

Rituale und Popkultur. Eine Rezension von Volker Wieprecht/Robert Skuppin, Lexikon der Rituale. Berlin 2010. hbk, 302 Seiten, 30 s/w-Abbildungen.

Alexander Gramsch

Eine Gruppe von Freunden hat ein eigenes Ritual entwickelt. Jeden Dienstag treffen sie sich zum Kinobesuch. Dabei schmuggeln sie eine Flasche Bier für jeden in den Kinosaal, den sie erst betreten, wenn die Werbung zuende ist und die Filmvorschauen beginnen. Sobald auch die Trailer beendet sind, der Vorhang vollständig geöffnet wird und der Film beginnt, wird Flasche für Flasche geöffnet und auf einen unterhaltsamen Filmabend angestoßen.

Dieses Ritual hat für sie eine bestimmte Wirkung: Sie strukturieren damit ihre Woche – der Dienstag erhält eine besondere Bedeutung, wie vielleicht auch Samstag (Sportschau), Sonntage (Tatort) oder Montage (Feierabendbier). Sie stärken damit auch ihre Gruppenidentität. Zugleich gliedern sie den Abend und erhöhen die Bedeutung des Films: dieser, als zentraler Grund für ihr Zusammenkommen, wird aufgewertet und von den vorherigen Stufen in der rituellen Sequenz abgegrenzt. Ein besonderer weltanschaulicher Gehalt ist darüber hinaus aber in diesem Ritual nicht zu erkennen.

Rituale sind also nicht nur in religiösem, „kultischem“ Kontext zu finden, sondern auch im Alltag. Kyriakidis (2007a, 10) definiert Rituale als eine ethische Kategorie, die sich auf festgelegte Handlungen bezieht, welche eine spezifische Intention besitzen und einer spezifischen Gruppe eigen sind. Diese Intentionen und Gruppen allein im religiösen Kontext zu suchen hieße, sowohl die tatsächliche Bandbreite von Ritualen als auch die Möglichkeiten ihrer Analyse unnötig einschränken.

Nun liegt ein neues „Lexikon der Rituale“ vor, das uns genau dies vor Augen führt: Rituale sind nicht Religion, nicht äußerer Ausdruck religiösen Gedankenguts, sie verweisen nicht unmittelbar auf die „Erzählung des Mythos“ (KOSSACK 1964, 105). Verfasst haben es weder Anthropologen noch Religions- oder Ritualforscher, sondern die beiden berlin-brandenburgischen Radiomoderatoren Volker Wieprecht und Robert Skuppin, Entdecker der Radiotauglichkeit der Namensforschung und Autoren des „Lexikons der verschwundenen Dinge“ (WIEPRECHT/SKUPPIN 2009). Als produktive Mitglieder der Populärkultur ist auch ihr Ansatz sehr popkulturell. Mag es noch dem Alphabet geschuldet sein, dass das erste Stichwort „Absacker“ lautet, wird ihre Herangehensweise beim zweiten Stichwort „Abschied“ um so deutlicher. Der Lexikoneintrag beginnt mit der Erzählung

des unglücklichen Hobbypiloten John D., der am 12. Oktober 1997 mit seiner Maschine abstürzte: „Die amerikanische Country- und Folklegende John Denver war sofort tot.“ (S. 15) Dem folgt die deutsche Übersetzung von Denvers Abschiedshymne „Leaving on a Jet Plane“.

Die weiteren Stichwörter sind „Arztbesuch“, „Aufguss“, „Begräbnis“, „Begrüßung“, „Brautstraußwerfen“, „Comeback“ usw. Religiöses spielt in diesem Lexikon auch eine Rolle, aber nur eine untergeordnete. Das Buch ist anekdotenreich und voller Geschichten aus dem Alltag, die die beiden Medienvertreter Wieprecht und Skuppin wahrscheinlich aus Zeitungs- und Radionachrichten entnommen haben – die Herkunft von Zitaten ist nicht immer eindeutig. Es ist kein Fachbuch, sondern soll unterhalten. Aber es zeigt dabei, dass selbst unsere säkulare Gesellschaft voller Rituale steckt, teils über Generationen tradiert („Richtfest“), teils in kürzester Zeit neu entstanden („Torjubiläum“ – „Noch bei der Fußball-WM 1954 hatten sich die deutschen Spieler nach dem Sieg gegen Ungarn durch Rahn nur ganz scheu und kurz umarmt“, heute wollen sie sich mit Salto oder Samba „von allen Spielern auf dem Feld ... unterscheiden“) (S. 256 ff.), teils neu interpretiert („Mehr als hundert Jahre lang gab es kein Haberfeldtreiben in Bayern“, bis am 3. Juni 2009 das „alte bayerische Brauchtum“ des nächtlichen lärmenden „organisierten Ausbruch des Volkszorns“ aufgegriffen und gegen die Agrarpolitik des Staates Bayern eingesetzt wurde (S. 92 ff.)).

Dass Rituale nichts überkommenes und statisches sind, sondern dynamisch und wandelbar, von Menschen ersonnen und verändert, haben die vielfältigen Ansätze des Heidelberger SFB „Ritualdynamik“ bereits gezeigt (www.ritualdynamik.de mit Publikationsliste). Rituale können aufgebrochen werden, was zu neuer, nicht immer kontrollierbarer Dynamik führt. So erinnern uns Wieprecht und Skuppin an die Uraufführung von Strawinskys „*Sacre du printemps*“, ein klassisches Ballett und mithin Vertreter einer höchst ritualisierten Darbietungsform. Das „*Sacre*“ hat selbst ein Ritual zum Inhalt, das Ritual des Frühlingsopfers. Bei der Uraufführung 1913 in Paris kam es wegen bislang ungehörter Rhythmen, Dissonanzen, Orchestrierung und bislang ungesehener Tanzdarbietung zum Tumult: „*So was passiert halt, wenn man sich nicht an Gewohnheiten, Gepflogenheiten, Rituale hält. Wenn man die Tradition über den Haufen wirft und Terra incognita betritt*“ (S. 10).

Es ist kein analytisches Buch, aber ein unterhaltendes, das sich aus vielen Quellen speist. Da wird „*Professor Henning Scheich, Neurobiologe aus Magdeburg*“ zum Thema „*Kinderrituale*“ zitiert (S. 123) und gleich danach „*die Hamburger Band Blumfeld*“ (S. 124) – und ebenso popkulturell zitiert wird „*Gute Nacht,*

John Boy, 'Gute Nacht Jim Bob.' (S. 125) (Die Älteren unter uns erinnern sich: ein, nein **das** Alltagsritual aus der Fernsehserie „Die Waltons“). Da wird das Ritual des Haus- und insbesondere des Frühjahrsputzes „erklärt“ mit der Angst vor Milben: „Gierig zermalmen sie (...) jede menschliche Hautschuppe, um sie in eklige Sekrete zu verwandeln – eine Bedrohung, die uns oft kopflos und panisch macht. Allein in Österreich verletzen sich jeden Tag sechzig Menschen bei Unfällen im Haushalt.“ (S. 79f.) Da werden aber auch Statistiken zitiert, die die Ritualisierung auch unseres scheinbar säkularen Alltags bestätigen: „Wenn alle am Tisch zusammenkommen, gelten feste Regeln. 2009 ermittelte das Meinungsforschungsinstitut Forsa die wichtigsten Tischmanieren: Das Händewaschen vor dem Essen landete auf Platz eins (89 Prozent der Befragten), dicht gefolgt von der Regel ‚Essen ist kein Spielzeug‘ (85 Prozent). In 73 Prozent der Familien heißt es: ‚Erst aufstehen, wenn alle fertig sind‘, und in 65 Prozent: ‚Alle helfen beim Tischdecken und Abräumen.‘“ (S. 69) – Es wäre interessant festzustellen, in wieviel Prozent der Fälle diese rituellen Regeln tatsächlich eingehalten werden.

Für diejenigen, die sich jedoch analytisch und historisch mit Ritualen auseinandersetzen, liegt der Reiz dieses „Lexikons“ gerade in seinem konstanten Bezug auf Alltags- und Populärkultur. Rituale sind eben weder notwendigerweise religiös motiviert noch irrational, sondern, wie Kyriakidis sagt, abhängig von einer spezifischen sozialen Gruppe und ihren Intentionen. Dies hilft uns dabei, die Untersuchung von Ritualen in der Prähistorie aus dem Kontext der Religion zu lösen. Bis heute ist das Ziel vieler archäologischer Untersuchungen von Ritualen, einen hinter den Ritualen vermuteten „Sinn“ zu entschlüsseln – wenn Ritual nicht gar als Sammelbegriff für alle scheinbar nicht erklärbaren, ungewöhnlichen Phänomene der Prähistorie benutzt wird. Jedoch führen weder eine simplizistische Gleichsetzung von „*ungewöhnlich* = *rituell*“ noch spekulativ angewandte formale ethnographische Analogien zu haltbaren Resultaten. Auch das Ziel, den Mythos aus der Handlung zu erschließen, verwerfen selbst Religionshistoriker: „*Statt zu fragen, welcher [mythische] Vorfall eine besondere Form der Religion hervorbringen konnte, sollten wir fragen, warum diese Erfolg hatte und bewahrt blieb. Die Antwort ist in ihrer Funktion in der menschlichen Gesellschaft zu finden. [...] doch müssen wir das rationalistische Vorurteil aufgeben, als sei da zuerst ein Begriff oder Glaube vorhanden gewesen, der in einem zweiten Schritt zu einer Handlung führte*“ (BURKERT 1990, 23). Die Auffassung, aus Ritualen könne auf religiöses oder irrationales Denken rückgeschlossen werden, lag auch begründet in traditionellen kulturanthropologischen Definitionen, die – im Gefolge von Durkheim – Rituale

von Alltagshandlungen unterschieden, da erstere immer einen symbolischen Gehalt hätten und auf diesen verwiesen. Vom religionshistorischen Paradigma, Rituale seien zum einen konservativ und traditionsbewahrend, zum anderen äußerer Ausdruck traditioneller religionsgebundener Denkweisen und deshalb geeignet, Rückschlüsse auf das „*primitive Denken*“, insbesondere auf vorgeschichtliche Religionen zu ermöglichen, können wir uns heute lösen. Rituelle Praxis findet sich in vielen Kontexten und ist deshalb nicht primär oder gar ausschließlich von religiöser, sondern von **grundlegender** Bedeutung für die Gruppe: Sie betrifft das *web of meanings*, das Bedeutungsgeflecht (GEERTZ 1987) einer Gesellschaft, d.h. den geschichtlich übermittelten Komplex von Bedeutungen und Vorstellungen. Diese Bedeutungen und Vorstellungen treten im Ritual in symbolischer Form zutage, beschränken sich aber nicht auf Glaubensinhalte; vielmehr kommunizieren die Menschen im Ritual über ihr kulturelles Wissen, tradieren und transformieren ihre Einstellungen zu ihrer sozialen Lebenswelt und vermögen so beides aufrecht zu erhalten und weiter zu entwickeln. Kultur und kulturelles Handeln sind damit jener Bereich einer Gesellschaft, der sie zusammenhält, da er eine Verständigung über soziale Struktur, ökonomische Ziele, gesellschaftliche Werte etc. ermöglicht (Gramsch 2010). Deshalb empfehlen sich heute handlungsorientierte, also auf die Praxis, nicht das Denken, ausgerichtete Ansätze, die die **soziale** Wirkung ritueller Praxis untersuchen (z. B. KYRIAKIDIS 2005 und Beiträge in KYRIAKIDIS 2007b).

Ein solcher Ansatz in der Ritualarchäologie stellt also die Wirkungen der Handlung selbst statt dahinter vermutete Bedeutungen in den Mittelpunkt. Dieser auf die soziale Wirkung der Handlungen selbst gerichtete Fokus basiert auf dem gewandelten Verständnis von Handlungen, wie es Bourdieus „*Theorie der Praxis*“ (Bourdieu 1972) und Giddens' „*structuration theory*“ (GIDDENS 1984) begründeten: Handlungen sind gleichermaßen durch Strukturen bestimmt wie sie selbst diese Strukturen schaffen. Gleiches gilt, wie Catherine Bell (1992; 1997, bes. 88-90) zeigt, auch für rituelle Handlungen.

Nun mag man einwenden, Rituale von ihrer weltanschaulichen Bedeutung und ihrer mythologischen Motivation zu lösen, sei für traditionelle Gesellschaften nicht möglich, die nicht zwischen sakralem und alltäglichem Handeln und Denken unterschieden, da ihr gesamter Alltag von religiöser Weltanschauung durchdrungen sei. Zwar ist die Trennung sakral-profane ein Geisteskind westlichen Denkens (vgl. BRÜCK 1999), aber es ist ein Irrtum anzunehmen, in allen traditionellen Gesellschaften sei der Alltag ständig von Transzendenz durchdrun-

gen, und den verschiedenen sozialen Gruppen keine Momente der Immanenz zuzugestehen. Hier unterliegt man einem umgekehrten Eurozentrismus: Um ja nicht das eigene säkulare Weltbild auf außereuropäische oder prämoderne Gesellschaften zu übertragen, vermutet man pauschal, ihr Denken sei von permanenter Religiosität durchdrungen. Letztlich greift man somit auf die Idee zurück, Irrationalität sei ein konstitutives Element des Primitiven. Zum anderen ignoriert man, dass auch manche traditionelle Gesellschaft trotz Ausübung von Ritualen in einer Vorstellungswelt lebt, die ganz dem Jetzt und Hier verhaftet ist (EVERETT 2008), und trotz ausgeprägter Totenfeiern nur ein mäßiges Interesse an eschatologischen Fragen hat (HUNTINGTON/METCALF 1979, 97). Denn Weltanschauung ist nicht gleichzusetzen mit Glauben an Diesseits und Jenseits, Ahnen und Götter, Vergangenheit und Zukunft. „Erst aufstehen, wenn alle fertig sind“ und „Ellbogen vom Tisch“ sind weltanschauliche Inhalte, ein gleichbleibender Gutenachtgruß ist ein Ritual. Und diese Rituale zu befolgen oder zu brechen hat **soziale** Konsequenzen.

Darüber hinaus können wir auch keineswegs allen Akteuren zu allen Zeiten dieselbe primäre Motivation für ihre Handlungen unterstellen. Vielmehr entsteht in der rituellen Praxis eine Handlungsfolge, die nicht auf die Intentionen der Handelnden reduziert werden kann, sondern vieldimensional und mehrdeutig ist (WULF 2005, 118). Christoph Wulf (2005) spricht hier von der Tiefenwirkung der Rituale, deren Dimensionen den Akteuren nicht immer und nicht vollständig bewusst seien. Es sind gerade diese sozialen Wirkungen, die sich in der *longue durée* entfalten, die archäologisch erfassbar und interpretierbar sind.

Rituale als repetitive Handlungen reproduzieren nicht nur die Praxis, sondern tragen im Lauf der Zeit in der Gestaltung durch die Akteure auch zu deren Wandel bei. So ist das Ritual nicht nur bewahrend, es kann und muss jederzeit re-interpretiert, diskutiert, reflektiert und angepasst werden (MICHAELS 2007). So betrachtet erscheint das Ritual nicht als passiver Ausdruck bestehender Normen und Denkweisen – die rituelle Praxis, aufgeführt von konkreten Akteuren, formt, bestätigt oder transformiert ein Netz von Normen, die in das kulturelle Bedeutungsgeflecht (Geertz) eingewebt sind und die ihrerseits wieder handlungsleitend wirken. Der Sinn des Rituals liegt also nicht losgelöst von seiner Aufführung in der (imaginierten) *doxa* – die Aufführungen des Rituals selbst im konkreten Kontext statten die Handlungen mit eigenem Sinn und sozialer Bedeutung aus (BELL 1992). Mit den Essensregeln will die soziale Gruppe Gemeinschaft demonstrieren. Mit den Ellbogen

auf dem Tisch will sich der Pubertierende vom Bedeutungsgeflecht seiner Eltern lösen. Mit einem Bestattungsritual sollen die Identität des Verstorbenen und die Beziehungen zu seiner/ihrer sozialen Gruppe dargestellt und transformiert werden. Die Handlungen des Rituals kommunizieren soziale Zustände ebenso wie den Wunsch, sie zu ändern.

Das „*Lexikon der Rituale*“, das uns an die Ritalität von „*Mitbringseln*“, „*Mittagsschläfchen*“ und „*Neujahrsansprache*“ erinnert und damit zeigt, wie sehr Handlungen in einen gesellschaftlich akzeptierten Bedeutungsrahmen eingebunden sind, verdeutlicht auch die wichtige soziale Rolle von Ritualen: „*Rituale regeln unser Leben*“ heißt es im Klappentext lapidar, von Sportschau über Tagesschau zu Tatort, von Kinobesuch über Absacker bis zu Begräbnis. Auch die Prähistorische Archäologie kann die Handlung selbst in den Mittelpunkt stellen statt Vermutungen, welche Bedeutungen die einstigen Akteure ihrem Tun zugeschrieben haben könnten. So lassen sich Rituale als kommunikative Handlungen verstehen (GRAMSCH 2010, 123ff.), die als Modelle für soziale Verhältnisse und soziale Identitäten fungieren, diese tradieren und transformieren. In der rituellen Kommunikation werden richtiges soziales Verhalten, soziale Identitäten und ebenso soziale Beziehungen dargestellt, manifestiert oder transformiert. Rituale dienen der Sichtbarmachung – und sie werden nicht nur dynamisiert, sondern sind selbst ein Mittel der Dynamisierung des Sozialen. Sie **sind** also soziale Praxis. „*Es ist erstaunlich, wie viele Dinge wir tagtäglich rituell verrichten, ohne uns dessen bewusst zu sein. (...) Sollte Ihnen das eine oder andere Ritual auf die Nerven gehen, machen Sie es wie Strawinsky – lassen Sie es richtig krachen.*“ (S. 12).

L i t e r a t u r

- BELL, C. (1992): *Ritual theory, ritual practice*. Oxford 1992.
 – (1997): *Ritual. Perspectives and dimensions*. Oxford 1997.
- BOURDIEU, P. (1972): *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Genf 1972.
- BRÜCK, J. (1999): *Ritual and rationality. Some problems of interpretation in European archaeology*. *European Journal of Archaeology* 2, 1999, 313-344.
- BURKERT, W. (1990): *Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen*. Berlin 1990.
- EVERETT, D. (2008): *Don't sleep, there are snakes: Life and language in the Amazonian jungle*. London 2008.

- GEERTZ, C. (1987): Dichte Beschreibung. Frankfurt/M. 1987.
- GIDDENS, A. (1984): The constitution of society. Outline of the theory of structuration. Cambridge 1984.
- GRAMSCH, A. (2010): Ritual und Kommunikation. Altersklassen und Geschlechterdifferenz im spätbronze- und früheisenzeitlichen Gräberfeld Cottbus Alvensleben-Kaserne (Brandenburg). UPA Band 181. Bonn 2010.
- HUNTINGTON, R./METCALF, P. (1979): Celebrations of death. The anthropology of mortuary ritual. Cambridge 1979.
- KOSSACK, G. (1964): Trinkgeschirr als Kultgerät der Hallstattzeit. In: P. GRIMM (Hrsg.), *Varia Archaeologica*, Festschrift Wilhelm Unverzagt. Berlin 1964, 96-105.
- KYRIAKIDIS, E. (2005): Ritual in the Bronze Age Aegean. The Minoan peak sanctuaries. London 2005.
- (2007a): Finding ritual: Calibrating the evidence. In: Kyriakidis 2007b, 9-22.
- (2007b) (Hrsg.): The archaeology of ritual. *Cotsen Advanced Seminars 3*. Cotsen Institute of Archaeology, University of California. Los Angeles 2007.
- MICHAELS, A. (2007): Geburt - Hochzeit - Tod: Übergangsrituale und die Inszenierung von Unsterblichkeit. In: A. MICHAELS (Hrsg.), *Die neue Kraft der Rituale*. Heidelberg 2007, 237-260.
- WIEPRECHT, V./SKUPPIN, R. (2009): *Das Lexikon der verschwundenen Dinge*. Berlin 2009.
- WULF, CHR. (2005): *Zur Genese des Sozialen. Memesis, Performativität, Ritual*. Bielefeld 2005.

Alexander Gramsch

alexander_gramsch@yahoo.de