



# Forum Ritualdynamik

---

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

Nr. 3  
Dezember 2003

Axel Michaels

## Zur Dynamik von Ritualkomplexen



## INHALT

1. „Ritual“ als Begriff: Zur Geschichte des Begriffs
2. Ritual als distinkte Handlungsform
3. Die kulturökonomische Dynamik von Ritualkomplexen

### 1. „Ritual“ als Begriff: Zur Geschichte des Begriffs<sup>1</sup>

Kaum ein Begriff ist so voll von Vieldeutigkeiten wie der Begriff „Ritual“. Ob man von einer Inflation der Rituale sprechen kann, mag strittig sein, unübersehbar ist aber die Verwendung eines (vergleichsweise alten) Wortes in zahlreichen Zusammenhängen. Gibt man das Stichwort in einer gängigen Internet-Suchmaschine ein, so erhält man Verweise auf beinahe zweieinhalb Millionen Eintragungen. Das Spektrum allein der ersten zehn Eintragungen bei „Google“ reichte (beispielsweise am 20. Februar 2003) von kommerziellen Ritualangeboten („Liebeszauber Online – 7 Tage Power Ritual“) über Ritualutensilien („Ritualkerzen ab Euro 8,95“; „Handaroma ‚Ritual‘ wird wie jedes Aroma auf die Handfläche gesprüht.“) bis zu Hinweisen auf Fußballveranstaltungen („WM 2002“), Konzerte („Ritual: Fragment für Kammerorchester“) oder Filme („Ritual: Die Geschichte zweier Studenten“). Daneben wirbt eine Schweizer Fachschule für Rituale und bietet eine dreijährige berufsbegleitende Ausbildung in Ritualgestaltung und Ritualleitung an. Der Begriff „Ritual“ ist längst nicht mehr akademisch, sondern Teil der Alltagssprache geworden.

Es ist also an der Zeit, den Begriff „Ritual“ unter die Lupe zu nehmen, ihn einzugrenzen und mit verwandten Begriffen zu vergleichen. In engem Zusammenhang mit dem Begriff „Ritual“ stehen die Begriffe „Zeremonie“, „Feier“, „Spiel“, „Sport“, „Fest“, „Theater“, „Etikette“, „Brauch“, „Sitte“ und „Routine“. Teilweise werden die Begriffe synonym verwendet, teilweise werden sie voneinander abgegrenzt. Eine einheitliche Sprachregelung ist nicht erkennbar. „Zeremonie“ und „Fest“ mögen etwas mehr weltliche, profane Rituale bezeichnen, „Feier“ mehr den festlichen Charakter, „Spiel“ und „Sport“ mehr den ludativen. „Theater“ bezieht sich mehr auf den Bühnencharakter von Ritualen. „Routine“, „Etikette“, „Brauch“ und „Sitte“ sind vielleicht mehr auf den Alltag bezogen. Aber für alle diese Abgrenzungen lassen sich zahlreiche Gegenbeispiele beibringen. Ob Teezeremonie, Hochzeitsfeier, Olympische Spiele, Weihnachtsfest, Hoftheater, Tischsitten oder die tägliche Routine des Zähneputzens — immer schwingt die Vorstellung von einem Ritual mit.

---

<sup>1</sup> Teilweise aus A. Michaels, „Inflation der Rituale? Grenzen eines vieldeutigen Begriffs“, in: *Humanismus aktuell* 13 (2003), S. 25-36

Hinzu kommen die Begriffe „Kult“ und „Ritus“, die mal als Ober-, mal als Unterbegriff von „Ritual“ verwendet werden. Selbst der vergleichsweise junge Begriff „Ritualisierung“ wird mindestens in einem doppeltem Sinn verwendet: zum einen als (tierisches) Verhalten, zum anderen als ritualisiertes Handeln. Und dem einen gilt Ritualisierung als primär, das Ritual als sekundär; für andere verhält es sich genau umgekehrt.

Die Bedeutungsvielfalt des Begriffs Ritual zeigt sich auch in der Ritualtypologie. Nahezu jede Handlung und viele andere Wörter können als Vorderglied eines Kompositums mit „-ritual“ verwendet werden. So gibt es Übergangsrituale, Schwellenrituale, Opferrituale, Tempelrituale, Prozessionsrituale, Reinigungsrituale, Heilrituale, Alltagsrituale, Interaktionsrituale, Ernterituale, Machtrituale, politische Rituale, Krönungsrituale, Blutrituale, Tanzrituale und vieles mehr.

Ein Blick in die Geschichte und den Gebrauch des Wortes „Ritual“, wie sie unter anderem Jan Platvoet (1995) und James R. McLeod (1990) anbieten, hilft kaum die Vieldeutigkeit zu reduzieren. Schon die Etymologie ist unsicher. So ist das Wort einerseits ableitbar von Sanskrit *rta*, „Ordnung, Wahrheit“, andererseits von der indogermanischen Verbalwurzel *ri*, „fließen“ (vgl. griech. *panta rhei*, „alles fließt“). Das eine Mal steht die unveränderliche kosmologische Ordnung im Vordergrund, das andere Mal der Wechsel, die Dynamik. Sprachverwandt näher steht da schon die Beziehung zu Lateinisch *ritus* bzw. dem Adjektiv *ritualis* oder die Adverbien *rite* und *ritualiter*. Aber in der Antike war dieses Wortfeld vor allem auf die feierlichen, religiösen Bräuche beschränkt, so daß die begriffliche Ausweitung mit dem Rückgriff auf diese entfernte Vergangenheit nicht erklärt werden kann.

Erst am Ende des 19. Jahrhunderts finden wir eine zunehmend erweiterte Verwendung des Begriffs. Sie hängt wohl mit einem zu jener Zeit aufkommenden verstärkten Interesse für religiöse Handlungen und Ordnungen zusammen. Die Entstehung von Soziologie, Ethnologie und Religionswissenschaft als akademische Fächer ist Ausdruck dieses Wandels, und berühmte Väter dieser Disziplinen sind zugleich auch die ersten Ritualtheoretiker: W.R. Smith (1889), J. Frazer (1890), A. van Gennep (1908) oder É. Durkheim (1912). Aber bereits um 1920 folgte mit J. Huxleys Vergleich von tierischem und menschlichem Verhalten die Ausweitung auf einen ethologischen Ritualbegriff.

Ab etwa 1965 wandelte sich der bis dahin neutrale oder eher negativ besetzte Ritualbegriff erneut, denn fortan setzte ein gewisser Ritualexotismus ein, der Rituale zunehmend als subversive, kreative und erlebnisreiche Erfahrungen verstand. Dieser bis auf den heutigen Tag in der Esoterik anhaltende Bedeutungswandel beruhte sicher auch auf dem einsetzenden Ferntourismus, der mehr und mehr Menschen fremde Rituale nicht nur in Büchern studieren, sondern auch vor Ort beobachten ließ. Etwa gleichzeitig bestimmte denn auch die ethnologische Theoriebildung Rituale zunehmend als erfahrungsreiche, performative und kommunikative Ereignisse. V. Turner, M. Douglas, R. Schechner, St. Tambiah oder C. Geertz sind die prominentesten Vertreter dieser Richtung.

Waren bis dahin aber Rituale weitgehend anderen, vordem als primitiv oder rückständig bezeichneten Kulturen zugeordnet, wurden mit der positiveren Sichtweise zunehmend auch Handlungskomplexe in westlichen Kulturen als Rituale gesehen und

analysiert. Beispielsweise erkannte man im so genannten „performative turn“ der Kulturwissenschaften die Parallelen zwischen Ritual und Drama, interessierte sich für Interaktionsrituale (Goffman) und für die zum Teil versteckte Macht der Rituale (Kapferer, Bourdieu) oder bestimmte die Klasse der Alltagsrituale (Soeffner). Rituale wurden mehr und mehr als kulturelle (Sub-)Systeme gesehen, und immer mehr Handlungskomplexe wurden als Rituale gesehen. Der Boom der Ritualstudien gipfelte in der Gründung der Zeitschrift „Journal of Ritual Studies“, die 1987 mit einem vielbeachteten Artikel von Richard Schechner („The Future of Ritual“) herauskam.

Abgesehen von R. Grimes (1982) entstanden aber erst im letzten Jahrzehnt des vergangenen Jahrtausends die großen theoretischen Ritualmonographien von Th. E. Lawson und R.N. McCauley, C. Bell, C. Humphrey und J. Laidlaw sowie R. Rappaport, bei denen nicht nur von einzelnen Ritualen ausgegangen wurde, sondern übergreifend die bisherigen, meist soziologischen oder psychologischen Ritualtheorien verglichen wurden.

Die Geschichte des Begriffs „Ritual“ ist also auch eine Geschichte der Ausweitung des Bedeutungsspektrums, mit der freilich auch die Probleme wuchsen, Äquivalente in anderen Sprachen und Kulturen zu finden. So werden etwa die folgenden hinduistischen Handlungskomplexe als „Ritual“ übersetzt: Hausrituale (*karma, kriyā*), Übergangsrituale (*saṃskāra*), Opfer (*homa, yajña, iṣṭi, bali*), Feste (*utsava*), Pilgerfahrten (*tīrthayātrā*), Gottesdienste (*pūjā, sevā*), Gelübde (*vrata*), *yoga* oder auch heldenhafte Taten (*vīrya*). Die Inder selbst haben für all dies keinen Oberbegriff. Ähnliches ließe sich wohl für viele andere Sprachen und Kulturen sagen.

Ist die Konsequenz aus dieser Dekonstruktion des Begriffs „Ritual“, daß man am besten auf ihn verzichtet? Tatsächlich ist das Unbehagen groß. Doch wissenschaftlich haben sich bislang nur wenige Stimmen gegen den Begriff erhoben. So hat 1977 Jack Goody in seinem viel zitierten Artikel („Against Ritual: Loosely structured thoughts on a loosely defined topic“) seine Bedenken formuliert. Er bietet aber keine Alternative an, und so bleibt die Irritation erhalten. Unlängst hat sich auch Don Handelmann („Conceptual alternatives to ritual“) vehement gegen die inflatorische, widersprüchliche und monothetische Verwendung des Begriffs gewandt. Er schlägt stattdessen vor, Rituale in die Kategorie der „public events“ einzuordnen und diese miteinander zu vergleichen. Freilich entbindet ein Vergleich von Ritualen kaum von der Notwendigkeit, den Gebrauch des Begriffs „Ritual“ normativ festzulegen.

## 2. Ritual als distinkte Handlungsform

Trotz der Unsicherheiten gegenüber dem Begriff „Ritual“, trotz der großen kulturellen, historischen und regionalen Unterschiede, trotz der Tatsache, daß der Begriff Ritual akademisch ist, ist es nicht nur möglich, sondern auch sinnvoll, Rituale als gesonderte Form menschlichen Verhaltens oder in Humphrey und Laidlaws Worten „special mode of action“ zu bestimmen. Dabei ist grundsätzlich der Ritualbegriff polythetisch zu fassen, d.h. aus einer Vielzahl von Merkmalen, die sich nicht überschneiden und nicht ge-

samthaft gegeben sein müssen. Folgende differenzierende Merkmale ritueller Handlungen sind wohl am wenigsten umstritten:

- (1) Verkörperung: Rituale bestehen aus mehr oder weniger intentionalen Handlungen, die handelnde Personen voraussetzen. Handlungen geschehen daher durch Verkörperung in Zeit und Raum. Dabei spielen die Aspekte von Inszenierung, Aufführung und Performativität eine für die Dynamik von Ritualkomplexen entscheidende Rolle (Fischer-Lichte 2001; Dies./ Solesch 1998; Dies./ Wulf 2001; Ders./ Göhlich/ Zirfas 2001; vgl. zur Begrifflichkeit Snoek 2003).
- (2) Förmlichkeit: Ritualhandlungen bestehen oft aus (mitunter stereotyp) wiederholten, nachahmbaren (und insofern öffentlichen) Handlungen. Nach wie vor wird hier Turners Definition „Prescribed formal behaviour for occasions not given over to technological routine“ (z.B. in: *Forest of Symbols*, 1967, S. 19) bevorzugt, auch wenn seinem Zusatz „having references to beliefs in mystical beings or powers“ nicht von allen gleichermaßen zugestimmt wird. Für die Ritualdynamik ist die Förmlichkeit ein unverzichtbares Kriterium: Verändert kann nur werden, was eine abgrenzbare Form hat. Trotz des fließenden Handlungsgeschehens in Ritualen muß man den Unterschied zwischen vorher und nachher erkennen können. Allerdings ist es ein Irrglaube oder ungenaues Hinsehen, genauer gesagt: die Verkennung von Agency, Rollendifferenz und der emischen Perspektive, wenn man meint, daß Ritual in ihrer Förmlichkeit erstarren. Tatsächlich sind sie immer in Veränderung. Wechsel und Dynamik sind der Normalfall, und es kostet eine große Energie, sie stabil zu halten oder zu verstetigen, da Rituale schon in dem Moment der Entstehung Kritik und Modifizierung begleitet.
- (3) Rahmung („Framing“): Ritualhandlungen haben oft einen durch Zeichen (Glocken, Gesten, Kleidungswechsel etc.) signalisierten Beginn (ritualisierte Eröffnungen), mit denen die Abgrenzung zwischen Alltagswelt und Ritualwelt markiert wird (Bateson 1954, Goffman 1974, Handelman 2004). Desgleichen werden innen und außen, Zugehörigkeit und Marginalität durch Rahmungen markiert. Dabei kann es auch zu Rahmungen innerhalb von Rahmungen oder ineinander verschachtelten Rahmungen kommen. Desgleichen ist meist eine kognitive Rahmung bei den Ritualteilnehmern auszumachen: die Tatsache, daß diesen bewußt ist, wenn sie ein Ritual ausführen („Dies ist ein Ritual“). Oder mit Humphrey und Laidlaw gesagt: Man kann nicht zufällig ein Ritual machen, es muß dies vereinbart („stipulated“) sein. Zu den Rahmungen gehört schließlich in der Regel auch ein förmlicher Beschluß (*intentio solemnis*, „*stipulation*“): Ritualhandlungen liegt in der Regel ein ausdrücklicher, meist selbst ritualisierter (oft schriftlich fixierter) Entschluß zugrunde, die Handlungen zu einem bestimmten Zweck durchzuführen. Mit diesem Beschluß und der Rahmung sind diese Handlungen als besondere Handlungen ausgewiesen, auch wenn sie wie alltägliche Handlungen aussehen können.
- (4) Transformation und Wirksamkeit: Rituale wirken, sie bewirken etwa einen Wechsel des Status oder der Kompetenz. Nachher ist man jemand anderes, z.B. ein Erwachsener (Initiation), Ehemann bzw. -frau (Heirat), ein Promovierter (Promotion)

etc. Rituale kommunizieren also, mit ihnen geschieht etwas, nicht zuletzt durch performative Akte.

- (5) Überhöhung, das umstrittenste Kriterium: Ritualhandlungen haben vielfach heiligende bzw. die Ritualteilnehmer überhöhende Zwecke. Das heißt: Diese Handlungen stabilisieren, solidarisieren oder hierarchisieren soziale Beziehungen und sie transzendieren nicht selten die im Handlungskomplex ausgedrückten Ereignisse, indem sie sie zu einer anderen, meist als höher bewerteten Welt oder Tradition in Beziehung setzen: siehe oben Turners Zusatz zu seiner Ritualdefinition. Andere Bezeichnungen der Überhöhung sind „culturally postulated superhuman agents“ (Lawson/McCauley 1990), „deference“ (Bloch, in Kreinath et al., forthc.: „reliance on the authority of others to guarantee the value of what is said or done“), archetypische Handlungen (Humphrey und Laidlaw), Autorität, Repräsentation und Symbol, Teilhabe (*bhakti*), Religio (Michaels 1999). Gemeint ist nicht nur der religiöse Bezug von Ritualen, sondern der Vertrauens- und Verpflichtungsanteil in Ritualen (Althoff 2003), der die Sinn- und Bedeutungsfrage explizit ausschaltet bzw. verschiebt: In Ritualen muß man meist nicht verstehen, was man tut; man kann sich darauf verlassen, daß es richtig ist, was man tut. Die Verlässlichkeit ergibt sich gerade dadurch, daß Rituale in der Regel etwas anderes (die Anfänge, *arché*, Gottesgeschehen, etc.) repräsentieren oder wieder-holen. Dadurch sind Elemente wie Repetition, Ritualzitate oder -transfer, Mimesis, Imitation so entscheidend.

Mit diesem polythetischen Ansatz lassen sich Ritualhandlungen sinnvoll von Alltags- und Routinehandlungen, abgrenzen, obgleich es durchaus Überschneidungen mit verwandten Handlungen geben kann. Werden diese Handlungen in Abgrenzung zu solchen vergleichbaren Handlungen bestimmt, kann man sie als distinkt herausfiltern. Besonders wichtig erscheint mir dabei die Abgrenzung zu routinisierten Alltagshandlungen (etwa dem alltäglichen Zähneputzen), die immer wieder als Rituale oder Ritualisierungen bezeichnet werden. Auch bei diesen sind förmliche, repetitive, performative Handlungsmuster gegeben, aber es fehlen bestimmte kulturelle Ordnungszeichen, die die Überhöhung der Handlungen und ihre Normativität ausmachen. Als kulturelle Ordnungszeichen können etwa Herrschaftszeichen, Metaphern, Insignien, Medien der Überlieferung (Skripte etc.) oder Dekor gelten, mit denen auf Ideale oder überpersönliche Wertvorstellungen Bezug genommen wird. Damit geht ein gegenüber routinisierten Alltagshandlungen größeres individuelles oder kollektives Verpflichtungs- und Anerkennungspotential der am Ritual aktiv Beteiligten einher. Zwar ist der Begriff Alltag selbst konstruiert und kulturell geprägt, dennoch erscheint mir die Abgrenzung komplexer Rituale von routinisierten Alltagshandlungen möglich und sinnvoll zu sein.

Da die Unterscheidung zwischen ritualisiertem Alltagsverhalten und Ritualen im engeren Sinne selten gut durchdacht ist oder durchgehalten wird, schlage ich vor, für den Begriff „Ritual“ im engeren Sinne den Begriff „Ritualkomplex“ oder „komplexes Ritual“ zu verwenden. Hierbei handelt es sich in der Regel um bewußt gestaltete, mehr oder weniger form- und regelgebundene, in jedem Fall aber relativ stabile Handlungs- und Ordnungskonfigurationen, die von einer gesellschaftlichen Gruppe geteilt und getragen

werden (vergleichbar mit Bourdieus „Struktur“). Ritualkomplexe vermindern die Unsicherheit menschlicher Handlungsmöglichkeiten, indem sie allgemein akzeptierte Handlungsformen vorgeben, die bestimmten Ritualen zugrundeliegen, die aber durch „praktische Logik“ (Bourdieu), Performanz und Aktualisierung stetig verändert und angepaßt werden.

Zu Ritualkomplexen gehört nach Burkhard Gladigow (2003) eine gewisse Binnenstruktur, etwa die Wiederholung von wiedererkennbaren rituellen Elementen oder Riten. Dies ermöglicht unter anderem die Verschiebung von rituellen Elementen oder Gruppen von Riten in andere Riten (Gladigow: „Interritualität“), die Verwendung von rituellen Zitaten oder die Erstellung von rituellen Abkürzungen bzw. Kurzformen und Partituren sowie Einschlebung von Ritualen in Ritualen.

Ritualkomplexe bestehen also aus Handlungseinheiten, deren Regelmäßigkeiten in Handlungen nicht (biologisch) determiniert, sondern kulturell geschaffen sind und soziale Beziehungen widerspiegeln. *Das* Ritual, losgelöst von allen historischen, regionalen oder sprachlichen Kontexten, gibt es ohnehin ebenso wenig wie ein Wesen des Rituals. Daher ist es auch oft sinnlos zu fragen: „Was ist ein Ritual?“ Oder: „Ist das (z.B. eine Jugendfeier) ein Ritual?“ Besser ist es zu fragen: „Wer bezeichnet x,y warum als Ritual (oder eben anders)?“ Dann wird deutlich, daß der Begriff Ritual selbst nicht wertfrei ist, sondern in seine Zeit und Kultur gehört.

### 3. Die kulturökonomische Dynamik von Ritualkomplexen

Rituale im oben bestimmten Sinne, Ritualkomplexe mithin, haben – so scheint es – die Tendenz, sich nicht oder nur wenig zu verändern, zu beharren. Nur deshalb sind sie überhaupt als distinkte Handlungen erkennbar. Sie sind nur bedingt instrumental, können daher nicht leicht abgeändert werden. Die Gründe für die Beharrlichkeit von Ritualkomplexen sind vielfältig; ich nenne nur einige:

(1) *Sicherheit*: Rituale vermitteln Sicherheit und vermindern Unsicherheit, indem sie die Kosten des Handelns nach eigenen Überlegungen minimieren und die Sinn- bzw. Bedeutungsfrage weitgehend ausschalten. Sie sind damit Teil von Habitus, Struktur und kulturellem Gedächtnis; dies erklärt zum Teil auch die Nähe zu routinisiertem (Alltags-)Verhalten.

(2) *Autorität*: Ritualkomplexe haben oft genug die Autorität einer Tradition, einer Person, Organisation oder Institution hinter sich. Diese sind vielfach für eine Gruppe konstitutiv und fordern eine gebührende Achtung bzw. Verweisung auf anerkannte Kontexte, Personen oder Institutionen: „Rituals are orgies of deference“ (Bloch 2004).

(3) *Legitimation*: Ritualkomplexe sind Ausdruck der Legitimierung von Normen, Werten, Status, Herrschaft etc. Mit ihrer Öffentlichkeitswirkung sind sie probate Mittel, Macht und Herrschaft nach außen hin sichtbar zu machen. Ritualkomplexe sind aber auch Informationskosten. Mit dem technologischen Wechsel der Informationskosten durch neue Medien (Buchdruck, Printmedien, Fernsehen, Internet) ändern sich

auch diese Informationskosten und das Medium des Rituals. Der Einfluß der Medialität auf die Ritualdynamik ist nicht zu unterschätzen.

(4) *Mimesis*: Ritualkomplexe erfüllen möglicherweise ein Grundbedürfnis nach (ludischer) Imitation. Hierbei spielt die Möglichkeit, wieder erkennbare Ritualsequenzen zitieren und nachahmen zu können, eine große Rolle (vgl. Gebauer/Wulf 1998).

Ritualveränderungen müssen gegen diese starken Beharrungstendenzen angehen. Es muß sich gewissermaßen auszahlen, ein Ritual zu ändern, abzuschaffen oder zu transfieren. Zwar können Veränderungen von Ritualkomplexen oder –sequenzen auch nicht-intentional erfolgen, aber diese müssen, um sich durchzusetzen, von der Mehrheit oder den Trägern der Agency akzeptiert sein. Hierbei ist sowohl auf die Formen der Veränderung bzw. Dynamik als auch auf die Gründe bzw. Motive zu achten. Beispiele:

- (1) *Exogene Einflüsse*: Kulturelle und politische Fremdeinflüsse sind mit ein entscheidender Grund dafür, daß Ritualkomplexe ab- oder neu geschaffen werden.
- (2) *Endogene Einflüsse*: Ritualveränderungen ergeben sich auch durch mehr interne Veränderungen bzw. Reformen oder Revolutionen. Dafür kann es höchst unterschiedliche politisch-ideologische oder religiöse Einflüsse geben: gravierende soziale und ökonomische Veränderungen und Konflikte, einschneidende technologische Erfindungen, die latente religiöse Ritualkritik mit ihrer Tendenz zu Protestantismus und Verinnerlichung und anderes mehr.
- (3) *Erfindung*: Ritualkomplexe werden von Menschen gemacht und zum Teil neu erfunden (auch wenn sie dabei auf schon bestehende Ritualinventare und –notationen zurückgreifen können). Aufgrund von exogenen oder endogenen Einflüssen kann es zu Protest und Rebellion kommen. Neue Ritualkomplexe entstehen meist in zunächst marginalen oder marginalisierten Gruppierungen, und sind oft Teil ihrer Identitätsbildung. Als Zeichen ihrer neuen Identität werden bestehende Ritualkomplexe modifiziert oder neue geradezu kreierte. Hierbei ist vor allem und zentral der Tatsache Rechnung zu tragen, daß die Autoren von Ritualkomplexen gegenüber dem Handlungsgeschehen bis zur Unkenntlichkeit zurücktreten.
- (4) *Diffusion*: Veränderungen von Ritualkomplexen erfolgen immer auf einer Zeitschiene. Diese kann sehr kurz, aber auch sehr langwierig sein. Die Veränderungen betreffen ihre Geschwindigkeit — von Revolution bis hin zu kaum merklichen, aber kontinuierlichen Reformen —, aber auch ihre Dichte und Verbreitung. Die Frage, wann sich ein Ritualkomplex durchgesetzt hat, wann aus einem einmaligen Ereignis ein wiederholtes und damit rituelles geworden ist, gehört in den Bereich der Diffusion von Ritualkomplexen.

Bei allen diesen Formen der Veränderung/Dynamik von Ritualkomplexen stehen Menschen vor der Entscheidung, ein Ritual beizubehalten, zu reformieren, von Grund aus umzukrempeln, es aufzugeben, ein neues Ritual zu erfinden oder Verändern geschehen zu lassen. Die Dynamik von Ritualkomplexen setzt grundsätzlich die Wahlfreiheit für Handlungen voraus. Dabei reibt sich der Hang zur Bewahrung mit dem Drang zur Ver-



änderung. Auch wenn die meisten Ritualveränderungen schleichend und ohne erkennbare Handlungsmacht geschehen, auch wenn Ritualkomplexe meist öffentliche und kollektive Handlungsgeschehen sind, bei denen der Handlungsanteil Einzelner schwer erkennbar ist, sind es doch Einzelne, die Rituale verändern, nicht unbedingt intentional oder teleologisch, aber doch so, daß es sich für sie „rechnet“. Nicht nur, aber auch in einem ökonomischen Sinne, denn Ritualkomplexe sind in großem Umfang auch Wirtschaftsleistungen. Immerhin geht es bei ihnen meist um eine Fülle materieller und ideeller Transaktionen. In indischen Ritualen gibt es im Wesentlichen zwei Kategorien von Texten, die in Ritualkomplexen gebraucht werden: Ritualhandbücher (*vidhi, paddhati* u.a.) sowie Einkaufslisten für das Ritualmaterial (Nepali *samāgri*).

In Veränderungen von Ritualkomplexen werden aber nicht nur die materiellen, sondern auch die sozialen und individuellen Befindlichkeiten und Werte berücksichtigt. Ritualkomplexe — ganz gleich ob elaborierte Übergangsrituale oder ritualisiertes Grußverhalten — sind gut etablierte Regelsysteme. Sie gelten als Garanten von Tradition, Ordnung, Prestige, Bonität, Ehrlichkeit, Anständigkeit etc. Ritualkomplexe bilden ein Vertrauenskapital (vergleichbar mit Bourdieus symbolischem, kulturellem und sozialem Kapital), das selbst dann nützt, wenn man es nicht nutzt. Es sorgt für die Stabilität sozialer, politischer und wirtschaftlicher Beziehungen. Wer die Regeln vorsätzlich übertritt oder im Kern verändert, geht ein hohes Risiko ein, denn er kann — je nach Schwere des Regelbruchs — bestraft, geächtet oder ausgelacht werden. Die symbolischen und persönlichen „Kosten“ für eine Veränderung — in einem gewissen Sinne könnte man von Transaktionskosten sprechen (vgl. North 1992) — sind jedoch gering, wenn akzeptierte Regelsysteme übernommen oder nur marginal verändert werden. Hinzu kommt, daß Ritualkomplexe gewissermaßen auch (Kraft-)Felder sind, in denen etwas geschieht, von dem man vorher nicht weiß, was geschieht, weil verschiedene Handlungsvollmachten — artikulierter und nicht artikulierter Art; Akteure (Gender-Aspekt!), Institutionen, übernatürliche Agenten — aufeinanderstoßen und sich ständig mischen.

Für den Einzelnen oder eine soziale Gruppe stellt sich vor allem die Frage nach der kulturökonomischen Kostspieligkeit eines Regelbruchs, wenn man die Regeln vorsätzlich bricht oder verändert. Die „Kosten“ dafür können hoch sein — um so höher, je weniger akzeptiert die neuen oder veränderten Ritualanteile (Handlungssequenzen, Dekor, Insignien, Symbole etc.) sind. Normierungen sorgen dabei für geringe Vermittlungskosten. Sie geben Formen vor, die nicht erst ausgehandelt werden müssen. Wer aber Normierungen ändern will, hat hohe „Kosten“ oder einen großen Aufwand. Die meisten Menschen scheuen daher den Aufwand zur Veränderung von Ritualkomplexen, selbst wenn viele im Zweifel sein mögen, ob das Ritual, das da abläuft, wirklich sinnvoll und nötig ist. Der Vorteil, den sie bei einer hingenommenen Unlust für das Ritual haben, ist größer als die Kosten des Handelns nach eigenen Überlegungen und damit die Änderung, Ersetzung oder Neueinführung eines Rituals.

Der Ritualveränderer aber stellt sich genau diesem Problem. Er kann durchaus erfolgreich sein, wenn er die Regeln bricht, aber er hat zunächst nicht die Mehrheit auf seiner Seite und er geht ein vergleichsweise hohes Risiko ein. Der religiöse Revolutionär kann scheitern, wenn er die etablierten Ritualkomplexe angreift; er kann aber auch

zum Stifter einer Weltreligion werden. Zu den „Kosten“ eines Ritualveränderers gehört ein mitunter erheblicher Mehraufwand für Neuformulierungen, Neuanschaffungen, Neubegründungen (Überredungen, Überzeugungsarbeit), Ausbildung und Information derjenigen, die die Veränderungen erreichen sollen.

Bei der Frage, welche Faktoren der Ritualveränderer zu berücksichtigen hat, ist es sinnvoll, zwischen dem Nutzen für sich selbst und für eine soziale Gruppe zu unterscheiden. Der Einzelne kann — in modernen Gesellschaften — ein Ritual ändern, aufgeben oder neu schaffen wollen, ohne sich groß um andere dabei zu scheren. Will er aber eine Gruppe beeinflussen, hat er in seine Überlegungen die Koordinationskosten einzubeziehen. Mit anderen Worten, er muß sich eines Rückhalts vergewissern und er muß anderen von den Veränderungen Kenntnis geben. Zudem müssen er oder seine Mitstreiter bei einer Reform über genügend Handlungsvollmacht verfügen. Und schließlich muß gewissermaßen der Boden bereitet sein, d.h. es muß bereits genügend Kritik am Ritual oder Teilen des Rituals vorliegen, ohne daß aber diese Vorstellungen bereits in eine Änderung der Handlungen eingeflossen sind.

Ein Beispiel für einen „nicht bereiteten Boden“ (es stammt von Robert Axelrod): Am Abend vor seinem Duell mit dem amerikanischen Vizepräsidenten Aaron Burr schrieb der Held der Unabhängigkeitsbewegung Alexander Hamilton (1755-1804) alle Gründe auf, die für ihn gegen das Ritual des Duells am 11.7.1804 sprachen, darunter der nicht ganz unerhebliche Grund, daß er dabei umkommen könnte. Trotz der überwältigenden rationalen Gründe meinte er, daß er bei einem „Kneifen“ erheblich an Einfluß einbüßen würde, da das Duell eine anerkannte Form der Beilegung von Meinungsverschiedenheiten sei. In diesem Fall war der Boden noch nicht bereitet, um eine Ritualaufgabe oder -veränderung einzuleiten. Erst nach dem Ersten Weltkrieg, dem Untergang der alten Ordnung von Adel und Stand und einem starken Staat, der diese Form der Selbstjustiz unterbinden konnte, verschwand sehr schnell auch der Ritualkomplex des Duellierens. Im Falle von Hamilton waren die Kosten für eine Änderung der Ritualkomplexe noch sehr hoch, zu hoch.

Die Überlegungen zu den „Kosten“ der Veränderung von Ritualkomplexen führen zu einer vielleicht verblüffenden Schlußfolgerung, die zugleich eine noch zu überprüfende Hypothese wäre: In einer modernen Informationsgesellschaft sind die Kosten für eine Veränderung oder Neueinführung von Ritualkomplexen vergleichsweise gering, weil die Möglichkeiten, seine Überzeugungen zu äußern und zu verbreiten groß und damit die Informationskosten gering sind und weil damit die Kriterien der Verlässlichkeit/Sicherheit leichter ersetzt werden können. In traditionellen Gesellschaften sind die Kosten für Ritualveränderungen aus entgegen gesetzten Gründen höher. Dies führt dazu, daß es in modernen Gesellschaften und entgegen mancher Ansicht mehr Rituale gibt als in traditionellen. Allerdings wechseln die Rituale auch häufiger, weil sie miteinander in einem offenen Wettbewerb stehen. Traditionale Gesellschaften hingegen sind rituell statischer und ärmer.

Man kann vielleicht die Frage nach der Möglichkeit der Veränderung von Ritualkomplexen so zusammenfassen: Eine durchgreifende Ritualreform (oder Ritualersatz) ist dann erfolgreich, wenn (a) ausreichend Handlungsvollmacht vorliegt, der Boden

kulturell oder politisch so vorbereitet ist, daß dadurch die kulturökonomischen „Kosten“ der Äußerungen von alternativen Überzeugungen verringert sind, (b) hinreichend Koordination, Information und Diffusion gewährleistet ist, und (c) der soziale oder sozioökologische Nutzen die sozialen und materiellen Kosten überwiegt. Eine solche Rechnung ist komplex und ihr Ausgang ist nicht genau kalkulierbar, aber gerade aus der Abwägung derartiger Strategien ergibt sich die Dynamik der Ritualkomplexe. Die Strategien sind unverzichtbar in der Gewährleistung und Aufkündigung von Sicherheit im Leben. Oder um auf die Grundfrage aller Ritualforschung zu antworten: Der Mensch braucht soviel Ritual, wie er es sich leisten kann, es durch andere Garantien der sozialen und persönlichen Stabilität (darunter neue Rituale) zu ersetzen. Deshalb braucht auch der „moderne“ Mensch mehr Ritual, als ihm bewußt und vielleicht lieb ist.

## Literatur

- Althoff, Gerd: Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter. Darmstadt, 2003.
- Axelrod, Norbert: „An Evolutionary Approach to Norms“, *American Political Science Review*, 80 (1986), 1095-1111.
- Bateson, Gregory: *A Theory of Play and Fantasy*. 1954.
- Bell, Catherine: *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York; Oxford 1992.
- : *Ritual. Perspectives and Dimensions*. New York, Oxford 1997.
- Douglas, Mary: *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London 1966 (dt. *Reinheit und Gefährdung*, Berlin 1985).
- Durkheim, Émile: *Formes élémentaires de la vie religieuse; Le système totémique en Australie*, Paris 1912 (dt. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a.M. 1981).
- Fischer-Lichte, Erika: *Ästhetische Erfahrung. Das Semiotische und das Performative*, Tübingen und Basel 2001.
- Fischer-Lichte, Erika, und Doris Kolesch (Hg.): *Kulturen des Performativen* (= *Paragrana* 7/1998, H. 1).
- Fischer-Lichte, Erika, und Christoph Wulf: *Theorien des Performativen* (= *Paragrana* 10/2001, H. 1).
- Frazer, James G.: *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion*. London 1890.
- Freud, Sigmund: „Zwangshandlungen und Religionsübungen“ [1907], in: *Gesammelte Werke*, Bd. 7, 130f. (= *Studienausgabe*, Bd. 7, 14).
- Gebauer, Gunter und Christoph Wulf: *Spiel, Ritual, Geste: Mimetisches Handeln in der sozialen Welt*. Reinbek 1998.
- Geertz, Clifford: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a.M. 1987.
- Gennep, Arnold van: *Les rites de passage. Étude systématique des rites*. Paris 1981 (1. Aufl. 1908, dt. *Übergangsriten*, Frankfurt a.M. 1986).

- Gladigow, Burkhard: Typische Ritensequenzen und die Ordnung der Rituale. In: Stausberg, Michael (Hg.): *Zoroastrian Rituals in Context*. (Studies in the History of Religions / "Numen" Book Series) Leiden: E. J. Brill [2003].
- Goffman, Erving: *Interaction Ritual. Essays on Face-to-Face Behaviour*. New York 1967 (dt. *Interaktionsrituale* Frankfurt a.M. 1986).
- : *Frame Analysis, An Essay on the Organization of Experience*. 1974 (dt. *Rahmen-Analyse*. Frankfurt a.M. 1980).
- Goody, Jack: Against Ritual: „Loosely structured thoughts on a loosely defined topic,“ in: Sally Falk Moore und Barbara G. Myerhoff (Hg.), *Secular Ritual*. Assen und Amsterdam 1977, S. 25-35.
- Grimes, Roland: *Beginnings in Ritual Studies*. Washington DC 1982.
- : „Key Words in Searching for Data on Ritual“, in: *Journal of Ritual Studies* 66.1(1987), S. 139-145.
- Handelman, Don: *Conceptual Alternatives to Ritual*, erscheint in: J. Kreinath, Jan Snoek und M. Stausberg (Hg.): *Theorizing Rituals: Classic Topics, Theoretical Approaches, Analytical Concepts, Annotated Bibliography*. Leiden 2004 (im Druck).
- : „Re-Framing Ritual“, dt.
- Humphrey, Caroline, und James Laidlaw: *The Archetypal Actions of Ritual. A theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship*. Oxford 1994.
- Huxley, Julian (ed.): *A Discussion on Ritualization of Behavior in Animals and Man*. London 1966 (Philosophical Transactions of the Royal Society, Series B 251).
- Kreinath, Jens, Jan Snoek und Michael Stausberg (eds.), *Theorizing Rituals*. Leiden: Brill, 2004 (im Druck).
- Lawson, Thomas E., and Robert N. McCauley: *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge 1990.
- : *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Leach, Edmund: „Ritual“, in: David L. Shils (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 13, New York 1968, S. 520-526.
- : *Culture and Communication: The Logic by which Symbols are Connected*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976 (dt. *Kultur und Kommunikation*, Frankfurt a.M. 1978).
- Malinoswki, Bronislaw: *Magic, Science, and Religion, and Other Essays*. London 1925 (dt. *Magie, Wissenschaft und Religion*. Frankfurt 1983).
- McLeod, James R.: „Ritual in Corporate Cultural Studies: An Anthropological Approach“, in: *Journal of Ritual Studies* 4.1 (1990), S. 85-97.
- Michaels, Axel, „'Le rituel pour le rituel?' oder Wie sinnlos sind Rituale?“, in: Corinna Carduff und Joanna Pfaff-Czarnecka (eds.), *Rituale heute*. Berlin 1999, S. 23-48.
- : „Ex opere operato: Zur Intentionalität promissorischer Akte in Ritualen“, in: K.P. Köpping and Ursula Rao (Hg.), *Im Rausch des Rituals. Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz*. Münster 2000, S. 104-123.

- : „Inflation der Rituale? Grenzen eines vieldeutigen Begriffs“, in: *Humanismus aktuell* 13 (2003), S. 25-36.
- North, Douglass C.: *Institutionen, institutioneller Wandel und Wirtschaftsleistung*. Tübingen: 1992 (Engl. Originalausg. Cambridge 1990).
- Platvoet, Jan, „Ritual in Plural and Pluralist Societies“, in: J. Platvoet und K. Van der Toorn (Hg.), *Pluralism and Identity Studies in Ritual Behaviour*. Leiden 1995, 25-51, besonders App. 2, S. 45-47.
- Rappaport, Roy: *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge 1999.
- Schechner, Richard: *Theater-Anthropologie: Spiel und Ritual im Kulturvergleich*. Reinbek 1990.
- : *Ritual, Play and Performance*. New York 1977.
- Smith, William Robertson: *Lectures on the Religion of the Semites*. London 1889 (dt. *Die Religion der Semiten*. Freiburg 1899).
- Soeffner, Hans-Georg: *Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags 2*. Frankfurt a.M. 1992.
- Staal, Frits: „The Meaninglessness of Ritual“, in: *Numen* 26 ( 1979), S. 2-22.
- : *Rules without Meaning. Ritual, Mantras and the Human Sciences*. New York: Peter Lang, 1987.
- : *Jouer avec le feu. Pratique et théorie du rituel Védique*. Paris: Collège de France (Publications de l'Institute de Civilisation Indienne, 8-57). 1990.
- Tambiah, Stanley: „A Performative Approach to Ritual“, in: *Proceedings of the British Academy*, 65 (1979).
- Turner, Victor: „Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites des Passage“, in: ders., *The Forest of Symbols*, New York 1964 [also in: W.A. Lessa and Evon Z. Vogt (eds.), *Reader in Comparative Religion*. 4th ed. New York 1979, S. 234-243.
- : *The Forest of Symbols: Aspects oif Ndembu Ritual*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1967.
- : *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago 1969 (dt. *Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt a.M. 1989
- : *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca, London 1974.
- : *From Ritual to Theater. The Human Seriousness of Play*. New York 1982 (dt. *Vom Ritual zum Theater: der Ernst des menschlichen Spiels*, Frankfurt a.M. 1989).
- Wulf, Christoph, M. Göhlich und J. Zirfaß (Hg.): *Grundlagen des Performativen. Eine Einführung in den Zusammenhang von Sprache, Macht und Handeln*. München/Weinheim 2001.