

Wolf Hannes Kalden

Mythos, Ritus, Ritual¹

Sie sitzen bei ihrem Hausarzt und bekommen eine Seitenstrang-Angina attestiert. Für den Betroffenen mag dies zwar weniger angenehm sein und er wird wissen, dass er noch ein paar Tage mit Halsschmerzen verbringen wird, aber zumindest braucht er sich nicht zuerst mit dem behandelnden Arzt zu einigen, was unter einer Rachenentzündung zu verstehen sei. Naturwissenschaftliche Fachtermini mögen zwar kontextgebunden sein, haben aber die Eigenschaft, über zeitliche Grenzen hinweg sich relativ interpretationsabweisend zu zeigen. Die besagte Seitenstrang-Angina benannte vor vielen Jahren schon eine Rachenentzündung und wird dies auch noch in einigen Jahrzehnten tun.

Ganz anders sieht es im Fachwortschatz gesellschaftlicher Fächer aus. Insbesondere ethnologische Termini sind oftmals dem sprachlichen Allgemeingut entnommen und unterliegen so wie der Gesamtwortschatz einer Sprache viel stärker zeitlichem Wandel, aber auch – aus fachlicher Sicht – unangebrachter Verwendung. Da die sinngebende Komponente der Kommunikation nicht einseitig auf oral artikulierten Lauten eines Sprechers beruht, sondern die Rezeption im Ohr des Gegenübers nicht minder bedeutend ist, kann dies allerdings doch bisweilen zu Missverständnissen führen. Man stelle sich eine Situation vor, in der ein Streifenbeamter der Sitte mit einem gelernten Schriftsetzer über *Hurenkinder* philosophiert. Wenn Sprösslinge von Prostituierten auf den schriftsetzerisch, ästhetisch-handwerklichen Fehler einer letzten Absatzzeile auf einer Folgeseite trifft.

Ein ganz so starkes Aneinandervorbeireden wird der Begriff *Ritual* vielleicht nicht hervorrufen, auch wenn er über eine immense Interpretationsbreite verfügt. Das eng mit *Ritual* zusammenhängende Wort *Ritus* ist ein feierlicher, religiöser Brauch und

¹ KALDEN, W. Hannes: *Mythos, Ritus, Ritual*, Bad Soden-Salmünster, Kalden-Consulting, 2013. Der Text basiert auf einem Vortrag gehalten am 13.05.2008 bei der Deutsch-Japanischen Gesellschaft Wetter.

ritualis bedeutet soviel wie „dem religiösen Brauch entsprechend“. Aus dessen Neutransform *rituale* ist das Wort entstanden, was heutzutage als *Ritual* bzw. als *Ritualien* nicht nur die Gesamtheit der Riten eines Kultes umfasst, welche wiederum für sich alleine jeweils einen religiösen Brauch, eine Kulthandlung oder die Gesamtheit der Bräuche bei einem Gottesdienst darstellen, sondern bereits ein schematisches, feierliches Vorgehen. Gerade bei letzter Definition ist der religiöse Charakter des Rituals weitgehend verloren gegangen. Legt man auf diesen Charakter aber Wert, sollte dieser Begriff in seine Aspekte zerlegt werden, um weiter in die tiefere Bedeutung des Wortes eindringen zu können.

Aber was ist denn der oben zur Definition herangezogene religiöse Brauch? Ein *Brauch* (Althochdeutsch *bruh*: brauchen) bezeichnet eine Sitte, also eine auf den allgemeinen Moralgesetzen beruhende Verhaltensweise bzw. eine allgemein verbreitete Gewohnheit, eine durch ständige Wiederholung selbstverständlich gewordene Handlung oder Eigenheit. Doch was ist Moral? Es ist eine sittliche Verhaltenslehre, die in Verbindung steht mit den Standards für ein gutes oder schlechtes Verhalten, Gerechtigkeit, Ehrlichkeit und anderen Werten, an die jede Person noch mehr glaubt als an Gesetze oder dergleichen Kodizes. Dabei lässt sich eine moralische Person als solche beschreiben, deren Verhalten von den meisten Mitmenschen als korrekt und ehrenwert empfunden wird, was auf die nicht zu unterschätzende gesellschaftliche sowie kulturelle Komponente von Moral hindeutet. Somit lassen sich Riten zunächst als konform richtiges Verhalten definieren.

Dem Versuch einer Definitionsfindung von Ritual ließe sich schnell entziehen, folgte man Wolf Rainer Wendt in seiner Feststellung, Menschen verstünden unter rituellem Handeln recht Verschiedenes, und bliebe man dort stehen. Selbstverständlich beeinflusst der gewählte Blickwinkel, das umrissene Beobachtungsfeld oder der konzeptionelle Ansatz die Definition. Metaphorisch gesprochen kommentiert Wendt im Zugang eines Hohlweges, eine Definition scheinbar ausgeschlossen, fessele sie uns doch mit Abgrenzungen und einer Eigenheit, der sich der mannigfaltige und weite Charakter des Rituals entzöge. Vielleicht lohnt es sich aber, Schritt auf Schritt in diesen Hohlweg hineinzugehen, um zu sehen, wo er sich wieder öffnet.

Wenn es in der Alltagsverwendung auch nicht immer so offensichtlich scheint, steht das Ritual in einer engen Beziehung zum Mythos, wobei diese Nähe vermutlich auf einer ursprünglich religiösen Grundtextur der Kultur beruht, die sich durch bestimmte kultische Zeichen und Bereiche auszeichnete. Diese Symbole wiederum spielen bis heute eine zentrale Rolle im sozialen Selbstverständnis und in den Weltbildern des Menschen als *animal symbolicum*, des sich durch Symbole definierenden Tieres. Der Mensch braucht Gesellschaft, definiert sich durch seine Umgebung und kann ohne diese Umwelt nicht leben. Das menschliche Miteinander ist Grundlage seiner Existenz, insbesondere wenn Gesellschaft zum Zweckverband von Individuen zur Sicherung ihrer Bedürfnisse abstrahiert wird. Es ist dabei unerheblich, ob über Stammesgesellschaften oder über moderne Industriegemeinschaften gesprochen wird: Beide müssen in irgendeiner Weise die gleichen Bedürfnisse befriedigen. Die Rolle der Symbolik spiegelt sich gerade in solchen Situationen und Orten wieder, wo der kulturelle Code von Symbolen und damit auch Ritualen nicht entschlüsselt werden kann und somit den Beteiligten eine Befolgung der nahe gelegten Handlungen unmöglich macht. Dies tritt besonders deutlich bei Begrüßungen, Mahlzeiten, bei feierlichen oder religiösen Anlässen hervor, sobald sie in unvertrauten kulturellen Zusammenhängen stattfinden. Hier grenzt sich das *Andere* – das *Fremde* – ab und es kommt zu der von Ethologen als kulturelle Pseudospeziation bezeichneten Handlung mit all ihren Facetten. Die eigene Ritualität der Handlung wird dabei durch das Absprechen gerade dieser Ritualität bei den Anderen hervorgehoben. Als *französisch Verabschieden* wird beispielsweise ein Abschied ohne freundschaftlich verbindende Rituale bezeichnet. Symbole und Rituale fungieren als Steuerzeichen unserer Kultur. Sie bilden Verständigungskodices sozialer Beziehungen, wobei Symbole den Bedeutungscode repräsentieren, Rituale den Handlungscode.

Der wohl erste Kultur- und Großstadtsoziologe Georg Simmel (1858-1918) beobachtete die Kulturformen der Moderne mit ihren Symbolen und Ritualen im urbanen Leben. Die Verwendung von Symbolen hat sich schon früh aus ihrem engen, religiösen Ursprungsbereich gelöst und auch die Grenzen ihres zweiten klassischen Anwendungsbereiches, jenen von Macht und Herrschaft, überschritten, so dass sie mittlerweile in unserer modernen Welt fast jede Nische besetzt, wobei unser

Ritualverständnis sich dabei so erweitert hat, dass es inzwischen auf vielfältige kodifizierte Interaktionsregelungen anwendbar ist, sobald sie nur eine gewisse Formelhaftigkeit und Zeichenhaftigkeit aufweisen. In allen Bereichen sehen wir Handlungen in Rituale gefasst, wobei gerade hier drin eine Gefahr der Erweiterung und Verwässerung des analytischen Begriffes *Ritual* liegt.

Einer religiösen Grundtextur aller Kulturen entsprechend vertrat W. Robert Smith 1899 die Ansicht, dass Mythen den Riten gewissermaßen als Deutungen aufsitzen. Nicht der Ritus wurzelt im Mythos, sondern dieser leitet sich in freier Variation aus dem Mythos ab. Jane Harrison betont, „was der Ritus vollzieht, entbirgt der Mythos als Sinn“. Ritus und Mythos verhalten sich wie Handeln und Denken: Zu vielen einzelnen Riten gehört das gesprochene - respektive gesungene - Wort, oder sie werden von Erzählungen begleitet, die Ausdruck einer bestimmten Form des Bewusstseins sind, und dessen Rang als Wiedergabe eines Mythos in ihrer rituellen Inszenierung bekräftigt wird. Der Mythos beinhaltet sowohl eine symbolische als auch mythologische Funktion in seiner Zwitterstellung zwischen gedachter und gelebter Welt. Aber bei wachsender Entfernung von der rituellen Basis und von dem ursprünglichen Mythos geht dieser Prozess mit einem Kraftverfall und Plausibilitätsverlust einher. Wenn die Zuhörer die Abwandlungen der Geschichte nicht mehr in den gewohnten Wiederholungen zu folgen vermögen, tritt im günstigsten Fall der künstlerische Eindruck an die Stelle der Überzeugungskraft. Der Mythos wird zur überlieferten Sage, die das Publikum kaum noch bannt. So können wir letztendlich den Mythos als Transformation eines Rituals definieren, resümierte Wallace 1966. Wenn man von den Mythen, die über keine rituelle Basis verfügen, und Riten, frei von Geschichten, absieht, stellt der Mythos die Theorie des Rituals dar und bildet mit dessen Praxis das, was man Religion nennt.

Den engen Zusammenhang zwischen Religion und Gesellschaft hat auch Èmile Graf von Durkheim (1858-1902) gesehen. Hinter allen einzelmenschlichen Leistungen eine überindividuelle soziale Wirklichkeit sehend, kennzeichnet er Religion als eine „soziale Angelegenheit“, wobei Riten, als sichtbarer Teil des Gemeinschaftslebens, Handlungen sind, die nur im Schoß von Gruppen entstehen können und die dazu dienen, bestimmte kollektive Geisteszustände aufrecht zu erhalten oder wieder

herzustellen. Andererseits gelten sie auch als Verhaltensregeln, die dem einzelnen Menschen vorschreiben, wie er sich *heiligen Dingen* gegenüber zu benehmen habe. Schließlich können so auch Rituale in Abgrenzung zu anderen menschlichen Handlungen nur durch die spezielle Natur ihres Zieles definiert und unterschieden werden - und diese besonderen Ziele liegen im *Heiligen*, also im Gegensatz zum *Profanen*. Der „religiöse“ Aspekt bezeichnet dabei weniger Glaubensvorstellungen und deren Inhalte, als vielmehr ein weltzugewandtes Werte- und Ordnungssystem, das Respekt vor den Regeln eines sozialen Zusammenlebens vermittelt und dieses zum Kern des gesellschaftlichen Konsensus erklärt: Zu etwas *Heiligem*, was den höchsten sozialen Wert beinhaltet. So lässt sich Ritual als ein Brauch im Sinne eines präzise geformten und tradierten Verhaltensmusters verstehen, das aber auch die Bedeutung von *In-Gebrauch-sein* enthält. Dieses *In-Gebrauch-sein* lehnt sich stark an Victor Turners Beobachtungen an, dass in tribalen und archaischen Gesellschaften Rituale oft mit Ausdrücken belegt werden, die unserem Begriff *Werk* entsprechen. Unser Wort *Werk* geht dabei auf seine indoeuropäische Wurzel *werg-o* zurück - etwas machen. Bantu sprechende Gruppen Afrikas benutzen dabei die gleichen Worte wie für Handlungen, die ein Jäger, Bauer oder Fabrikarbeiter durchführt. Auch unser Wort *Liturgie*, das zweifelsohne ein Ritual darstellt, leitet sich auch aus diesem Umfeld ab: dem griechischen *leos* - Mensch - und *ergon* - Werk, oder Arbeit.

Rituale markieren oftmals Grenzsituationen im Lebenslauf, insbesondere solche im noch engen Zusammenhang zur Religion. Der Mitbegründer der modernen französischen Ethnographie Arnold van Gennep (1873-1957) beschäftigte sich nicht als universitärer Forscher sondern als freiberuflicher Journalist und Übersetzer mit Grenzsituationen im Leben des Einzelnen wie der Gesellschaft und stieß überall auf solche Grenzen und auf deren entsprechenden Markierungen in Form von Symbolen und Ritualen. Feststellend dass es in einer Vielzahl ethnographischer Arbeiten zu Riten immer wieder zu Ähnlichkeiten kam, besonders in Bezug auf institutionalisierte, symbolische Übergangshandlungen, die durch das Leben notwendig gemacht worden waren, veröffentlichte er die Ergebnisse 1909 in seinem Werk über Übergangsriten. Mit diesem Werk hob er sich in seinem Ansatz stark von Durkheim sowie der französischen Ethnologie und Soziologie ab. Van Genneps Arbeiten wurden schließlich

nicht nur in einer Rezension von Durkheims Neffen Marcel Mauss verrissen, sondern auch von der historisch-musealen Volkskunde nicht zur Kenntnis genommen. Allerdings griff der englische Sozialanthropologe Victor Turner 1964 den Ansatz von Gennep auf und setzte ihn fort. Der Fokus seiner Arbeit liegt auf einer kritischen Weiterführung der Erforschung von Riten, da seines Erachtens beinahe alle Riten die Verlaufsform eines *Überganges* aufweisen. Der Begriff der *Übergangsriten* (*Rites de passage*) war, wenn auch bereits geboren, nun getauft worden.

Jede Veränderung im Leben eines Individuums erfordert teils profane, teils sakrale Aktionen und Reaktionen, die reglementiert und überwacht werden müssen, damit die Gesellschaft als Ganzes weder in Konflikt gerät, noch Schaden nimmt. Das Leben der Menschen wird hierbei in Etappen unterteilt, deren End- und Anfangsabschnitte sich jeweils ähneln. Jahres- und Lebenszeiten, Wechsel zwischen Berufen, Schichten, Religionen und Alterstufen stellen solche Ereignisse dar, durch die sich etwas verändert und zu denen nach Gennep deshalb „Zeremonien gehören, deren Ziel identisch ist: Das Individuum von einer genau definierten Situation in eine genauso definierte Situation hinüberzuführen. Da das Ziel das gleiche ist, müssen auch die Mittel es zu erreichen, zwangsläufig, wenn nicht in allen Einzelheiten identisch, so doch zumindest analog sein. Jedenfalls hat sich das Individuum verändert, wenn es mehrere Etappen hinter sich gebracht und mehrere Grenzen überschritten hat.“ Arnold van Gennep benutzte 1909 zur Beschreibung der drei Phasen des Überganges zwei verschiedene Begriffsreihen, je nachdem, ob es sich um einen Übergang von einem kulturell definierten Zustand oder Status zu einem anderen oder um einen räumlichen Übergang handelte. Kulturelle Übergänge zeichnen sich durch die drei Phasen *Trennungsphase* (*rites de séparation*), *Schwellenphase* (*rites de marge*) und *Angliederungsphase* (*rites d'aggrégation*) aus, während bei räumlichen Übergangsriten auf die Begriffe *präliminal*, *liminal* und *postliminal* (Latein *limen*: Schwelle, Grenze) zurückgegriffen wird. Van Genneps Hypothese lautete, dass die Übergänge gleichsam die Schwachstellen aller Gesellschaften seien, weil Grenzen zugleich auch Ordnungen bedeuten. Wer Grenzen überschreitet, begibt sich aus einer Ordnung heraus, muss also gleichzeitig in eine andere Ordnung eingebunden werden, um nicht das gesellschaftliche Gesamtsystem zu stören oder es zu zerstören. Alle Gesellschaften

versuchen daher, diese Grenzüberschreitungen und Übergänge zu kontrollieren, indem sie rituelle und symbolische Festlegungen haben. Die *Rites de passage* regeln diesen Wechsel und weisen dabei alle die folgenden Merkmale auf: In der ersten Phase weist das symbolische Verhalten auf die Trennung eines Einzelnen oder einer Gruppe von einem fixierten Punkt in der Sozialstruktur, einer Reihe kultureller Bedingungen oder Beidem hin. In der folgenden Phase ist das rituelle Subjekt von Ambiguität gekennzeichnet, es durchschreitet einen kulturellen Bereich, der wenig oder keine Merkmale des vergangenen oder künftigen Zustandes aufweist. In der letzten Phase ist der Übergang vollzogen, das rituelle Subjekt befindet sich wieder in einem relativ stabilen Zustand und hat demzufolge anderen gegenüber klar definierte, durch die Sozialstruktur bedingte Rechte und Pflichten. Man erwartet, dass es sein Verhalten an tradierten Normen und ethischen Maßstäben ausrichtet, die alle Inhaber sozialer Positionen in ein System solcher Positionen einbezieht.

Die zweite, von Ambiguität gekennzeichnete Phase wird von Turner als „Antistruktur“ oder als „*betwixt and between*“ bezeichnet und bildet den Kernpunkt seiner Forschungen. Dabei konzentriert er sich auf die Untersuchung der „limonoiden Formen“, d. h. offene, nicht routinierte Rituale. Die in dieser Phase handelnden Schwellenwesen befinden sich zwischen den vom Gesetz, der Tradition, der Konvention und dem Zeremonial fixierten Positionen. Häufig werden sie während des stark mit Symbolen durchdrungenen Schwellenzustandes daher als *tot* angesehen und müssen durch die Angliederungsphase erst wieder erneut zum Leben erweckt werden. Während ihres *gesellschaftlichen Todes* verfügen sie über keinen Status, keinen Rang und kein Eigentum. In archaischen Übergangsriten werden sie häufig als Monsterwesen verkleidet, sind nackt, beziehungsweise fast nackt, oder tragen zumindest gleiche oder stark ähnelnde Kleidung. Vom Verhalten lassen sie sich als demütig oder passiv bezeichnen. Turner schaffte es, ausgehend von einem ethnologischen Ritualverständnis und der empirischen Erforschung von Ritualen in traditionellen Stammeskulturen, den Bogen immer weiter zu spannen, bis hin zu den verschiedenartigen symbolischen Ausdrucksformen in komplexen Gesellschaften, wie 1974 in seinem Buch *Vom Ritual zum Theater* beschrieben. Mit Turner ist aber auch ein Wandel bestimmter Sichtweisen auf Rituale verbunden: Das Ritual wird nicht mehr als

„Eckpfeiler des gesellschaftlichen Konservatismus“ bewertet und als Ausdruck herrschender statisch zu verstehender Werte, sondern auch als Weg zur Gestaltung dynamischer und offener gesellschaftlicher Prozesse. Damit zusammenhängend ist auch die Hinwendung zum Ritualteilnehmer und ihn somit als handelndes Subjekt zu sehen. Das Ritual wird in seiner wissenschaftlichen Deutung nicht mehr zwangsläufig „erfahren“, sondern wird vielmehr zur kreativen und aktiven Form der Auseinandersetzung mit der Umwelt.

In Punkt *Ritualisierung* hat die Sozialwissenschaft stark das Denken der Biologen, ihre Beobachtungen und daraus resultierende Rückschlüsse, besonders aber der Ethologen, beeinflusst. Ethologie ist die Lehre von Sitten und Gebräuchen eines Volkes, Charakterforschung, sowie die Lehre von der Lebensweise der Tiere. Ethologen entdeckten in der Beziehungsregulation von Tieren ein quasi-rituelles, zeremonielles Verhalten. So zeigen höhere Tiere zum Beispiel vor der Paarung Verhaltensabläufe, die über die Notwendigkeit der Arterhaltung weit hinausgehen. Viele äußerlich verschiedenartige, kulturelle Rituale können als Ausdifferenzierungen von erblich angelegten Interaktionsstrategien ausgelegt werden, die wir als elementare Verhaltensmuster in universell ähnlicher Ausprägung bei Kindern verschiedenster Kulturbereiche finden. So gibt es bereits sehr früh Dialoge des Gebens und des Nehmens als Strategie der Kontaktstiftung und Kontaktfestigung. Die oft recht komplizierten kulturell geregelten Rituale des Schenkens und Teilens dürften auf dieser Anlage ausgestaltet worden sein. Verhaltensforscher wie Nico Tinbergen zeigten, dass ein Vergleich der Formen solchen Verhaltens innerhalb einer Art und zwischen nicht verwandten Arten zur Erkennung von Verhaltenshomologien führen kann und damit zur Identifizierung des Ursprungs eines Ausdruckverhaltens. Dieses Verhalten, das sich typischerweise durch kommunikationswirksame Veränderungen wie erhöhte Auffälligkeit, Übertreibung und Stereotypie auszeichnet, wird schließlich als „Ritualisierung“ definiert. Diese noch nicht einer Ritualisierung unterworfenen Ursprünge des Ausdruckverhaltens wurden in den meisten von Tinbergen behandelten Fällen in Verhaltensweisen gefunden – gleich ob Mensch oder Tier – die in den sozialen Interaktionen auftreten, mit denen die Kommunikation gekoppelt ist. Hier finden sich Rituale ganz verschiedener Art, beispielsweise Floskeln zur

Gesprächseröffnung, Blicklenkung, Wortwahl und Tonfall, die eine Situation für die Beteiligten z. B. als privat definieren und somit einem zufällig Hinzukommenden deutlich machen, dass er überflüssig sei. Dieser verfügt eventuell seinerseits wieder über Formen der Kontaktaufnahme, die er dann anwendet, wenn er zweifelt, ob die Aufnahme einer Beziehung erwünscht ist oder als Störung eines privaten Ablaufs empfunden wird. In diesem Fall gestatten diese Rituale ihm einen sofortigen Rückzug, ohne dass dieser Rückzug seinerseits für die, die unter sich bleiben wollen, peinlich ist.

Auf dem Niveau eines konkreten Verhaltens gehen die unabhängig entwickelten Übereinstimmungen bis in alle Einzelheiten. „Das zeigen besonders schön die Rituale der Beschwichtigung, die im Grußverhalten von Mensch und Tier zu beobachten sind. Wie Tinbergen in einer Untersuchung über Beschwichtigungsgebärden ausführte, kehren viele Vögel ihre Waffen oder andere aggressionsauslösende Merkmale vom Partner weg, wenn sie freundlichen Kontakt suchen und beschwichtigen wollen. Tölpel (*sulidae*) heben den Schnabel steil zum Himmel – aus dieser Stellung können sie nicht zustoßen –, Lachmöwen kehren einander das Hinterhaupt zu und vermeiden damit, dass die schwarze, aggressionsauslösende Gesichtsmaske gezeigt wird. Und wenn Menschen im Umgang mit Waffen grüßen, dann verhalten sie sich ähnlich. Man präsentiert das Gewehr, d. h. man bringt es in eine Stellung, die deutlich ausdrückt, dass man die Waffe nicht gebrauchen will. Massai-Krieger drücken das gleiche aus, indem sie ihre Speere vor sich in den Boden stoßen. Oft legt man die Waffen ab, wenn man als Besucher Wohnung oder Kral des Gastgebers betritt.“ Dem folgend definiert Rappaport, eine allumfassende Definition des Begriffes *Ritual* suchend, diesen als ökologischen Ritus, der einfach nur das Miteinander, gleich ob Mensch oder Tier, regeln soll. Diese Definition bietet einen interessanten Aspekt, da man somit auch kriegerische Auseinandersetzungen als rituelles Verhalten sehen müsste.

Bemerkenswert für Ethologen sind die durch Selektionsdruck bewirkten Parallelen der kulturellen und stammesgeschichtlichen Ritualisierung aggressiven Verhaltens. Bei Tieren ist die innerartliche Aggression zumeist dermaßen reguliert, dass sie miteinander kämpfen können, ohne sich zu beschädigen. Tiere kämpfen turnierhaft. Turnierkämpfe entwickelten sich aus Beschädigungskämpfen. Für den Kampf mit der Waffe entwickelte der Mensch ebenfalls Regeln, die es erlauben zu kämpfen, ohne dass der

Gegner ernsthaft verletzt wird. Im Extremfall der Ritualisierung erleidet der Gegner überhaupt keinen physischen Schaden. Solche kulturellen Kampfgregeln bildeten sich zunächst für den Konflikt zwischen Mitgliedern einer Gruppe als Regeln des Zweikampfes heraus. Krieg als Zwischengruppenkonflikt zielt dagegen bis zum heutigen Tag auf die ernste Schädigung, ja oft Destruktion des Gegners ab. Er trägt damit den Charakter eines zwischenartigen Konfliktes und das rührt wohl daher, das die Gruppen sich in einer kulturellen Pseudospeziation voneinander scharf absetzen und die Anderen nicht als vollwertige Menschen betrachten. Es bahnen sich jedoch auch für den kriegerischen Konflikt ritterliche Umgangsformen an. Man erklärt den Krieg, anstelle den Gegner unvorbereitet zu überfallen, und man beschränkt den Kampf auf die Krieger. Letzteres jedenfalls offiziell. Somit könnte man die Genfer Konvention als Niederlegung eines Rituals, das Kriegsverbrechertribunal als dessen Institutionalisierung erkennen. Bei diesem Punkt tritt der scharfe Widerspruch und Konflikt im kulturellen und biologischen Normenfilter zutage – dass man seine Feinde töten soll trifft auf das Dogma nicht töten zu sollen.

In der modernen europäischen Welt, geprägt von ihrer jüdisch-christlichen Tradition, begegnen wir Riten *expressis verbis* fast ausschließlich im religiösen oder quasi-religiösen Bereich. Beispiele sind Trauerrituale und Kommunion beziehungsweise Konfirmation oder Firmung. Rituale werden gänzlich religiösen Phänomenen zugerechnet, die oft formelhaft-mechanisch durchgeführt werden und somit für viele ein von Zweck und Bedeutung entleertes Verhalten darstellen. Diesem Ansatz folgte auch Fritz Staal, der 1979 in seiner Theorie den stereotyp erscheinenden Handlungen jedes kognitive Bewusstsein absprach. So wird, wer sich als aufgeklärtes, mündiges Subjekt sieht, schnell dazu übergehen, Riten als ethisch, ökonomisch und politisch keine Rolle mehr spielende Ordnungen zu sehen, die schon deshalb anachronistisch erscheinen, weil sie nicht zweckrational überlegt sind und auch nicht so vollzogen werden. Da die meisten tradierten Rituale ihren ursprünglichen praktischen und mythischen Kontext verloren haben, lässt sich an ihnen leicht jeder positive Sinn absprechen. Eine einzelne ritualisierte Handlung restringiert in ihrer Ausführung jeden und so heißt es, Ritualität vertrage sich nicht mit einem emanzipierten, innovationsfreudigen und individualisierten Verhalten. Axel Michaels

sieht im Zentrum die Idee, das Bedeutung, Sinn, Zweck und Funktion von Ritualen von sich aus jeder Umgestaltung widerstreben. So haben sie im positiven Sinne die Bedeutung, „bedeutungslos zu sein, weil so Zeitlosigkeit, Unveränderlichkeit, Unsterblichkeit – eben *religio* – für den sterblichen Menschen in Szene gesetzt werden können.“ Am Rande erwähnt, gibt es aber auch Religionen ohne den besagten Unsterblichkeitsaspekt – zum Teil sogar ohne Gott. Durch die postulierte Unveränderbarkeit der Rituale bilden sie aber Restriktionen für den Geist der Aufklärung, so steht in Europa die herrschende *Ratio* dem rituellen Handeln entgegen. Selbst im religiösen Leben gelten im heutigen Europa, solange es christlich geblieben ist, hergebrachte Riten wenig. Sie scheinen dem Wesen des Gottesdienstes nun mehr äußerlich. Hier, wie auch in moralischen Dingen und im sozialen Verhalten zählen vor allem die innere Einstellung und Überzeugung und nicht, was man sich zu kultivieren vornimmt. Der Zug in die Innerlichkeit hat uns zu Antiritualischen gemacht.

Schon lange hat der okzidentale Mensch die Überlegenheit der Wortsprache gegenüber dem schwerfälligen Ritus zu erkennen geglaubt. Denn ein Wort ersetzt einen ganzen, umständlichen Kriegstanz. Doch gerade die Beweglichkeit der Sprache nimmt ihr einen Teil ihrer Verbindlichkeit und erhöht die Möglichkeit des Missbrauchs und der Täuschung. Worte sind schnell gesagt, schnell vergessen, im Gegensatz zu einem gemeinsam durchgeführten Ritus, der über ein weit größeres Maß an Verbindlichkeit verfügt. Was wäre beispielsweise die Vereidigung des Bundespräsidenten ohne die dazu gehörende Zeremonie? Rituale demonstrieren besonders Gemeinsamkeit und sind in der Lage selbst in wenig vorkonstruierten und deshalb riskanten Situationen eine soziale Beziehung zustande kommen zu lassen, die eine störungsfrei ablaufende Kommunikation und Interaktion ermöglicht. Hierzu ist allerdings eine Zuwendung der Partner zueinander nötig, die sich wiederum gerade durch diese Zuwendung von der Außenwelt abschirmen. Insbesondere die Beziehungseröffnungen, aber auch ihr weiterer Verlauf sind bei öffentlicher Kommunikation gekennzeichnet durch zahlreiche Rituale, die nicht nur der jeweiligen Selbstdarstellung der Partner dienen, sondern der Demonstration dessen, was den Partner immer schon, trotz der Fremdheit, gemeinsam ist. Gerade weil das Gemeinsame nicht selbstverständlich ist, weil es vielleicht nur abstrakt vorgegeben ist,

weil konkrete Gemeinsamkeiten vielleicht erst im Verlauf der Interaktionen hergestellt werden, bedarf es solcher ausdrücklichen Hinweise. Viele solche Hinweise und Bestätigungen verblassen allerdings mit der Zeit wiederum zu quasi-automatischen Ritualen – wie im Eingang genannten Beispiel der Begrüßungsformeln –, deren Sinn kaum noch im Vollzug thematisiert wird. Gleichwohl schaffen sie ein Klima der Gemeinsamkeit, das erwiesenermaßen als Netz wirkt, wenn die Kommunikation brüchig zu werden droht. All das lässt sich an den Höflichkeitsfloskeln der Gesprächsführung genauso zeigen, wie an der Rhetorik des Redners („Liebe Mitbürger, wir alle hier...“), am gemeinsamen Lied in der Kirche und in anderen Versammlungen, am Bildschmuck der öffentlichen Versammlungsräume und Plätze. Ein solches Klima ist durch eine klare Wortsprache nicht zu erzeugen.

In vielen vormodernen Kulturen finden wir die meisten Faszetten des Alltagslebens traditionell ausgeformt, fast wie Prototypen ursprünglicher Situationen erscheinend. Hier geht zumeist ohne Vorankündigung der Alltag regelmäßig in expressive Handlungsabläufe über, die ihren Grund offensichtlich nicht in den Anforderungen des physischen Lebens finden. Demgegenüber ist in Europa Ritualität in den vielen kleinen Dingen des Alltags weit davon entfernt, einer sakralen, großen Zeremonie zu gleichen. Erik Erikson spricht beim alltäglichen Zusammenspiel von Menschen, das sich in einer Mischung aus Förmlichkeit und Improvisation vollzieht, von „rituellen Gebräuchen“. Diese Alltagsriten des modernen Lebens kommen bloß noch in Freizonen und Nischen vor, die sich in der allgemeinen Rationalisierung des gesellschaftlichen Lebens und der individuellen Handlungen erhalten haben. Als Beispiel hierfür ließe sich der Karneval anführen, wo sich das individuelle Leben wenigstens gelegentlich, an gewissen Orten und zu gewissen Zeiten, an ein zur sozialen Stimmung passendes und seiner utopischen Bedeutung nach passables Verhalten anpasst, gemäß der Struktur, in der das Leben rituell eingerichtet ist. Vielleicht gerade wegen dieses Rückzugs im Alltag in einzelne Nischen spiegelt die gegenwärtige Literatur und Medien gerne ein Bild von nach neuen Ritualen strebenden Menschen wieder, die allein darin die Möglichkeit sehen, ihr Leben zu meistern. Gerade Jugendliche scheinen dabei besonders anfällig für Ritualisierungen und Symbolisierungen ihrer Umgebung zu sein. Sollten diese Etappen nicht von der

Umwelt vorgegeben sein, wie dies in traditionellen Gesellschaften der Fall ist, gehen viele Jugendliche dazu über, sich selber Rituale und deren Inszenierungen zu schaffen. Ihre eigene ritualisierte Welt schaffen sie sich auch unter Zuhilfenahme von Symbolen, die sie eindeutig von der Erwachsenenwelt distanzieren. Dies steht im Gegensatz zu Ritualen in nicht industrialisierten Gesellschaften, bei denen der Zweck eher in der Aufnahme in die Erwachsenenwelt liegt. Weiterhin sorgen häufig irrational wirkende Handlungen und Zielsetzungen für eine weitere Separierung zwischen eigener, geschaffener, ritualisierter Welt und der Realität. Alle Aspekte des gegenwärtigen Lebens in einem bestimmten Ritual erkennen glaubend, gehen Menschen auf die Suche nach äquivalenten symbolischen Handlungen, die die postulierten wichtigen Funktionen der Übergangsriten erfüllen können. Mit Hilfe theoretischer Literatur wird eine Notwendigkeit von Ritualen und Übergangsritualen konstatiert, die in der eigenen Gesellschaft im Zuge von Modernisierungsprozessen verloren gegangen ist.

In einem Werbetext für ein Buch der Autorin Diane von Weltzien heißt es, „Die Tagundnachtgleichen, Mittsommer und Mittsonnenwenden, Geburt, Initiation, Ehe und Tod sind entscheidende Wendepunkte im Jahres- und Lebenslauf. In allen Kulturen wurden und werden sie noch immer rituell gefeiert. Nur bei uns scheint vieles davon in Vergessenheit geraten zu sein. [...] Lassen sie sich von den hier geschilderten Riten inspirieren. Greifen sie die eigens für dieses Buch entwickelten Ritualvorschläge zu Themen wie Scheidung, Umzug, Reinigung, Heilung und Visionssuche auf und integrieren sie sie in ihr Leben. Werden sie mit Ritualen ein spirituell-kreativer und ganzheitlicher Mensch.“ Genauso wie einst scheinen nach Paul Hugger auch heute die Menschen Rituale als existenzielle Lebenshilfen zu brauchen. Justin Stagl beschreibt dies als eine „Entleerung der Gesellschaft an Übergangsriten“ im Vergleich zu archaischen Gesellschaften. Er entdeckt eine allgemeine Tendenz, Übergänge zu *ent-ritualisieren*. Stagl beschreibt als Kennzeichen der modernen Welt ein vereinheitlichtes Erfahrungsfeld, das mit einer kontinuierlichen Erfahrung von Leben einhergeht. Charakteristisch für rituell organisierte Gesellschaften ist jedoch gerade eine diskontinuierliche Auffassung von Leben mit den für die Übergangsriten typischen Ausnahmezuständen. Das moderne Menschenbild geht davon aus, dass der Mensch jederzeit und überall mit sich selbst identisch zu

bleiben hat. Bei der Betonung der universellen Existenz und Notwendigkeit von Ritualen werden van Genneps *Rites de passage* immer wieder zu einer Argumentationsstrategie herangezogen und bilden auch das Leitmotiv bei der Einführung neuer Rituale. Über die Durchführung neuer Rituale gilt das Gleiche, das Köstlin über Wirkweisen von Folklore festhält, zumindest da, wo sie in engem Zusammenhang mit traditionellen rituellen Formen gesehen werden. Folklore repräsentiert in modernen Gesellschaften immer Ganzheiten; Schicht und Klassengrenzen vermischen meist. Es gibt nur Bauern, die Hirten usw. In einer solchen Nutzung ließe sich auch von einer sozialen Blindheit der Folklore und von einer Tendenz zur sozialen Enteignung durch Folklore sprechen. Dabei sind es immer positiv deklarierte Eigenschaften, die der Folklorisierung anheimfallen.

Gerade weil eine Eigenschaft von Ritualen die Abgrenzung einer Gruppe der Beteiligten von den Außenstehenden ist, ist es für letztere schwierig einen Sinn in den Handlungen des Rituals zu sehen. Am Ritus nicht Teilhabenden erscheint er als immer gleichbleibender stereotypischer Ablauf. So bezeichnet *bloßes Ritual* gerade mal eine Abfolge von Handlungen, für die in der gegebenen Situation, noch im Bewusstsein der Alten Gründe und Ziele vorhanden sind. Ritual wäre damit eine keinerlei Bedeutung beanspruchende Handlung, die keinen Zweck verfolgt und ihren Wert, wenn sie überhaupt einen hat, nur in sich selber findet. Ein Ritual lässt sich nun einmal nicht in Worte fassen, es lässt sich nur erleben, da der Zelebrant ganzheitlich, d. h. mit Körper und Geist, beteiligt ist. Er fühlt die Reflexion der Körperlichkeit des gesamten Kosmos und der universellen Dynamik in der Bewegung seines Körpers, bzw. in den Bewegungen einer Gruppe von Initianten. Ein Ritual, oftmals für konservativ, stereotypisch, immer gleichbleibend gehalten, muss dies nicht unbedingt sein. So können die Handelnden mehr oder minder frei über Variationen in der Durchführung und Akzentuierung entscheiden. Diese Freiheit ist selbst in den für statisch gehaltenen tribalen Ausprägungen gegeben, was bedeutet, dass Ritualität entwicklungsfähig ist. Die Melodie Ritus ist gleichsam nur ein Thema, das in der Farbigkeit aller möglichen Variationen gespielt werden kann. Die Beteiligung vieler Menschen und der Wechsel im Personal sorgen für Abweichungen und Neuerungen in der Ausführung. Das Palaver unter den Mitwirkenden im Vorfeld über solche Veränderungen, ob man sie

zulassen oder beschränken soll, wird selber zu einem wichtigen Element im rituellen Ablauf. Die in einem Ritual gemeinschaftlich vollzogenen Handlungen kompensieren die Erfahrung eines Bruches, der immer wieder überbrückt und überwunden werden muss. So stellte die Sitte die moralische Ordnung dar, während das Ritual, bzw. der Brauch, den Ablauf der Zeremonien reglementierte. Wurde die Sitte verletzt, so wurde dies durch das Ritual wieder kompensiert. Ein Beispiel ist die in einigen Regionen Deutschlands vorkommende Hochzeit in Schwarz oder Rot, sobald die Braut keine Jungfrau mehr war. Rituale sind dabei keine Reaktionen auf das menschliche Leben und müssen nicht der unmittelbaren Welt oder der Erfahrung der Welt entsprechen. Rituale entsprechen der Art und Weise, wie der Mensch denkt. Er entscheidet, wann eine Kompensation eines Bruches nötig wird, bzw. wann überhaupt ein Bruch vorliegt.

Bei einer Interpretation eines Rituals blieb bis vor wenige Jahrzehnte die Sichtweise der Ritualteilnehmer ausgespart. Viel wichtiger war die Deutung und Bedeutungszuschreibung durch die Wissenschaft und Außenstehende im Allgemeinen. Mittlerweile wird generell davon ausgegangen, dass Rituale einerseits als autonom und einzigartig wahrgenommen werden können, andererseits aber doch soweit strukturelle Ähnlichkeiten vorhanden sind, dass das gleiche theoretische Instrumentarium als erklärend betrachtet werden kann, das bereits bei anderen Ritualen Anwendung fand. Herlyn verbreitet die Hypothese der vollen Erschließbarkeit latenter Bedeutungen von Ritualen, sobald eine „richtige“ Untersuchung durchgeführt würde. Dies wirft natürlich eine Frage auf, deren Beantwortung er schuldig bleibt, da sie jeder Forscher für sich selber suchen muss: Was bedeutet „richtig“?

Literatur

CADUFF, Corina / PFAFF-CZARNECKA, Joanna: *Rituale heute: Theorien - Kontroversen*
- *Entwürfe*; Dietrich Reimer Verlag, 1999.

HEIGL-EVERS, Annelise: „Lewin und die Folgen“ aus: *Psychologie des 20. Jahrhunderts*, Band VIII; Kindler Verlag, 1979.

HERLYN, Gerrit: „Initiationsriten: Anmerkungen zum Umgang mit Ritualtheorien“ aus: *Vokus*, Jahrgang 9. 1999 Heft 1; Institut für Volkskunde der Universität Hamburg, 1999.

KASCHUBA, Wolfgang: *Einführung in die europäische Ethnologie*; C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1999.

KÖHLE-HEZINGER, Christel: „Willkommen und Abschied“ aus: *Zeitschrift für Volkskunde*, 92. Jahrgang 1996; Verlag Otto Schwartz, 1996.

LEISENING, Horst: *Neues Großes Wörterbuch: Fremdwörter*; Compact Verlag, 2000.

STAMM, Roger Alfred / ZEIER, Hans: „Lorenz und die Folgen“ aus: *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts*, Band VI; Kindler Verlag, 1978.

TURNER, Victor: *Das Ritual: Struktur und Antistruktur*; Campus Verlag, 2000.

WAHRIG, Gerhard (Hg.): *Deutsches Wörterbuch*; Surugadai-Verlag, 1980.

WENDT, Wolf Rainer: *Ritual und rechtes Leben*; Ferdinand Enke Verlag, 1994.