

Handlungstheoretische Aspekte der Ritualdynamik¹

Promemoria

Seit Émile Durkheims Untersuchungen über *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) gehören kultische, i.e. rituelle Praktiken zu den begrifflich zu konstruierenden Objekten nicht nur des religionswissenschaftlichen, sondern auch des sozialwissenschaftlichen Denkens. Es ist bemerkenswert, daß Durkheim die Formel vom »vie religieuse« dem Religionsbegriff vorgezogen und eine von der westlichen Zivilisation weit entfernte und sehr fremde Kultur, nämlich die Welt der australischen Aborigines (vermittelt über ethnographische Literatur) als Demonstrationsparadigma gewählt hat. Das religiöse »Leben« umfaßt weitaus mehr als nur die Glaubens- und Auslegungsdoktrin einer bestimmten Heilslehre, es ist – mit Durkheims Worten – die Quelle aller »großen sozialen Institutionen.«² Eine »primitive« oder doch zumindest vom modernen Selbstverständnis weit entfernte Kulturwelt als Exempel für die Bestimmung des Ritualen heranzuziehen, wird wiederum dem gerecht, was sich als ein treibendes Motiv wissenschaftlicher Kulturforschung verstehen läßt, nämlich durchs Studium des möglichst weit abliegenden Unbekannten etwas über sich selbst zu erfahren.

Nun hat sich zwar seit Durkheims Tagen in der Welt und somit auch in den Wissenschaften von der Gesellschaft, vom Menschen und den Kulturen so manches geändert, dennoch sind die Durkheimschen Entscheidungen, die zur Geschichte wissenschaftlicher Ritual(re)konstruktionen gehören, dadurch keineswegs irrelevant geworden. Sie in die selbstkritische Reflexion des zeitgenössischen Wissenschaftsdiskurses aufzunehmen, kann die Forschung durchaus vor einseitigen kulturalistischen Zuschreibungen und vor positivistischen Fallstricken bewahren. Denn die These, *das Rituelle* sei – vermittelt über institutionelle Strukturen – für die Konstitution bestimmter Formen gesellschaftlicher Solidarität zuständig,³ ist mit Sicherheit ein Produkt der modernen Vorstellungswelt und läßt sich empirisch mit Erfolg an der symbolischen Politik jener Handlungsmächte überprüfen, die um Einfluß auf Köpfe und Seelen der Bewohner des gegenwärtigen Zeitalters konkurrieren. Heilslehren sind längst nicht mehr an Konfessionen und Kirchen gebunden, sie finden sich auch in

1 Eine englische Version dieses Artikels erscheint in: *Theorizing Rituals. Classical Topics, Theoretical Approaches, Analytical Concepts*, Leiden 2004. Den Herausgebern, J. Kreinath, J. Snoek und M. Stausberg, danke ich für Kritik und Anregungen.

2 É. Durkheim: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, übers. v. L. Schmidts, Frankfurt a.M. 1994, 561.

3 Talcott Parsons in *Action theory and the human condition* (New York/London 1978, 213) bezeichnet in einer Passage über Durkheim das Rituelle als ein Mittel, das dazu da ist, soziale Solidarität zu produzieren.

der Programmatik und in den Aktivitäten der Politischen Religionen (sensu Voegelin⁴), in der *civil religion* und in den Glücksversprechen jener sektiererischen Kulturrevolutionen, die im Namen irgendeines verquasten Reinheitspostulats kulturelle Differenzen als politische Waffe mißbrauchen. In allen genannten Fällen haben rituelle Optionen Konjunktur, da diese bestens geeignet sind, gesellschaftliche Machtansprüche ins Medium symbolischen Handelns einzukleiden, um auf diese Weise die imaginären Gehalte dieser weltlichen Religionen ins Sichtbare zu übersetzen und zugleich zu verbergen. Dabei spielt keine Rolle, ob sie alte Ritualtraditionen übernehmen, sie neu zusammensetzen oder sie um propagandistischer Zwecke willen bloß zitieren. Denn »rituell« bedeutet in diesem Zusammenhang, über bloße Konventionen hinauszukommen, um – ganz im Sinne institutioneller Verstetigung – ein auf Wiederholbarkeit zielendes Programm symbolischen Handelns zu erfinden, das den Ausführenden die Genugtuung verschafft, im Vollzug der Performance den Sinn ihrer kollektiv geteilten Welt zu erneuern.

Befragt man aber den Sprachgebrauch der Gegenwart, so ist ein verbindlicher, sprachnormierender Zusammenhang des Rituellen mit den Formen kultischer Praktiken kaum festzustellen; was für alle europäischen Sprachen gilt, die das Wort »ritus« aus dem Lateinischen übernommen und ihren eigenen Wortbildungen angepaßt haben. Ich verwende daher hier und im folgenden mit Absicht das substantivierte Adjektiv: Das *Rituelle* soll eine noch zu bestimmende Eigenart möglicher Handlungsformen bezeichnen, die sich sowohl in der wohlgeformten rituellen Praxis als auch im freieren Modus ritualisierten sozialen Handelns wiederfindet. Ob sich das allein auf Formales bezieht, wie es die Eintragungen der Wörterbücher nahelegen, oder allgemeiner gefragt: was das Rituelle *ist*, läßt sich an dieser Stelle noch nicht sagen. Im folgenden soll es vielmehr darum gehen, durch die kritische Lektüre bestimmter Beispiele aus den akademischen Sprachspielen vor allem der Sozial- und Kulturwissenschaften, die sich übrigens kaum noch voneinander unterscheiden, etwas über die semantische Bandbreite der wissenschaftlich kurrenten Ritualkonzepte zu erfahren, um daraus theoretisch brauchbare Schlüsse zu ziehen. Nota bene: Die *eine* soziokulturelle Welt an und für sich gibt es nicht und insofern auch keine exklusive Eindeutigkeit in der konkreten Anwendung der Begriffe. Es gibt vielmehr so viele Welten wie es sinnkonstituierende und in sich sinnvolle Theoriesprachen gibt. Und selbst diese Behauptung ist nur in Relation zu jenem Bezugsrahmen gültig, den die eigenkulturelle Wissenschaftsorganisation geschaffen hat.

Betrachtet man rituelles Handeln als eine Spielart sozialen Handelns, und das ist eine der Prämissen der hier zur Sprache gebrachten Überlegungen, so lassen sich einige Allgemeinplätze aus dem Fundus soziologischer Handlungstheorien nicht vermeiden.

4 Eric Voegelin: Die politischen Religionen [1938], hg. v. P.J. Opitz, München 1993.

Die Ambiguität sozialen Handelns

Rituelles ist vom sozialen Handeln kaum zu unterscheiden.⁵ Denn folgt man Max Weber, so ist soziales Handeln nichts anderes als eine »sinnhafte Orientierung des eigenen an dem fremden Handeln.«⁶ Soziales Handeln ist, soll es von bloßem *Verhalten* (behaviour) unterschieden werden, immer schon norm- und sinnkonstituiert, was nach unserer Definition auch für die rituelle Praxis gilt.⁷ Nun wird genau das aber von ethnologischer Seite bestritten. Rituale seien, lautet eine vieldiskutierte These, »pure activities« ohne Bedeutung, ohne Zweck und Nutzen oder doch zumindest ohne »intentionalen Sinn« (*intentional meaning*).⁸ Verantwortlich für diesen Widerspruch ist, wie mir scheint, eine grundlegende Zweideutigkeit des Handlungsbegriffs überhaupt.

Hält man sich frei von allen solipsistischen Vorstellungen, so macht jedes Handeln von unpersönlichen Formen, das heißt, von konventionellen bzw. tradierten Aktionsmustern Gebrauch und ist doch zugleich, im Vollzug des Handelns selbst, ein Faktor der Erfindung und Veränderung. In der radikalen Fassung des Philosophen Jean-Paul Sartre: »Jedes Handeln ist ein kreativer Entwurf.«⁹ Damit wird jene Teleologie umgekehrt, die Handeln, soweit es nicht anomisch ist, als unbefragten Nachvollzug eines vorgängigen Plans, einer vorgefaßten Absicht, eines wohlgedachten Entwurfs, einer festen Regel interpretiert. Die postulierte Sinnorientierung ist daher nicht so zu verstehen, als sei der Akteur in jedem Fall Herr seines eigenen Tuns. Vielmehr wird er von der Handlung, die ihre Eigendynamik entwickelt, *mitgenommen*, eine Erfahrung, deren unheimliche Seiten die Poesie von Sophokles' *Oedipus* bis zu Kafkas Romanhelden fasziniert hat. Eine Erfahrung auch, auf die jenes Paradox der intentionlosen Intentionalität zutreffen mag, das dem von Humphrey & Laidlaw berufenen Modus rituellen Handelns zugrunde liegen soll.¹⁰ In dieser heteronomen

5 Für Edmund Leach ist das Rituelle ein Merkmal sozialen Handelns schlechthin, da es kommunikative und expressive Funktionen des »Verhaltens« einschließt; vgl. Leachs Artikel *Ritual* in: *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York 1968.

6 M. Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der Verstehenden Soziologie*, Tübingen 1972, 11.

7 Dem konstitutiven Zusammenhang zwischen Norm, Sinn und Regelmäßigkeit sozialen Handelns hat U. Oevermann den folgenden grundlagentheoretischen Essay gewidmet: *Regelgeleitetes Handeln, Normativität und Lebenspraxis. Zur Konstitutionstheorie der Sozialwissenschaften*. In: J. Link, T. Loer, H. Neuendorff (Hg.): »Normalität« im Diskursnetz soziologischer Begriffe, Heidelberg 2003, 183–217.

8 F. Staal: *The Meaninglessness of Ritual*. In: *Numen* 26 (1979), 9. – Einige Theorien verneinen schlangweg jeden intentionalen Sinn rituellen Handelns. Sorgfältige Diskussion dieses Standpunkts in: C. Humphrey & J. Laidlaw: *The Archetypal Actions of Ritual. A theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, Oxford 1994, 93. Hier findet sich folgende Definition: »Intentional meaning is not what someone intended to do before doing it, but what they understood themselves to be doing as they did it, their reflexive understanding of their conduct which is constitutive of the action as action.«

9 J.-P. Sartre: *Cahiers pour une morale*, Paris 1983, 524. Vgl. auch H. Joas, *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt a.M. 1996.

10 Humphrey and Laidlaw (1994), 99: »In ritual you both are and are not the author of your acts.«

Handlungsbestimmung liegt indessen nicht das, was das Rituelle vom schlechthin Sozialen unterscheiden würde. Vielmehr zeigt sich darin etwas Allgemeines, eine Dimension des Unverfügbaren, die erklären mag, warum den Akteuren inmitten eines beliebigen Handlungsvollzugs das eigene Tun niemals völlig transparent werden kann und sie selber weder alle bedingenden normativen noch sinnkonstitutiven Faktoren beim Namen zu nennen imstande sind. Eine These, die in der Soziologie Anerkennung vor allem bei Pierre Bourdieu gefunden hat, der gleichwohl auch dem anscheinend planlosen Handeln eine immanente Vernünftigkeit nicht absprechen möchte.¹¹ Der Eindruck, daß während des eigenen Tuns *etwas* mit einem geschieht, man also aktiv passiv ist, ist demnach der Äußerung eines Satzes vergleichbar, dessen Beginn der Sprecher bewußt gewählt hat, dessen sinnhafte Organisation und semantisch-pragmatisches Ziel sich aber erst nach Vollendung des Redevollzugs auf einer meta-kommunikativen Ebene feststellen und beurteilen läßt. Darin liegt insofern eine grundsätzliche, bereits von den ältesten Handlungslehren bedachte Unbestimmtheit der Praxis für die Akteure, die einerseits Möglichkeitsspielräume offen hält, andererseits aber auch mit unwägbar Risiken behaftet ist. Zugleich läßt sich der Handlungsprozeß post festum nicht mehr rückgängig machen, sind die Folgen irreversibel, was ihre nachträgliche ›Heilung‹ nicht ausschließt.

Diese Aporie, deren Traditionslinien Hannah Arendt im fünften Kapitel ihres großen Werkes *The Human Condition* (1958) rekonstruiert, bezeichnet die Schwelle, über die jeder hinüber muß, der sich aufs Mitspielen in der sozialen Welt eingelassen hat. Entscheidend ist die mit dieser Aporie eng verbundene Einsicht in die gesellschaftlichen Konstitutionsbedingungen des Handelns. Nicht nur wird die Handlungsfähigkeit eines jeden Individuums im Rahmen gesellschaftlicher Prozesse (Sozialisaton) ausgebildet, auch die Fähigkeit, die Erwartungen der andern zu antizipieren, um mit den Unbestimmtheitsrisiken die Heteronomie der Handlungssituation zu minimieren – man könnte auch sagen: die Chancen für autonome Handlungsentscheidungen zu maximieren –, ist ein Ergebnis gesellschaftlichen Zusammenwirkens.

Zwischenbemerkung: Ethische Fragen

Man kann sich nun fragen, ob nicht erst die Anerkennung der angedeuteten heteronomen Eigenart sozialen Handelns eben zu jener Solidarität mit dem und den andern nötig ist, die in der Ethik mit dem Prädikat »guten« Handelns verbunden wird. Natürlich verweist dieses Prädikat auf einen normativen Rahmen, der signalisiert, daß »gutes« Handeln nicht selbstverständlich ist. Wir stoßen damit auf eine Ambivalenz der Solidaritätsnorm, an der die Förmlichkeit des Ritualen nichts zu ändern vermag. Denn das Rituelle ist, was Durkheim wohl noch angenommen hat, keineswegs ein verlässlicher Garant für die im moralischen Sinn positiv zu wertende Solidarität,

11 P. Bourdieu: *Le sens pratique*, Paris 1980, 85: »Il y a une *économie des pratiques*, c'est-à-dire une raison immanente aux pratiques, qui ne trouve son ›origine‹ ni dans les ›décisions‹ de la raison comme calcul conscient ni dans les déterminations de mécanismes extérieurs et supérieurs aux agents.«

erinnert man sich der unter den Bedingungen der Gewaltherrschaft rituell induzierten Bereitschaft, die individuelle Entscheidungsfreiheit dem Götzen des Gemeinwillens zu opfern, anders gesagt: eine Solidarität der blinden Gefolgschaft einzuüben. Das Beispiel mag ex negativo zeigen, daß der Begriff des Handelns mehr beinhaltet als das bloße Nachvollziehen gegebener Ordnungsvorschriften. Wenn es um die strikte Befolgung solcher Ordnungsvorschriften geht, dann verstehen wir darunter eher norm-regulierte Verhaltensweisen, die zum Brauch, zur Konvention oder zur Sitte gehören und bei Verstößen mit Sanktionen geahndet werden. In jedem Fall aber ist die Frage nach den (kulturspezifischen) Kriterien »guten« Handelns relevant, was sich eigentlich von selbst versteht, da die moralische Urteilsproblematik von der Bestimmung des Handlungsbegriffs überhaupt nicht zu trennen ist. Die wissenschaftliche Literatur über rituelles Handeln scheint diesen Zusammenhang zu verdrängen, ja sie widmet nicht selten – Victor Turners Thesen sind dafür ein Beispiel – die offensichtliche Gewalt mancher rituellen Praktiken im Sinne jener Soziodizee um, nach der die Bedingung für den erfolgreichen Übergang von der einen in die andere Ordnung kollektiven Zusammenlebens in der rituell inszenierten physischen Erniedrigung des einzelnen liegt.

Von der angesprochenen Ambiguität gesellschaftlichen Handelns ist der Sozialtypus rituellen Handelns daher keineswegs frei. Im Gegenteil: Ritual und Gewalt gehen nur allzu oft zusammen, und das Symbolische des Rituellen scheint in solchen Fällen das zu begünstigen, was sich als Abwälzen der Täterverantwortung auf ein imperativisch Drittes – einen Gott, die Ehre, das Vaterland, die kulturelle Reinheit usw. – bezeichnen läßt. Rituelier Kindesmißbrauch, ritualisierte Folter, sog. Ehrenmorde (*honour killings*) zur Wiederherstellung der Blutreinheit der Sippe und nicht zuletzt Kriegshandlungen bilden zusammen das große Schreckensszenario eines sehr aktuellen *negativen* Ritualismus.¹² Ganz zu schweigen von der Tatsache, daß es kaum übertriebene Formen der Ritualisierung gibt, als die destruktiven Durchsetzungspraktiken und bombastischen Selbstinszenierungen politischer Gewaltherrschaft.¹³

Rituelle Temperierung der Alltagsrisiken

Rituelle Handlungsformen, die sich nicht an sanktionierbaren Imperativen orientieren und dennoch kooperative Einstellungen erzeugen und unterstützen, gibt es indessen nach Ansicht vieler Soziologen durchaus überall bereits in den gesellschaftlichen Mikroräumen der Alltagswelt. Es gehören dazu nicht nur gewisse undurchschaute

12 Den Begriff des »Ritualismus« verwende ich im Sinne einer ideologisch geprägten Überdeterminierung ritueller und ritualisierter Handlungsformen. – J.R. Noblitt, P.S. Perskin: *Cult and Ritual Abuse. Its History, Anthropology, and Recent Discovery in Contemporary America*, Revised Edition, Westport 2000. C. van Eck: *Purified by Blood. Honour Killings Among Turks in the Netherlands*, Amsterdam 2003. B. Ehrenreich: *Blood Rites. Origins and the History of the Passions of War*, New York 1997.

13 Vgl. z.B. die Beiträge über den italienischen und deutschen Faschismus in S. Behrenbeck, A. Nützenadel (Hg.): *Inszenierungen des Nationalstaats. Politische Feiern in Italien und Deutschland seit 1860/71*, Köln 2000.

alltagsbegleitende Praktiken mit hohem Formalisierungsgrad, sondern vor allem auch solche sozialintegrativen Handlungen wie die alltagsrituellen Begrüßungsformen, die unter den engeren Begriff der »symbolvermittelten Interaktion« fallen. Soziales Handeln erscheint in dieser Perspektive als eine geregelte, je nach Situation stärker oder schwächer ritualisierte Spielart kommunikativen Aushandelns (*negotiation*), die mikrostrukturelle Prozesse gesellschaftlicher Sinnstiftung in Gang setzt, ohne jedoch die damit verbundenen Risiken einfach zu verdrängen. Vielmehr können diese mit Hilfe der rituellen Förmlichkeit zugleich artikuliert und gebannt werden.¹⁴ Um ein prominentes Theoriebeispiel zu nennen: Nach Erving Goffman ist der Begriff der »ritual order« geeignet, die symbolischen Kontrollmechanismen zu benennen, die gewohnheitsmäßig von den Akteuren eingesetzt werden, um die in alltäglichen Face-to-face-Situationen unvermeidlich auftretenden Risiken des Gesichts- oder Persönlichkeitsverlusts abzumildern, wenn nicht zu vermeiden. Die rituelle Formgebung erlaubt es, so die These, wie im Spiel auf der Bühne Nähe und Distanz in ein Gleichgewicht zu bringen.¹⁵ Wenn Goffman mit dem von ihm in die soziale Praxis eingeführten Begriff des »Heiligen« die Stelle bezeichnet, an der die unbestimmbaren bzw. unsagbaren, im zwischenmenschlichen Handeln wirksamen Risiken sich verdichten, so wäre die Einrichtung einer »rituellen Ordnung« allerdings mehr als ein schlichtes Verfahren der reziproken Selbst- und Fremdkontrolle. Sie könnte unter dieser Voraussetzung auch als das Dritte verstanden werden, das *zwischen* jenen hauseigenen Ordnungstendenzen entsteht, an denen sich das Handeln der interagierenden Subjekte normalerweise orientiert, um einen Raum gesellschaftlicher Kooperation zu öffnen, der bis zum äußersten mit Fragen der Moral angefüllt ist. Goffmans Register entsprechender Ritualisierungen in den Mikrobereichen des Alltags ist schier unerschöpflich.¹⁶

Auf die Unsicherheiten sozialer Interaktion antworten die Akteure, so läßt sich die Goffmansche Phänomenologie zusammenfassen, mit starken oder schwachen Selbst-Inszenierungen bzw. Ritualisierungen. »Sinnhaftes« Handeln wird auf diese Weise direkt an die sinnkonstituierenden, symbolischen Verfahren der Bühnen- und Ritualperformanz angeschlossen.¹⁷ Der Vorteil dieser Annahme ist, daß symbolisches Handeln nicht als Instrument zur Erreichung bestimmter Zwecke, sondern als ein Akt der Weltdeutung zu verstehen ist, mit anderen Worten: als eine Weise, die Beziehun-

14 Vgl. A. Strauss: *Negotiations*, San Francisco 1978; zu den Alltagsritualen H.-G. Soeffner: *Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags 2*, Frankfurt a.M. 1995; zur ordnungsstiftenden, institutionell gebundenen Funktion rituellen Handelns R. Franzpötter: *Organisationskultur. Begriffsverständnis und Analyse aus interpretativ-soziologischer Sicht*, Baden-Baden 1997 und G. Melville (Hg.): *Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigung kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart*, Köln/Weimar/Wien 2001.

15 Der in jedem *encounter* latent drohende Konflikt erfährt Entspannung in der *performance* des »ritual equilibrium«: E. Goffman: *Interaction Ritual. Essays on Face-to-Face Behavior*, Garden City 1967, 19–20.

16 *Rituale des Hofierens, des Benehmens, der Vermeidung, der Unterwerfung, der Zuverlässigkeit, der Entschuldigung, des Austauschs* usf. Zusammenfassende Darstellung bei H. Willems: *Rahmen und Habitus. Zum theoretischen und methodischen Ansatz Erving Goffmans: Vergleiche, Anschlüsse und Anwendungen*, Frankfurt a.M. 1997.

17 Vgl. auch H.-G. Soeffner: *Auslegung des Alltags – Der Alltag der Auslegung*, Frankfurt a.M. 1989, 150.

gen zwischen den sozialen Akteuren zu interpretieren. Der Nachteil liegt in der Verwischung der Grenzen, die Ritual und Theater in der Bedeutung eigengesetzlicher Genres symbolischen Handelns vom Alltagshandeln trennen.

Vom Nutzen des Bühnenmodells

Nicht zufällig erklärt Goffman die Erscheinungsformen sozialer Praxis am Beispiel des Bühnenmodells. Konzepte wie »Handlung«, »Spiel«, »Rolle«, »Gebärde«, »Ausdruck«, »Mimesis«, »Szene«, »Rahmung« (*framing*), aber auch »Ritual« sind – zumindest im Kontext alteuropäischer Theatertraditionen – konstitutive Bestandteile dieses Modells. Das Bühnenmodell ist längst zu einem Treffpunkt für Theorien des sozialen wie des rituellen Handelns avanciert. Die Vorteile sind offensichtlich, da dieses Modell auf eine elaborierte Poetik des Handelns zurückgreifen kann, die auf geradezu systemische Weise eine große Zahl jener Faktoren berücksichtigt, die im komplexen Zusammenspiel von Institution, Raum, Zeit, Akteuren, Beobachtern, Texten, Dingen (Requisiten) und Symbolmedien das erzeugen, was sich als abgrenzbare Praxis auf kulturell präformierte und zugleich institutionell gebundene Genreregeln des Handelns beziehen läßt: eine politische oder religiöse Versammlung, eine Eheschließung, ein Schauspiel, ein Festmahl, eine liturgische Feier, eine Gerichtsverhandlung usw. Außerdem legt dieses Modell es von sich aus nahe, das Handlungsgeschehen nach Maßgabe sowohl simultaner (synchroner) als auch sukzessiver (diachroner) Bewegungsformen und Abfolgeordnungen zu interpretieren. Für die Analyse der Synchronie kann sich die Beobachterperspektive an den Raummetaphern des Handlungs-»Feldes« (Bourdieu) und des Handlungs-»Rahmens« (Goffman) orientieren, während Diachronie die Temporalität des Geschehens thematisiert und den forschenden Blick auf die »Dramatisierung«, will sagen: auf Handlungsabfolgen, Sequenzen, Phasen, Höhepunkte, Pausen bzw. Sprünge im Sinne der *Performance* lenkt. Die alles Dasein umgreifenden Dimensionen von Raum und Zeit sind zugleich wieder Anzeichen für die Abhängigkeit des Handelns von Bedingungen, über die die Akteure selber nicht vollständig verfügen können; sie sind Teil jener »Wirklichkeit«, an der sich das Handeln »reibt«, um das zu werden, was Sartre einen »kreativen Entwurf« genannt hat.

Performance

Um das näher zu erläutern, wähle ich die Option der performanztheoretischen Perspektive. Wieder haben wir es mit Vieldeutigkeit zu tun, denn im angedeuteten Rahmen steht »Performance« für anscheinend weit auseinander liegende Erscheinungsformen sowohl des sozialen, sprachlichen, ästhetischen Handelns als auch technischer Leistungen.¹⁸ Eine ältere, in unserem Zusammenhang vielsagende Bestimmung jener

18 Einen Überblick über die vielfältigen wissenschaftlichen Anwendungen dieses Begriffs gibt U. Wirth: Der Performanzbegriff im Spannungsfeld von Illokution, Iteration und Indexikalität. In: U. Wirth (Hg.): Performanz: Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt a. M. 2002, 9–60.

»Performances«, die zum Komplex kultureller Praxis und Poiesis zu rechnen sind, mithin kultische und künstlerische Domänen umfassen, orientiert sich ganz und gar am Bühnenmodell. Die einzelnen Parameter – kontextuelle Rahmenbedingungen und endogene Handlungsmuster – bilden danach ein Cluster, in dem das kreative Zusammenspiel zwischen Akteuren und Dingen die kulturelle Ordnung erzeugt: »a beginning and end, an organized programme [...], a set of performers, an audience and a place and occasion of performance.«¹⁹ Die Begriffsverbindung »cultural performance« tritt hier als Titel für einen analytischen Perspektivenwechsel in Erscheinung. Vom neuen Fluchtpunkt aus sollen die kulturellen Ordnungen weder als Strukturen noch als Systeme, sondern – eben unter Anwendung des Bühnenmodells – als dynamisch sich entfaltende, situativ bestimmte, wohlgeordnete, sinnlich ausgestaltete und interaktiv erzeugte Handlungsfolgen wahrgenommen werden.

Die bevorzugte Wahl des Bühnenmodells in den performanztheoretisch angeleiteten Verfahren der Handlungsanalyse und -interpretation ist jedoch nicht nur als polemische Absage an eine vermeintlich einseitige Dominanz des Textmodells in den Kulturwissenschaften aufzufassen.²⁰ Vor allem andern lenkt es die Aufmerksamkeit auf die *sinnkonstituierenden* Prozesse des Redens und Handelns im Rahmen einer von Kultur und Gesellschaft vorgegebenen symbolischen Ordnung. Der im Begriff der Performance enthaltene Hinweis auf etwas dem Handlungsvollzug Vorausgehendes, ein Programm oder ein Skript, darf indessen nicht über die Spielräume und Unwägbarkeiten hinwegtäuschen, die sich prinzipiell zwischen Plan und Aktualisierung auf-tun. Aufschlußreich ist daher die folgende, eine wesentliche Differenz festhaltende Bestimmung des Leitbegriffs: »performance [is] the actual execution of an action as opposed to its potential.«²¹ Den Handlungsvollzug zwischen Potentialität und Aktualität zu plazieren, bezeichnet einen Hiat, der noch einmal von anderer Seite an den Gedanken anknüpft, daß konkretes Handeln als ein *Zwischenereignis* gesehen werden muß, in dessen Verlauf etwas geschieht, was der Handelnde selber nicht völlig beherrschen bzw. voraussehen kann, etwas, das – positiv gewendet – zur ordnungstransformierenden Kreativität des Handlungsprozesses gehört. Denn vom Akt in der Bedeutung der Verwirklichung läßt sich erst *post actum* reden, während der Begriff der Potenz, der mit dem der *Dynamis* synonym ist, jenes Handlungsvermögen bezeichnet, das sich in jeder konkreten Situation stets aufs neue bewähren muß. Es ist vor dem Hintergrund dieser Überlegungen eine grobe Vereinfachung, soziales Handeln allein auf die Verwirklichung vorgefaßter Zweck-Mittel-Relationen zu beziehen.²²

In diese Gefahr gerät, wer die oben angesprochene Differenz zwischen individuellem und sozialem Selbst behavioristisch einzuschränken sucht.²³ Nach eigenem Gutdünken *handeln* kann in soziokultureller Perspektive nur heißen, so frei wie möglich und so adaptiv wie nötig tradierte, also in gesellschaftlichen Lernprozessen erworbene

19 M. Singer (Hg.): *Traditional India: Structure and Change*, Philadelphia 1959, XIII.

20 Vgl. zum Beispiel D. Conquergood: *Rethinking Ethnography: Towards a Critical Cultural Politics*. In: *Communication Monographs* 58/2 (1991), 179–194.

21 J. Roach: *Cities of the dead: circum-Atlantic performance*, New York 1996, 3. Roach paraphrasiert R. Bauman's Artikel in der *International Encyclopedia of Communications* (1989).

22 Vgl. die Kritik von Niklas Luhmann in: Mayntz 1968.

Handlungsmuster ausagieren. Von *Performance* in methodischer Bedeutung zu reden, macht allerdings nur dann Sinn, wenn die Handlungsbeobachtung die Kriterien ernst nimmt, die das Bühnenmodell zur Verfügung stellt. Dazu gehören ein deutlich wahrnehmbarer Handlungsrahmen, eine wie schwankend auch immer zutage tretende Rollenverteilung, ein Publikum, in dessen Blicken die Szene sich spiegelt, das aber durchaus zwischen den Haltungen des Mitspielenden und des Beobachters wechseln kann, und – last but not least – ein kohärenter Formzusammenhang, der für den, der den Code kennt, die Handlung ›lesbar‹ macht. Performance heißt, wie das Wort selber andeutet, nicht nur Aus- oder Aufführung, sondern auch *Formgebung* im Sinne sowohl der Gestaltung als auch des Verknüpfens im Sinne der Sequenzialisierung.

Abgesehen von Performance als Kunst ist das kulturwissenschaftliche Konzept der »Performance« nichts anderes als ein Theorieprodukt, das es erlaubt, soziale Praxis in Begriffen des »dramaturgischen« oder »dramatologischen« Handelns zu beschreiben, zu ›lesen‹, zu interpretieren.²⁴ Handeln wird in dieser Perspektive weder als Repräsentation gegebener Sinnstrukturen noch als Synthese semiotisch dechiffrierbarer Zeichenprozesse wahrgenommen. Vielmehr geht es darum, den Handlungsverlauf als eine spannungsvolle Bewegungsform expressiver, kommunikativer und agonaler Äußerungen zu begreifen, die solche Sinnzusammenhänge konstituiert, die sich sowohl unter ikonischen (formbezogenen) als auch indexikalischen (kontextbezogenen) Aspekten analysieren lassen.²⁵

Ist jede Art sozialen Handelns in performanztheoretischer Perspektive analysierbar (die Frage ist, ob es sich lohnt), so gilt das zwar in erhöhtem Maß für rituelles und ritualisiertes Handeln, aber »Performance« kann just in diesem Fall auch anders, nämlich als ein kommunikationstheoretisches Konstrukt verstanden werden. So hat die Sprechakttheorie bestimmte, das heißt, die *deklarativen* Äußerungen mit dem Begriff der »performatives« belegt. Ein häufig auftretendes Sprachmerkmal deklarativer Sätze ist ihre Verbindung mit dem Adverb »hiermit«, und nicht selten ein formel-

23 R. Schechner spricht im Rahmen seiner Performance-Theorie von *restored behavior*: »Restored behavior is the key process of every kind of performing, in everyday life, in healing, in ritual, in play, and in the arts. Restored behavior is ›out there‹, separate from ›me‹. [...] Even if I feel myself wholly to be myself, acting independently, only a little investigating reveals that the units of behavior that comprise ›me‹ were not invented by ›me‹.« Performance Studies. An Introduction, London/New York 2002, 28.

24 Einige Unterschiede zwischen den ästhetischen und kulturwissenschaftlich relevanten Performance-Begriffen diskutiert aus theaterwissenschaftlicher Sicht E. Fischer-Lichte: Verwandlung als ästhetische Kategorie. Zur Entwicklung einer neuen Ästhetik des Performativen. In: E. Fischer-Lichte, F. Kreuder, I. Pflug (Hg.): Theater seit den 60er Jahren. Grenzgänge der Avantgarde, Tübingen/Basel 1998, 21–91. Ethnologische Anmerkungen finden sich in U. Rao und K.-P. Köpping: Die ›performative Wende‹: Leben – Ritual – Theater. In: K.-P. Köpping und U. Rao (Hg.): Im Rausch des Rituals. Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz, Münster 2000, 1–31.

25 Ein immer wieder zitierter Referenztext ist E. Goffmans *The Presentation of Self in Everyday Life* (Garden City, N.Y. 1959). Eine interessante ethnosyntaktische Unterscheidung zwischen ikonischer und indexikalischer Bedeutung findet sich bei C. Goddard: Ethnosyntax, Ethnopragmatics, Sign-Functions, and Culture. In: Ethnosyntax. Explorations in Grammar and Culture, hg. v. N.J. Enfield, Oxford 2002, 52–73.

haftes »Hiermit erkläre ich [...]«. ²⁶ Es ist kein Kunststück, in solchen Formeln eine rituelle Qualität zu erkennen, denn sie signalisieren in der Regel Beginn oder Ende eines Rituals oder zumindest einer stark oder schwach ritualisierten sozialen Handlung; um Beispiele zu nennen: Eröffnung und Schließung einer Versammlung oder Veranstaltung, Benennungs-, Ernennungs-, Investitur-, Stiftungs- und Einsetzungsakte, letztwillige Verfügungen, Belehnungs-, Verleihungs- und Konsekrationshandlungen sowie ihre Revokationen, Ablegung eines Eides oder Schwurs, Situationen der Vertragsschließung bzw. -kündigung usw. Der Begriff der »Performance« steht in diesem Kontext für die Kongruenz verbaler und nonverbaler Handlungen. Die sprachlich artikulierte Deklaration funktioniert in solchen Fällen wie ein Setzungsakt, da sie einen Handlungsrahmen bestimmt und insofern – ähnlich einem Akt der Grenzziehung – zwischen zwei Ordnungsstrukturen unterscheidet. Gleichwohl konstituiert diese sprachpraktisch artikulierte Zwischenhandlung nicht, wie manchmal behauptet wird, »neue Wirklichkeiten«. ²⁷

Gewiß, jede Deklarationshandlung kann aufgrund ihres Verpflichtungsmodus wie eine Ursache wirken, die bei Verletzung der eingegangenen Obligation (z.B. Vertragsbruch oder Meineid) konkrete Folgen zeitigt. Aber häufig bestätigt sie nur die zwischen unterschiedlichen, in der Regel institutionell verfestigten Handlungsprovinzen bestehenden Grenzen und Autoritätsstrukturen. Ein unbeteiligter Dritter mag in diesen Praktiken daher die folgenden Charakteristika klassischer Ritualprozesse erkennen, die im übrigen weitaus mehr als bloß sprachliche Ereignisse umfassen und daher unter Anwendung des Bühnenmodells zu beschreiben sind: Delegation des Sprechakts kraft kollektiv anerkannter Autorität, Förmlichkeit der sprachlichen und nonverbalen Initiierungs- und Schließungshandlungen, atmosphärische (oft nur zeichenhaft angedeutete) Gestaltung der Aktionsszene, zustimmende Gebärden der Beteiligten und anderes mehr. Deklarationen sind Schwellenphänomene, will sagen: Sie markieren die Schwellen zwischen unterschiedlichen Handlungsprovinzen und sind daher hervorragend geeignet, Situationen, Personen und Dingen jenen Sinn zuzusprechen (oder auch zu entziehen), der sich in den Klassifikationsprozessen der sozialen Welt sedimentiert und die gegenseitigen Wahrnehmungen der Handelnden formt.

Für eine Poetik des Ritualen

Um die trotz aller Gemeinsamkeiten bestehenden signifikanten Differenzen zwischen dem theoretischen Allgemeinbegriff sozialen Handelns und den spezifischeren Formen ritueller Praxis besser zu erfassen, schlage ich vor, eine Poetik des Ritualen zu entwickeln, die den multifaktoriellen Umfang des damit angesprochenen Handlungstyps zu thematisieren versteht. Möglicher Inhalt sind nicht nur die Formgebungs- und

26 J.R. Searle: How Performatives work. In: *Linguistics and Philosophy* 12 (1989), 547: »Performatives are declarations because they satisfy the definition of a declaration. The definition is that an utterance is a declaration if the successful performance of the speech act is sufficient to bring about the fit between words and world, to make the propositional content true.«

27 Eine Behauptung von U. Bohle und E. König: Zum Begriff des Performativen in der Sprachwissenschaft. In: *Paragrana* 10/1 (2001), 22.

Gestaltungsregeln verbalen und nonverbalen Handelns. Es gehören dazu auch die für das Rituelle typischen Handlungssituationen und ihre institutionellen Voraussetzungen. Ritualisieren läßt sich ausnahmslos jede soziale Handlung. Wenn das geschieht, so wird die Alltagsordnung, wie locker auch immer, mit jenen Zwischenwelten des Imaginären und Symbolischen in Berührung gebracht, die den eingespielten sozialen Sinn entweder begründen und legitimieren oder ihm diese Fundierung um eines Umsturzes willen entziehen. An dieser Stelle soll indes vor allem von solchen durchkomponierten Ritualpraktiken (z. B. des Lebenszyklus, des religiösen Kalenders oder der politischen Kommemorierung) die Rede sein, die institutionell gebunden sind und als einigermaßen fest umrissene Genres symbolischen Handelns durchgehen können.

Standen bisher vor allem die allgemeinen Formen sozialen Handelns im Mittelpunkt, so geht es im folgenden darum, einige der Ansätze zu diskutieren, die sich auf die spezifischen Formkriterien rituellen Tuns beziehen. Die bekannte semantische Verwandtschaft des Rituellen mit den Praktiken religiöser Kulte und mit der Unantastbarkeit des Heiligen hat immer wieder dazu geführt, im Rituellen eine Fundierungsmacht solcher Ordnungssetzungen zu vermuten, die im Sinne einer kosmologischen Ganzheit das Partikuläre mit dem Universellen verschmelzen.²⁸ Wird in dieser Perspektive das Rituelle zu einem Moment in der Genese bestimmter Weltanschauungsmuster hochstilisiert, so hält sich eine andere Richtung vor allem an die offenkundigen Oberflächenmerkmale der rituellen Förmlichkeit, um die Prozesse der Formgebung mit einer besonders wirkungsvollen Deutungsmacht auszustatten. Im Vollzug der rituellen Handlungsformen, so läßt sich die Kernthese dieser Richtung zusammenfassen, zeigten die Akteure, daß sie den Einklang mit jener Symbolwelt suchten, deren ausbuchstabierte Vorstellungen in den institutionell geronnenen Grundlagen – den Konventionen, Satzungen und ›heiligen‹ Texten – der jeweiligen Ritualkultur verankert sind. Die Regelbefolgung erscheint unter dieser Annahme als Index der Zustimmung und der körperliche Nachvollzug der Formgebungsakte als bildhaft verdichtete Realisierung (im Sinne der Ikonizität) jenes Ordnungs- und Wirkungspotentials, dessen Aktualisierung, vermittelt nicht über Diskurse, sondern über die rituelle Performance, die jeweilige soziale Welt re-interpretiert. Mit anderen Worten: Rituelles Handeln ist in dieser Sicht keine Repräsentation normativer Ordnungsregeln sozialen Zusammenlebens (wiewohl es Normativität ausdrücken kann), sondern das geregelte »Zwischenereignis« ihrer Einsetzung, ihrer intermediären Institutionalisierung und symbolischen Rechtfertigung.²⁹ Pierre Bourdieu spricht verallgemeinernd von »rites d'institution«, der Universalist Roy A. Rappaport mit Blick auf den Vollzug der rituellen Praxis vom »tacit social contract« als »the basic social act«.³⁰ Ich

28 Am weitesten geht R.A. Rappaport, der in seiner Abhandlung *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (Cambridge 1999) einen ritualtheoretischen Universalismus vertritt.

29 Den Begriff des »Zwischenereignisses« entnehme ich B. Waldenfels: *Ordnung im Zwielficht*, Frankfurt a.M. 1987, 47: »Als Zwischenereignis betrachte ich etwas, das, indem es geschieht, an anderes anknüpft, und zwar so, daß es auf dessen Anregung und Anspruch antwortet. Insofern dies auf jede Äußerung und jede Handlung zutrifft, wäre jede ein interlokutionäres oder interaktionäres Ereignis.«

30 P. Bourdieu: *Les rites comme actes d'institution*. In: *Actes de la recherche en sciences sociales* (1982), 58–63. R.A. Rappaport 1999, 135–138.

halte die Emphase vor allem des zuletzt genannten Zitats für übertrieben und möchte daran erinnern, daß unter den Bedingungen der Moderne das Rituelle die gesellschaftliche Setzungsmacht eingebüßt hat, die ihm vielleicht unter anderen, vormodernen Lebensbedingungen eigen gewesen sein mag.

Beachtenswert ist in diesem Zusammenhang die Betonung der Form im Hinblick nicht nur aufs sprachliche, sondern auch auf das leibvermittelte Handeln im Sinne des nonverbalen Körperausdrucks. Catherine Bell hat als Korrelat zum »social body« den Terminus »ritual body« in die Debatte eingeführt. Ein Terminus, der dem physischen Leib einen in Lernprozessen erworbenen »sense of ritual« zugesteht, mit dessen Hilfe die Subjekte in der Lage sein sollen, alltagstranzendierende Szenen sozialen Handelns zu gestalten.³¹ Ob diese Verschiebung ins Physische hilfreich ist, steht dahin. Form ist beides: *Morphé* und *Eidos*, sinnlich wahrnehmbare Gestalt und bildnerisch ordnendes Konzept. In der gestalterischen Hervorbringung trifft beides zusammen, und es ist eine Frage des Blickwechsels, worauf sich die Analyse richten soll. Auch ist es nicht so, daß die Gehalte hinter der optischen Präsenz zurücktreten, die Oberfläche der Form ist vielmehr als das physiognomisch »lesbare« Äußere einer inneren Form zu denken. Ja mir scheint, daß der physiognomische Aspekt als ein besonderes Merkmal der rituellen Praxis große Aufmerksamkeit verdient. Denn in der Förmlichkeit rituellen Handelns – so meine These – *zeigt sich* (sensu Wittgenstein)³² ein interpretierendes Bezugnehmen auf Stoff und Gehalt; auf den Stoff in der Weise des Symbolisierens, auf den Gehalt im Sinne der Wertsteigerung oder, wie man auch sagen könnte, der Auratisierung. Wird z.B. der Leib zum Medium der Performance, so mag er als »ritual body« lesbar werden. Entscheidend ist in meinen Augen, die mit dem Körper ausagierte Ritualhandlung als einen Akt der Deutung zu verstehen, der nicht diskursiv, sondern nur durch die distinkte Form des Handelns hindurch vollzogen werden kann.³³ Den außenstehenden Interpreten mag die Lesbarkeit dieses Aktes interessieren, den ins Handeln Verstrickten bewegt allein die Konformität mit dem unmittelbaren Kontext (der ritualausrichtenden Autorität und mithandelnden Gruppe). Vom »leeren« Ritual ist mit Recht dann die Rede, wenn die Form des Handelns zusammen mit den kontextuellen Bezugspunkten ihre interpretativen Verkörperungsfunktionen verloren hat, ein Verlust, der den besonderen, den »formelhaften« Wahrheitsanspruch einschließt, der Ausdruck in der Wiederholung bestimmter Handlungsmuster findet.³⁴ Daß sich die rituelle Form vom Inhalt lösen kann, ist übrigens kein Kunststück und heute überall dort zu beobachten, wo das Rituelle als Lifestyle-Accessoire fröhliche Urständ feiert.

31 C. Bell: *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York/Oxford 1992, 98–117.

32 Was von der Form des Satzes gilt, soll auch für die Form symbolischen Handelns gelten; vgl. L. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus* 4.022.

33 Vgl. auch C.L. Briggs: *Competence in Performance. The Creativity of Tradition in Mexicano Verbal Art*, Philadelphia 1988, und die auf nepalesische Ritualpraktiken bezogenen Beobachtungen von M. Gaenzle: Sind Rituale bedeutungslos? Rituelles Sprechen im performativen Kontext. In: Köpping/Rao (Hg.): *Im Rausch des Rituals*, 33–44.

34 A. Giddens faßt diesen Anspruch unter den Begriff »formulaic truth«: *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 1994, 63 et passim.

Der rituelle Nexus zwischen der Form des Handlungsvollzugs und der sich darin verkörpernden Deutung bezieht sich auf beides, auf das gesprochene Wort sowie auf die nonverbale Körperkommunikation. Also umfaßt er Praxis und Poiesis: Poiesis in der Bedeutung der symbolisch wirksamen Formgebung und Gestaltung, Praxis in der Bedeutung gelingenden/scheiternden Handelns. Im Ritual wirkt beides in beinahe unauflöslicher Weise zusammen: Die Konstruktionen der Poiesis, z.B. die atmosphärische und architektonische Ausgestaltung der Szene sowie das Einbringen symbolträchtiger Paraphernalien (Kostüme, Reliquien, Ikonen, [Opfer-]Gaben etc.), veranlassen die Handelnden sich in Beziehung auf den ›anderen‹ Raum, die ›andere‹ Zeit zu situieren und in Rede und Gestik auf die materiell verkörperten Ansprüche der jeweiligen rituellen Thematik zu antworten. Das kann ein Respondieren sein, das vorgeführte Musterhandlungen imitiert und wiederholt und vielleicht in einen kollektiven Performance-Rhythmus verfällt, in dessen Verlauf sich das aktive Tun in ein passives Mitgerissen-Werden verwandelt. Ein Prozeß, der wiederum weitergehende Transformationen einschließen kann, in deren Rahmen das gesprochene Wort zum Ding und das Ding zum Autor fremder (heiliger) Rede wird.³⁵ Das kann soweit gehen, daß den in der rhythmischen Re-Zitation bis zur Unverständlichkeit entstellten Wörtern und Sätzen ein höherer Wahrheitsgehalt zugestanden wird als der grammatikalisch korrekten Rede.³⁶ Ein analoges Paradox gilt für die ritualisierten Handlungsmuster, deren gewohnte Semantik im Vollzug rhythmischer Wiederholungen kippen kann, so daß die Taxonomie gleichsam ›verwildert‹ und den Handelnden sich dadurch eine Tür zu den Grenzbereichen der Erfahrung öffnet. Wenn der Vollzug schon des gewöhnlichen Handelns den Akteuren die Erfahrung des Übergangs vermitteln kann, so gilt für das rituelle Handeln, folgt man den klassischen Theorien, daß es diese und vor allem diese Erfahrung ist, die durch ›Ritualisierung‹ bewußt herbeigeführt werden soll. Wie diese Erfahrung zu deuten ist, hängt aber letztenendes von den Handelnden ab. Wissenschaftliche Interpretieren, Spezialisten im Verallgemeinern, greifen hingegen gern auf jene Passage-Modelle zurück, die in der van-Gennep-und-Turner-Linie entstanden sind. Darin steckt aber eine vorwissenschaftliche Entscheidung, die mit dem Wunderglauben an magische Kräfte sympathisiert. Denn kein Übergangsritus *macht* einen Knaben zum Mann oder einen Kranken gesund. Vielmehr entkoppelt er für kurze Zeit – so beschreibt es treffend Maurice Bloch – die eine Wirklichkeitssphäre, z.B. die des Religiösen, von der anderen Wirklichkeitssphäre, z.B. von der des Sozialen.³⁷

Maurice Bloch hat die Kriterien der formalisierten Sprechakte, wie sie in der rituellen Praxis vorkommen, den Sprechakten des Alltags gegenübergestellt und für erstere eine obligatorische Regelhaftigkeit veranschlagt, die in der Forderung nach

35 Den Begriff der *Transformation* verwende ich hier ausschließlich im Hinblick auf die Zustandsänderungen innerhalb der Ritualpraxis. Den Ritualen eine gesellschaftlich transformierende Wirkung zuzusprechen, erscheint mir wie eine ritualwissenschaftlich insignifikante *petitio principii*, da jede Art des sozialen Handelns mehr oder weniger transformierend wirkt.

36 P. Boyer: *Tradition as Truth and Communication. A cognitive description of traditional discourse*, Cambridge 1990, 81.

37 M. Bloch: *Ritual, History and Power. Selected Papers in Anthropology*, London 1989, 43. Bourdieu (»Les rites«) spricht daher auch nicht vom »Übergang«, sondern von »Instituierung« und »Grenzziehung«.

durchgängiger Stilisierung kulminiert.³⁸ Auch hier liegt das Gewicht demnach auf Formgebung und verknüpfender Gestaltung. Was flüchtig ist, das gesprochene Wort, erhält durch besondere formative Kunstgriffe, die nicht selten mit denen der poetischen Rede verwandt sind, eine eigentümliche Materialität und lenken die Wahrnehmung vom Sinn des Gesagten auf das Rede-Ereignis selbst. Dazu gehören unter anderem Repetition, Anaphorik, Transmutation, Verdoppelung, Inversion und Parallelismus, alles Kunstgriffe, die den Sinn von der Ebene des kritisierbaren propositionalen Gehalts auf die Ebene der nicht-kritisierbaren magischen Operationen verschiebt, in deren Zentrum die rekursive Artikulation formelhafter Gebärden und Wörter steht. Im Unterschied zu einem weit verbreiteten Vorurteil sind Wiederholungen und Formeln im rituellen Kontext aber nicht einfach einem versteinerten Formalismus zuzuschlagen. Zum einen bleibt die rituelle Praxis nicht bei der Repetition allein sprachlicher Formeln stehen, sondern schließt in die Re-iteration auch die Ausgestaltung der Szene, die Auswahl der Paraphernalien und die leibvermittelten Ausdrucksfunktionen (Gestik) der Partizipanten ein.³⁹ Zum andern gehört die rituelle Wiederholung zu den Mnemotechniken, die Zeit nicht *an-* sondern *festhalten*, um jene Ordnungsverstetigung zu etablieren, die »Tradition« heißt und ein Bollwerk gegen den Zerfall der Gemeinschaft bilden soll.⁴⁰

Rituelle (nicht *ritualisierte*) Rede ist unter diesen Voraussetzungen weder als gewöhnlicher Sprechakt noch als Diskurs im Sinne *argumentativ* verknüpfter Sätze und Texte aufzufassen. Ein gutes Beispiel sind die oben erwähnten deklarativen Äußerungen, die für gewöhnlich einen Rahmen setzen, in dem wiederum andere Deklarationen Platz finden können. Wenn Rituale Gemeinschaft stiften, also eine flüchtige und daher durch Wiederholung dauernd zu erneuernde integrative Wirkung entfalten, so geschieht das nicht über Aussagen oder Informationen, sondern über die gestalthafte Textur leibvermittelten Gemeinschaftshandelns, wozu nicht nur Rhythmisierung und Einklang der Gebärden, sondern auch die prosodischen Figuren der Rede-Rezitation und - nicht zu vergessen - bestimmte situative, häufig theatrale Rahmenbedingungen gehören. Mit anderen Worten: Eine rituelle Gemeinschaft entsteht in einem durch Umformung, nicht selten auch durch Verzerrung der natürlichen Sprache und Gestik künstlich geschaffenen Raum. Stilisierung und Gestaltung überschreiten in diesem Raum die konstativen, kommunikativen und strategischen Funktionen gewöhnlichen Sprechens in Richtung des Metaphorischen, um eine Deutungsebene zu schaffen, auf der wie in einer Zwischenwelt die Modi sozialer Kategorienbildung revitalisiert und neu ausgerichtet werden können. Sie sind, wenn sie das für die rituelle Einstellung charakteristische Begehren nach normativem Konsens erreichen wollen, auf die performative Entkoppelung vom Alltagsgeschehen angewiesen.⁴¹ Eine These,

38 M. Bloch: Symbols, song, dance and features of articulation: Is religion an extreme form of traditional authority? In: Ritual, History and Power, 19-45.

39 Die kognitiven Zusammenhänge diskutiert P. Boyer: Tradition as Truth, 13-23 und 91-93.

40 Zur Funktion ritueller Praxis als Konstitutionsmedium von Tradition siehe Giddens: Living, 62-74.

41 Bloch (1989, 43) spricht in ähnlichem Zusammenhang von der »disconnection which is produced by the mode of communication of ritual«.

die ich jedoch allein für solche Handlungen gelten lassen möchte, die als kompositorisch durchgestaltete Rituale die Anforderungen an ein Genre symbolischen Handelns erfüllen, das strukturell dem Genre der Dramenaufführung auf der Bühne vergleichbar ist.⁴²

Schismogenesis, oder Das Reflexivwerden des Ritualen in der Moderne

Wie jede Stilisierung oder Formalisierung so sind auch die Organisationsformen rituellen Handelns auf einer Gradationsskala einzutragen, die zwischen den Modi starker und schwacher Prägung ausgespannt ist. Stark ritualisiertes Handeln fällt mit dem zusammen, was ich »rituelle Praxis« nenne. Diese Kategorie umfaßt alle Ereignisse, die als wohlkomponierte Inszenierungen in Erscheinung treten und insgesamt ein eigenständiges Genre symbolischen Handelns bilden; die Genrebezeichnung *Ritual* markiert die relative Autonomie dieser Handlungsform im Verhältnis zu anderen möglichen Aktionsformen. Zum entgegengesetzten Ende der Skala hin wären alle die sozialen Handlungen aufzureihen, die rituelle Qualitäten besitzen, ohne damit den Anspruch auf Zugehörigkeit zu den Genres symbolischen Handelns zu verbinden; diese nenne ich »ritualisierte Handlungen«. Es geht mir mit diesem Gradationsmodell nicht in erster Linie um eine forschungspragmatische Demarche. Wichtiger ist mir der heuristische Hinweis darauf, daß es sich lohnt, innerhalb des Ritualen zwischen *Handlungsmodalitäten* und *Handlungsgattungen* zu unterscheiden. Mit schlichteren Worten: Es ist ein großer Unterschied, eine Alltagshandlung zu ritualisieren, sie also nach Art eines Rituals zu gestalten, oder ein Ritual zu zelebrieren, das die Teilnehmer schon an der Schwelle der Performance aus den Zwängen der Alltagswelt heraus- und in eine Sphäre des Festlichen und Feierlichen eintreten läßt.

Wenn es um das Begreifen und die Begriffe des Handelns geht, sind starre Festbeschreibungen unbrauchbar. Wohl lassen sich Handlungstypen nach Form und Funktion unterscheiden,⁴³ in performanztheoretischer Perspektive aber rücken die Übergänge, rücken die Prozesse und dynamischen Bewegungen in den analytischen Blick. Ich möchte nun an dieser Stelle den Begriff der »Dynamik« aber in zweierlei Hinsicht verwenden: Erstens als Bewegungsbegriff, der sich auf Vorgänge *innerhalb* des rituellen Geschehens bezieht, zweitens als Synonym für den kulturellen und sozialen Wandel, dem rituelle Praktiken und ritualisiertes Handeln im Lauf der Geschichte ausgesetzt sind. Gregory Bateson verdanken wir den Neologismus »Schismogenesis«, mit dem er das in zahlreichen anthropologischen Ritualstudien immer wieder umspielte Paradox der *Einheit im Verschiedenen* auf den Begriff zu bringen sucht.⁴⁴ Die rituelle

42 Der Vergleich bezieht sich insbesondere auf die zeitgenössischen Formen des *Improvisationstheaters*, dessen dramatische Geschichten aus der Interaktion mit den Zuschauern entstehen und das gerade wegen dieser Freiheit auf eine relativ streng formalisierte Kunst der Performance angewiesen ist.

43 Siehe die formal und pragmatisch relevante Typenbildung in J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt a.M. 1981, 440–460.

44 G. Bateson: *Naven*, Stanford 1958, 175.

Organisation der Zeitenwenden im lebenszyklischen, kalendarischen und sozialen Sinn antwortet nach dieser Auffassung auf die unaufhaltsame Veränderlichkeit, indem sie im förmlichen Prozeß rituellen Gemeinschaftshandelns Grenzen zieht und zugleich das damit verbundene Risiko des Ordnungswandels unter Berufung auf eine einheitsstiftende Urszene (z.B. einen Gründungsmythos) abmildert. Schismogenese bezeichnet demnach einen drohenden oder eingetretenen Bruch in der sozialen Ordnung, so die verkürzte Paraphrase, der im Vollzug des Rituals unter Anwendung eines zeitübergreifenden Deutungsmusters ausbalanciert wird und daher ohne Harm in die Genese einer veränderten Ordnungsgestalt umschlagen kann.

Es ist jedoch nicht einzusehen, warum dieser Effekt allein auf rituelles Handeln beschränkt bleiben soll. Schismogenese im angedeuteten Sinn ist nach der von mir vertretenen Auffassung eine Begleiterscheinung von sozialem Handeln überhaupt. Denn in jedem Akt *interaktiven*, sprich: sozialen Handelns ist die Möglichkeit der Störung und des Zerbrechens latent vorhanden. Der Widerspruch läßt sich sogar noch radikaler formulieren, sobald die *longue-durée*-Prozesse der soziokulturellen Evolution in den Blick rücken. Das mit dem Zauberwort angesprochene Wechselspiel zwischen Differenzierung und Integration ist nämlich in dieser Perspektive ein Kennzeichen vor allem der das moderne Leben prägenden Vergesellschaftungsschübe. Seit der frühen europäischen Neuzeit gehört die soziokulturelle Dialektik von Differenzierung und Integration zu den zentralen Themen des Geschichtsdenkens und ist daher Bestandteil jener Vorbereitungsphase der Moderne, in der sich der allmähliche Übergang zur post-traditionalen Gesellschaftsform vollzogen hat. »Die Menschen sind nur durch Trennung zu vereinigen! nur durch unaufhörliche Trennung in Vereinigung zu erhalten!« – so formuliert ein klassischer Text der Aufklärungsphilosophie diese Dialektik.⁴⁵

Es gibt noch ein weiteres Argument, das es erlaubt, das Zauberwort »Schismogenese« auf den Makrokosmos des soziohistorischen Wandels unter Einschluß der Ritualtraditionen anzuwenden. Denn vom Fluchtpunkt der post-traditionalen Gesellschaften aus erscheinen die anthropologischen Studien, die den Spuren des Ritualen in vor- oder außermodernen Lebensformen nachgehen, im Licht der Musealisierung. Was wir heute mit dem Begriff des Ritualen in einem emphatischen, oft auch nostalgischen Sinn verbinden, das sind doch vor allem solche Phänomene, die aus den Kontexten der Traditionsstiftung und -bewahrung herausgelöst bzw. mit ethnographischer Sorgfalt herauspräpariert worden sind: Überbleibsel vergangener Lebensformen, an deren mühsam zu rekonstruierendem Sinn sich die ins Offene strebende Gegenwart zwar nicht mehr orientieren kann, die gleichwohl aber für politische Zwecke genutzt werden – Rituale der zweiten Ordnung. Umso mehr Grund haben die modernen Gesellschaften, die kritische Reflexion über die zwischen Alt und Neu aufreißenden ›Schismen‹ an jene kulturwissenschaftlichen Experten zu delegieren, die sie in eigens dafür geschaffenen und hoch subventionierten Institutionen unterhält.

45 G.E. Lessing im zweiten Gespräch von *Ernst und Falk. Gespräche für Freimäurer* (1778/80). Vgl. dazu und zu den Kontexten D. Harth: *Gotthold Ephraim Lessing, oder Die Paradoxien der Selbsterkenntnis*, München 1993, 226–231.

Heute hängen die gesellschaftsbildenden Kräfte weder von Traditionen noch von deren ritueller Vermittlung ab. Sie sind vielmehr in den Institutionen »verkörpert«, die je partikulare Traditionen selber erfinden und, wenn sich das aus organisatorischen oder machtpolitischen Gründen empfiehlt, Optionen auf rituelle Gestaltung beschließen. Wie die Traditionen, so sind längst auch die sie konstituierenden und deutenden Medien reflexiv geworden. Ritualzitate und -erfindungen haben in stofflicher und technischer Beziehung so gut wie alle modernen Kunstgattungen erobert: Skulptur und Malerei nutzen sie als Heilmittel im Kampf gegen Konventionen und Akademismus; in der Musik sind sie, vermittelt über den Jazz, als Idiom der Kreolisierung präsent, in der Architektur als Ornament und Zitat, in Schauspiel und Oper als Sehnsucht nach Rückgewinnung kultischer Effekte. Mehr noch: Ritualdesign ist längst eine kommerzielle Dienstleistung mit sozialtherapeutischen und hygienischen Ansprüchen und eine Spezialität der Modeindustrie. Und natürlich gibt es die Rückkopplung der ethnographischen Studien an das Bewußtsein ihrer früheren Forschungsobjekte, die zu theatralischen Wiederbelebungen und synkretistischen Maskenspielen beiträgt. Die von Émile Durkheim als Repräsentanten eines präreflexiven Ritualismus zitierten australischen Aborigines berufen sich heute zur Durchsetzung ihrer Landrechte auf die Studien derselben Ethnologen, mit denen einst ihre Vorfäter zu tun hatten. Es wäre Selbstbetrug, wollte man die Suche nach verschütteten religiösen oder esoterischen Ritualen als eine genuine Wiederbelebung sinnorientierender Traditionen deuten. Das Schisma zwischen gelebten Traditionen und ihrer Ausgrabung zum Zweck einer erzwungenen Revitalisierung ist nicht einmal rituell zu überbrücken.

Anthony Giddens hat, anknüpfend an die Traditionstheorie Pascal Boyers, jenen Mechanismus des Reflexivwerdens ins Spiel gebracht, der als ein Moment der Globalisierung inzwischen ausnahmslos alle Kulturen erfaßt hat. An die Stelle des »Spezialisten« in der vormodernen Gesellschaft, dem als »Hüter der Tradition« die Prädikate des Weisen zugesprochen wurden und der direkten Zugang zu jener »förmlichen Wahrheit« (*formulaic truth*) besaß, die mit den sozial bindenden, rituell ausagierten Kausalkräften zusammenfiel, ist in der post-traditionalen Gesellschaft der »Experte« getreten.⁴⁶ Der Experte »hört« weder auf die Stimmen der Ahnen noch auf die der Natur; er verfügt nicht über Weisheit, sondern über »Schlüsselkompetenzen«, ist also Spezialist auf der Grundlage theoretisch begründeten und experimentell erprobten Wissens, das zudem permanenten Revisionen ausgesetzt ist.

Es ist nicht schwierig, hinter dieser Skizze das Bild des wissenschaftlich geschulten Experten zu entdecken, der aus der Distanz des Analytikers über das Rituelle in den frühen Hochkulturen, in gegenwärtigen, aber fremden Lebenswelten, ja auch in der eigenen Alltagswelt nachdenkt. Was dabei herauskommt, entspricht den Tendenzen der post-traditionalen Gesellschaften, die unterschiedlichsten Kulturmuster zu sammeln, zu sortieren, zu vergleichen und, oft genug, auch zu neuen Gebrauchsmustern zusammenzufügen. Was daraus entsteht, das ist eine wuchernde, immer neue Klassifikation herausfordernde Vervielfältigung der Begriffe und Sachen, eine Dynamik,

46 »Those who hold authority [in traditional cultures] - or effectively »are« authority - in this way do or are so in virtue of their special access to the causal powers of formulaic thruth.« Giddens: Living, 83.

könnte man sagen, die auch das, was wir als »das Rituelle« bezeichnen, mit den recht freien Vorstellungen kultureller Improvisationen in Verbindung gebracht hat. Victor Turners und Richard Schechners Projekt, die ethnographische Buchhaltung fremder, traditioneller Ritualpraktiken wie eine Partitur zu nutzen, um ihren Vollzug auf der Bühne des post-traditionalen Zeitalters nachzustellen, ist eine passende Antwort auf die Ubiquität der kulturellen und wissenschaftlichen Reflexivität in unserer Zweiten Moderne.⁴⁷

Literaturverzeichnis

- Bateson, G.: Naven, Stanford ²1958.
- Beck, U., A. Giddens, S. Lash: Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order, Oxford 1994.
- Behrenbeck, S., A. Nützenadel (Hg.): Inszenierungen des Nationalstaats. Politische Feiern in Italien und Deutschland seit 1860/71, Köln 2000.
- Bell, C.: Ritual Theory, Ritual Practice, New York/Oxford 1992.
- Bloch, M.: Ritual, History and Power. Selected Papers in Anthropology, London 1989.
- Bohle, U. und E. König: Zum Begriff des Performativen in der Sprachwissenschaft. In: Paragrana 10/1 (2001), 13–34.
- Bourdieu, P.: Le sens pratique, Paris 1980.
- Bourdieu, P.: Les rites comme actes d'institution. In: Actes de la recherche en sciences sociales (1982), 58–63.
- Boyer, P.: Tradition as Truth and Communication. A cognitive description of traditional discourse, Cambridge 1990.
- Briggs, C.L.: Competence in Performance. The Creativity of Tradition in Mexican Verbal Art, Philadelphia 1988.
- Conquergood, D.: Rethinking Ethnography: Towards a Critical Cultural Politics. In: Communication Monographs 58/2 (1991), 179–194.
- Durkheim, É.: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, übers. v. L. Schmidts, Frankfurt a.M. 1994.
- Ehrenreich, B.: Blood Rites. Origins and the History of the Passions of War, New York 1997.
- Fischer-Lichte, E.: Verwandlung als ästhetische Kategorie. Zur Entwicklung einer neuen Ästhetik des Performativen. In: E. Fischer-Lichte, F. Kreuder, I. Pflug (Hg.): Theater seit den 60er Jahren. Grenzgänge der Avantgarde, Tübingen/Basel 1998, 21–91.
- Franzpötter, R.: Organisationskultur. Begriffsverständnis und Analyse aus interpretativ-soziologischer Sicht, Baden-Baden 1997.
- Gaenzle, M.: Sind Rituale bedeutungslos? Rituelles Sprechen im performativen Kontext. In: Köpping/Rao (Hg.): Im Rausch des Rituals, 33–44.
- Goddard, C.: Ethnosyntax, Ethnopragsmatics, Sign-Functions, and Culture. In: Ethnosyntax. Explorations in Grammar and Culture, hg. v. N.J. Enfield, Oxford 2002, 52–73.
- Goffman, E.: The Presentation of Self in Everyday Life, Garden City, N.Y. 1959.

47 V. Turner, From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play, New York 1982, 89–101. Victor Turner hat das Experiment abgebrochen, weil er dem frommen Glauben anhing, das in den USA theatralisch nachgestellte Ndembu-Ritual könne so etwas wie ethnographische Authentizität reproduzieren.

- Goffman, E.: *Interaction Ritual. Essays on Face-to-Face Behavior*, Garden City, N.Y. 1967.
- Habermas, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt a.M. 1981.
- Harth, D.: *Gotthold Ephraim Lessing, oder Die Paradoxien der Selbsterkenntnis*, München 1993.
- Harth, D.: *Corpo e memoria. Il significato dell'agire rituale per la costruzione e l'interpretazione di ordini simbolici*. In: IRIDE. Filosofia e discussione pubblica XVI/39 (2003), 243-254.
- Humphrey, C. und J. Laidlaw: *The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, Oxford 1994.
- Joas, H.: *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt a.M. 1996.
- Köpping, K.-P. und U. Rao (Hg.): *Im Rausch des Rituals. Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz*, Münster 2000.
- Leach, E.: *Ritual*. In: *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York 1968, 520-526.
- Luhmann, N.: *Zweck - Herrschaft - System. Grundbegriffe und Prämissen Max Webers*. In: Mayntz (Hg.): *Bürokratische Organisation*, 36-55.
- Mayntz, R. (Hg.): *Bürokratische Organisation*, Köln 1968.
- Melville, G. (Hg.): *Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart*, Köln/Weimar/Wien 2001.
- Noblitt, J.R. und P.S. Perskin: *Cult and Ritual Abuse. Its History, Anthropology, and Recent Discovery in Contemporary America*, Revised Edition, Westport 2000.
- Oevermann, U.: *Regelgeleitetes Handeln, Normativität und Lebenspraxis. Zur Konstitutionstheorie der Sozialwissenschaften*. In: J. Link, T. Loer, H. Neuendorff (Hg.): *Normalität im Diskursnetz soziologischer Begriffe*, Heidelberg 2003, 183-217.
- Parsons, T.: *Action theory and the human condition*, New York/London 1978.
- Rappaport, R.A.: *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge 1999.
- Roach, J.: *Cities of the dead: circum-Atlantic performance*, New York 1996.
- Sartre, J.-P.: *Cahiers pour une morale*, Paris 1983.
- Schechner, R.: *Performance Studies. An Introduction*, London/New York 2002.
- Searle, J.R.: *How Performatives work*. In: *Linguistics and Philosophy* 12 (1989), 535-558.
- Singer, M. (Hg.): *Traditional India: Structure and Change*, Philadelphia 1959.
- Soeffner, H.-G.: *Auslegung des Alltags - Der Alltag der Auslegung*, Frankfurt a.M. 1989.
- Soeffner, H.-G.: *Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags 2*, Frankfurt a.M. 1995.
- Staal, F.: *The Meaninglessness of Ritual*. In: *Numen* 26 (1979), 2-22.
- Strauss, A.: *Negotiations*, San Francisco 1978.
- van Eck, C.: *Purified by Blood. Honour Killings Among Turks in the Netherlands*, Amsterdam 2003.
- Voegelin, E.: *Die politischen Religionen [1938]*, hg. v. P.J. Opitz, München 1993.
- Waldenfels, B.: *Ordnung im Zwielficht*, Frankfurt a.M. 1987.
- Weber, M.: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der Verstehenden Soziologie*, Tübingen 1972.
- Willems, H.: *Rahmen und Habitus. Zum theoretischen und methodischen Ansatz Erving Goffmans: Vergleiche, Anschlüsse und Anwendungen*, Frankfurt a.M. 1997.
- Wirth, U.: *Der Performanzbegriff im Spannungsfeld von Illokution, Iteration und Indexikalität*. In: U. Wirth (Hg.): *Performanz: Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2002, 9-60.
- Wittgenstein, L.: *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt a.M. 1963.