den ewig wiederkehrenden rituellen Verlautbarungen von Wachstumsprognosen zu tun, die auf der Grundlage einer realitätsfremden statistischen Größe berechnet werden. Diese BIP (engl. GDP = *Gross Domestic Product*) genannte Messgröße beruht auf dem durchschnittlichen Gesamtwert aller in einer Volkswirtschaft während eines Jahres für den Endverbrauch erwirtschafteten Güter, Waren und Dienstleistungen, kurz: auf dem Durchschnittseinkommen pro Kopf. In einer Volkswirtschaft wie z. B. der US-amerikanischen, in der 95% der Einkommenszuwächse nur 1% der Bevölkerung zugute kommen, ähnelt die Aussagekraft dieser Standardmessgröße dem Tatbestand der Volksverdummung. Nicht zu vergessen: die seit 2007 um 30 Prozent gestiegene Schuldenbelastung der G20.

Nimmt die Ungleichheit in einer Gesellschaft zu, ein weltweiter Trend, um so irreführender sind die auf das BIP bezogenen Wachstumsprognosen. Alternativen werden verdrängt oder bewusst verschwiegen. Etwa die Messgröße des *mittleren Haushaltseinkommens*, ein mit Hilfe des Medians errechneter Mittelwert zwischen dem höchsten und dem niedrigsten statistisch erfassbaren Einkommen in einer Volkswirtschaft. Um ein Beispiel zu nennen: Nach der offiziellen Statistik stieg in den USA das Pro-Kopf-BIP innerhalb von 8 Jahren (2000 bis 2008) um zehn Prozent; in Wahrheit

⁷ Im Frühjahr 2014 beschließt die Europäische Union weitere Regulierungsschritte: die Einrichtung einer *Single Supervisory Mechanism* genannten Bankenaufsicht unter Leitung der EZB, ein rigides Sanierungskonzept für Pleitebanken und die grenzüberschreitende Einlagesicherung von Bankguthaben. Es ist abzuwarten, ob und wie diese Beschlüsse umgesetzt werden.

aber sank das mediane Haushaltseinkommen in diesem Zeitraum inflationsbereinigt um vier Prozent (Stiglitz 2010, 356). Selbst der Median stellt nur eine Näherungsgröße dar, denn er schließt weder die Kennziffern für ökologische Nachhaltigkeit ein noch berücksichtigt er die für das individuelle Wohlfahrtsniveau maßgebenden Faktoren, auf die Jeffrey Sachs in seinem eingangs zitierten Statement hingewiesen hat: Zugang zur Bildung, soziale Sicherheit und politische Partizipation.

Zahlenspiele

Zum Schluss möchte ich doch noch einige Zahlen nennen, und sei es nur, um die Grenzen unserer Vorstellungskraft zu testen. Nach Schätzungen des IWF vom April 2009 hat der Finanzcrash weltweit Wertpapierverluste von 4.000.000.000.000 US-Dollar verursacht. In der Zeit von 2008 bis 2011 stützten allein die Länder der Europäischen Union die Bankenbranche mit 1.600.000.000.000 Euro, ein großer Anteil bestehend aus Garantien; das sind immerhin 13% der Gesamtwirtschaftsleistung in der EU.⁸ Darin sind die potenziellen Risiken nicht eingerechnet, die mit der Kreditvergabe an hochverschuldete und wirtschaftsschwache Länder, mit den Rettungsschirmen des Europäischen Finanzstabilisierungsmechanismus (EFSM) und mit den andauernden Anleihekäufen der Europäischen Zentralbank verbunden sind.

Hinzu kommen 1.330.000.000.000 Euro implizite Staatshilfen, von denen die europäischen Großbanken in der Zeit von 2008 bis 2012 enorm profitiert haben. Das sind die von der Politik als „systemrelevant“ eingestuften Banken, Kategorie *Too big to fail*, die, wie es scheint, nach wie vor von diesen impliziten Staatshilfen profitieren (Freiberger 2014). All diesen auf der Sollseite der Bilanz enthaltenen Beträgen steht das 2009 in London beschlossene Weltkonjunkturprogramm gegenüber, das einen Umfang von lediglich 1.100.000.000.000 Dollar hat. Wenn Geld „nichts“ ist, wie David Graeber sagt, dann braucht man auch bei diesen Zahlen an nichts zu denken.

Das ist aber sowieso nicht nötig, wenn man nur rechnen kann. Ein Schlaumeier hat herausgefunden, dass die US-Regierung, hätte sie vor zwei Jahren ihre Staatsschulden mit einem Euro pro Sekunde zurückzahlen wollen, dafür 407.550 Jahre gebraucht hätte.

Revidierte Fassung eines im Januar 2014 im *Museum für Kommunikation* der Stadt Bern diskutierten Vortrags.

⁸ <http://www.sueddeutsche.de/wirtschaft/finanzkrise-steuerzahler-stuetzt-bankensektor-mit-billionen-euro-1.1557282>

Literatur

- Admati, Anat, Martin Hellwig: The Bankers' New Clothes. What's Wrong with Banking and What to Do about it. Princeton & Oxford 2013
- Ahn, Gregor, Nadja Miczek, Christof Zotter: Ritualdesign. In: Brosius et al., 2013, 116-122
- Bartz, Christina: Börsencharts im Fernsehen: Beobachtungsinstrumente des Finanzmarktes und seiner Krisen. In: Peltzer/Lämmle/Wagenknecht 2012, 181-194
- Brosius, Christiane, Axel Michaels, Paula Schrode (Hg.): Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen. Göttingen 2013
- Byrne, Janet (Hg.): The Occupy Handbook. New York 2012
- Duchrow, Ulrich: Gieriges Geld. Auswege aus der Kapitalismusfalle. Befreiungstheologische Perspektiven. München 2013
- Freiberger, Harald: Versteckte Staatshilfen für Großbanken. In: Süddeutsche Zeitung Nr. 21, 27.1.2014, 19
- Giddens, Anthony: The Consequences of Modernity. Oxford 1990. Dt. Übers. v. J. Schulte: Konsequenzen der Moderne. Frankfurt a.M. 1995
- Graeber, David: Debt. The first 5000 Years. New York 2011. Dt. Übers. v. U. Schäfer, H. Freundl, S. Gebauer: Schulden. Die ersten 5000 Jahre. Stuttgart 2012
- Keynes, John M.: The General Theory of Employment, Interest and Money. London 1936
- Kuck, Kristin & David Römer: Metaphern und Argumentationsmuster im Mediendiskurs zur ‚Finanzkrise‘. In: Peltzer/Lämmle/Wagenknecht 2012, 71-93
- Kulke, Hermann: Jagannātha-Kult und Gajapati-Königtum. Ein Beitrag zur Geschichte religiöser Legitimation hinduistischer Herrscher. Wiesbaden 1979
- Marx, Karl: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, 1. Bd., Buch I: Der Produktionsprozess des Kapitals (Marx/Engels, Werke, Bd. 23). Berlin 1972
- Morse, Eric Robert: Juggernaut: Why the System Crushes the only People who can Save it. Austin 2010
- Nadin, Mihai: Are You Stupid? A Second Revolution Might Save America from Herself. Heidelberg 2013
- Peltzer, Anja, Kathrin Lämmle, Andreas Wagenknecht (Hg.): Krise, Cash & Kommunikation. Die Finanzkrise in den Medien. Konstanz/München 2012
- Sachs, Jeffrey D.: Occupy Global Capitalism. In: Byrne 2012, 463-474
- Silber, William L.: When Washington Shut Down Wall Street: The Great Financial Crisis of 1914 and the Origins of America's Monetary Supremacy. Princeton 2007
- Sorkin, Andrew Ross: Too Big to Fail. The Inside Story of How Wall Street and Washington Fought to Save the Financial System. 2009. Dt. Übers.: Die Unfehlbaren. Wie Banker und Politiker nach der Lehmann-Pleite darum kämpften, das Finanzsystem zu retten – und sich selbst. München 2010
- Stiglitz, Joseph: Freefall. America. Free Markets, and the Sinking of the World Economy. New York 2010. Dt. Übers. v. Thorsten Schmidt: Im freien Fall. Vom Versagen der Märkte zur Neuordnung der Weltwirtschaft. München 2010

- Wells, E. Christian, Patricia A. McAnany (Hg.): Dimensions of Ritual Economy
(Research in Economic Anthropology 27). Bingley 2008
- Widlok, Thomas: Ritualökonomie. In: Brosius et al., 2013, 171-179

Miscellanea

Ritualdynamik in kulturvergleichender Perspektive Ein offenes Problemfeld

Theoretische Skizze

Was heißt im Rahmen des ritualwissenschaftlichen Forschungsprojekts "kulturvergleichend"? Eine schlichte, verallgemeinerbare Antwort auf diese Frage liegt nicht parat. Jeder Vergleich, erst recht der zwischen Kulturen, hängt vom Standort der Fragesteller ab und bedarf im Rahmen systematischer Überlegungen eines *tertium comparationis*, eines Maßes und Kriterienbündels, das sich auf eine von den beteiligten WissenschaftlerInnen anerkannte *theoretische Konstruktion* und nicht bloß auf eine Rezeptur eingeübter Verfahrenskunstgriffe verlassen kann. Das schließt Vorentscheidungen ein, die ihrerseits kulturell bedingt sind. Es ist keine Übertreibung, die Fragestellung selber als eine kulturelle Präfiguration zu begreifen. Denn sie setzt voraus, daß es kulturelle Einheiten gibt, die sich nicht nur historisch und geographisch, sondern vor allem auch nach dem jeweils erreichten Stand jener Errungenschaften unterscheiden lassen, die den gesamten Haushalt der Wissensorganisation und der eingelebten Sozialstrukturen umfassen, von den als Tradition geheiligten Konventionen bis zu den museal, ästhetisch und wissenschaftlich verkörperten Weltbildern einer Gesellschaft. Diese Voraussetzung ist an begriffliche Standards gebunden, die kulturhistorisch in den westlichen, genauer: in den europäischen Gesellschaften entstanden sind. Ältere kulturphänomenologische Theorien haben diese Tatsache genutzt, um einer typologischen Positionierung das Wort zu reden, wonach im Osten der kontemplative, im Westen der szientifische Geist beheimatet sei (vgl. z.B. Scheler [1926] 1960, 35ff.).

Man kommt demnach um eine Klärung des Standorts und der Kulturbegriffe nicht herum. Der immer noch beliebte Vergleich zwischen den Weltanschauungen z. B. des Westens und des Ostens, dessen Differenzierungen meist vor dem Hintergrund einer anthropologischen Universalie konstruiert werden, arbeitet mit so groben Common-sense-Typisierungen, dass die Erforschung des Konkreten nur wenig Brauchbares in ihnen fin-

den kann. Das gilt z.B. für die Bücher von Zhang Longxi (1992) und Krishna Roy (1993), die bestimmte Komponenten einer westlichen Verstehenstheorie benutzen, um den eigenkulturellen (chinesischen und indischen) Traditionen der Literaturkritik und Exegetik Relief zu geben.

Heute von einer einheitlichen oder homogenen Kultur auszugehen, wird dem Bedeutungswandel des Begriffs nicht gerecht. Und wie die Kulturen durch die zunehmenden Migrationsbewegungen ihre stabilen Zentren verlassen und ihren Traditionalismus an das reflektierende Bewußstein ihrer permanenten Veränderbarkeit und Mobilität abtreten (Appadurai 1998), so verflüssigen und vermischen sich im kulturellen Crossover auch die rituellen Praktiken.

Der hier beschworene Klärungsbedarf Begriffe und Positionen betreffend gilt auch dem Vergleichen selber, da diese Aktivität verschiedene Zwecke verfolgen kann. Zwei Hypothesen, die im übrigen auch kulturtheoretische Relevanz besitzen, sollen hier über die möglichen Zwecksetzungen entscheiden:

1. *Die transkulturelle Hypothese.* Sie geht von der Annahme universeller, also als situationsunabhängig zu behauptender Gesetzmäßigkeiten soziokulturellen Handelns aus. Eine notwendige und zweckmäßige Vorbedingung für die Extrapolation typologischer Gemeinsamkeiten aus der Fülle dessen, was der wissenschaftliche Sammeleifer während des Studiums kleiner und großer Ritualereignisse in verschiedenen Kulturen zusammengetragen hat.
2. *Die kulturregionale Hypothese.* Sie geht von der Annahme einer über *verschiedene* Wege und Medien (Migration, Transfer, Enkulturation etc.) führenden Kommunikation zwischen den Kulturen aus. Eine notwendige und zweckmäßige Vorbedingung für die Suche nach gemeinsamen Mustern in den Ritualpraktiken von zwei oder mehreren (benachbarten) Kulturen.

Ein Vergleich – sagen wir probenhalber – zwischen den Kultritualen des alten Ägypten und des modernen Japan macht, so scheint es, wenig Sinn, der zwischen christlichem und islamischem Ritus hingegen schon. Der Grund liegt auf der Hand: Bei dem ersten gibt es im Unterschied zum zweiten Fall keine (bekannten) interaktiven Beziehungen. Daraus folgt eine erste Bestimmung für jenes *tertium datur*, das den zureichenden Grund für den Vergleich enthält: Die zu vergleichenden Kulturen stehen oder standen im Austausch miteinander, und es ist die zentrale Aufgabe des Vergleichens, die konkreten Domänen und Formen dieses Austauschs zu rekonstruieren. In einem solchen Fall bilden die historisch rekonstruier-

baren und empirisch abfragbaren Daten eine notwendige Basis für den Vergleich.

Diese empirisch motivierte Beschränkung ist indes dann aufzuheben, wenn es – gemäß der transkulturellen Hypothese – um Beleg und Bestätigung eines als universell angenommenen zivilisationsgeschichtlich bedeutsamen Handlungstypus geht, der den gemeinsamen Grund für die vergleichende Feststellung differenter Handlungsmuster und einer entsprechenden Klassifizierungsstrategie bildet. Sowohl Saussures Begriff der "konstanten [linguistischen] Daten" als auch Max Webers Konzept der "Idealtypen" enthalten nützliche Hinweise für die forschungspraktische Anwendung dieser Hypothese (Martin 2000, 53).

Die oben genannten Annahmen stehen – theoretisch gesehen – nicht wie ein Entweder-Oder einander gegenüber. Sie bilden vielmehr so etwas wie eine korrelative Theoriepartitur. Allein die Anwendung des (europäisch aufgeladenen) Ritualbegriffs auf räumlich wie zeitlich fremde Kulturen setzt eine stillschweigende Übereinkunft über die Universalisierbarkeit des Begriffs voraus, die zu Trugschlüssen führen muss, wird der Begriff nicht als eine hypothetische Konstruktion (im Sinne eines Arbeitsbegriffs) ernst genommen. Das setzt die Anerkennung seiner semantischen Vorläufigkeit und Korrigierbarkeit voraus, oder verlangt – methodisch gesprochen – nach einer Untersuchung der jenseits des 'konstanten semantischen Datums' üblichen Gebrauchsweisen und Wortprägungen (ich verweise hier nur auf die signifikante Tatsache, dass es in den meisten außereuropäischen Kulturen, die wir zu unseren Forschungsfeldern zählen, keinen dem westlichen 'Ritual' entsprechenden Einheitsbegriff gibt). Aus diesem Grund sind konkrete Hinweise auf die Äquivalente in anderen Sprachen notwendig. Es ist für die Arbeit im Projekt wichtig und produktiv, die linguistischen Differenzen kennen zu lernen, um Vergleiche und Selbstkorrekturen durchführen zu können.

Die erkenntnislogische Korrelation zwischen Universal- und Partikular-Hypothese hat aber noch einen anderen Grund. Da die Erkenntnis fremder Praktiken vom Standort des Erkennenden innerhalb der Eigenkultur nicht völlig abstrahieren kann, schließen wir von den aus unserer Erfahrung, aus unserem Sprachgebrauch bekannten Erscheinungen auf die Qualitäten des Anderen und projizieren unsere Einsichten im Modus der analogischen Deutung aufs Unbekannte. Das geht, vor allem im Fall fragmentarisch überlieferter Handlungsdaten (Alttertumswissenschaften) nicht ohne Verallgemeinerungen, und diese nehmen Bezug nicht aufs Partikulare, sondern auf das von diesem abgezogene, also verallgemeinerte Schema gemeinsamer Eigenschaften. Der Wissenschaftler, der aus Fragmenten ein archaisches Krönungsritual zu rekonstruieren sucht, kommt

ohne solche kontextunabhängigen Analogieschlüsse nicht aus. Die beliebte Parteienkonfrontation zwischen Kontextualisten einerseits und Universalisten andererseits spielt eben nicht auf dem Boden der konkreten Forschung, sondern gehört ins fabelhafte Geisterreich.

Methodenskizze

Von den theoretischen Unterschieden zwischen der transkulturellen und der kulturregionalen Hypothese läßt sich eine Linie zu den folgenden Verfahrens-Modellen ziehen:

Taxonomisches Modell des Kulturenvergleichs

Voraussetzung für die Anwendbarkeit dieses Modells ist die Auffassung der Kulturen als autonome, stark hierarchisierte Systeme mit relativ gesicherten, von den herrschenden Eliten verteidigten Identitätskernen. In diesem Fall besteht auf der Ebene der intrakulturellen Analyse die ausgeprägte Tendenz, das System allein an den Leistungen der kulturellen Elite zu messen (sog. Hochkultur). Nicht selten folgen in diesen Fällen die kulturwissenschaftlichen Analysen einer unausgesprochenen Dependenztheorie, derzufolge die Vergesellschaftung der Kultur von oben nach unten bzw. vom Zentrum zur Peripherie verläuft.

Es sind vor allem die Repräsentationsrituale (rituelle Praktiken der hochkulturellen Elite) die sich unter Annahme der oben genannten Voraussetzungen als Schlüssel zum kulturellen Gesamtsystem interpretieren und mit den entsprechenden Erscheinungen der Vergleichskultur(en) parallealisieren lassen.

Interaktionsmodell des Kulturvergleichs

Dieses Modell legt einen lebendigen Austausch zwischen verschiedenen Kulturen (auch über weite Räume) zugrunde, der nicht allein die Formen der Kommunikation und des Kontakts, sondern auch die der Konfrontation und Aggression annehmen kann. Nach diesem Modell analysiert der Kulturwissenschaftler auf intrakultureller Ebene die osmotischen Beziehungen zwischen Elite- und Alltagskulturen und verlangt auf komparatistischer Ebene nach einer Interdependenztheorie. Nicht die Hoch- sondern die Hybridkulturen stehen im Zentrum der Analysen, und die Fragen der Assimilation bzw. der Enkulturation beziehen sich auf die Wechselwirkungen zwischen Zentrum und Peripherie bzw. zwischen den einzelnen Ebenen der Sozialhierarchie.

Ritualpraktiken gelten im skizzierten Rahmen nicht als Besitz einer bestimmten Elite, sondern als Ausdruck einer symbolproduzierenden Praxis, die nicht einzelkulturell markiert ist, weil sie über die intra- sowie inter-

kulturellen Grenzen hinausgreift. Nach Maßgabe dieses Modells eignen sich in erster Linie solche Rituale für eine genaue Untersuchung, die an den interaktiven Prozessen partizipieren, sei es als Regulierungsversuche, sei es als Antwort auf den Verlust der kulturellen Identität (z.B. Rituale des Grenzübertretts, des Kulturtransfers, der Kontingenzbewältigung in Diasporasituationen).

Für eine vergleichende Ritualwissenschaft

Die hier entworfenen Skizzen und Modellentwürfe schließen einander keineswegs aus. Sie lassen sich, je nach Zweckmäßigkeit, unter variierenden Fragestellungen miteinander verbinden. Sie versuchen der Schwierigkeit Rechnung zu tragen, dass eine Vergleichende Ritualwissenschaft zwar noch nicht existiert, aber in den Konstruktionsrahmen der 'ritualdynamischen' Theoriebildung aufzunehmen ist.

Denn die im Programm unserer Initiative vorgesehenen Forschungen sind, da sie eine Vielfalt sehr unterschiedlicher, z.T. nur als wissenschaftliche Konstrukte zugänglicher Kulturen betreffen, auf vergleichstheoretische Hypothesenbildungen angewiesen, die ihrerseits bekanntlich nur auf dem Weg von Einzelforschungen zu überprüfen bzw. zu modifizieren sind. Theoretische und terminologische Entwürfe ähneln – wie abstrakt auch immer sie ausfallen mögen – provisorischen Geländern, die zwar anfängliche Gehversuche erleichtern, aber während des forschenden Fortschreitens überflüssig werden können. Es ist die Eigenart solcher auf offene Probleme bezogenen Gedanken, aus einem spekulativen Gesichtspunkt Argumente zusammenzuführen, die in der Forschungspraxis gern außer Acht gelassen werden. Unser Projekt ist, wie mir scheint, groß und weit genug, um eine solche Selbstgenügsamkeit zu verbieten.

Diskussionsvorlage für den SFB *Ritualdynamik*, Juni 2001

Literatur

- Appadurai, A.: Globale ethnische Räume. In: Perspektiven der Weltgesellschaft, hg. v. U.Beck, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1998, 11-40.
- Hofstede, G.: Lokales Denken, globales Handeln. Interkultureller Zusammenarbeit und globales Management, München: dtv 2001.
- Longxi, Z.: The Tao and the Logos. Literary Hermeneutics, East and West, Durham & London: Duke UP 1992.
- Martin, L. H.: Comparison. In: W. Braun & R. T. McCutcheon (Hg.): Guide to the Study of Religion, London/New York: Cassell 2000, 45-56.

Roy, K.: *Hermeneutics. East and West*, Calcutta: Jadavpur University 1993.
Scheler, Max: *Die Wissensformen und die Gesellschaft* [1926]. Bern & München 21960



Akademische Rituale

Am 28. März 2001 wird an der Southwestern University (Georgetown, Texas) der 14. Präsident in sein neues Amt eingesetzt, Anlass für eine einwöchige Feier, an der die ganze Stadt, und nicht nur diese, beteiligt ist. Gwen Kennedy Neville hat in einer Festrede mit dem Titel *Symbolizing the University: Ritual, Performance, and Celebration* aufgezählt, was die Akteure und das Publikum erwartet: "It is a week filled with events. In the unfolding days, we will pass through lectures, concerts, exhibits, films, and a gala benefit ball, to arrive finally at next Wednesday's finale: the installation ceremony itself. The ceremony begins with an elaborate procession. There are school children, escorted by Southwestern students; delegates from SU student organizations; alumni class representatives; delegates from scholarly societies and from other universities, arranged in the order of their founding; the Southwestern faculty, deans, and vice presidents; church officials; and members of the Board of Trustees; all followed by a platform party and, lastly, the one to be installed... At every event in this week of festivity there will be food. There are lunches, dinners, catered suppers, continental and full breakfasts, and, finally, after the installation ceremony, a vast 5000-box lunch reminiscent of an old fashioned church picnic."

Etwas Vergleichbares sucht man an deutschen Universitäten vergebens. Gewiss, die Bedingungen sind sehr verschieden: dort die große Bedeutung privater, hier das Politikum staatlicher Wissenschaftsinvestitionen. Die glanzvollen, kostspieligen, von zahlreichen *planning committees* in monatelanger Zusammenarbeit zusammengestellten Rituale oder gar die mit der verhaltenen Lust eines biblischen Picknicks einhergehende Feier der *Communitas* – wer würde das hierzulande wollen oder gar durchstehen? Welche akademische Institution wäre bereit, sich mit der Veröffentlichung von Ritualhandbüchern – amerikanische Beispiele: *Presidential Inaugurations: Planning for More than Pomp and Circumstance* oder *Academic Costume Code and Ceremonial Guide* – dem zu erwartenden Hohn und Spott auszusetzen?

Wissenschaft ist hierzulande nichts zum Feiern, die öffentliche Repräsentation ist ihr so fremd wie dem Asketen das Austernschlürfen. Zum heiligen Kodex selbst jener Universitätsdisziplinen, die sich mit der Deutung kultureller Symboliken und mit rituellen Praktiken beschäftigen, gehört die eiserne Regel: Was man erforscht, das halte man sich vom Leib. Warum das so ist, und warum der in den 90er Jahren wieder aufgekommene Streit über das Entstauben eingemotteter Talare so kleinkariert wirkt, darüber geben Auskunft die Beiträge der von Peer Pasternack in Leipzig herausgegebenen, wenig bekannten Zeitschrift *hochschule ost*, deren 8. Jahrgang (3./4.Quartal 1999) dem Thema »Akademische Rituale - Symbolische Praxis an Hochschulen« gewidmet ist.

Wolfgang Kraushaars in diesem Journal publizierte Betrachtung mit dem schönen Titel *Symbolzertrümmerung* untersucht die Zeit der späten 60er. Ausgangspunkt ist der berühmte Studentenprotest während der Hamburger Rektoratsfeier im Jahr 1967, dessen Slogan "Unter den Talaren Muff von 1000 Jahren" sich gegen die Agenten einer versteinerten Herrschaftsgeschichte richtete. Diese Anspielung auf die Verstrickung der Universitäten in die Gewaltpolitik der Nazis verstand zumindest einer der anwesenden Ordinarien sehr wohl, der Islamwissenschaftler Berthold Spuler, der den Studenten damals wütend zurief, sie gehörten ins KZ. Kraushaar beschreibt hier eine Schlüsselszene des ritualisierten Antirituals, deren Ablauf und Wirkung ziemlich genau erklärt, warum wir Deutsche uns mit dem Ritualen, das ja keineswegs aus unserem Alltag verschwunden ist, so schwer tun: repressiv wirkender, vernunftwidriger, ja mörderischer Mißbrauch unter der Hitlerdiktatur und Personalkontinuität unter dem Mäntelchen einer autoritär verkommenen Symbolsprache. Wer in den 1950er und 60er Jahren studierte, der weiß ein Lied von dem Befehlston zu singen, den nicht wenige Ordinarien im Seminar beibehielten, als wäre das ein Gütesiegel 'deutscher' Wissenschaft.

Das Verlangen nach Diskussion und öffentlicher Rechtfertigung anachronistischer und zur Dressur verkommener Bildungspraktiken, den der Studentenprotest diesem Imponiergehabe entgegensetzte, begann an fast allen Universitäten Westdeutschlands mit der studentischen Travestie überkommener Ritual- und Symbolpraktiken. Die Karnevalisierung der Machtinsignien traf, wie die überstürzten und heftigen, nicht selten hass erfüllten Reaktionen der Lebenszeitstelleninhaber zeigten, keineswegs bloß die Hülle, sondern vor allem das elitäre Selbstverständnis und undemokratische Statusdenken des Professorenkartells.

Rituale und rituelle Symbole sind, wie sich an diesem Beispiel genauestens belegen ließe, keine 'leeren' oder bloß dekorativen Selbstläufer. Sie geben vielmehr der Idee – hier der einst gültigen Idee der korporativen Eli-

te – jene wahrnehmbare Gestalt, an der sich die Sehnsucht nach exklusiver Gruppenidentität immer wieder orientieren kann und festmachen lässt. Mit wissenschaftlicher Rationalität hat das überhaupt nichts zu tun; im Gegenteil, hier stoßen institutionelle Hierarchiezwänge und unbändige Geistesfreiheit in dramatischer Weise zusammen: "Es führt zu nichts Gutem," notierte einst der Student Walter Benjamin, "wenn Institute, wo Titel, Berechtigungen, Lebens- und Berufsmöglichkeiten erworben werden dürfen, sich Stätten der Wissenschaft nennen." Die in der Institution mit symbolischer Gewalt durchgesetzte Ungleichheit ist, wie Bourdieu mit seinen Mitarbeitern in der Studie *Titel und Stelle* (1981) nachgewiesen hat, Ausdruck der gesellschaftlich etablierten Machtproduktion. W. Kraushaar lässt die Frage offen, ob und in welchem Maß Selbstverwaltung, Forschung und Lehre auf Ritualisierungen verzichten können.

Im Einleitungsaufsatz des Themenheftes des Journals *hochschule ost* sieht das anders aus. Falk Bretschneider und Peer Pasternack beziehen sich hier auf die Situation dreißig Jahre nach der Protestbewegung. Sie diskutieren die Vor- und Nachteile einer ritualisierten Organisationskultur und machen bewusst, dass die 1990er Jahre hier und da Zeuge eines verschämten Revivals der Talarkostümierung zuerst an ost-, später an westdeutschen Universitäten wurden. Da es vom Erhabenen zum Lächerlichen nur ein winziger Schritt ist, konnten diese Revivals sich vor dem Spott vor allem der öffentlichen Medien nicht retten. Was meist einen guten Grund hat, da selten klar wird, welche Communitas-Funktion der Rückgriff überhaupt erfüllen soll. Da holt einer das Kostüm aus der Kiste, ohne sich Gedanken über die Rolle zu machen, die mit dem symbolischen Kleiderwechsel verbunden ist – zur Entschuldigung werden nicht selten irgendwelche selbstironischen Floskeln bemüht. Mit einem Wort: Die Inszenierung mündet in unfreiwillige Komik.

Bretschneider/Pasternack versuchen nun, im Anschluss an ethnologische und soziologische Thesen, die Funktionen akademischer Rituale zu entschlüsseln, eine für die kritische Selbstreflexion der Institution nützliche Lektüre. Die Autoren unterscheiden zwei grobe Klassen: alltagsakzessorische und alltagsstranzendierende Rituale. Zur ersteren gehören die altbackenen, eine eiserne Ungleichheit indizierenden Anrede- und Grußformen (Kollege, Spectabilität, Magnifizienz) und natürlich auch solche Idiotismen wie "professorabel" oder "ordinariabel", die dem so qualifizierten Menschlein die künftige Würde eines erhabenen Tiers attestieren. Unsere Autoren rechnen auch die Prüfungen zu den alltagsbegleitenden Ritualen, obwohl sie als Initiationsrituale doch Status und Karriereaussichten der KandidatInnen entscheidend verändern – oder sollte man heut eher sagen: in Sackgassen führen?

Bretschneider/Pasternack sehen durchaus die Farce im Mittelpunkt der Prüfungen, da diese "von einer Stufe der Unmündigkeit zur nächsthöheren Stufe der Unmündigkeit" führten. Ganz zu schweigen von der Habilitation, die vor allem dazu dient, die 'Selektionskriterien' für Nachwuchswissenschaftler immer wieder aufs neue am Maßstab der Anpassungsfähigkeit auszurichten. An zwanghaften Integrationsritualen ist in der Universität wahrhaftig kein Mangel, ja sie werden augenblicklich noch um sog. Eignungs- oder Orientierungsprüfungen erweitert. Dass Sozialisation im Bildungsbereich der Wissenschaften nur dann gelingen kann, wenn die Studierenden aus den rigiden Ritualisierungen der Schule entlassen werden, ficht offenbar niemanden an. Kein Wunder, dass selbst der Studentenprotest an den Hochschulen zu einem wirksamen Integrationsritual für junge Semester verkommen ist.

Alltagstranzendierende Ritualereignisse sind in den Augen unserer Autoren solche Verrichtungen wie Symbolverwaltung (Zeugnisse mit Titeleigenschaft) und Prestigezuteilung (honoris causa, Medaillen usw.), Immatrikulationsfeiern, Urkundenzeremonien (z.B. Aushändigung des Doktordiploms), Jubiläen, Umzüge in vollem Ornat, Sponsionsformeln, wissenschaftsethische Selbstverpflichtungen und dergleichen mehr. Zu dieser Klasse quasi-sakraler Riten und Ritualisierungen sollen aber auch jene ans Überzeitliche appellierenden Mythenbildungen der Hochschule gehören, die sich auf der Ebene materieller Symbole, aber auch in so alchemistischen Devisen wie "Semper apertus" oder "Aus Tradition in die Zukunft" und natürlich in entsprechenden Wappen, Siegeln, Inschriften, Gründervätern und Götzenbildern verkörpern. Der Soziologe spricht in diesem Zusammenhang vom Prozess der "Selbstcharismatisierung", was ja von Selbstbeweihräucherung nicht gar so weit entfernt ist. Kurz, Academia – eine naheliegende Generalisierung – ist eigentlich ohne Rituale ein Nichts.

Darüber aber muss niemand sich wundern, da die Organisationskultur jeder auf Hierarchien – also auf essentieller Ungleichheit – aufbauenden Institution des Ritualen allein schon um der Selbsterhaltung willen bedarf. Symbolische Gewalt ist hier endemisch und lässt sich am besten dort studieren, wo sie performativ in Erscheinung tritt: in den Ritualen und Ritualisierungen z.B. der Gremiensitzungen, der formelhaften Kommunikationsstile, der Amtseinführungen, der Examina und Evaluierungen sowie der von Zeit zu Zeit anstehenden Vergangenheitsbeschwörungen (z. B. bei Jubiläen). Entscheidend ist, dass Rituelles hier nicht wie ein dekoratives Kleid einem wie immer beschaffenen Geist – etwa einem Wissenschaftsethos – übergestülpt wird, sondern dass die in durchgängiger Vielfalt vollzogenen Rituale die Institution als solche hervorbringen, bestätigen und aufrecht erhalten.

"Die wesentlichen Botschaften akademischer Rituale", schreiben Bretschneider/Pasternack, "sind also: Historizität, Distinktion und Hierarchie." Was das für jedes einzelne Mitglied der Wissenschaftsinstitution bedeutet, umschreiben die Autoren mit dem Hinweis auf die schwierige Vermittlung zwischen individueller und kollektiver Identität. Je rigider die Anmaßungen sei es der Institution, sei es der in ihr beheimateten Forschergruppen kollektive Identität einfordern, desto schwächer fällt die Kreativität des Einzelnen aus. Genau da liegen die Gefahren einer von oben nach unten dekretierenden Hierarchie und der permanenten Kontrollen (Prüfungen, Leistungsmessungen etc.) unter dem einseitigen Aspekt z. B. wirtschaftlicher Effektivität. Wissenschaftliche Kreativität, das legen die Beobachtungen von Bretschneider und Pasternack nahe, braucht weite Spielräume, in denen die Akteure Licht und Luft haben, um den Gruppenritualen, auf die sich die Forschungsprozesse stützen, selber Gestalt geben zu können.

Eine ganze Reihe kritischer Einzeluntersuchungen im vorliegenden Zeitschriftenheft stützt diese Einschätzung. Alle Beiträge bleiben konkret, das heißt, sie gehen auf eigene Erfahrungen, Beobachtungen und Analysen vor Ort (in West- und Ostdeutschland) zurück. Zur Debatte stehen die rituelle Verschleierung der mit Berufungsverfahren verbundenen Machtspiele, der drohende Absturz in die Sozialhilfe nach dem Durchgang durchs akademische Aufstiegsritual, Schwächung des Ritualen in der Gruppenuniversität usf. Alles in allem eine lesenswerte, zum Nachdenken herausfordernde Sammlung, die nicht in allen Fällen explizit von akademischen Ritualen redet, sie aber auch in der indirekten Darstellung als etwas durchaus Zweideutiges beleuchtet.

Ein Fazit könnte lauten: Wenn die Universität die ihr noch verbliebene Autonomie wahren und zugleich ihre innere Organisation im Sinne des Hierarchieabbaus und der Mitbestimmung verändern will, dann muss sie wohl ihre notorisch männerbündische Ritualfixiertheit aufgeben. Dass sie als eine komplizierte, korporativ strukturierte Institution aufs Rituelle nicht ganz verzichten kann, liegt auf der Hand. Fragt sich nur, welche Rituale zu erfinden sind, um sie aus der Trägheit des Herkommens heraus zu führen. Vielleicht entstehen diese so ganz nebenbei, wenn die Hochschulen damit beginnen, intensiver als bisher den in ihnen beheimateten Sachverstand öffentlichkeitswirksam zu organisieren. Das kann zum einen geschehen, indem sie sich zur öffentlichen Selbstkritik bekennen (z.B. in bezug auf das prekäre Verhältnis zwischen Forschung und Ethik), zum anderen dadurch, dass sie ihre notorische Distanz gegenüber aktuellen Problemlagen aufgeben und das unverzügliche Eingreifen der wissen-

schaftlich begründeten Reflexion in die Auseinandersetzungen um politische, kulturelle und ökonomische Lebensfragen zum Prinzip erheben.

Zuerst veröffentlicht in IABLIS. *Jahrbuch für europäische Prozesse* (2003)
http://www.iablis.de/iablis_t/2003/harthre1.ht



Rituelle “performance” und Repräsentation Ein Annäherungsversuch

Wörter und Begriffe

Das englische Wörterbuch vermerkt für “performance” mindestens fünf Gebrauchsweisen: 1. Aus- oder Aufführung einer (dramatischen) Rolle, einer Zeremonie, eines Musikstückes etc.; 2. Leistung von Personen, Gruppen, Institutionen; 3. Leistung von Maschinen, Geräten etc.; 4. mit einem bestimmten Zweck oder intendierten Effekt verbundene Handlungsweise; 5. Ausführung einer Aufgabe im Handlungsvollzug. – Das englisch-deutsche Wörterbuch bietet folgende Übersetzungen an: “Ausführung, Verrichtung, Vollziehung, Vollbringung, Erfüllung, Vorstellung, Aufführung, Darstellung, Arbeit, Tat, Leistung, Spiel”.

Etymologisch geht “performance” auf die französische Wortverbindung “par fournir”, etwas ausführen, zurück; das heißt: Es ist etwas gegeben – eine Tradition, ein Entwurf, eine gewohnheitsmäßige Praxis, eine Notation, ein Plan, ein ‚Drehbuch‘, eine Aufgabe – und dieses Etwas soll realisiert oder aktualisiert werden. Wir belegen hier dieses Gegebene mit dem Wort “Skript”. Zum Beispiel existiert das “Skript” des SFB »Ritualdynamik« (1.) als Text (Antragsbuch), der etwas über die Grundlagen, Wege und Ziele der zu organisierenden “performance” sagt, (2.) als eine Reihe von Kooperations-Vereinbarungen (Regeln), die dem kooperativen, leistungsbezogenen Handeln dienen sollen und es deutet sich (3.) – so will es das Ideal – als Norm in der Gestalt eines wissenschaftlichen Ethos an, psychologisch gesprochen: als innere Einstellung oder Haltung der Forschenden.

Demnach steht der Begriff der *performance* nicht allein für die Ausführung eines Plans oder für die Leistung, die eine Person, eine Gruppe oder eine Institution durch bestimmtes Handeln zu erzwingen sucht, indem sie mit ihrem Tun auf möglichst perfekte Weise ein gegebenes Satz von Normen

und praktischen Regeln erfüllt. Er geht auch nicht völlig in der Relation zum Begriff der Kompetenz auf, wonach die Ausführung eines Plans oder Entwurfs nur eine Frage der kulturell erworbenen Fähig- und Geschicklichkeiten der Akteure ist. Alle diese Verwendungsweisen mögen zum Konnotationshorizont des Begriffs gehören. Er hat aber, wie Richard Schechners neueste Publikation, eine Einführung in die Performance Studies (2002), zeigt, einen ebenso unbegrenzten Anwendungsradius wie der Handlungs- bzw. der Praxisbegriff. Man könnte es auch mit ontologiekritischer Absicht so formulieren: Was eine Praxis ist, das lässt sich nur sagen, wenn man die damit identischen Handlungen in der Situation ihres Vollzugs (*performance*) studiert.

Unterscheidet man zudem genauer zwischen zwei Übersetzungsvarianten des Begriffs, nämlich zwischen "Ausführung" und "Aufführung", so rücken neben dem bloßen Handlungsvollzug (im Sinne der "Ausführung") auch die Momente der Inszenierung und des Körperausdrucks in den Focus wissenschaftlicher Aufmerksamkeit. Alle drei Komponenten – Vollzug als präsentisches Ausagieren, In-Szene-Setzen als öffentliche Zurschaustellung und Gestik (incl. Prosodie) als Medium der (phatischen) Körperkommunikation – haben wohl auch einen Platz im künftigen Handbuch der Ritualdynamikforschung verdient. Denn diese Begriffe, die, mit Bourdieu zu reden,¹ zu den Grundlagen einer Logik der Praxis gehören, verweisen die forschende Aufmerksamkeit an die konkreten, empirisch erfassbaren Dimensionen von Zeit (Vollzug) und Raum (Körperkinesis), die beide als konstitutive Kräfte der Handlungsrealität zu begreifen sind.

Rituelle "performance" – performative Praxis

Im Rahmen des SFB-Projekts muss der so amöbenhaft wuchernde Begriff der "performance" zunächst einmal ein spezifischeres Profil erhalten, weshalb ihm hier als erstes das Attribut 'rituell' beizugesellen ist. Ein Modell der 'rituellen performance' kann mit den Modellen der künstlerischen, der politischen oder wissenschaftlichen Performance nicht deckungsgleich sein, auch wenn in diesen Handlungsprovinzen durchaus Rituale heimisch sind. Der Begriff "Ritual" wird im vorliegenden Kontext übrigens, unabhängig von institutionellen Rahmenbedingungen, in provisorischer Weise als Bezeichnung für ein Genre symbolischen Handelns, verwendet, dessen besondere Gestalt- und Funktionsqualitäten (Polyvalenz, Formalisierung, Leibpräsenz, Rekursivität etc.) es von anderen, gleichwohl verwandten symbolischen Handlungsgenres unterscheiden.

¹ Vgl. das grundlegende Kapitel "La logique de la pratique" in Bourdieus Arbeit *Le sens pratique* 1980 (dt.: *Sozialer Sinn* 1999).

Der sog. *performative turn* in den Kulturwissenschaften richtet sich gegen den sog. Repräsentationismus. Gemeint ist damit der Abschied von einer Betrachtungsart, die im (symbolischen) Handeln einseitig die auf Ähnlichkeit beruhende Wiedergabe vorgegebener, mental gespeicherter Wahrnehmungs- und Erfahrungsmuster zu analysieren sucht; die – so könnte man auch sagen – in der so angedeuteten Beziehung zwischen Praxis und Skript (mentale Schemata) vorab nach dem Typischen sucht und darüber die realitätsschaffenden und -verändernden Dimensionen der Praxis vernachlässigt.

Wird z.B. ein religiöses Ritual allein unter dem Gesichtspunkt der Repräsentation studiert, erscheint es als Übersetzung etwa eines Mythos oder als malerische Zurschaustellung (Illustration) einer präfabrizierten Glaubenslehre. Vor allem aber ist es in dieser Perspektive an Wiederholbarkeit, Zitierbarkeit und an Aufzeichnungssysteme (Schrift, Bilder, Film etc.) gebunden, die den Schein der Situationsunabhängigkeit und Entzeitlichung einer in Zeichen eingefrorenen Praxis erzeugen.

In der *performance*-theoretischen Perspektive des entsprechenden *turns* jedoch ist es der Praxisvollzug des Rituals selber (mit allen ungeklärten Fragen des inneren Beteiligtseins), der die Glaubenslehre als eine geordnete und ordnende, zugleich aber von Performance zu Performance sich verändernde Realität konstituiert. Die Geschichten, die den konventionellen Grund der Religion bilden, werden in diesem Prozess – so die These – nicht erzählend auf Distanz gehalten, sie sind im performativen Verkörperungsmodus der symbolischen Handlungen gegenwärtig (präsent) und flüchtig (transitorisch) zugleich, und die göttlichen Energien (oder andere autoritative Konventionen) werden mit jedem Vollzug stets aufs neue wieder in eine normative Stellung und damit verknüpfte Autorität eingesetzt. “Wenn ein Reisiger einen Schwur leistete,” so liest sich eine einschlägige Erläuterung Georges Dubys, “war in seinen Augen nicht die seelische Verpflichtung wichtig, sondern eine Körperhaltung, die Berührung, die seine Hand mit dem Heiligtum hatte, wenn sie auf dem Kreuz, der Heiligen Schrift oder dem Reliquiensäckchen lag. Wenn er vortrat, um Lehnsmann eines Herrn zu werden, war auch dies eine Attitüde, eine Haltung der Hände, eine Folge rituell verknüpfter Worte, mit deren bloßem Aussprechen der Vertrag geschlossen war.”²

Der Begriff des “Performativen” (auch Performativität) steht daher für die wissenschaftliche Einholung eines Handlungsaspekts, der Wiederholbarkeit und Differenz miteinander verbindet. Die Differenz zu jenem konven-

² Duby 1980, 62f.

tionellen Muster (der Liturgie oder des Rituals), das die Wiederholung zielt, zeigt sich in der aktuellen, vor Augen liegenden *performance* der Wiederholungshandlung. Hinter diesem Erklärungsmodell, in dessen Licht jede Handlung als Unikat erscheint, stehen zum einen die linguistische Theorie, nach der die Sprachhandlung (Ereignis) die Sprachkonvention (Struktur) dynamisiert und fortschreibt; zum anderen Symboltheorie und Semiotik, nach denen die "Performativität" der Handlung als "Anzeichen" und "Spur" (Indexikalität), nicht aber als semantisch kodierte, auf Ähnlichkeit beruhende Repräsentation eines Skripts gelesen werden soll.³ Die Körpergestik des Reisigen im Schwurritual ist unter dieser Bedingung nicht bloß der äußerlich wahrnehmbare ‚Ausdruck‘ einer dahinter verborgenen Bedeutung, sie macht vielmehr das, was sie tut, existent.

Aspekte der *performance*-Analyse

Steigen wir sofort in die Verfahrensfragen ein, die sich im übrigen nur gering von dem unterscheiden, was ein gewiefter Theatersemiotiker leistet, wenn er den Ablauf eines Schauspiels beschreibt und analysiert. Die rituelle Performance untersuchen, kann mindestens dreierlei heißen:

1. Schlicht und einfach den Ablauf einer aus gegebenen Merkmalen (z.B. Name, Schauplatz, Kontext etc.) als "Ritual" erkannten Handlung mit all ihren sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungsformen und in allen sequenziellen Phasen phänomenologisch zu beschreiben, um herauszufinden, in welchem Maß die Ausführung die im Ritual-Skript kodifizierten Absichten und Regeln realisiert, verändert bzw. verfehlt.
2. Die "performance", also die Ausführung einer unter Ritualverdacht stehenden Handlung zu analysieren, um herauszufinden, ob diese als ein Exemplar der "Ritual" genannten symbolischen Praxis anzuerkennen ist.
3. Den Ablauf einer beliebigen Handlung zu untersuchen, um feststellen zu können, welche Teile von rituellen Gestaltungsmustern Gebrauch machen.

Viele Handlungen, auch symbolische, können ohne schriftliche, ja sogar ohne mündliche Skripte auskommen – was als ein Beleg für die konstitutive Rolle der *Körpertechniken* (Marcel Mauss) während des Handlungsvollzugs anzuerkennen ist. Wo allerdings Ritualtexte (Handbücher, oral tradierte Sprüche, Geschichten, Beschwörungsformeln etc.) vorhanden sind, ist davon auszugehen, dass diese in Beziehung zu jenen Realisatio-

³ Ähnliche Thesen vertrat im Anschluss an Cassirers Symboltheorie schon Susanne Langer (1942). Zum Begriff der "Spur" vgl. den gleichnamigen Artikel in Pethes/Ruchaz 2001, 558-561.

nen zu setzen sind, für die sie aufgezeichnet bzw. erinnert wurden. Und oft genug sind diese Texte nichts anderes als Regeln und Anweisungen für die Durchführung ritueller Performance. Ein Grund, zwischen Partitur als potentieller Performance einerseits und der tatsächlichen Performance als Aktualisierung andererseits, ja als das eigentliche Tun selber zu unterscheiden. Es gibt kaum einen anderen Handlungstyp, der eine so lebhaft Osmose zwischen Wort- und Körpersprache nahelegt wie das Ritual, das man deshalb auch metaphorisch als eine "Sprache" bezeichnet hat (z.B. S. Langer 1942), die sich nicht allein in Sprachzeichen, sondern in Symbolen, Anzeichen, Gesten artikuliert. Daher steht auch der dokumentarische Wert der bildlichen Wiedergabe eines Rituals nicht hinter dem seiner Beschreibung und kodifizierten Vor-Schriften zurück.

Allein, nonverbaler Ausdruck (Gestik, Mimik) und Prosodie (Tonfall, Rhythmus, Tempo der Rede) sind nur zwei, wenn vielleicht auch die hervorragendsten Elemente der rituellen Performance. Denn so gut wie jeder Ritualvollzug – das gilt selbst für die Ritualisierung gewöhnlicher Alltagshandlungen – hantiert darüber hinaus mit rituellen Symbolen (meist unter der Zeichen-Oberfläche von Dekor, Kostüm, Heraldik, Ikonen etc.) und verwendet verbale sowie gestische Elemente der 'phatischen Kommunikation' (B. Malinowski), die zwar inhaltsleer (nicht-propositional) sein mögen, aber für das Erzeugen koordinierender Praktiken in einer Gruppe unentbehrlich sind, da ihre Funktion sich zu einem guten Teil mit der sinnlich wahrnehmbaren Induktion sozialer Beziehungsmuster deckt (Argyle 1975, 172ff.). Es zeichnet die rituelle Performance aus, dass sie anders als die verbale Aushandlung von Individualinteressen eine jenseits solcher Interessenkonflikte angesiedelte Motivation für die Koordination gemeinsamer Handlungsimpulse zu schaffen vermag. Eine durchaus nützliche Macht ritueller Energien, die jüngst unter pragmatischem Blickwinkel als Bedingung für die Erzeugung von "common knowledge" (*I know that you know that I know...*) beschrieben worden ist.⁴

Mag sein, dass die sozialwissenschaftliche Beobachtung vor Ort eine größere Fülle an rituellen Handlungssequenzen aufzeigen und nachträglich (ethnographisch) beschreiben kann als die philologische, auf unvollständige Schrift- und Bildquellen angewiesene Lektüre der Historiker und Altertumswissenschaftler. Die Authentizität des Beobachteten wird durch die Anwesenheit des Beobachters indes nicht gesteigert; im Gegenteil: Gerade die Flüchtigkeit des Handlungsvollzugs, also der *performance*, zwingt zu einer rigiden Auswahl jener als prägnant wahrgenommenen Momente, auf

⁴ Chwe 2001, 26: "...the purpose of a ritual is to form common knowledge necessary for solving coordination problems."

die allein sich die von bestimmten Fragen abhängige Aufmerksamkeit richten kann. Es dürfte dem Historiker außerdem nicht schwer fallen, mithilfe ausgewählter Archivmaterials ein Inventar jener rituellen *Performancemuster* zusammenzustellen, die in allerlei bekannten – fernen oder nahen – Kulturen zu finden sind. Um Beispiele zu nennen: Arten des Kleiderwechsels, der Markierung von („magischem“) Innen- und („profanem“) Außenraum, der Anrufung (verbal und gestisch) oder der Weihe, Prozession, Opfer, Wandlung, Versenkung etc. Solche Praktiken werden je nach Bedarf und Situation einzeln ausgeführt oder zu Sequenzen verknüpft. In manchen Fällen – verwiesen sei hier auf das Beispiel der akkadisch-altbabylonischen Magie (Black/Green 1992, 127f.) – scheint diese Sequenzierung erst dem Bedürfnis nach einer späteren Komplexitätssteigerung des Ritualvollzugs zu entsprechen.

Worauf es in der Analyse ritueller Performance anzukommen scheint, ist nicht in erster Linie eine Frage des Verstehens semantischer oder informationeller Gehalte, sondern das Wiedererkennen und Nachvollziehen der für jedes Ritual charakteristischen *performativen Handlungsmuster*.⁵ Die darin wirksame paralinguistische Körperlichkeit – Intonation, Rhythmus, Mimik, Gestik – stellt nichts dar als sich selbst, ist also frei von Referenz auf etwas, das außerhalb liegt. Erst der erklärungsüchtige Blick des Wissenschaftlers sucht nach Referenzpunkten in den Kontexten, die er über die komplizierten Wege dezisionistischer Entscheidungen herbeischaffen muss.

Der Körperkommunikation, in der Bedeutung von Gestik und Mimik, gebührt im thematisierten Zusammenhang die größte Aufmerksamkeit. Sie bildet ein ergiebiges Repertoire zugleich für die Feststellung kultureller Differenzen und der über Räume und Zeiten hinweg relativ häufig zu beobachtenden Ähnlichkeiten zwischen den leibzentrierten Ausdrucksgesten – Futter für den Kulturenvergleich (vgl. z.B. die transkulturellen gestischen Performancemuster der Versammlungs-, Begrüßungs-, Status-, Gebets- und Trauerrituale).

Die Beziehung zwischen Körper- und Wortkommunikation erhält in der rituellen Performance oft eine ganz eigentümliche Gestalt. So kann z.B. die Textrezitation Bedeutung und Inhalt des Gesagten in den Hintergrund drängen oder sogar völlig davon absehen, während sich in der Intonation und in der begleitenden Gestik jene gemeinschaftsstiftende Energie verkörpert, die von den Beteiligten als Unterpfand ihrer temporären oder dauerhaften Zugehörigkeit zu einem Kollektiv empfunden wird. Stumme

⁵ Tambiah (1985, 138) nennt diese Art des Sinnvollzugs "pattern recognition". Vgl. auch Staal 1989.

oder mit unverständlichen Lautfolgen verbundene Rituale sind nicht weniger wirksam und lehrhaft als ein abgelesener Vortrag, auch wenn sie auf eine schriftliche Vorlage verzichten können. Es ist die Wiederholung der rituellen Performance, die zur Einverleibung sozialer Strukturen (Bourdieu) und damit zur Ausbildung eines Wissens führt, das sich als "performative knowledge" kategorial vom theoretisch aufbereiteten und doktrinär begründeten Wissen unterscheidet.⁶

Den Wissenschaftler, der die Ritualkompetenzen einer fremden Kulturform zu erwerben sucht, mag die Art der Vermittlung des *performative knowledge* befremden. "Der Weg war für uns selbst ein Puzzle," schreibt der Theateranthropologe Walter Pfaff rückblickend über die Einübung in die Pantomime des Kutiyattam, einer Spielart des rituellen Sanskrittheaters, unter Anleitung eines erfahrenen indischen Gurus, "denn wir konnten die Idee des Ganzen lange nicht sehen und durften sie wohl auch nicht verfrüht sehen. Das Lernen bestand aus unermüdlichen Wiederholungen von kleinen Bewegungssequenzen, die die Meister uns zeigten und deren Sinn wir erst allmählich und in dem Maße entdeckten, wie die Partikel sich zu einem Ganzen zusammenfügten." (Pfaff 1996, 147) Interessant ist die Suche des teilnehmenden Beobachters nach der "Idee des Ganzen". Sie scheint dem Bedürfnis nach jener Systematik zu entsprechen, die dem theoretischen Forscherhabitus des westlichen Wissenschaftlers entspricht, der seinerseits vielleicht aber in seinen nicht bewußt reflektierten und aus der Forscherperspektive ausgeblendeten Erfahrungszusammenhängen, durchaus auf vergleichbare Art handelnd, bestimmte Ordnungsstrukturen 'einverleibt' hat.

Um die äußerst variablen Beziehungen zwischen Verbal- und Körperkommunikation (auf der Bühne) zu untersuchen, hat man vorgeschlagen, folgende Kombinationsmodi zu unterscheiden (nach Sager 1992):

1. *Substitution* – vollständige Ersetzung der Wort- durch die Körpersprache;
2. *Amplifikation* – Unterstreichung, Illustration des Gesagten durch Mimik und Gestik;

⁶ Balagangadhara dehnt die Unterscheidung zwischen 'theoretischem' und 'performativem Wissen' auf kulturtypische Eigenschaften des Westens und Asiens (Indien) aus. So fragwürdig diese Verallgemeinerung ist, so diskutabel erscheinen mir andererseits seine Bestimmungversuche des *performative knowledge*: "Learning to *do* rituals is performative; the way in which members of this culture go-about in the world is itself recognisably ritualized. Finally, the configuration of learning generated by ritual ist stable because the ritual structure is a recursive structure. Performative or practical knowledge is the ability to act recursively in the world. The social environment created in such a culture will itself be recursive, exhibiting the properties of recursive systems." (1994, 465)

3. *Kontradiktion* – Infragestellung bzw. Verneinung des Gesagten durch den Körperausdruck;
4. *Modifikation* – Kommentierung bzw. gestische Erweiterung des Gesagten.

Der Vergleich zwischen den Konzepten der rituellen und der theatralischen Performance kann besonders gut verdeutlichen, wo die Unterschiede zwischen dem einen und anderen Genre symbolischen Handelns liegen. Die theaterwissenschaftliche Konzeption gilt in jedem Fall – auch angesichts des re-ritualisierten Dramas⁷ – den *Darstellungs-* und *Ausdrucksfunktionen* (Repräsentation und Expressivität) der Bühnenperformance. Ihre Kernfragen lauten: Wie verhält sich die Zeichenhaftigkeit der Körperkunst zur Semantik des Redetexts? Wie lässt sich die Distanz zwischen Wort- und Körpersprache künstlerisch fruchtbar machen?

In der rituellen Performance hingegen sind die Ausdrucks- und Darstellungsfunktionen sekundär, im Vordergrund stehen die Prosodie und der (kunstlose) Nachvollzug konventioneller Gesten (Körpertechniken), die ordnende Verknüpfung der Performanceschemata (Ordnungstechniken) und nicht zuletzt das über die bloße Choreografie hinausgehende Zusammenstimmen der kollektiv vollzogenen Bewegungsrhythmen (Einverleibungstechniken).⁸ Der damit verbundene Sinnvollzug ist nicht mit der theatralischen Auslegung eines Weltbildes zu verwechseln, sondern entspricht jenem partikularen Handeln, das auf die "Verkörperung von Ordnung" im Sinne eines – *sit venia verbo* – 'korporativen' Ethos hinausläuft. (Waldenfels 1987, 78ff.)

Diesen Vorgang als körperliches 'Einschreiben' einer normativen Struktur zu deuten, verfehlt die relative Selbständigkeit des rituellen Ereignisses gegenüber Schriftlichkeit (Text) und kodifizierter Regel. Die Metapher des 'Einschreibens' verweist auf die Voraussetzung eines geordneten, regelgeleiteten Zeichensystems, das in die Körpermaterie übertragen werden soll. Das Ritual hingegen setzt keine andere als die performativ 'verkörperte' Ordnung voraus (die Regeln, nach denen es vollzogen wird, sind Performance-Regeln). Das gemeinsame Wissen (*common performative knowledge*), das es in praxi verkörpert, ist ein Können, dessen habitualisierte,

⁷ Kulturkritisch motivierte Versuche, die europäische Bühnenkunst zu re-ritualisieren, spielen eine große Rolle in den Theaterreformbewegungen seit der Jahrhundertwende um 1900 und führen in den 30er Jahren zu interessanten ästhetischen Experimenten. Selbst im entliterarisierten Körpertheater bleibt das Zeigen der Zeichenhaftigkeit der Körperbewegung als Bedingung der Möglichkeit der *ästhetischen Rezeption* unangetastet. Zur einflussreichen, oft verkannten Position A. Artauds in dieser Geschichte vgl. Harth 2001.

⁸ Der hier verwendete Technik-Begriff spielt wie das altgriech. Wort *téchne* auf die Geschicklichkeit (Körperdisziplin) und das Handwerkliche (Gestische) des rituellen Performers an.

also zum Ethos geronnene Anwendung das konstituiert, was die Teilnehmer, ohne nach Genese, Grund oder Bedeutung dieses Tuns zu fragen, als 'richtige' und gültige Lebens-Ordnung empfinden.⁹

Cui bono?

Welchen Nutzen hat der mit dem *performative turn* beabsichtigte Perspektivenwechsel? Zunächst einmal begehrt er innerwissenschaftlich gegen andere, als erstarrt beurteilte Perspektiven auf: gegen den Strukturalismus, gegen den sozialwissenschaftlichen Funktionalismus, gegen die konventionelle Trennung von mentaler Konditionierung und praktischem Handeln. Der Ansatz ist nicht völlig neu. Er kann sich, wie übrigens auch das damit verwandte Forschungsparadigma der "Subaltern Studies", auf solche praxeologischen Modelle (nach Art von Gramsci und Bourdieu) berufen, die den theoretisch privilegierten Status des an Regeln, Normen, Werten und Idealen haftenden Systemdenkens zu Fall bringen möchten, um nicht nur die *Beziehung* zwischen System und Praxis, sondern auch die realitätsschaffende und -verändernde Macht der Handlungsspontaneität in den Mittelpunkt zu rücken. Um es mit jenen Worten noch einmal zu sagen, die in manchen Papieren unseres SFB bereits wie geheimnisvolle Chiffren aufgetaucht sind: Es geht um die Beziehungen zwischen *Struktur* und *Agency*.¹⁰

Denn "performance" und "agency" (beides zu unserem Unglück unübersetzbare Wörter) bilden die beiden Seiten jener Medaille, die wir ‚praktisches Handeln‘ nennen. Rituelle "performance" heißt daher nicht nur: Dieses oder jenes Ritual muss vollzogen werden (worden sein), um als Handlungsrealität zum Gegenstand forschender Versenkung werden zu können. Sondern: Die Ritualforschung muss, will sie mehr über die Dynamik erfahren, den Vollzug (*performance*) der "Ritual" genannten symbolischen Praxis wie eine ‚schräge‘, will sagen: wie eine relativ unberechenbare Schnittstelle zwischen der soziokulturellen Ordnung wie sie ist und der soziokulturellen Ordnung wie sie nach den Wünschen ihrer Mitglieder

⁹ Daran ändert auch die Tatsache nichts, dass die *alltagstranzendierenden* Rituale, die sich von den *alltagsakzessorischen* durch besondere Inszenierungsvorkehrungen unterscheiden, die Normalität des Alltags unterbrechen. Sie beziehen sich eben durch diesen Bruch, und gerade nicht durch einen Akt der Geltungsreflexion, auf den Verkörperungsmodus der bestehenden bzw. der erwünschten Ordnung, oder – wie man in Übereinstimmung mit dem semantischen Kern des Ritualbegriffs auch sagen kann – auf die *Richtigkeit* dieser Ordnung. Das schließt die manipulative Verwendung ritueller Performance nicht aus sondern ausdrücklich ein, denn die Frage, unter welchen Bedingungen eine soziokulturelle oder politische Ordnung *richtig* oder *falsch* ist, lässt sich nicht innerhalb einer Handlungstheorie beantworten.

¹⁰ Eine Errungenschaft der Soziologie: Erving Goffman (1956) lässt grüßen, Anthony Giddens (1976) aber ist für die Opposition *structure-agency* verantwortlich.

sein soll untersuchen. In *performance*-theoretischer Perspektive lautet daher die von Fall zu Fall wiederkehrende Kardinalfrage: Was macht das Ritual?

Diskussionsvorlage für den SFB RITUALDYNAMIK, April 2003

Literatur

- Argyle, M.: *Bodily Communication*. London: Methuen 1975
- Balagangadhara, S.N.: 'The Heathen in his Blindness...': Asia, the West and the Dynamic of Religion. Leiden/New York/Köln: Brill 1994
- Black, J. / A. Green: *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*. London: Trustees of the British Museum 1992
- Bourdieu, P.: *Le sens pratique*, Paris: Éditions de Minuit 1980. Dt. Übers. v. G. Seib: *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 31999
- Butler, J.: *Performative Acts and Gender Constitution. An Essay in Phenomenology and Feminist Theory*. In: K. Conboy et al. (Hg.): *Writing on the Body: Female Embodiments and Feminist Theory*. New York: Columbia UP 1997, 401-417
- Chwe, M. Suk-Young: *Rational Ritual. Culture, Coordination, and Common Knowledge* Princeton & Oxford: Princeton UP 2001
- Duby, G.: *Die Zeit der Kathedralen: Kunst und Gesellschaft 980-1420*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1980
- Fischer-Lichte, E. und C. Wulf (Hg.): *Theorien des Performativen*. In: *Paragrana* 10 (2001) Heft 1.
- Giddens, A.: *New rules of sociological method: a positive critique of interpretative sociologies*. London: Hutchinson 1976
- Goffman, I.: *The presentation of self in everyday life*. Edinburgh: University of Edinburgh 1956
- Harth, D.: Antonin Artauds Suche nach einer 'anderen' Ästhetik im hindu-balinesischen Orient. In: R. Düssel, G. Edel, U. Schödlbauer (Hg.): *Die Macht der Differenzen. Beiträge zur Hermeneutik der Kultur*. Heidelberg: Synchron 2001, 307-325
- Langer, S.: *Philosophy in a New Key*. New York: Mentor 1942
- Mauss, M.: *Soziologie und Anthropologie II*. Frankfurt/M./Berlin/Wien: Ullstein 1978
- Pethes, N. u. J. Ruchaz (Hg.): *Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Lexikon*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2001
- Pfaff, W.: Die Lehre des Chackyar. In: W. Pfaff, E. Keil, B. Schläpfer (Hg.): *Der sprechende Körper. Texte zur Theateranthropologie*. Berlin: Alexander 1996, 142-172
- Sager, S.F.: *Nonverbale Kommunikation / Körperkommunikation*. In: M. Brauneck / G. Schneilein (Hg.): *Theaterlexikon. Begriffe und Epochen, Bühnen und Ensembles*. Reinbek b. Hamburg: rowohlts enzyklopädie 1992, 703-706

- Schechner, R.: Performance Studies. An Introduction. London and New York: Routledge 2002
- Staal, F.: Rules without Meaning: Ritual, Mantras and the Human Sciences. New York: P. Lang 1989
- Tambiah, S.J.: A Performative Approach to Ritual. In: Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective. Cambridge MA: Harvard UP 1985, 123-166
- Waldenfels, B.: Ordnung im Zwielficht. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987
- Wirth, U. (Hg.): Performance. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002

Further reading

- Gestörtes Einvernehmen. Die antiritualistischen Holocaust-Spiele George Taboris und Joshua Sobols. In: M. Köppen, K. R. Scherpe (Hg.): Bilder des Holocaust. Literatur – Film – Bildende Kunst. Köln etc. 1997, 13-28
- Riten und Rituale - ein Kulturvergleich. Wie Rituale entstehen, wie sie wirken und sich wandeln. In: *Ruperto Carola* 1/2001, 12-17
- Leib und Gedächtnis. Über die Bedeutung rituellen Handelns für die Konstruktion und Interpretation symbolischer Ordnungen. In: *Forum Ritualynamik* 4, 2003. Ital. Übersetzung in: IRIDE. Filosofia e discussione pubblica XVI/39 (2003), 243-254
- Artaud's Holy Theater: A Case for Questioning the Relations between Ritual and Stage Performance. In: J. Kreinath, C. Hartung, A. Deschner (Hg.): The Dynamics of Changing Rituals. The Transformation of Religious Rituals within their Social and Cultural Context (Toronto Studies in Religion 29). New York etc. 2004, 73-85
- (mit Gerrit Jasper Schenk) (Hg.): Ritualodynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns. Heidelberg: Synchron 2004
- Handlungstheoretische Aspekte der Ritualodynamik. In: Harth/Schenk 2004, 95–113
- Rituale – Texte – Diskurse. Eine formtheoretische Betrachtung. In: Text und Ritual. Kulturwissenschaftliche Essays und Analysen von Sesostris bis Dada (Hermeia 8), hg. von B. Dücker u. H. Roeder. Heidelberg: Synchron 2005, 19-48.
- (mit B. Dücker, M. Steinicke, J. Ulmer) Literaturpreisverleihungen: Ritualisierte Konsekrationspraktiken im kulturellen Feld. In: *Forum Ritualodynamik* 11/2005 (<http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/5490>)
- Rituals and Other Forms of Social Action. In: J. Kreinath, J. Snoek, M. Stausberg (Hg.): Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts, Leiden /Boston: Brill 2006, 15-36.
- Kulinarisches Gedächtnis und gastronomisches Ritual. In: A. Wierlacher, R. Bendix (Hg.): Kulinaristik. Forschung – Lehre – Praxis. Berlin: LIT 2008
- Ritual und Mythos. In: C. Brosius, A. Michaels, P. Schrode (Hg.): Ritual und Ritualodynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen. Göttingen 2013, 109-115
- (mit Axel Michaels) Ritualodynamik. In: C. Brosius, A. Michaels, P. Schrode (Hg.): Ritual und Ritualodynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen. Göttingen 2013, 123-128