

Ritualkonstruktion

Catherine Bell

Theoretische Ritualbeschreibungen betrachten das Ritual im Allgemeinen als Handlung und unterscheiden es so automatisch von begrifflichen Aspekten der Religion wie Glaube, Symbole und Mythen. In gewissen Fällen können beigefügte nähere Bestimmungen diese Unterscheidung etwas mildern, selten aber stellen diese Beschreibungen die unmittelbare Differenzierung oder den Nutzen der Unterscheidung zwischen dem, was gedacht und dem, was getan wird, in Frage. Glaube, Glaubensbekenntnisse, Symbole und Mythen tauchen ihrerseits als Formen geistigen Inhalts oder begrifflicher Entwürfe auf: Sie lenken, inspirieren und treiben Handeln voran, sie selbst aber sind keine Handlungen.¹ Das Ritual als Handlung führt diese begrifflichen Orientierungen aus, drückt sie aus und führt sie durch. Der Druck, typologische Klarheit zu erreichen, führt diese Unterscheidungen manchmal ins Extreme. Das Ritual wird dann als besonders *simlose* Handlung beschrieben – routinisiert, gewohnt, obsessiv oder mimetisch – und aus diesem Grund als rein formal, sekundär und als nur körperlicher Ausdruck einer logischerweise vorrangigen Idee. So wie die Unterscheidung von Ritual und Glaube in Bezug auf Denken und Handeln für gewöhnlich als vorgegeben betrachtet wird, so verhält es sich auch mit der Priorität, die diese Unterscheidung dem Denken zuspricht. Edward Shils argumentiert zum Beispiel, dass Ritual und Glaube verflochten, aber dennoch trennbar sind, da es denkbar ist, dass jemand unter Umständen glaubt, aber keine rituellen Handlungen damit verbindet. Er schließt daraus, dass logischerweise „Glaube ohne Rituale existieren könne; Rituale aber nicht ohne Glaube.“ (Shils 1968) Claude Lévi-Strauss treibt diese Logik noch viel weiter, wenn seine ursprüngliche Unterscheidung von Ritual und Mythos in die Unterscheidung von Leben und Denken mündet (Lévi-Strauss 1981, 669-75, 679-84).

Abgesehen von diesem grundlegenden strukturellen Muster, in dem sich das Ritual von geistigen Kategorien unterscheidet, wie sich das Handeln vom Denken unterscheidet, gibt es in der theoretischen Ritualdiskussion ein zweites strukturelles Muster. Dieses zweite Muster beschreibt das Ritual als eine Art funktionalen oder strukturellen Mechanismus, um Denken und Handeln wieder zu integrieren – eine Dichotomie, die in Form einer Unterscheidung zwischen Glaube und Verhalten oder irgendwelchen anderen homologen Paaren auftreten kann. Beide strukturellen Muster – die Unterscheidung des Rituals als Handeln vom Denken und die Beschreibung des Rituals als Mechanismus des Zusammenfügens von Denken und Handeln – können anhand verschiedener repräsentativer Ritualansätze dargestellt werden.

Durkheim legte dar, dass Religion aus Glaube und Riten zusammengesetzt sei: Glaube besteht aus Repräsentationen des Heiligen; Riten hingegen sind festgelegte Handlungsarten, die nur in Bezug auf die Repräsentationen des Heiligen, die ihre Objekte sind, charakterisiert werden können. „Zwischen diesen zwei Gruppen von

¹ G. Lewis (1980, 10-11) untersucht eher die allgemeine Anwendung des Begriffs Ritual auf Verhalten oder Benehmen als auf Denken und Fühlen.

Fakten“, schreibt er, „besteht der ganze Unterschied, der das Denken vom Tun unterscheidet“ (Durkheim 1965, 51). Doch trotz des sekundären Charakters des Rituals in diesen einführenden Definitionen führt Durkheims wichtige Diskussion über den Kult am Ende des Werkes „Die elementaren Formen des religiösen Lebens“ das Ritual wieder als Mittel ein, durch welches kollektiver Glaube und kollektive Ideale gleichzeitig geschaffen, erprobt und von der Gemeinschaft als real bestätigt werden. Daher ist das Ritual das Mittel, durch welches individuelle Wahrnehmung und Verhalten sozial angeeignet oder konditioniert werden (Durkheim 1965, 463ff.). In Durkheims Modell konstituiert rituelles Handeln im Kult die notwendige Interaktion zwischen den kollektiven Repräsentationen sozialen Lebens (als eine Art geistige oder über das Geistige hinausgehende Kategorie), der individuellen Erfahrung und dem individuellen Verhalten (als einer Kategorie des Handelns).²

Diese zwei Muster tauchen auch in einem anderen, nur am Rande strukturellen Modell auf, das mit großer Differenziertheit von Stanley Tambiah und in einfacherer Form auch von vielen anderen verwendet wird. Dabei wird das Ritual in einem ersten Schritt als das Synchronische, Andauernde, Traditionelle oder Ontologische vom Diachronischen, Wechselhaften, Historischen oder Sozialen unterschieden. Das Ritual wird in der Folge als Arena skizziert, in der diese Kräftepaare interagieren. Es ist der vermittelnde Prozess, durch den das Synchronische in Bezug auf das Diachronische und umgekehrt neu ausgedrückt wird (Tambiah 1970).

Ein drittes Modell, das am umfassendsten in Victor Turners frühem Werk dargestellt ist, skizziert diese zwei Muster ebenfalls. Turner beschreibt zu Beginn das Ritual als eine Einheitsbestätigung der Gesellschaft gegenüber den Brüchen, Zwän-

² J. Peacock untersuchte, inwiefern Webers Modell, das er für „das systematischste und verständlichste Konzept der Beziehung zwischen Glaube und Handeln“ hält, mit dem Modell von Durkheim in Kontrast steht (1975, 82). Handeln ist die „grundlegende Einheit“ von Webers Soziologie, eine Einheit, die die Handlung und ihre subjektive Bedeutung für den Handelnden repräsentiert, die beide nicht voneinander getrennt werden können. Aus diesem Grund kann für Weber Handeln nicht „unabhängig von Glaube“ analysiert werden (ebd.). Deshalb fokussiert die webersche Analyse auf die Beziehung zwischen Individuum und seinen Handlungen und bezieht die Interpretation der Bedeutungen dieser Handlungen für den Handelnden mit ein. Sie fokussiert nicht auf die Beziehung zwischen Glaube und Gesellschaft wie Durkheims Ansatz. Diese Perspektive Webers wurde durch Parsons zu einer umfassenden Handlungstheorie ausgearbeitet. Vgl. Parsons (1937) und Parsons/Shils (1962). Dennoch können die Resultate sowohl des weberschen wie des durkheimschen Ansatzes als ziemlich ähnlich bezeichnet werden. Jener von Durkheim ist geprägt von einem klar konstruierten sozialen Selbst (oder spirituellen Wesen), das auf seltsame Art und Weise unterschieden wird von einem vage bezeichneten Wesen, dem physischen individuellen Selbst. In seinem Gegensatz von Selbst und Gesellschaft wird das Selbst in einer mystischen Wolke belassen. Jener von Weber hingegen ist geprägt von der klaren Konstruktion der subjektiven Bedeutungen, die den objektiven Handlungen des Individuums – im Gegensatz zur sozialen Signifikanz dieser Handlungen – anhaften. Ihre soziale Signifikanz oder Bedeutsamkeit für andere in jenem kulturellen Kreis kann nicht eruiert werden. Ihre transpersonale Bedeutung kann vielmehr nur in Begriffen logischer und idealisierter Systeme sozioökonomischen Verhaltens beschrieben werden, das völlig verschieden ist von den wirklichen Menschen und ihren Aktivitäten. Sowohl in der durkheimschen wie in der weberschen Begrifflichkeit drängt eine zugrunde liegende Unterscheidung zwischen dem Individuellen und der Gesellschaft oder dem Handeln und Glauben die Analyse auf einen Dualismus hin, in dem zwei Wesenheiten oder Kräfte sich diametral gegenüberstehen und nicht wirklich integriert sind. Zahlreiche Durkheim- und Weber-Schüler haben versucht, die „Integration“, die ihre Lehrer unvollendet ließen, zu vervollständigen. Vgl. Robert Wuthnows Untersuchung solcher Dualismen und deren Auflösung (1987, 23, 26-27, 37-41). Als Kritik an Parsons und seinem unterschiedlichen Kultur- und Persönlichkeitssystem vgl. Marcus/Fisher (1986, 9-11) und Ortner (1984, 150).

gen und dem Wettbewerb sozialen Lebens und sozialer Organisation (Turner 1966). Das Ritual gewährt eine kreative „Anti-Struktur“, die sich von rigidem Hochhalten sozialer Regeln, Hierarchien und traditioneller Formen unterscheidet. Nachdem er Rituale als verkörperte Aspekte sowohl der Struktur als auch der Anti-Struktur skizziert hat, beschreibt er sie als jene speziellen paradigmatischen Handlungen, die zwischen den notwendigen und gegensätzlichen Forderungen der *Communitas* und der formalisierten sozialen Ordnung vermitteln.

Alle diese Beispiele verwenden die zwei vorgängig beschriebenen strukturellen Muster: Das Ritual wird zuerst als ein gesondertes Objekt der Analyse im Sinne verschiedener Dichotomien isoliert, die in etwa analog zu Denken und Handeln sind; danach wird das Ritual als jenes vorrangige Mittel herausgearbeitet, durch welches verschiedene dichotome Kategorien, von denen keine ohne die andere auskommen könnte, wieder zusammengefügt werden. Diese zwei strukturellen Muster sind selten explizit und vor allem das Erste, bei dem das Ritual von begrifflichen Kategorien unterschieden wird, wird für gewöhnlich einfach vorausgesetzt. Auf alle Fälle wird der Beziehung, die sich zwischen den zwei Mustern entwickelt, wenn sie gleichzeitig in einer theoretischen Beschreibung des Rituals wirksam sind, noch viel weniger Beachtung geschenkt, obwohl sie sehr bedeutend ist. In der Tat werden die Dichotomie, die das Ritual auf der einen Seite isoliert, und die Dichotomie, die auf der anderen Seite durch das Ritual vermittelt wird, kaum homologisiert. Wie ich zeigen werde, drängt die zugrunde liegende Dichotomie zwischen Denken und Handeln weiterhin auf eine lose Systematisierung verschiedener Ebenen homologisierter Dichotomien, was auch die Beziehungen zwischen Beobachter und rituellem Akteur beinhaltet. Genau dieser unsichtbare Prozess des „Homologisierens“, der durch die implizite Präsenz einer Opposition zwischen begrifflichen und verhaltensmäßigen Kategorien geleitet wird, bringt einen überzeugenden und offensichtlich logischen Diskurs in Gang.

Dichotomie und Dialektik

Jameson analysiert eine Art logische Struktur in der linguistischen Theorie, die den zwei für die Ritualtheorie skizzierten Mustern ganz ähnlich ist (Jameson 1972, 17-32). Das strukturierte Argument, das er isoliert, bietet einen hilfreichen Kontrast zu demjenigen, das ich hier einbringen werde. Jameson weist auf eine logische Struktur hin, in der eine anfängliche Differenzierung – ursprünglich vorgeschlagen, um den Theoretiker zu befähigen, sich auf nur einen der unterschiedenen Begriffe zu konzentrieren – in der nachfolgenden Analyse dieses Begriffs immer und immer wieder auftaucht. Indem er sich vor allem auf Ferdinand Saussures linguistisches System beruft, zeigt Jameson, dass eine anfängliche Unterscheidung zwischen Struktur und Geschichte (Synchronität und Diachronität) Saussure befähigt, sich auf einen Aspekt der Sprache, den synchronischen und strukturellen, zu konzentrieren und ihn systematisch zu erhellen. Saussure löste aber nie die Dichotomie zwischen Synchronität und Diachronität oder ging gar über sie hinaus, sondern bildete sie vielmehr in den entscheidenden Begriffen seines Systems nach (18-21). Wie geschieht eine solche Nachbildung?

Als Reaktion auf den Historizismus in der Linguistik, so erklärt Jameson, habe Saussure versucht, über die nichthistorischen Aspekte der Sprache zu sprechen. Auf einer primären Ebene unterschied er zwischen Diachronischem und Synchronischem, wobei er sich selbst klar auf die synchronische Seite der Linguistik in Opposition zur anderen Seite stellte, wo, wie er bemerkte, alle anderen arbeiteten. Auf einer zweiten Ebene, im synchronischen System selbst, unterschied Saussure zwischen *langue* und *parole*, um synchronische Sprache vom Reden besser zu unterscheiden. Damit bildete er die erste innere Nachbildung der ursprünglichen Opposition. Auf der dritten Ebene fasste Saussure *langue* als System auf und unterschied in demselben zwei Arten der Beziehung von Zeichen, die syntagmatische und die assoziative (oder paradigmatische) und bildete seine ursprüngliche Dichotomie ein zweites Mal im System als ganzem nach (18-39 *passim*). Die ursprüngliche Differenzierung zwischen Diachronischem und Synchronischem wurde mittels verschiedener Kategorienpaare auf drei Ebenen der Analyse angewandt. Mit anderen Worten, die dauernde Anwendung der Dichotomie zwischen Synchronischem und Diachronischem schuf systematisch aufeinander folgende und homologe Ebenen der Analyse.

An diesem Punkt, so deutet Jameson an, wird es zunehmend „problematisch, bis zu welchem Grad das Objekt der Untersuchung eher für das Muster der Linguistik selbst, als für das der Sprache gehalten wird.“ Zudem ist dies auch der Punkt, an dem die Originalität von Saussures ursprünglicher Unterscheidung für sein eigenes aus ihr geschaffenes System zwanghaft wird. Saussures „anfängliche Verwerfung der Geschichte“, so bemerkt Jameson, „welche zu Beginn aus der Unfähigkeit resultierte, Veränderung im System, das alles andere als eine bedeutungslose und kontingente Größe ist, zu absorbieren, wurde nun im innersten des Systems selbst als Unfähigkeit im Umgang mit der Syntax als solcher nachgebildet.“ (39)

Theoretischer Ritualdiskurs weist eine ähnliche logische Struktur auf: Die Unterscheidung zwischen Glaube und Ritual, genauso leichtfertig gemacht wie die heuristische Unterscheidung zwischen Denken und Handeln, rechtfertigt die Konzentration auf das Ritual allein. Dies bezieht sich auf das erste oben erwähnte strukturelle Muster. Das Ritual wird nun seinerseits ein neuer Anfangspunkt, an dem erneut unterschieden wird zwischen begrifflichen und verhaltensmäßigen Komponenten. Dies bezieht sich auf das zweite strukturelle Muster, das oben beschrieben wurde. Ritualtheorie treibt das weiter, was Saussure aufgrund der Strenge seiner Fokussierung und Logik – nach Jameson – unterlassen hat, nämlich eine Bühne für eine synthetische Integration bereitzustellen. Indem das Ritual im ersten strukturellen Muster vom Glauben unterschieden wird, wird im Ritual selbst ein zweites Mal zwischen Denken und Handeln unterschieden. Auch auf dieser zweiten Ebene wird das Ritual als synthetisch betrachtet, als jener Mechanismus oder jenes Medium nämlich, durch welches Denken und Handeln zusammengebracht werden. Die Ausarbeitung des Rituals als Mechanismus für das Zusammenkommen gegenteiliger Kategorien dient sowohl dazu, die Begriffe zu unterscheiden, als auch sie zu vereinen. Das heißt, das zweite strukturelle Muster der Ritualtheorie, worin das Ritual Denken und Handeln in Verbindung setzt, stellt eine dialekti-

sche Beziehung zwischen den zwei unterschiedenen Wesenheiten anstelle einer Nachbildung einer unvermittelten Dichotomie auf. Das Ritual erscheint damit als Mittel für eine provisorische Synthese einer gewissen Form der ursprünglichen Opposition.

Saussure schuf sein linguistisches System, indem er eine anfängliche Unterscheidung setzte, deren nachfolgende und systematische Nachbildung diese Unterscheidung zu einer ahistorischen, nichtdialektischen, einer Opposition schlechthin machte (22). Die meisten Ritualtheorien umgehen dies, indem sie die Begriffe der Dialektik oder Synthese einbinden: Das Ritual ist ein dialektisches Mittel für die vorläufige Konvergenz jener gegenteiligen Kräfte, deren Interaktion in irgendeiner Form Kultur zu konstituieren scheint.

Die drei kurz beschriebenen repräsentativen Ritualtheorien bezeichnen das Ritual ganz klar als ein solches Mittel der Integration oder Synthese gegensätzlicher soziokultureller Kräfte. Und sie stehen als Beispiele nicht isoliert da. Innerhalb der theoretischen Abhandlungen über Religion und Kultur gibt es eine starke Tendenz in Richtung auf diesen Typ von Dialektik. Diese Tendenz kann zum Beispiel in der gegenwärtigen Rezeption von Durkheims Ritualtheorie beobachtet werden. Einige argumentieren, sein Ritualbegriff beinhalte eine dialektische Vermittlung zwischen dem Sozialen und Individuellen; andere argumentieren, seine grundlegende Schwäche bestehe gerade darin, dass sein Ritualbegriff solch einer Dialektik entbehre. E. E. Evans-Pritchard hat Durkheims Ritual-Theorie als zentralen, aber „obskursten“ und „am wenigsten überzeugenden“ Teil seines Gesellschafts- und Religionsbegriffs bezeichnet (Evans-Pritchard 1965, 61-62). Nancy Munn hingegen betrachtet ihn als „von entscheidender Bedeutung“ für die heutige Ritualforschung (Munn 1973, 583). Sie stellt heraus, dass Durkheim ein Modell „des sozialen (rituellen) Symbolismus als Schaltungspunkt zwischen äußeren moralischen Zwängen und Strukturen der soziopolitischen Ordnung und den inneren Gefühlen und Vorstellungskonzepten des individuell Handelnden“ entwickelt habe (Munn 1973, 583).³ Während es aber genau das Wesen dieses Schaltungspunktes ist, das Evans-Pritchard als obskur betrachtet, so scheint Munn bei Durkheim ganz offensichtlich eine dialektische Beziehung zwischen zwei nicht reduzierbaren Wesenheiten, der Subjektivität des Individuums und der Gemeinschaftsordnung, zu finden, eine Dialektik, die durch die kollektiven Repräsentationen, die im Kult geschaffen und verwendet werden, vermittelt wird.

Sahlins suchte ebenfalls nach einer synthetischen Vermittlung von Denken und Handeln, Selbst und Gesellschaft in Durkheims Theorie und fand sie nicht. Er stellte heraus, dass Durkheims kollektive Repräsentationen überhaupt nicht zur Vermittlung fähig seien. Als idealisierte Repräsentationen sozialer Werte und Strukturen wirken sie nur bedingt auf die Formung der Subjektivität ein. Für Sahlins sind Durkheims kollektive Repräsentationen der Vermittlung oder der Artikulierung individueller Erfahrung innerhalb sozialer Kategorien unfähig; sie können sie lediglich aneignen und sie in einer „Meta-Sprache“ organisieren (Sahlins 1976, 110-113,

³ Dies ist die Grundlage für Munns eigene Sicht, derzufolge „das Ritual als symbolisches Sprachrohr zwischen der Ebene kulturellen Denkens und anderen komplexen Bedeutungen auf der einen Seite und jener des sozialen Handelns und des unmittelbaren Ereignisses auf der anderen Seite betrachtet werden kann.“ (1973, 579)

v. a. 111). In einer ganz ähnlichen Beweisführung bemerkte Lévi-Strauss, dass es Durkheim an einem „adäquaten“ Begriff des Symbols oder der symbolischen Handlung mangle (Lévi-Strauss 1945, 518). Das heißt, im Gegensatz zu Symbolen sind Durkheims kollektive Repräsentationen nur Zeichen, Idealisierungen von Formen sozialer Morphologie, die von diesen Formen unabhängig wurden und demzufolge nur dahingehend wirken, individuelle Wahrnehmung und Erfahrung unterzuordnen und zu strukturieren.⁴

Sahlins und Lévi-Strauss halten Durkheims Theorie des Kults und rituellen Handelns schließlich aus zwei Gründen für unvollständig: Zum einen schafft sie keine Ebene kultureller Analyse als solcher; zum andern überwindet sie die fundamentale Dualität nicht, die bei Durkheim sogar in seiner Skizzierung der menschlichen Natur wieder auftaucht. „Das ist das Objektive in der Idee der Seele: die Vorstellungen, deren Gebote unser inneres Leben darstellt, bestehen aus zwei verschiedenen und nicht aufeinander reduzierbaren Gattungen. Die einen beziehen sich auf die äußere und materielle Welt, der wir eine moralische Höherwertigkeit über die erste einräumen.“ Für Durkheim „sind wir also wirklich aus zwei Wesen gebildet, die verschiedenen und fast gegensätzlich ausgerichtet sind und von denen das eine über das andere einen echten Vorrang einnimmt. Das ist der tiefere Sinn der Antithese, die alle Völker mehr oder weniger deutlich zwischen dem Körper und der Seele, zwischen den sinnhaften und den geistigen Wesen erfasst haben, die in uns nebeneinander existieren.“ (Durkheim 1994, 358)

Ob Durkheim nun einen kompletten Ritualbegriff bietet oder nicht, so können wir doch in seinem Werk und in den Erörterungen derer, die ihn rezipieren, eine Tendenz feststellen, zwei Arten soziokultureller Prozesse oder Wesenheiten zu isolieren, um dann in der Ritualtheorie ein Modell ihrer notwendigen Integration zu finden. Ginge man tatsächlich von der Annahme oder der Voraussetzung von so unterschiedlichen Prozessen aus, müsste ein Theoretiker irgendein Phänomen präsentieren, das so angelegt wäre, dass es diese vermitteln könnte, wenn es nicht schon da wäre. Ich lege deshalb nahe, dass Beschreibungen wie Rituale wirken, gemäß einer Logik konstruiert wurden, die in der Dynamik theoretischer Spekulation wurzelt, und dass die unbewusste Manipulation der Denken-Handeln-Dichotomie dieser Konstruktion eigen ist.

Saussure konnte nicht erkennen, wie seine anfängliche Unterscheidung die deskriptive Kraft seines Systems radikal einschränkte. Auch wir erkennen nicht, wie Dichotomien von Kontinuität und Wechsel, individueller Erfahrung und sozialer Form, Glaube und Verhalten eine Voraussetzung über Denken und Handeln heraufbeschwört, die speziell in der intellektuellen Tradition der westlichen Kultur tief verwurzelt ist. Wir sehen weder, dass wir ein besonders mächtiges analytisches Instrument in der Hand haben, noch sehen wir, wie unsere diesbezügliche unbewusste Manipulation nicht nur durch die Notwendigkeit, die Dichotomie zu lösen, die es eingeführt hat, geleitet wird, sondern gleichzeitig auch dadurch, die noch grundlegendere Opposition, die es errichtet hat – die Opposition zwischen dem Theoretiker und dem Objekt des theoretischen Diskurses – zu bestätigen *und* zu lösen. In ande-

⁴ In diesem Kontext verweist Sahlins (1976, 111) auf W. Doroszewkis Theorie des Einflusses von Durkheim auf Saussure (1933), was die Bedeutung des „Zeichens“ betrifft.

ren Worten, wir sehen nicht, wie eine solche Dichotomie etwas zur relationalen Definition zwischen einem Wissenden, etwas Gewußtem und einer speziellen Art von Wissen beiträgt.

Geertz und das Fenster des Rituals

Um die Beziehung zwischen Dichotomie und Dialektik innerhalb der Struktur der Ritualtheorie zu klären, ist ein ausführlicheres Beispiel nötig, um daran aufzuzeigen, wie ein kohärenter Diskurs über das Ritual geschaffen wird. Das Werk von Geertz bietet eine ausgezeichnete und breit gefächerte Illustration für dieses Vorhaben. Geertz hatte großen Einfluss auf die Ritualforschung und gilt für viele als Steuermann durch die Untiefen und Riffe der verschiedenen methodologischen Probleme. Dies hängt zum Teil mit der Ausgewogenheit seiner Terminologie, seinem Appell an den gesunden Menschenverstand und seiner anekdotenreichen Ethnographie zusammen, in der Gefüge und Schattierungen aufscheinen und so einem ethnographischen Reduktionismus entgegenwirken.

Geertz hält fest, dass das Anliegen seines theoretischen Ansatzes die Erklärung der „Bedeutung“ kultureller Phänomene ist (Geertz 1973, 89).⁵ Mit diesem Fokus versucht er hinter die funktionalen und mechanischen Analysen menschlichen Handelns zu gelangen, das er in Wechselbeziehung bringt mit dem Reduktionismus der Unterdrückung entweder des Sozialen unter das Kulturelle oder umgekehrt (143-144). Grundlegend für dieses Unterfangen ist die Unterscheidung zwischen „Ethos“ und „Weltsicht“. Ethos bezeichnet die moralischen und ästhetischen Aspekte einer Kultur – eine einem Volk „zugrunde liegende Haltung zu sich selbst und zu seiner Welt“ (89, 126-127). An einer anderen Stelle beschreibt Geertz Ethos in Bezug auf „Dispositionen“, nicht im Sinne einer Handlung, sondern als die Wahrscheinlichkeit einer Handlung unter gewissen Umständen. Solche Dispositionen werden weiter nach zwei Arten differenziert: Stimmungen und Motivationen (95-97). Weltsicht bedeutet für Geertz auf der anderen Seite die „kognitiven, existenziellen Aspekte“ einer Kultur, der Sinn eines Volkes für das wirklich Reale, seine umfassendste Vorstellung von einer allgemeinen Ordnung der Existenz (89, 98, 126-127). In diesem Sinn liefern sich diese zwei Begriffe selbst einer Polarisierung aus, worin sich Ethos zur Weltsicht verhält wie Handeln zum Denken. Manchmal bringt Geertz religiöses Ritual ausdrücklich mit Ethos und religiösen Glauben mit Weltsicht in Verbindung und lässt so an das erste strukturelle Muster denken, bei dem das Ritual mit Handeln und der Glaube im Gegensatz dazu mit Denken in Verbindung gebracht werden (127, 131). Manchmal aber präsentiert er Ethos und Weltsicht als synthetisiert, verschmolzen oder verpackt in Symbole, die in verschiedenen Systemen, Mustern oder Kontrollmechanismen wie Ritual, Kunst, Religion, Sprache und Mythos geordnet sind (44-45, 48, 89, 113, 127, 137 etc.).

⁵ Nach Sperber betrachtete Radcliffe-Brown Anthropologie als eine Naturwissenschaft, während Evans-Pritchard sie zu den Humanwissenschaften zählte. Geertz – auf der anderen Seite – ist ein Hauptvertreter einer dritten Annäherung, derzufolge „die einzige Möglichkeit, kulturelle Phänomene zu beschreiben, genau darin liegt, sie zu interpretieren.“ Sperber kritisiert diesen Ansatz und „entwickelt eine vierte Sicht anthropologischen Wissens“ (1985, 9-10).

Diese Systeme beinhalten aber nicht nur eine Synthese von Ethos und Weltsicht; sie sollen sie auch bewirken. Geertz bemerkt in Bezug auf das Ritual, dass „jedwedes religiöse Ritual ohne Rücksicht darauf, wie offensichtlich automatisch oder konventionell es ist (...) diese symbolische Vereinigung von Ethos und Weltsicht einschließt“ (113, 127).⁶ Hier scheint das zweite strukturelle Muster, bei dem das Ritual die Vereinigung von Kategorien des Denkens und Handelns einschließt, auf.

Die dialektische Natur dieser Vereinigung von Ethos und Weltsicht wird in Geertz Diskussion symbolischer Systeme klar herausgestellt, wie bei der Religion, die beides einschließt, „Modell für die“ und „Modell der“ Realität. Diese Systeme sind „kulturelle Muster“, d. h. sie „geben der sozialen und psychologischen Realität Bedeutung (...) (oder) objektive Form zum einen, indem sie sich selbst ihr anpassen, zum andern, indem sie sie an sich selbst anpassen“ (92-93). Im Blick auf das Ritual per se führt Geertz an, dass „die Zeremonie der Ort ist, an dem die Stimmungen und Motivationen, die die religiösen Symbole in den Menschen hervorrufen, und die die allgemeinen Vorstellungen von der Seinsordnung, die sie für die Menschen ausdrücken, zusammentreffen und sich gegenseitig verstärken – auch wenn es sich bei dieser Zeremonie vielleicht nur um die Rezitation eines Mythos, die Befragung eines Orakels oder das Schmücken eines Grabes handeln mag.“ Er fährt fort: „Im Ritual sind gelebte und vorgestellte Welt ein und dasselbe, sie sind in einem einzigen System symbolischer Formen verschmolzen.“ (1973, 112-113)

Damit werden die einfachsten rituellen Handlungen als „Verschmelzen“ der Ordnungskonzeptionen eines Volkes und ihrer Handlungsdispositionen (Stimmungen und Motivationen) betrachtet. Für Geertz konstituiert diese Opposition von Konzeptionen und Dispositionen, bzw. die Welt, wie sie vorgestellt und die Welt, wie sie gelebt wird, kulturelles Leben an sich. Mehr noch, unsere Wahrnehmung und Analyse ihrer Opposition und Auflösung konstituiert eine theoretische Erklärung der „Bedeutung“ in einer Kultur. In der Tat ist ein fehlendes Wahrnehmen jener Interaktion dieser zwei grundlegend verschiedenen Kategorien – Konzeptionen und Dispositionen – das Gleiche wie jener Reduktionismus, den Geertz besonders verurteilt, den Reduktionismus des Sozialen auf das Kulturelle oder des Kulturellen auf das Soziale (1973, 143, 163). Die dichotome Natur von Ordnungskonzeptionen (Weltsicht) und Handlungsdispositionen (Ethos) ist in Geertz Ansatz genauso grundlegend, wie deren Auflösung in symbolischen Systemen wie dem Ritual. Die zeitlich begrenzte Auflösung einer Dichotomie wird als die zentrale Dynamik kulturellen Lebens bezeichnet.

Bis hierhin behandelt die Analyse von Geertz nur die zwei strukturellen Muster, die früher schon diskutiert wurden. Geertz verweist aber auf ein drittes Muster und weitere Implikationen seines Ritualmodells. Er erklärt weiter, dass kulturelle Repräsentationen wie religiöse Rituale „nicht nur der Punkt sind, an dem für die Gläubigen die gefühls- und vorstellungsmäßigen Aspekte des religiösen Lebens zusammenfließen, sondern auch der Punkt, an dem das Zusammenspiel dieser Aspekte vom außenstehenden Beobachter am besten untersucht werden kann“ (1991, 78-79; 1973, 113).

⁶ Vgl. dazu auch die Untersuchung von Geertz, wie Symbole Ethos und Weltsicht „synthetisieren“ (1973, 89).

Was meint er damit? Da das Ritual religiösen Glauben inszeniert, darstellt oder objektiviert (das Handeln verhilft dem Denken zum Ausdruck) und damit die dispositions- und konzeptionsmäßigen Aspekte religiöser Symbole verschmilzt (das Ritual bringt Denken und Handeln zusammen), schließt Geertz daraus, dass das Ritual dem Theoretiker einen speziellen Standpunkt zur Beobachtung dieser Prozesse bietet. Warum und wie, können wir fragen, wirkt das Ritual, um das Vorhaben des Theoretikers zu fördern? Die Antwort ist implizit in Geertz Text vorhanden. Um explizit zu antworten, müssen wir der Tendenz zur Homologisierung, die stillschweigend seine Beweisführung vorantreibt, nachgehen.

Außenstehende, so bemerkt Geertz, sehen im Ritual nur eine Darstellung einer speziellen religiösen Perspektive, die sie ästhetisch würdigen oder wissenschaftlich untersuchen können (113). Keine Reaktion, so deutet er an, dringt bis zur wirklichen Bedeutung und Dynamik eines solchen kulturellen Phänomens vor. Für Teilnehmer sind Rituale auf der anderen Seite „Inszenierungen, Materialisierungen, Realisierungen“ einer speziellen religiösen Perspektive, „nicht nur Modelle dessen, was sie glauben, sondern auch Modelle, um daran zu glauben.“ (114) Damit hat der Außenstehende nur konzeptuelle Kategorien, mit denen sie oder er sich dem rituellen Handeln nähert. Teilnehmer erfahren im Gegensatz dazu im Ritual das Zusammenkommen ihres eigenen konzeptuellen Bezugsrahmens mit den Dispositionsimperativen. In dieser Darlegung stellt Geertz ein drittes strukturelles Muster und eine dritte Permutation der Denken-Handeln-Dichotomie auf. D. h. Ritualteilnehmer handeln, während jene, die sie beobachten, denken. Im rituellen Handeln verschmelzen Konzeptionen und Dispositionen für den Teilnehmer, woraus Bedeutung resultiert. Bedeutung entsteht für den außenstehenden Theoretiker auf eine andere Art: Insofern er oder sie im Ritual den wirklichen Grund der Bedeutung für den rituell Handelnden – d. h. das Verschmelzen von konzeptions- und dispositionsmäßigen Kategorien – ausmachen kann, kann der Theoretiker durch das reine Denken über das Handeln hinausgehen und seine Bedeutung begreifen. Indem er den rituellen Mechanismus der Bedeutung für die Teilnehmer erkennt, kann der Theoretiker nun seinerseits die Bedeutung als ein kulturelles Phänomen begreifen. Rituelles Handeln kann dann auch *für den Theoretiker* bedeutungsvoll werden. Damit macht ein kultureller Fokus auf rituelles Handeln das Ritual zu einem wahren Fenster mit Blick auf die wichtigsten Prozesse kulturellen Lebens.⁷

Das dritte Muster ordnet aufgrund seiner Homologisierung mit den zwei anderen strukturellen Mustern die Darlegung so, dass die theoretische Erklärung der „Bedeutung“ selbst zu einer Fusion von Denken und Handeln wird – das Denken des Theoretikers (eine konzeptionsmäßige Kategorie) und das Handeln des Ritualteilnehmers (das auf seine Art ebenfalls eine Fusion von Konzeptionen und Dispositionen ist). Darin liegt die implizite strukturelle Homologie: Die Fusion von Denken und Handeln, die im Ritual beschrieben wird, wird mit einer Fusion des theoretischen Pro-

⁷ Frits Staal gibt einen interessanten Einblick in die Probleme, die auftauchen, wenn Ritual als „blosses Handeln“ betrachtet wird. Durch diese Charakteristik, die auf einem klaren Gegenüber von Denken und Handeln beruht, versucht Staal die totale Immunität reinen Handelns gegenüber jeglicher theoretischen Annäherung zu stützen. So folgert Staal, dass das Ritual nicht verstanden werden kann, dass es „sinnlos“ ist (1975, 2-22).

jekts mit seinem Forschungsgegenstand, dem rituellen Handeln, homologisiert. Beide schaffen Bedeutung – das erste für den rituell Handelnden und das zweite für den Theoretiker.

Ein anderes Beispiel für die Darstellung einer speziellen Beziehung zwischen dem Projekt des außenstehenden Beobachters und dem Ritualprojekt wurde von Theodore Jennings (1982, vgl. Artikel in diesem Band, Anm. d. Hrsg.) dargelegt. Jennings beschreibt das Ritual in erster Linie als Darstellung vor einem Beobachter (Gott, Theoretiker etc.) oder Beobachtern (die Gemeinschaft selbst) und zweitens als ein epistemologisches Projekt. Beide dieser Dimensionen des Rituals agieren als „Berührungspunkte“ zwischen dem Ritual und dem Versuch eines außenstehenden Beobachters, ein „theoretisch-kritisches Verständnis davon“ zu gewinnen (113, 124). Wir brauchen aber deshalb unsere Suche nach der Bedeutung des Rituals nicht als „Voyeurismus und Huren“, wie Jennings es bezeichnet, abzustempeln, da unsere kognitiven Interessen nur eine „Ausweitung“ jener des Rituals sind, nämlich das zu betrachten, wozu wir „eingeladen“ sind (124-127).

Diese delikaten Voraussetzungen von Jennings Ansatz finden ihr genaues Gegenteil in der Abhandlung von Stephen Greenblatt über das epistemologische Projekt des Amateur-Ethnologen Captain John G. Bourke. Bourke „wurde bei den Zuñi-Indianern Zeuge extremer und gleichzeitiger Verletzungen der Verhaltensregeln betreffend Essen und Ausscheidung und verspürte dabei extreme Übelkeit“. Seine Reaktion, so spekuliert Greenblatt, war „nicht nur ein Berufsrisiko, sondern der Ekel des Ethnologen, der ihm sein spezielles diskursives Feld gab.“ Die Parameter von Bourkes weitschweifendem 1891er Opus *Scatologic Rites of All Nations* werden, wie Greenblatt bemerkt, „genau durch diese aufkommende Übelkeit“ definiert. „Es wäre absurd“, fährt er fort, „daraus zu schließen, dass eine ähnliche, wenn auch besser verdeckte Abscheu als konstitutives Moment jeder Ethnologie zugrunde liegt, aber man kann ganz einfach andere und einflussreichere Beispiele als das Werk von Captain Bourke finden, in denen Aversion dazu dient, Verhalten und wesentliche Inhalte in Gegenstände von Repräsentation und Interpretation zu übertragen.“ (Greenblatt 1982, 3-4)

Greenblatt nimmt an, dass Bourke bei der Erklärung seines epistemologischen Projekts und der „Andersartigkeit“, die das Projekt zugleich verlangte und etablierte, instinktiv von seiner Abscheu geleitet war. Geertz und Jennings sehen uns im Gegensatz dazu in Abhängigkeit zur wesentlichen Übereinstimmung oder Ähnlichkeit von rituellem Handeln und der Schaffung theoretischer Ritualinterpretationen, um beides zu erreichen, unsere Verschiedenheit vom und unseren Zugang zum „Anderen“.

Literatur

- Doroszewski, W., 1933: Quelques remarques sur les rapports de la sociologie et de la linguistique: Durkheim et F. de Saussure, in: *Journal de Psychologie* 30, 82-91.
Durkheim, E., 1965: *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York 1965 (dt.1994: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt/Main).
Evans-Pritchard, E. E., 1965: *Theories of Primitive Religion*, Oxford.

- Geertz, C., 1973: *The Interpretation of Cultures*. New York 1973 (dt.1991: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt/Main).
- Greenblatt, S., 1982: *Filthy Rites*, in: *Daedalus* 111/3, 3-4.
- Jameson, F., 1972: *The Prison-House of Language*. Princeton.
- Jennings, Th., 1982: *On Ritual Knowledge*, in: *Journal of Religion* 62, 111-127.
- Lévi-Strauss, C., 1945: *French Sociology*, in: *Twentieth Century Sociology*, hrsg. von G. Gurvitch und W. E. Moore, 503-537. New York.
- Lévi-Strauss, C., 1981: *The Naked Man. Introduction to a Science of Mythology*, vol. 4. New York (dt. 1975: *Der nackte Mensch*. Frankfurt/Main).
- Lewis, G., 1980: *Day of Shining Red: An Essay on Understanding Ritual*. Cambridge.
- Marcus, G. E.; Fischer, M.J., 1986: *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago.
- Munn, N. D., 1973: *Symbolism in a Ritual Context*, in: *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, hrsg. von J. J. Honigmann, 579-612. Chicago.
- Ortner, S. B., 1984: *Theory in Anthropology Since the Sixties*, in: *Comparative Studies in Society and History* 26, 150.
- Parsons, T., 1937: *The Structure of Social Action*. New York.
- Parsons, T.; Shils, E., 1962: *Toward a General Theory of Action*. New York.
- Peacock, J. L., 1975: *Weberian, Southern Baptist, and Indonesian Muslim Conceptions of Belief and Action*, in: *Symbols and Society. Essays on Belief Systems in Action*, hrsg. von C.E. Hill. Athen.
- Sahlins, M., 1976: *Culture and Practical Reason*. Chicago.
- Shils, E., 1968: *Ritual and Crisis*, in: *The Religious Situation*, hrsg. von D. R. Cutler, 733-749. Boston. (Diese Version unterscheidet sich grundlegend von einem Artikel mit dem gleichen Namen in: Huxley, J. (Hrsg.), 1966: *A Discussion of Ritualization of Behavior in Animals and Man*. *Philosophical Transactions of the Royal Society*, series B, 251, 447-450.)
- Sperber, D., 1985: *On Anthropological Knowledge*. Cambridge.
- Staal, F., 1975: *The Meaninglessness of Ritual*, in: *Numen* 26/1, 2-22.
- Tambiah, S. J., 1970: *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand*. Cambridge.
- Turner, V. W., 1966: *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago. (dt. 1989: *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt/Main).
- Wuthnow, R., 1987: *Meaning and Moral Order*. Berkeley.



<http://www.springer.com/978-3-531-19499-8>

Ritualtheorien

Ein einführendes Handbuch

Belliger, A.; Krieger, D.J. (Hrsg.)

2013, V, 474 S. 2 Abb., Softcover

ISBN: 978-3-531-19499-8