

Forum Ritualdynamik



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

Nr. 4
Dezember 2003

Dietrich Harth

Leib und Gedächtnis

**Über die Bedeutung rituellen Handelns für
die Konstruktion und Interpretation symbolischer Ordnungen**



INHALT

- Zwei für eins
- Abschweifung
- Propension des Symbolischen
- Paradigmenwechsel
- Begriffe, Sachen, ausgesparte Referenten
- Das Rituelle in der Moderne
- Notwendigkeit der Ritualkritik

Zwei für eins

Ich *bin* Körper und *habe* einen Leib. Im Deutschen gibt es im Unterschied zu anderen Sprachen eine zweifache Bezeichnung für – so scheint es auf den ersten Blick – ein und dieselbe Sache: »Körper und Leib«. Aber die selbst durch die Differenz der zwei Wörter kaum verdeckte Identität beruht auf einem über die Einzelsprache hinausweisenden symbolischen Verhältnis. Es beruht, so würde Ernst Cassirer sagen, auf »symbolischer Prägnanz«. Und das nicht bloß deshalb, weil Wörter, also zeichenhafte, willkürlich vereinbarte Schriftsymbole durch syntaktische Regeln in Beziehung gesetzt werden. Vielmehr geht es in dem Aussagesatz »Ich *bin* Körper und *habe* einen Leib« um ein Selbstverhältnis des Ich, das jene unauflösliche Ambivalenz einschließt, die in anthropologischer Diktion unter den schwierigen Begriff der »exzentrischen Positionalität« fällt. Ich bin, so formuliert Helmuth Plessner, *als Leib im Körper*.¹ Die Person erscheint demnach vor sich selbst – ich verkürze – simultan in einer Außen- und in einer Innensicht, wobei – ähnlich dem Changieren der Hell-Dunkel-Reflexe auf einer bewegten Wasserfläche – mal die eine mal die andere Sicht stärker ins Auge fällt. Anders gesagt: Ich empfinde meinen Leib und bin also physisch da, und zugleich sehe ich mich selbst hier und jetzt als kauern den Körper; ich sehe mich von außen, höre mir selber zu, bin aber stets darauf bedacht, auch im physischen Sinn eine – wie man so sagt – »gute Figur« zu machen, mich nach dem Muster 'zusammenzunehmen', das mir das implizite Gedächtnis als erworbenes Rollenverhalten auferlegt.

In phänomenologischer Perspektive ist es die »absolute Simultaneität von Materie und Form«, der das zu verdanken ist, was man als ein aus dem vergehenden Moment dauernden Wechsels hervortretendes

Eine italienische Version dieses Essays ist erschienen in: IRIDE. Filosofia e discussione pubblica XVI/39 (2003), 243-254.

¹ Plessner 1961, 45.

‘Erscheinungsbild’ wahrnimmt.² In sensualistischer Perspektive ist es der komplizierte Apparat aus Knochen, Knorpeln, Sehnen, Nerven, Muskeln und Blutkreislauf, der es mir gestattet, meinen Arm zu heben, um eine Geste zu machen, meine Stimme zu senken, um ein retardierendes Spannungsmoment in die Rede zu bringen, um – ich fasse zusammen – meinen »Körperleib« (Plessner) als Produzenten und Medium einer *anderen*, auf die Wortzeichen nicht angewiesenen, wiewohl auf sie verweisenden Symbolsprache zu nutzen.

Die »exzentrische Positionalität« in der Doppelrolle zwischen Körper und Leib veranlaßt Plessner, von der Doppelsexistenz des Ich in zwei ‘ineinander verschränkten Ordnungen’ zu sprechen. Es liegt nahe, diese als ‘symbolische Ordnungen’ zu charakterisieren. Und Plessner tut das, zwar nicht wörtlich, aber der Sache nach, indem er schreibt: »Ich gehe *mit* meinem Bewußtsein spazieren, der Leib ist sein Träger, von dessen jeweiligem Standort der Ausschnitt und die Perspektive des Bewußtseins abhängen; und ich gehe *in* meinem Bewußtsein spazieren, und der eigene Leib mit seinen Standortveränderungen erscheint als Inhalt seiner Sphäre.«³ Die *symbolische Prägnanz* der in dieser Äußerung vorkommenden Wörter »Bewußtsein«, »Perspektive« und »Sphäre« ist – man erlaube diesen leibmetaphorischen Ausdruck – mit Händen zu greifen. Denn sie bilden, neu konfiguriert, einen Beziehungskomplex, in dem die raum-zeitliche Situierung des Subjekts in der Bewegung des ‘Spazierens’, d.h. in der Bewegung durch den Raum (*spatium*), nicht als das naturalistische Abbild der sensuellen, nämlich optischen und haptischen Eindrücke, sondern als Produkt einer von der sinnlichen Wahrnehmung ausgeführten *sinnhaften Gestaltung* erscheint. Faßt man die Anschauung als das Organ der Wahrnehmung, so ist dieses symbolische Grundverhältnis des Subjekts als »vermittelte Unmittelbarkeit«, wie Plessners bezeichnendes Paradox lautet, zu den Dingen und zu sich selbst schon als Eingriff der kreativen Welterzeugung ins scheinbar Gegebene zu verstehen. Das gilt jedenfalls vor dem Hintergrund der Kritischen Philosophie.⁴ Denn wie uns deren Begriffssystem lehrt, bedient sich die Wahrnehmung in ihren Konstruktionen der bild- und also symbolschaffenden Vorstellungskraft, der *imaginatio*, die ihren Grund im Anschauungsvermögen besitzt (Kant). Cassirers Idee einer »symbolischen Prägnanz« geht daher über die Plessnersche Funktion der Wirklichkeitserschließung als einer lebenswichtigen Orientierungsleistung hinaus.

In eben diesem Überschuß nehme ich jenen Vorteil der kulturphilosophischen gegenüber der anthropologischen Theorie wahr, den ich

² Vgl. Merleau-Ponty 1966, 155 A.63.

³ Plessner 1961, 47.

⁴ Schnelle 1980, 36.

brauche, um meine Gedankenskizze über das Verhältnis zwischen Leib und Gedächtnis im Rahmen der Ritualpraxis ausführen zu können.

Abschweifung

Doch die Reflexion drängt mich an dieser Stelle zu einer kurzen Abschweifung. Ein Drängen, dem ich gern nachgebe, da sich auf diese Weise explizit bestätigen läßt, dass es nicht meine Absicht ist, das Thema gemäß jener Standards zu traktieren, die im rhetorischen Ritualhandbuch der Wissenschaftsprosa fixiert sind. Meinen Text möchte ich selber als ein Gedankenexperiment verstehen, in dem es darum geht, einige wenige Motive aus dem weiten und zugleich vagen Feld kulturtheoretischer Hypothesen versuchsweise zusammenzuführen. Die Absage an die schulrhetorischen Bauformen der akademischen Musterrede ist ein Versuch, das – zumindest für den besonderen Anlaß – bewußt zu vergessen, was sich durch langes Training im prozeduralen Gedächtnis als abrufbare Fertigkeit verfestigt hat. Wir nennen das im Deutschen eine »eingefleischte« (*incarnatus*) Gewohnheit oder Routine; eine metaphorische Redeweise, die andeutet, wie grausam jene Prozesse des Gedächtnismachens sein können, denen der Schnittbogen einer akademischen Berufsphysiognomie zugrunde liegt. Natürlich bleibt die Absage auf das bezogen, was sie verneint; aber zaubert sie deshalb wirklich nur jenes »fantasma della libertà« hervor, das nach den Worten von Maurizio Ferraris dem 'Vergessen' genannten Nicht-Erinnern entspricht?⁵ Die Freiheit liegt, so möchte ich diese Frage beantworten, nicht in der Absage an die erworbenen Schemata und Formstandards, sondern in der *Propension* des Symbolischen. Und damit verlasse ich das Intermezzo, das – wie sich jetzt zeigt – nur den Übergang auf eine andere Gedankenebene vorbereitet hat.

⁵ cf. Ferraris 1994.

Propension des Symbolischen

In Cassirers Ausdruck »symbolische Prägnanz« wird die Propension, von der ich soeben sprach, sofort offenbar, liest man »Prägnanz« (wie der Philosoph selbst vorschlägt) als Abbréviation für »prægnans futuri«. Dahinter steht der Leibniz'sche Begriff der *Tendenz*: »tendentia(m) ad novam expressionem, quæ tendentiam corporum ad statum futurum repræsentat.«⁶ Prägnanz und Tendenz sind in diesem Zusammenhang Komplementärbegriffe, deren semantisches Zusammenspiel an jenes Denkmuster der Aktualisierung des Möglichen erinnert, das in unserer Tradition eine sehr lange Geschichte besitzt. Nur dass in Cassirers Sicht dieses Muster nun aus der Ebene einer materiellen Schöpfung auf die der sprachlich geformten und formenden Intelligenz verlegt wird, die den Symbolzusammenhang zwischen Erscheinungen und Kategorien stiftet, um auf diese Weise jene Ordnung hervortreten zu lassen, die als eine bestimmte »Wirklichkeit« erkannt werden kann, und zwar ohne irgendwelche Einbußen an ihrer konkreten Fülle zu erleiden. »Jede Wahrnehmung«, behauptet Cassirer, »schließt einen bestimmten 'Richtungscharakter' in sich, mittels dessen sie über ihr Hier und Jetzt hinausweist.«⁷

Diese Entgrenzung der Wahrnehmung strafft die empiristische These von der Wiedergabe eines in kruder Faktizität Gegebenen, eines »nackten Datums«, Lügen. Was indessen nicht allein für die Wahrnehmung gilt. Denn alles von Menschen Konstruierte, jede spezifische Ordnung, sei sie kosmologisch, kulturell, ökonomisch, wissenschaftlich, politisch, religiös oder ästhetisch definiert, ist mehr als die glatte Oberfläche einer verfestigten, abgeschlossenen Werkform, und ist allein schon deshalb ein symbolisches Phänomen, weil sie einerseits auf das hinaus will, was sie noch nicht ist: ihr Ideal; und andererseits permanent das abzuwehren hat, wodurch sie in Frage gestellt wird: die Unordnung.⁸ Zum Begriff des Symbolischen gehört demnach mit Notwendigkeit eine sowohl sinnlich als auch semantisch überschießende Tendenz, die sich, interpretiert man sie als energetisches Potential, in den objektiven Gestalten der Praxis wie der Poiesis manifestieren will.

Die Theorie besteht hier auf einem schöpferischen, heute würde man vielleicht dazu sagen: 'konstruktivistischen' Kern jenes leibzentrierten Verhaltens zur Welt, das sich als Interaktion zwischen äußerem und innerem Sinn, d.h. zwischen Wahrnehmungen und Vorstellungen

⁶ zit. nach Cassirer 1972, 209.

⁷ Cassirer 1972, 236.

⁸ Vgl. zur Dialektik von Ordnung und Unordnung Waldenfels 1987.

(zwischen *perceptio* und *imaginatio*) beschreiben läßt.⁹ Das Erinnern ist insofern an den Wahrnehmungsprozeß gekoppelt, als sein Ausgangspunkt allemal in der Wahrnehmungswelt der Gegenwart liegt und es die ihm eigentümliche symbolbildende Vergegenwärtigungsaktivität – ganz im Sinne der Leibniz'schen »Tendenz« – nicht ohne eine in die Zukunftszeit ausgreifende Erwartung in die Tat umsetzen kann. Am Aufbau der Wahrnehmungswelt als einer sinnhaft-symbolisch gegliederten Ordnung wirkt die Erinnerung, so heißt es bei Cassirer, in »echt-schöpferischer« Weise mit, indem sie »neue Phänomene und neue Data konstituiert.«¹⁰

Was der Wahrnehmung recht ist, das ist der Erinnerung mehr als billig: Auch sie beansprucht die im Hier und Jetzt verankerte Propension hin zum Nicht-Hier und Nicht-Jetzt. Was wir Gedächtnis nennen, geht daher nicht in einem Vergangenheitsbewußtsein auf. Es ist vielmehr, wie Maurice Merleau-Ponty, ein fleißiger Leser Cassirers, bemerkt,¹¹ »un effort pour rouvrir le temps à partir des implications du présent, et (si) le corps, étant notre moyen permanent de 'prendre des attitudes' et de nous fabriquer ainsi de pseudo-présents, est le moyen de notre communication avec le temps comme avec l'espace.« (ein Streben nach Wiedererschließung der Zeit im Ausgange von den Implikationen der Gegenwart; und der Leib, als unser beständiges Mittel, 'Haltungen anzunehmen' und also uns Quasi-Gegenwarten zu verschaffen, ist das Mittel unserer Kommunikation mit der Zeit wie mit dem Raume.)

Paradigmenwechsel

Wahrnehmung und Erinnerung sind bei diesem Stand der Dinge die wahren Helfershelfer der Mnemosyne. Ihr produktives Zusammenspiel widerspricht der bis heute von der Neurologie vertretenen Auffassung, das Gedächtnis sei ein passiver Rezeptor und Speicher, der die »Engramme« früherer Reizwahrnehmungen aufbewahre und abrufbereit halte.¹²

⁹ Die Neurobiologie postuliert zwischen »äußerem« und »innerem Sinn« eine unilineare Bewegung und bezieht den Interaktionsprozeß auf die Gehirn-Geist-Relation; vgl. Eccles 1989, 323ff.

¹⁰ Cassirer 1972, 208.

¹¹ Merleau-Ponty 1966, 215. Die ganze Passage lautet: »Le rôle du corps dans la mémoire ne se comprend que si la mémoire est, non pas la conscience constituante du passé, mais un effort pour rouvrir le temps à partir des implications du présent, et si le corps, étant notre moyen permanent de 'prendre des attitudes' et de nous fabriquer ainsi de pseudo-présents, est le moyen de notre communication avec le temps comme avec l'espace.« M.-P. 1976, 211.

¹² Vgl. zur Terminologie und zur Modifizierung des zit. Usus: Markowitsch 1994 u. Singer 2000.

Cassirer, der diese Auffassung scharf kritisierte,¹³ hat nun denjenigen Verhaltens- und Handlungstypus in den Mittelpunkt aller Kulturentwicklung gerückt, dem – von der theoretischen Warte wissenschaftlicher Begriffsbildung aus betrachtet – weder praktische noch technische Absichten zugrunde liegen: nämlich das rituelle Handeln als Bestandteil des religiösen Kultus.¹⁴ Gemessen am Stand der neueren Kulturanthropologie, die sich spätestens seit den Arbeiten von Clifford Geertz durch den sogenannten *interpretive turn* vom ethnographischen Funktionalismus und Strukturalismus unterscheidet, gehört die *Philosophie der symbolischen Formen* zu den maßgebenden Quellgründen des manchmal auch als kulturhermeneutische bzw. kultursemiotische Wende beschriebenen Paradigmenwechsels. Cassirer hat ausführlich die inzwischen längst in den Olymp der anthropologischen und religionswissenschaftlichen Klassiker aufgestiegenen Autoren – ich nenne nur Durkheim, Frobenius, Frazer, Marcel Mauss und Arnold van Gennep – Cassirer hat diese ausführlich zitiert, um mit ihrer Hilfe Kult und Ritual als religiöse Ausgangspunkte in der Evolution jener symbolischen Ordnungen zu analysieren, die unter dem Sammelbegriff der *Kultur* auf das »mythische Denken« als eine überwundene Entwicklungsstufe zurückblicken.

Heute sind Ausdrücke wie 'Ritus' und 'Ritual' nicht mehr auf religionswissenschaftliche und kulturanthropologische Begriffs- und Forschungsdomänen beschränkt. Vielmehr gilt Ritual als Schlüsselbegriff der Kulturanalyse in allen mit den Formen, Fiktionen und Fantasien des Zusammenlebens befaßten Wissenschaften: Ethnologie (K.-P. Köpping/U. Rao), Soziologie (E. Goffman), Sozialanthropologie (M. Douglas), Theateranthropologie (E. Barba/ N. Savarese), Ethnopschoanalyse (M. Erdheim), Literaturwissenschaft (W. Braungart) usw. Das theoretisch Verbindende liegt offenbar in der dem rituellen Handlungstyp an und für sich zugeschriebenen Kraft, im *Vollzug* des Ritualaktes auf kollektiv verbindliche Weise zwischen der bestimmten gesellschaftlichen Praxis und dem überpersönlichen, in Symbolen verkörperten Heils- oder Normensystem zu vermitteln, und zwar ohne den Zwang der argumentativen Begründung. Rituelles Handeln deshalb von vornherein dem Irrationalen zuzuschlagen, ist ohne Grund. Denn wie jedes Handeln so ist auch dieses offen für Gebrauch und Mißbrauch, und die 'Vernunft' des Rituellen ist ebendort zu suchen, wo der soziale Sinn der bestimmten

¹³ Cassirer 1972, 238ff.

¹⁴ „Die Gestalten derartiger Heilbringer sind der erste mythisch-konkrete Ausdruck für das erwachende und fortschreitende Selbstbewußtsein der Kultur. In diesem Sinne wird der Kult zum Vehikel und Durchgangspunkt aller Kulturentwicklung: denn er hält an ihr gerade dasjenige Moment fest, in welchem sie sich von aller bloß technischen Bewältigung der Natur unterscheidet und worin sich ihr spezifischer, ihr eigentümlich-geistiger Charakter ausprägt.“ Cassirer 1973, 244.

symbolischen Ordnungsstiftung mit der kulturellen Kosmologie des Kollektivs zusammenfällt. Rituelles Handeln vermittelt geradezu zwischen dem, was sich im Alltagsbewußtsein anders gar nicht vermitteln lässt: zwischen der pragmatischen Norm und der umfassenden Weltanschauung einer Religion und Kultur.¹⁵

Räume und Zeiten – z.B. Gedenkort, öffentliche Plätze, Tagesablauf und Kalender – wurden und werden in allen Kulturen mehr oder weniger offen rituell gestaltet, die Kontingenz des Form- und Grenzenlosen meist unter Anwendung von Rhythmik und Periodik domestiziert. Was uns als Alltagsroutine erscheint, geht nicht selten auf eine rituelle Setzung symbolischen Handelns zurück: z.B. der in unserer Kultur übliche Handschlag während Begrüßung, Abschied und öffentlicher Politikerdemonstration, ein Gestus, der möglicherweise mit dem intimen Kontakt der Hände den Sinn eines temporären Friedensvertrags verbindet; oder das eigenhändige Unterschreiben eines Schuldscheines, eines Ausweises, eines Vertrags: ein zur Routine erstarrter ritueller Akt, der die Person vielleicht mit Haut und Haar jenem Gesetz der Vergeltung unterwirft, das, wird die Schuld nicht beglichen, mit eiserner Konsequenz in Kraft treten muß. Der bestimmte Sinn, die bestimmte Bedeutung rituellen Handelns liegen freilich selten offen vor Augen, da die nonverbale Gestik und Körpersprache keinem abstrakten Code entspricht, sondern einen situativ bedingten, ästhetisch und proxemisch artikulierten, mit einem Wort: einen *inkarnierten Sinn* (Merleau-Ponty) besitzt, der ein eher ahnendes als ein begriffliches Verständnis erfordert. Ein richtig ausgeführter Handschlag kann Versöhnung heißen, oder Ausdruck gespielter Überlegenheit sein, oder bloß andeuten, daß man den Andern auf Armlänge sich vom Leib halten will.

Begriffe, Sachen, ausgesparte Referenten

Die Ausdrücke »Ritual« und »Ritus« terminologisch, d.h. für analytische Zwecke festzuschreiben, fällt angesichts ihres Alters und ihres inflationären Gebrauchs nicht leicht. Zwar bezeichneten die Wörter in der römischen Tradition vor allem solche Handlungen, die im engeren Sinn des religiösen Kultus die Geltung des Kanonischen bzw. des Heiligen beanspruchten. Doch ist dieser eingeschränkte Gebrauch nicht generalisierbar, da der so bezeichnete Handlungstypus, wenn auch nicht der

¹⁵ Dazu Kondylis 1999, 649: „Während Rituale und rituelle Symbole einerseits Disparates vereinheitlichen und kondensieren, zeichnen sie sich andererseits durch eine Polarität der Bedeutung aus, die sich aus dem doppelten Bestreben ergibt, praktisch-normative Anweisungen und zugleich Weltbeschreibungen, vielmehr Welterklärungen anzubieten.“

Begriff, im Zentrum der gemeinschaftsbildenden und identitätsstiftenden Symbolisierungsprozesse weitaus älterer Hochkulturen aktiv gewesen ist. Ein durch die kulturhistorischen Studien Jan Assmanns bekannt gewordenes Beispiel einer, wie es scheint, durch und durch ritualisierten Zivilisation war das antike Ägypten. Ein anderes ist die altchinesische Kultur zur Zeit des Konfuzius, dessen Schüler Xunzi (4./3. Jh. v.u.Z) das Ritual als *die* symbolische Handlung par excellence beschrieben hat, da sie – so lautet das Urteil des Weisen – Bestand und Harmonie aller Ordnungen garantiere, vom Zusammenleben in der Familie über die politische Herrschaftsordnung bis hin zum allumfassenden Kosmos. Und Xunzi schützt zugleich das Ritual vor der Entzauberung durch wissenschaftliche Erklärungsversuche:

The meaning of ritual is deep indeed.
He who tries to enter it
with the kind of perception
that distinguishes hard and white,
same and different,
will drown there.
The meaning of ritual is great indeed.
He who tries to enter it
with the uncouth and inane theories
of the system-makers
will perish there.¹⁶

Rituale sind, wie ich mit diesen Beispielen aus der Geschichte der Hochkulturen andeuten möchte, nicht als Anzeichen für einen regressiven, irrationalen Atavismus anzusehen, der, wie ein verbreitetes Vorurteil lautet, zum Erbe 'primitiver' Stammeskulturen gehöre und vor allem in Krisenzeiten reaktiviert werde.

In den neuesten interdisziplinären Versuchen, die Sache des rituellen Handelns aufzuklären, ist man von der Frage nach dem *Was* abgerückt, um zu untersuchen, *wie* dieser Handlungstyp und seine Grenzfälle funktionieren und wodurch er sich von anderen Praktiken unterscheidet. In einer jüngst erschienenen umfassenden Synthese der anthropologischen Ritualforschung ist der Hinweis enthalten, dass rituelles Handeln nicht als die symbolische *Repräsentation* eines Vorgegebenen, etwa eines längst mündlich tradierten oder schriftlich kodifizierten Sozialpaktes zu verstehen sei. Das aber heißt: Rituale haben keinen Referenten, vielmehr ist die gestische Handlung identisch mit der stummen Ausführung – der *performance* – des Vertragsschließens

¹⁶ Bell 1997, VII; 147f.

selbst;¹⁷ eine »Mischung«, wie schon Susanne K. Langer über den Ritus (des Sakraments) schrieb, »von Kraft und Bedeutung, von Mediation und Präsentation«.¹⁸

Es ist offenbar die leibgebundene Gestik, die im Ritual nicht nur als das Medium der präsentischen Symbolisierung in Erscheinung tritt, sondern auch – gleichsam wie ein motorisches Agens – die jeweils bestehenden symbolischen Ordnungen dauernd erneuert und bestätigt, sie zugleich aber auch verändert. Das auffällige Verkörperungsgeschehen rituellen Handelns hat die wissenschaftliche Aufmerksamkeit auf die nonverbalen Elemente und ihre spezifischen Bewegungs-, Ablaufs- und Verknüpfungsformen gelenkt. Rituale sind Kollektivhandlungen und regelhaft, ohne daß die Regeln aufgezeichnet oder den Akteuren bewußt sein müssen. Sie erscheinen dem Beobachter wie *a tergo* motivierte, also zwanghafte Handlungen, deren Ausführung einer peinlich genauen, korrekten Regelbefolgung bedarf, um die Krise, auf die sie antworten oder auf die sie präventiv sich beziehen, wirksam befrieden zu können.¹⁹ Offenkundig gibt es über jeden Ritualakt eine Kontrolle, die der Regelbefolgung gilt und von den Akteuren selbst exekutiert werden muß, soll der Akt die intendierte Wirkung – z.B. Abgrenzung, Reinigung, gefahrlosen Übergang, Sakralisierung oder Anfangssetzung – erzielen. Das gilt auch für den Extremfall der ins dramaturgische Chaos und in gesellschaftliche Unordnung umschlagenden Grenzüberschreitung (z.B. im Zustand der Gruppen-Ekstase). Die Akteure haben die Pflicht, die besessenen Teilnehmer wieder in die Ordnung zurückzurufen, die ihrerseits auf diese Weise, vom Rand der Unordnung her, erneut Bestätigung findet.

Selbst Anti-Rituale kommen ohne Ritualisierung nicht aus, und in solchen und ähnlichen Fällen liegt die Vermutung nahe, hier würden neue Formen rituellen Handelns erfunden. Gewiß, dieser Eindruck stellt sich oft ein; doch auch in dieser Beziehung zeichnet sich die Ritualisierung des Handelns – vor allem im Vergleich mit den Innovationen anderer Aktionsformen – durch eine Besonderheit aus. Denn jedes Ritual bedarf um der Effektivität willen der symbolischen Aura eines überzeitlichen Geschehens: In der akademischen Prüfung steckt – wie rudimentär auch immer – das Schema aller *rites de passage*, in der Vereidigung des neuen Staatsmannes das Schema aller Investiturrituale; in der gerichtlichen Urteilsverkündung das Schema aller Reinigungsrituale usw. Damit werden Rituale nicht zu außerhistorischen, naturalistisch zu deutenden Phänomenen. Vielmehr erscheinen sie, deren historischer Wandel sich durchaus erzählen läßt, wie ein Kommentar zur

¹⁷ Rappaport 1999, 138.

¹⁸ Langer 1984, 163.

¹⁹ Vgl. dazu die Hinweise Langers (1984, 58f.) auf S. Freud.

Zeitlichkeit und Dauer der Kulturen, ein Kommentar, dessen Thema die Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen ist, oder – anders gesagt – die *Rekursivität* als ein Bestimmungsmerkmal nicht nur des Ritualen, sondern eines jeden kulturellen Phänomens überhaupt.²⁰

Neue Rituale lassen sich nicht auf der leeren Fläche einer *tabula rasa* konstruieren; sie sind vielmehr – ob sie wollen oder nicht – ein Teil jenes Traditionsgedächtnisses, dem ich den Namen »Mnemosyne« zurückgegeben habe, um damit der schöpferischen Impulse zu gedenken, die in jedem Erinnerungsakt freigesetzt werden. Keine Frage: In jedem gegenwärtigen Handeln wirkt vergangenes Handeln mit; woran könnte man das besser ablesen, als an einer wissenschaftlichen Rede? Aber speziell im rituellen Handeln bewegen sich die Akteure 'mit Leib und Seele' wie auf einer Zeitreise in einem Fluidum, das die Kluft zwischen der vergangenen und der gegenwärtigen Ordnung symbolisch überbrückt und dazu in der Regel die erfindungsreiche, die historischen Zeitordnungen verschleiende Mythopoiesis bemüht.²¹ Die Gesten, die sie vollziehen, die Formeln, die sie wiederholen und deren Semantik sie nicht einmal kennen müssen, erscheinen daher den Ritualakteuren wie die unentzifferbare Vorschrift eines uralten Kanons und wie das ewige »Es-war-schon-immer-so!« einer geheiligten Tradition.²² Kein Wunder daher, wenn der Kampf der Moderne für die Historisierung (d.i. die Erklärbarkeit) unbefragt geltender Traditionen so vehement von der Waffe der Ritualkritik Gebrauch macht.

Das Rituelle in der Moderne

Täuschen wir uns nicht: Die symbolischen Ordnungen der Moderne sind weder ritualfeindlich noch können sie auf zeitüberbrückende und zugleich raum- und zeitgestaltende Rituale verzichten. Blutiges Zeugnis für die aktuelle, die Grenzen zum Politischen sprengende Bedeutung rituell markierter Räume und der dort auf Dauer gestellten rituellen Symbolisierungshandlungen geben die Kämpfe um die 'heiligen' Orte in Palästina-Israel und in Indien. Es sind dies auch Kämpfe um die Präsenz und Valenz jener in den Gedächtnisorten symbolisch verkörperten Traditionen und jene inkarnierten Sinnstrukturen, die – wie eine bedrohliche Existenzformel lautet – mit 'Leib und Leben' zu verteidigen sind.

²⁰ Zur Reduktion dieser These auf eine einzige, nämlich die indische Kultur vgl. Balagangadhara 1994, 465.

²¹ Vgl. z.B. den Beitrag von Gerd Theißen in diesem Band.

²² Zur Frage der Bedeutungslosigkeit, die in der neueren Ritualtheorie viel Staub aufgewirbelt hat, vgl. den Essay von Michaels 1998.

Ein anderes Beispiel ist die in Deutschland geführte Auseinandersetzung um das Gedenken der Kriegstoten und der von unserer Vätergeneration Ermordeten. Auch dies ist ein nicht nur mit Wort und Schrift, sondern auch mit materiellen Imago-Zeichen (Symbolen, Denkmälern, Zeremonien) geführter Kampf, in dem es um die Inhalte und die Legitimationsorte des historischen Gedächtnisses geht, die gewissermaßen das Material für eine dem ethischen Anlaß angemessene Ritualpraxis bilden sollen.²³ Im zeitgenössischen Kontext der globalen Migration und der Identitätssuche von Minderheitskulturen lassen sich außerdem zahlreiche Bestrebungen der religiösen und quasi-religiösen Reritualisierung ethnischer Herkunftsmymen und politischer Dogmen beobachten. Eine Entwicklung, die einmal mehr zeigt, in welchem hohem Maß die Zugehörigkeit zur *imagined community* (B.Anderson) einer Gruppe, einer Ethnie, einer Kultur oder Nation auf solche symbolischen Räume und Zeiten angewiesen ist, die mit Hilfe wiederholter Inszenierungshandlungen dem kollektiven Gedächtnis einverleibt werden, um schließlich die Textur des politischen Körpers zu bilden.

Es ist daher auch kein Rückfall in vormoderne Archaik, wenn Ausnahmesituationen, z.B. kriegerische Bedrohungen und militärische Gewaltakte, einen rituellen Rahmen erhalten. Auf diese Weise werden die plötzlich hervorbrechenden Chaoskräfte in geordnete Bahnen gelenkt, auch wenn diese die in Friedenszeiten geltenden Normen strangulieren oder gar umkehren. In dieser Situation werden, wie die Reaktionen der US-amerikanischen Regierung auf den Septemberterror des Jahres 2001 zeigen, die Orte der Niederlage und die Bühnen einer neuen Propaganda gnadenlos durchritualisiert und in höchster Verdichtung symbolisch besetzt.

In allen Kulturen, ganz gleich auf welcher Stufe der Vergesellschaftung, sind daher die Orte der Selbstdeutung und Selbstfeier, meist Gedächtnisorte mit einer eigenen liturgischen Zeitstruktur, die augenfälligsten Zeugen ritueller Präsenz: Regierungsgebäude, Denkmäler, Tempel, Kirchen, Triumphbögen, Paradestraßen, Prozessions- und Pilgerwege, ja ganze Stadtanlagen bis hin zu jenen wie Palimpseste entzifferbaren geographischen Regionen, die Simon Schama als *Gedächtnislandschaften* beschrieben hat. An den Geschichten dieser Merk- und Gedächtnisorte läßt sich noch das Grundmuster der klassischen Mnemotechnik ablesen: die Kombination eines bestimmten Ortes (*locus*) mit charakteristischen Bild- und Architekturzeichen (*imago*), sichtbare Verkörperung der geltenden symbolischen Ordnung.²⁴ Es ist bemerkens-

²³ Dazu Habermas 2001.

²⁴ Plastische Beispiele für die Rolle dieser mnemotechnischen Kombination in der symbolischen Konstruktion und Deutung der Stadtarchitektur in der Epoche der Renaissance bietet Bolzoni 1991, 162ff.

wert, daß die Legende von der Erfindung der Mnemotechnik, die sog. Simonides-Legende, die Cicero in *De oratore* erzählt, ihre Bedeutung der Allusion auf ebensolche Rituale verdankt, die an sakrale Orte gebunden sind: das Ritual der Götterverehrung und das des Totengedenkens während der Bestattung. Das Gedächtnis der Götter wie das der Toten greift zu den Fantasma der Jenseitsvorstellungen, umso nötiger scheint es, die damit verbundenen Gedenkrituale mit plastisch-bildhaften und materiell-greifbaren Artefakten zu kombinieren.

Pierre Nora, der französische Historiker, Initiator und Herausgeber des Forschungs- und Publikationsprojekts *Les lieux de mémoire*, das den von Etienne Francois und Hagen Schulze gesammelten *Deutschen Erinnerungsräumen* (2001/2002) als Modell diente, hat den materiellen Ikonen, Symbolen und Architekturen der eigenen Kultur sieben Bände gewidmet. Dieses Ensemble stellt die imaginäre Kartographie des französischen Nationalbewußtseins dar, der die Bedeutung einer umfassenden symbolischen Ordnung eingeschrieben ist. Worauf Pierre Nora allerdings nicht eingehen will, das ist die Angewiesenheit der an die Orte gebundenen Energie auf ihre rituelle Freisetzung in der Feier, im Fest und in der Propagandainszenierung. Noras *lieux de mémoire* sind virtuelle Ritualorte, 'magisch und affektbesetzt', »parce que la mémoire s'enracine dans le concret, dans l'espace, le geste, l'image et l'objet.«²⁵ Sie sind also ganz und gar Teil der symbolbildenden Imagination und Mnemosyne, die hier nun allerdings einem Kollektivsubjekt – einer religiösen, politischen oder auch sektiererischen Kommunität – zugeschrieben werden.

Diese »Symbolräume« (Cassirer), gehen in der Geschichte nicht auf, obwohl sie eine Geschichte haben und diese gestalten. Die Gedächtnisorte teilen nach Pierre Nora die Besonderheit rituellen Handelns: Als »signes à l'état pur« (XLI) haben sie keine Referenten in der Realität. Sie sind also ganz und gar Teil der symbolbildenden Imagination und Mnemosyne und bilden damit zugleich die konkrete Entäußerung jenes in der Doppelexistenz des »Körperleibes« angelegten symbolischen Selbstverhältnisses, das wie eine Möbius'sche Schleife Ich und Welt aneinanderbindet. »Mein Leib«, heißt es in Merleau-Pontys *Phénoménologie de la perception*, »ist die allen Gegenständen gemeinsame Textur...« (Mon corps est la texture commune de tous les objets et il est, au moins à l'égard du monde perçu, l'instrument général de ma 'comprehension').

²⁵ Nora 1984, XIX. »La mémoire est la vie, toujours portée par des groupes vivants et à ce titre, elle est en évolution permanente, ouverte à la dialectique du souvenir et de l'amnésie, inconsciente de se déformations successives, vulnérable à toutes[...] La mémoire est un phénomène toujours actuel, un lien vécu au présent éternel[...] Parce qu'elle est affective et magique, la mémoire ne s'accommode que des détails qui la confortent[...]« (Nora 1984, XLI).

C'est lui qui donne un sens non seulement à l'objet naturel, mais encore à des objets culturels comme les mots.)²⁶

Notwendigkeit der Ritualkritik

Spätestens hier drängt sich die Frage auf, wer die Herrschaft über die Konstruktion der symbolischen Ordnungen ausübt und wer die rituelle Einschreibung ihres normativen Gehalts in den Kollektivkörper kontrolliert. In der kulturanthropologischen Ritualforschung hat diese Frage ein besonderes Gewicht. Denn sie lenkt die Aufmerksamkeit auf die intrikatsten Verbindungen zwischen Ritualpraxis und den institutionellen Rahmenbedingungen symbolischer Ordnungskonstruktionen. Ging es der älteren Ritualforschung vor allem darum, Rituale als symbolische Handlungen – sei es kultureller, sei es politischer oder gesellschaftlicher Provenienz – wie die komplexen Schriftzüge eines Textes zu entziffern und zu deuten, so konzentrieren sich die neueren Ansätze auf die Analyse ritueller Praktiken unter den Gesichtspunkten der strukturellen bzw. kulturellen Gewalt- und Machtausübung.²⁷ Denn der Begriff des Rituals bezeichnet nicht nur die normative Bestätigung der Normalität auf dem Umweg über eine *andere*, auf der Schwelle zur Normalität gewonnenen Erfahrung, eine Erfahrung, die sich z.B. im Kollektivgedächtnis als die Empfindung der Zugehörigkeit verdichtet. Vielmehr beschreibt dieser Begriff auch die bürokratisch und militärisch organisierte Unterwerfung des aufrechten Gangs, die Knechtung des Willens, die Folter und schließlich die Vernichtung des Leibes im Namen einer negativen symbolischen Ordnung, zu deren Säulen die *damnatio memoriae* und die Reinigung der Eigenkultur von aller vermeintlich oder willkürlich so deklarierten Fremdheit gehören. Schon immer hat die Ritualkritik den Verdacht genährt, in dem von ihr abgelehnten Handlungstypus, der seine Herkunft aus dem Sakralen ja auch gar nicht verleugnet, stecke nichts anderes als eine schnöde, verderbenbringende Subversion der Vernunft. Allein die Bevorzugung der Körpertechnik und -disziplinierung im Ritual gegenüber der abwägenden Rede und dem ungezwungenen Gedankenfluß scheint dem Argwohn der Kritiker Recht zu geben.

Ritualkritik ist eine notwendige Begleiterscheinung aller Rituale, die diesen Namen verdienen. Sie verdienen ihn aber nur dann, wenn sie einen Rest jener Sakralität bewahren, die sich in einer überpersönlichen Instanz – einem Idol, einem Ideal, einer Norm, einem Wert – verkörpert, auch wenn diese sich nicht bei einem bekannten Namen nennen läßt.

²⁶ Merleau-Ponty 1966, 275; 1976, 272.

²⁷ Vgl. z.B. Asad 1993 und Bell 1997, 80ff.

Das schließt eine grundlegende Ambivalenz in der kulturellen Wertigkeit rituellen Handelns nicht aus; zum Beispiel die rituelle Bekräftigung der Unantastbarkeit des menschlichen Körpers einerseits und die Rituale der Folterer andererseits. Ritualkritik ist das notwendige Komplement dieser Ambivalenz und ist von der Ritualwissenschaft selbst auf ihre eigenen Begriffe und theoretischen Voraussetzungen anzuwenden.

Literatur

- Anderson, Benedict: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1983.
- Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992.
- Balagangadhara, S. N.: *'The Heathen in his Blindness...': Asia, the West and the Dynamic of Religion*, Leiden / New York / Köln 1994.
- Barba, Eugenio & Nicola Savarese: *The Secret Art of the Performer. A Dictionary of Theatre Anthropology*, London 1995.
- Bell, Catherine: *Ritual. Perspectives and Dimensions*, New York, Oxford 1997.
- Bolzoni, Lina: *Gedächtniskunst und allegorische Bilder. Theorie und Praxis der ars memorativa in Literatur und Bildender Kunst Italiens zwischen dem 14. und 16. Jahrhundert*. In: A. Assmann & D. Harth: *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, Frankfurt a.M. 1991, 147-176.
- Braungart, Wolfgang: *Ritual und Literatur*, Tübingen 1996.
- Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 Bde., Darmstadt 1972 (Bd. III), 1973 (Bde. I u. II).
- Douglas, Mary: *Natural Symbols. Exploration in Cosmology*, London 1973; dt. Übers. v. E. Bubser: *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*, Frankfurt/M. 1986.
- Eccles, John C.: *Evolution of the Brain: Creation of the Self*, London/New York 1989; dt. Übers. v. F. Griesse: *Die Evolution des Gehirns – die Erschaffung des Selbst*, München/Zürich 1989.
- Erdheim, Mario: *Wieviel Rituale braucht der Mensch?*. In: *unimagazin: Zeitschrift der Universität Zürich* 1 (1998), S.36-38.
- Ferraris, Maurizio: *Il fantasma della libertà*. In: *IRIDE* VII/11 (1994), S.204-220.
- Francois, Etienne und Hagen Schulze: *Deutsche Erinnerungsorte*, 3 Bde., München 2001/2002.
- Goffman, Erving: *Interaction Rituals*, Garden City, N.Y. 1967.

- Habermas, Jürgen: Symbolischer Ausdruck und rituelles Verhalten. Ein Rückblick auf Ernst Cassirer und Arnold Gehlen. In: J. H.: Zeit der Übergänge. Kleine Politische Schriften IX, Frankfurt a.M. 2001, 63-82.
- Harth, Dietrich: Per una critica dell'antropocentrismo. Sulla leggibilità del corpo e su alcune premesse dell'analisi culturale. In: IRIDE 6 (1991), 40-70.
- Harth, Dietrich: Landschaften des Erinnerns und Vergessens. In: International Journal of the Classical Tradition 5/1 (1998), 88-97.
- Köpping, Klaus-Peter u. Ursula Rao (Hg.): Im Rausch des Rituals. Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz, Münster/Hamburg/London 2000.
- Kondylis, Panajotis: Das Politische und der Mensch: Soziale Beziehung, Verstehen, Rationalität, aus dem Nachlass hg. v. F. Horst, Berlin 1999.
- Langer, Susanne K.: Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art, Cambridge (Mass.) 1957; dt. Übers. v. A. Löwith: Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst, Frankfurt/M. 1984.
- Markowitsch, Hans J.: Zur Repräsentation von Gedächtnis im Gehirn. In: M.Haupts et al. (Hg.): Neurologie und Gedächtnis, Bern etc. 1994, 8-28.
- Merleau-Ponty, Maurice: Phénoménologie de la Perception, Paris 1976; dt. Übers. v. R.Boehm: Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin 1966 (ND 1974).
- Michaels, Axel: Le rituel pour le rituel? Oder wie sinnlos sind Rituale?. In: Rituale heute, hg. v. C.Caduff/J.Pfaff-Czarnecka, Berlin 1998, 23-47.
- Nora, Pierre: Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux. In: Ders. (Hg.): Les lieux de la mémoire I: La République, Paris 1984, XV-XLII.
- Nora, Pierre: Zwischen Geschichte und Gedächtnis, übers. v. W. Kaiser, Berlin 1990.
- Plessner, Helmuth: Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens, Bern/München 1961.
- Rappaport, Roy A.: Ritual and Religion in the Making of Humanity, Cambridge 1999.
- Schama, Simon: Landscape and Memory, New York 1995.
- Schnelle, Helmut: Sprache, Anschauung, Sinnesdaten. In: neue hefte für philosophie 18/19 (1980), 33-57.
- Singer, Wolf: Wahrnehmen, Erinnern, Vergessen. Über Nutzen und Vorteil der Hirnforschung für die Geschichtswissenschaft: Eröff-

nungsvortrag des 43. Deutschen Historikertags. In: FAZ Nr.226
(28.9.2000), 10.

Waldenfels, Bernhard: Ordnung im Zwielficht, Frankfurt/M. 1987.