

Jörg Rüpke

Ritual als Resonanz Erfahrung

Kohlhammer

Kohlhammer

Religionswissenschaft heute

Herausgegeben von

Jörg Rüpke
Bärbel Beinhauer-Köhler
Alexander-Kenneth Nagel

Band 15

Die Reihe »Religionswissenschaft heute« bildet einen methodischen Bezugspunkt für das Fach in der Verbindung systematischer und historischer Fragestellungen.

Mit der Publikation neuer wissenschaftlicher Ergebnisse sowie religionswissenschaftlicher Lehr- und Studienbücher schärft sie das wissenschaftliche Profil des Fachs.

Damit bietet die Reihe zugleich einen Anknüpfungspunkt für andere Disziplinen, die sich ebenfalls mit dem Gegenstand Religion beschäftigen; sie zielt darauf ab, Teil- und Nachbardisziplinen, wie die Religions-soziologie, empirische Religionspsychologie oder Ritualwissenschaft, stärker mit der Religionswissenschaft zu vernetzen.

Die Reihe umfasst

- systematisch und methodologisch orientierte Monographien,
- religionsgeschichtliche Arbeiten, die systematische Ergebnisse oder Anknüpfungspunkte für andere Disziplinen bieten, insbesondere
- Darstellungen zur Religionsgeschichte Europas und zu Entwicklungen, die das religiöse Gesicht der Welt in der Gegenwart prägen,
- Lehr- und Studienbücher, die das Spektrum religionswissenschaftlicher Teildisziplinen widerspiegeln.

Jörg Rüpke

Ritual als Resonanzerfahrung

Verlag W. Kohlhammer

Elisabeth Begemann – Katharina Rieger
ex animo

1. Auflage 2021

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-039634-0

E-Book-Format:

pdf: ISBN 978-3-17-039635-7

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwendung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	9
1 Ritual	11
Ritualtheorien	14
Ein Neuansatz	24
Religiöses Ritual	30
Das Programm	33
2 Religiöse Akteursqualitäten	37
Religion vom Individuum her denken.....	38
Religiöses Handeln.....	40
Religiöse Identität.....	42
Religiöse Kommunikation.....	43
Religiöse Akteure	49
3 Gelebte Religion	53
Heutige gelebte Religion.....	53
Historische gelebte Religion	56
Gruppenbildung	60
Religiöse Erfahrung in literarischen Texten	64
Materielle Religion.....	67
4 Sakralisierung: Objekte in gelebter Religion	71
Zeichen	71
Sakralisierung.....	75
Beispiele.....	78
Methodische Optionen	82

5	Herstellung von Selbst-Welt-Beziehungen in sozio-religiösen Praktiken	87
	Allgemeine und vergleichende Begriffe	88
	Opfer als relationale sozio-religiöse Praktiken	90
	Rituelle Selbstbeobachtung.....	97
	Habitualisierung.....	99
	Zusammenfassung	101
6	Objekte im Ritual	103
	Relevanz	104
	Fokus herstellen	106
	Altäre in Verwendung.....	108
	Gründe für den Erfolg.....	111
7	Rituelle Objekte	113
	Religion mit und ohne Bilder	116
	Bilder machen.....	118
	Bilder verwenden.....	121
	Präsenz und Vertretung	126
8	Essen mit den Göttern.....	129
	Essen und Götter	130
	Mahl und Ritual	131
	Essen in religiösen Zusammenhängen	133
	Mehr als Essen	136
9	Ritual und Sinne.....	139
	Literarische Rituale.....	140
	Akteure und Erfahrungen.....	142
	Fazit	147

10	Sakralisierung von Zeit.....	149
	Kalender	151
	Sakralisierung von Zeit	153
	Intensivierungen sakraler Markierung	156
	Grenzkonstruktionen	158
	Zeitliche Beziehungen.....	160
11	Identitätsbildung und Raumbezug.....	163
	Rituelle Subjektivierung	163
	Identitätsregime.....	165
	Ritual und Identität	167
	Beziehungen zu fernen Orten	169
	Reflexionen	174
12	Imaginierte Welten, imaginierte Rituale.....	177
	Kontexte	178
	Veränderte Konzepte priesterlicher Rollen	180
	Zusammenfassung	185
13	Ritual und Macht	187
	Dedizieren und Konsekrieren	187
	Kontextualisierung.....	191
	Ritual und Eigentum.....	193
	Zusammenfassung	196
14	Ritualisierung und Gewalt.....	199
	Ritualisierung	201
	Habitualisierungen	203
	Zusammenfassung	205

15 Nichtreligiöse Rituale im religionspluralen Staat	207
Rahmenbedingungen öffentlicher Festkultur in Deutschland.....	207
Wie funktioniert ein Fest?	210
Öffentliche Festkultur	214
Diskussion.....	218
 16 Ritual als Resonanzerfahrung.....	 221
 Bibliographie	 225
 Register	 267

Vorwort

Am Ritual führt für Geistes- wie Sozialwissenschaftlerinnen und -wissenschaftler kein Weg vorbei. Seitdem Religionen nicht mehr nur als Weltbilder verstanden wurden und Texte als Handlungen in den Blick gerieten, wurde Ritual selbst für Literatur- oder Religionswissenschaft ein wichtiges und für letztere ein zentrales Thema. Die enorme Produktivität, die der Ritualbegriff in der Soziologie und Anthropologie schon im neunzehnten Jahrhundert gewonnen hatte, hat die Religionsgeschichtsschreibung geradezu zur Ritualforschung verurteilt – und beide Disziplinen haben gerade auf religionsgeschichtlichen Darstellungen aufbauen können.

Mit meinem Schwerpunkt in der antik-mediterranen Religionsgeschichte habe ich mich seit meiner Dissertation nahezu ununterbrochen mit Ritualen beschäftigt und an antiken Ritualbeschreibungen, Repräsentationen oder an in Ritualen produzierten Fundstücken zentrale Themen religiöser Praktiken mit Studierenden diskutiert. Aber erst die Zusammenarbeit mit jüngeren und älteren Forscherinnen und Forschern aus altertumswissenschaftlichen und gegenwartsbezogenen Disziplinen von der Archäologie und Theologie bis hin zur Soziologie und Kunstgeschichte im Rahmen eines internationalen Graduiertenkollegs hat mich ermutigt, das Thema grundsätzlicher zu bedenken. „Ritual als Resonanz Erfahrung“ ist aus diesen Diskussionen und der gemeinsamen Frage nach „resonanten Weltbeziehungen in sozio-religiösen Praktiken“ in Graz wie Erfurt entstanden. Ich danke den Kolleginnen und Kollegen – vor allem Kai Brodersen, Irmtraud Fischer, Enno Friedrich, Ursula Gärtner, Christoph Heil, Olivera Koprivica, Evelyne Krummen, Jürgen Martschukat, Stefan Möbius, Manuel Moser, David Palme, Diana Pavel, Andreas Pettenkofer, Ramón Soneira Martinez, Jutta und Markus Vinzent, Katharina Waldner, Verena Weidner und nicht zuletzt Hartmut Rosa mit seiner inspirierenden Resonanztheorie – für Anstöße und Gelegenheiten der Diskussion, Wolfgang Spickermann für die gemeinsame Sprecherschaft. Mein Dank gilt auch der Deutschen Forschungsgemeinschaft für die Ko-Finanzierung – mit dem Förderfonds Wissenschaft – dieses Unternehmens.

Stefan Möbius und Franz Winter aus Graz haben sich der Mühe einer vollständigen Lektüre des ersten Manuskriptes unterzogen, Hartmut Rosa hat die Rahmenkapitel intensiv kritisiert und verbessert. Carsten Herrmann-Pillath verdanke ich wichtige Anregungen und intensive Diskussionen. Ihnen, wie Bärbel Beinhauer-Köhler und Alexander Kenneth Nagel, die als Herausgebende der Reihe diese Textfassung ebenso sorgfältig lasen, gilt mein besonderer Dank. Sie werden sehen, wie deutlich sich ihre Kritik niedergeschlagen hat. Maria Pätzold, Erfurt, hat das Manuskript einer sorgfältigen Korrektur unterzogen und zahllose Fehler und Inkonsistenzen beseitigt sowie das Register erarbeitet und schließlich den Satz besorgt. Auch ihr schulde ich tiefen Dank.

Widmen möchte ich das Buch aber den beiden Kolleginnen, die nicht nur einzelne Argumentationen in den unterschiedlichsten Fassungen gelesen und verbessert haben, sondern aus einem Förderformat einen wissenschaftlichen und sozialen Kommunikationsraum gemacht haben, auch, als die Covid-19-Pandemie physische Begegnungen schon weitgehend ausschloss: Elisabeth Bege-
mann in Erfurt und Katharina Rieger in Graz.

Entwerfen konnte ich das Manuskript, als die erste Welle der Pandemie mit ihren zehntausend Toten in Deutschland plötzlich und unerwartet viele konkurrierende Anforderungen ausschaltete. Bearbeiten konnte ich die Rückmeldungen in den mühsamen Wochen der zweiten Welle (mit ihren Zehntausenden von Toten), in die wir sehenden Auges hineingelaufen sind und in der die Folgen der ständigen Korrekturen der Pandemiestrategie mehr Zeit fraßen als gaben. Abschließen konnte ich das Manuskript während der dritten Welle (in der uns Hunderte von Toten täglich nicht mehr berührten), die maßgebende Politiker und Politikerinnen zu lange zu dämpfen zu müde und einfallslos waren. Bloße Wiederholung ist keine Resonanzerfahrung. Davon muss jede Ritualforschung ausgehen.

Erfurt, im März 2021

1 Ritual

Rituale sind *en vogue*. Ritualanbieter, Eventmanagerinnen haben sich eine immer größere Nachfrage geschaffen, traditionelle Ritualspezialisten haben – und nur zum Teil durch die Pandemie unterbrochen – ihrer Arbeit größere Sichtbarkeit verschafft. Lifestyle-Produkte werben mit dem Markennamen „Rituals“. Mit dem Ausspruch, „das ist Kult“, verleihen viele im deutschen Sprachraum hoher Wertschätzung eine sprachliche Form. In dem von Hartmut Rosa für die westliche Moderne diagnostizierten Resonanzverlangen oder der Resonanzsehnsucht¹ versprechen derartige Rituale Abhilfe, versprechen Resonanz, wenn man darunter eine Selbst-Weltbeziehung versteht, die sich durch eine starke Affizierung, eine Berührung durch das Andere, und emotionale Reaktionen darauf auszeichnet und so zu einer wechselseitigen Transformation führt, die sich jedoch völliger Planbarkeit entzieht, mithin „unverfügbar“ bleibt.² Garantieren lässt sich Resonanz in Anbetracht des letztgenannten Kriteriums nicht, aber es macht gerade die Attraktivität der rituellen Angebote aus, dass sie versprechen, eine so umfassende Disposition der Resonanzsehnsüchtigen herzustellen, dass das Scheitern fast ausgeschlossen scheint.

Aber sind das die Rituale, an die wir sonst denken? Ist „Ritual“ nicht vielfach mit schlichter (und oft genug schlechter) Wiederholung assoziiert? Eine Wiederholung, die ursprünglich pragmatisch sinnvolle Handlungen zum sinnentleerten – eben – Ritual werden lässt? Oder schlimmer, zu merkwürdigen Formen irrationalen Handelns? Gerade von abstoßenden Ritualen der ansonsten so zivilisierten griechischen Antike, von Tier- und Menschenopfern ausgehend, haben Forscher wie Karl Meuli, Walter Burkert oder René Girard und eine ganze Tradition ethologischer Ritualforschung früh- oder vormenschliche Verhaltensprogramme in Anschlag gebracht und deren *survivals* als verstehbare, aber auch zu verabschiedende Relikte interpretiert.³

Dass Ritual und Ritualisierung dennoch zu zentralen Begriffen nicht nur der Erforschung von Religion, sondern von Gesellschaft und historischen wie gegenwärtigen Gesellschaften geworden sind, liegt gerade darin begründet, dass sie solche Fragen provoziert und weitreichende Antworten gefunden haben. Die durch die Resonanztheorie aufgeworfene Frage nach der Qualität von Weltbeziehungen in Ritualen erlaubt, viele dieser Fragen und Antworten aufzunehmen und damit etwas zu leisten, was die „Soziologie der Weltbeziehungen“ bislang ebenso konsequent fordert wie schuldig bleibt: den Horizont einer westlichen

¹ Rosa 2016d, z. B. 602.

² Diese vierteilige Definition bei Rosa 2019a, 19; eine intensive Diskussion des Unverfügbarkeitstheorems in Rosa 2018.

³ Meuli 1946, 1975; Girard 1972/1987; Burkert 1972, 1979, 1984, 1990, 1996. Zur Wiederaufnahme dieser Linie in den „Cognitive Studies of Religion“ s. u., S. 21 f.

Moderne (oder gar Spätmoderne) räumlich wie zeitlich zu überschreiten und ihre verbleibende Anwendbarkeit auf den religionsgeschichtlichen Prüfstand zu stellen. Dazu soll hier ein Beitrag geleistet werden.

In diesem einleitenden Kapitel möchte ich zunächst in der Durchsicht klassischer Ritualtheorien eine Genealogie einer relationalen Erforschung religiöser Rituale entwerfen und dieses Vorhaben durch eine Reflexion des Religionsbegriffes in den beiden folgenden Kapiteln absichern. Das Buch will aber nicht in erster Linie einen Theorie-Beitrag liefern. In der exemplarischen Analyse verschiedenster Rituale will ich die Fruchtbarkeit eines Zugriffs ausloten, der Elemente klassischer Ritualtheorien mit einem akteurszentrierten Religionsbegriff und dem Grundgedanken der wechselseitigen Konstituierung von Subjekten und Objekten miteinander verknüpft und in der Frage nach der Qualität dieser wechselseitigen Beziehung zuspitzt. Insofern steht eine methodologische Agenda im Vordergrund: die Suche nach Fragen und Perspektiven, die es erlauben, auch die weitere Vergangenheit aus einer weltumspannenden Gegenwart heraus zu verstehen – und erstere damit für die Fragen der letzteren aufschlussreich zu machen, indem Erfahrungen, Mechanismen und die Vielfalt von Antworten oder Folgeproblemen erkennbar werden – und Sensibilität für Differenz menschlicher Kultur zu steigern. Insofern setzt das Buch die Agenda meiner beiden Bücher zu „urbaner Religion“ und „Religion und ihrer Geschichte“ fort.¹

Zu diesem Zweck werden an einzelnen Befunden die zahlreichen Beziehungen zur sozialen wie materiellen Welt – oder besser: zur sozio-materiellen Welt –, die sich rituellen Akteurinnen und Akteuren eröffnen und die sie wiederum prägen, aufgedeckt. Diese Beziehungshaftigkeit, so der vielleicht wichtigste Befund, wird in Ritualen expliziter. Die gewählten Fallstudien entstammen überwiegend der mediterranen und vor allem römischen Antike: Gerade weil das Beziehungsnetz über das hinaus untersucht werden soll, was wissenschaftliche Darstellungen von Ritualen oft isolieren, ist eine weite Kontextualisierung unabdingbar. Indem ich immer wieder auf Generalisierbarkeit achte und den Blick über antike Beispiele hinaus richte, werde ich auch die wechselseitige Übertragbarkeit der vorgestellten Methoden und Befunde plausibilisieren.

Der Ritualbegriff, der hier in dieser Absicht entworfen werden wird, wird notwendigerweise ein weicher sein. Er sammelt solche Befunde ein und stellt sie vergleichend nebeneinander, die die breite Verwendung alltagssprachlicher und wissenschaftlicher Ritualbegriffe nahelegt. Um überhaupt eine multiperspektivische Analyse zu ermöglichen und Differenzen wie Muster wahrnehmen zu können, bedarf es eines solchen weitreichenden, aber weichen Begriffs.² An

¹ Rüpke 2020b, 2021b. S. a. Rüpke 2007e.

² Für die Notwendigkeit eines umfassenden Ritualbegriffs siehe etwa Bell 1992, 72.

Härte und Trennschärfe gewinnt er erst durch die Verbindung mit einem harten, substanzialistisch gefassten Begriff von religiösem Handeln und religiöser Akteursqualität (*agency*). Diese Kombination werde ich noch näher begründen.

Aus der Sicht der Akteure stellt religiöses Handeln eine Beziehung zu denjenigen her, die als „nicht zweifelsfrei plausible“ Adressaten jenseits der unzweifelhaft gegebenen Situation zu verstehen sind. Zu speziellen Adressaten – und das schließt keineswegs notwendigerweise ihre Personalisierung ein¹ – werden die Letztgenannten gerade durch das spezielle Handeln derjenigen, die sie als solche speziellen Beteiligten an der Situation ansprechen wollen, durch „Ritualisierung“ also. Aus der Perspektive der Akteure hängt erfolgreiches rituelles Handeln von einer zeitlichen und räumlichen Rahmung ab, die dazu beiträgt, kommunikatives Handeln, das sich an transzendente Akteure richtet, zu qualifizieren und im Hinblick auf das Hervorrufen einer göttlichen Antwort als geeignet – vielleicht: resonanzermöglichend? – zu gestalten. Dies ist Teil von „Ritualisierung“. Zeiten, aber vor allem Räume in ihrer Sozialität wie Materialität, die unter Umständen schon durch frühere religiöse Handlungen und in Prozessen, die ich „Sakralisierung“ nenne, aufgeladen wurden, scheinen in dieser Hinsicht sehr wichtig gewesen zu sein. Und umgekehrt sind es derartige Räume, Zeiten und materielle oder immaterielle Repräsentationen von Adressaten, die zu ritualisiertem Handeln einladen und die Wahl der Strategien, ja, die Wahl einer religiösen Strategie überhaupt beeinflussen.

Die Frage nach sozialen und vor allem religiösen Praktiken, in denen Weltbeziehungen nicht nur (wie in klassischen Fragestellungen begrenzt) gegenüber einer politischen Gemeinschaft und ihren Gottheiten, sondern in einem viel umfassenderen Sinne als – wie es die Resonanztheorie vorschlägt – Selbst-, Sozial-, Ding- und Transzendenzbeziehungen erlebt, eingeübt und institutionalisiert werden, eröffnet eine vielfältige Kontextualisierung und relationale Untersuchung von Religion. Damit versucht das Buch zu zeigen, warum es fruchtbar ist, weder stillschweigend davon auszugehen, dass Ritual und religiöses Ritual austauschbare Begriffe sind, noch den Begriff der Religion (oder des Rituals) einfach fallen zu lassen. Vielmehr bietet ein schon relationales Modell von Religion als kommunikativem Handeln einen Ausgangspunkt, um die spezifischen Potentiale und Probleme religiöser Ritualisierung besser zu verstehen.² Während ich diese Frage verfolge, konzentriere ich mich auf Initiative und Kreativität bei der Anwendung eines rituellen Handlungsmodus als Problemlösungsstrategie und als Werkzeug und auf die sich daraus ergebenden sozialen und materialen Kon-

¹ Eine solche Personalisierung oder gar Anthropomorphisierung ist eher eine Folge denn Voraussetzung religiöser Kommunikation; adressiert werden können auch Vorstellungen transzendenter Ordnung. Begriffsstrategien sind hier oft Folge disziplinärer Interessen, beispielsweise im europäischen geschichtswissenschaftlichen Bemühen um einen auf implizit oder explizit geregeltes Verhalten fokussierten Ritualbegriff (Stollberg-Rilinger 2019, s. bes. 180–85).

² Vgl. Leach 1978, 102–4, zur Komplementarität vergleichbarer Ansätze.

stellationen und Traditionen, anstatt von schon erfolgten Institutionalisierungen und Normierungen auszugehen.

In der Wahl der Fallstudien stehen damit nicht Normierungsversuche, wie sie oft in der Gestalt von „Darstellungen“ oder „Erklärungen“ der einfachen Akteure oder von Ritualspezialistinnen und -spezialisten daherkommen, oder präskriptive Texte und monumentalisierte Repräsentationen mit dem Anspruch, „Dokumente“ zu sein, am Anfang. Nicht Königsstelen, Staatsreliefs, die Marmorinschriften der „Akten“ der Säkularspiele oder Messbücher bilden die Grundlage. Und doch geraten auch deren Initiatorinnen und Initiatoren und ihre institutionellen Positionen und Interessen in den Blick. Auf Kommunikation zu blicken, eröffnet nämlich ein breites Feld für das, was die Urheber in sie investieren: Medien zur Sicherstellung des kommunikativen Erfolges von der Erregung von Aufmerksamkeit bis zum Umwerben des Gegenübers, zur Kontrolle einer Beziehung zu einem Weltausschnitt, der direkter Beobachtung kaum offensteht, zur Etablierung eines Rufs als „Hundertfünfzigprozentige“ oder „-prozentiger“. Damit gewinnen religiöse Rituale eine Materialität, die die historische Überlieferung wie die zeitgenössische Wahrnehmung von Religion für Teilnehmende wie Beobachtende bestimmt. Genau hier wird Resonanz als analytisches Konzept hilfreich. Es fragt nach den verschiedenen Konstellationen und Ebenen sowie der Qualität der Beziehungen in diesen: des Zuschreibens und zugeschriebenen Handelns, der Selbstermächtigung und Selbstentmachtung, des eigenen Zuhörens und des Zuhörens der Adressierten, des Einbeziehens und Berührens, aber auch den Konstellationen und Beziehungsqualitäten des Angesprochen- und Berührtwerdens von sozialen und materiellen Anderen, des Vertrauens in die Reaktion der Adressierten (und der Kontrolle ihrer Reaktion) und schließlich des Herstellens wie auch des Erlebens von Transformation.

Ritualtheorien

Fustel de Coulanges

Wenn ritualtheoretische Genealogien zumeist mit Émile Durkheim beginnen, so muss hier sein Lehrer Numa Denis Fustel de Coulanges (1830–89) vorgezogen werden. In dessen Rekonstruktion der antiken Stadtentwicklung spielten religiöse Vorstellungen, die sich mit Ritualen verbinden, eine zentrale Rolle. So wie sich Haushalte, Familien, als kleine Gesellschaften über den gemeinsamen, auf die vor dem Haus begrabenen Ahnen bezogenen Kult am Herd konstituieren, bilden sich größere Gruppen im selben Mechanismus durch gemeinsame Altäre und Kulte. Dasselbe gilt dann für die größte vor den antiken und spätantiken

Reichen realisierte Gesellschaft, den Stadtstaat. Letzterer weist Gottesvorstellungen auf, die den anfänglichen Clan- oder Stammesbezug weit überschreiten, auch wenn sie noch nicht die Universalität der später die Reiche prägenden Religion erreicht haben.¹ Teilnehmerinnen und Teilnehmer beziehungsweise die durch sie repräsentierte „Gesellschaft“ (auch die Familie ist eine solche), ein entsprechender sozialer Raum (typischerweise ein Territorium² wie ein Haus, Stammesgebiet oder Stadtraum), zunehmend den Kreis der handelnd Beteiligten überschreitende und in diesem Sinne „transzendente“ Bezugspunkte und ein materielles Objekt treten im Ritual miteinander in Beziehung. Wichtig für Fustel de Coulanges ist dabei die Tatsache, dass die umfassenderen Sozialverbände und Rituale die fundamentaleren nicht ersetzen, sondern einfach neben sie treten.

Fustel de Coulanges war Historiker, weder Klassischer Philologe noch an der zeitgleichen Ausbildung einer eigenen Disziplin Religionswissenschaft beteiligt. Deren frühe Paradigmen stammten vor allem aus einer vergleichenden Sprachforschung und vergleichenden Mythologie. Von Friedrich Max Müller bis zu den Cambridge Ritualists und der Myth-and-ritual-school um Jane Harrison interessierten sich Religionswissenschaftlerinnen und Religionswissenschaftler vor allem für das Verhältnis von fiktionalen Abenteuern von Gottheiten und Heroen und den Handlungsmustern in Mythen auf der einen Seite und den oft mimetisch angelegten Ritualen auf der anderen.³ Im Blick auf die (vor allem christlich-) theologische Relevanz standen hier die neuen archäologischen und vor allem Textfunde des Zweistromlandes, im Blick auf das bürgerliche Bildungsgut die alten griechischen und lateinischen Texte und ihre zunehmende archäologische Untermauerung im Mittelpunkt.

Émile Durkheim

Émile Durkheim (1858–1917) reicherte seine Weiterentwicklung des Fustelschen Konzeptes nicht mit diesen Funden, sondern mit jenen ethnographischen Daten an, die sowohl die europäische „Volkskunde“ wie auch die zumeist kolonialistische „Völkerkunde“ als Anthropologie, als Lehre auch über den modernen westlichen Menschen unter der dünnen Folie der Zivilisation,⁴ lieferten. Tatsächlich zitiert Durkheim in den „Formes élémentaires“ Fustel nur ein einziges Mal, in einer Fußnote, und zwar als jemanden, der in seiner Religionstheorie Animismus und Naturalismus verbinde.⁵ Durkheim versteht sich aber als derjenige, der in

¹ Fustel de Coulanges 1864/1981. Zur Rekonstruktion siehe Rüpkke 2019c.

² Zum Konzept Lévy 2013b.

³ Harrison 1903. Siehe Fontenrose 1966; Versnel 1990; Ackerman 1991; zum Fortbestehen des Paradigmas siehe etwa Gaster 1975; Doty 1986; Auffarth 1991; Calame 2007.

⁴ Dazu Kippenberg 1997; s. a. Krech 2002.

⁵ Durkheim 1994, 77, Anm. 3.

seinem Versuch, jene „Grundvorstellungen und rituellen Haltungen“ zu bestimmen, die „den objektiven Inhalt der Idee ... *Religion*“ ausmachen,¹ beide Begriffe zugunsten des Totemismus überwindet. Das Totemprinzip erlaubt, dass alles, Tiere, Bilder, Menschen, als „heilig“ anerkannt werden können. Es muss daher auf einer „Kraft“ beruhen, die „immer aktuell, lebendig und sich selber gleich“ ist.² Dafür rekrutiert er den melanesischen Begriff des *mana*,³ in der Untersuchung jüngst vergangener, aber in der damaligen Optik evolutionär ursprünglicher ethnologischer Daten geht es ihm aber immer um die eigene Gegenwart.⁴

Man liest Durkheim leicht als jemanden, der mit Verweis auf solche „elementaren Formen“ anstelle von „Religion“⁵ das „Heilige“ und Prozesse der Sakralisierung in den Mittelpunkt stellen konnte und so den analytischen Gewinn der Religionsforschung auch für die Moderne mit ihren zurückgehenden klassischen Religionsphänomenen – Durkheim war durchaus Säkularisierungstheoretiker – erhalten konnte.⁶ Aber der Soziologe Durkheim will Religions-, nicht Ritualtheoretiker sein, wenn er „nicht nur die Religionswissenschaft“ anspricht:⁷

„Das allgemeine Ergebnis des Buches ist, daß die Religion eine eminent soziale Angelegenheit ist. Die religiösen Vorstellungen sind Kollektivvorstellungen, die Kollektivwirklichkeiten ausdrücken; die Riten sind Handlungen, die nur im Schoß von versammelten Gruppen entstehen können und die dazu dienen sollen, bestimmte Geistzustände dieser Gruppen aufrechtzuerhalten oder wieder herzustellen.“⁸

Der formal kollektive Charakter religiöser Vorstellungen wird durch den wiederholten Verweis auf die Analogie der Sprache – hier ist Durkheim Kind des neunzehnten Jahrhunderts und von dem dynamischen Bild individueller Sprachdynamik des einundzwanzigsten Jahrhunderts weit entfernt – eher vorausgesetzt als eigens gerechtfertigt.⁹ Der Umweg über die kollektiven Rituale – die individuellen tut er ohne weitere Prüfung als sekundär ab¹⁰ – ermöglicht es ihm, auch die inhaltliche Kollektivität aufzuweisen. Es ist die bloße Tatsache der verdichteten Interaktion, die bei den australischen Gesellschaften zu einer Entladung einer „Art Elektrizität, die sie rasch in einen Zustand außerordentlicher

¹ Ebd., 22.

² Ebd., 261.

³ Ebd., 268 ff.

⁴ Ebd., 17.

⁵ Zu den zeitgenössischen deutschen Diskussionen über diesen Begriff siehe die Beiträge in Krech, Tyrell 1995 und etwa Kippenberg 1996; Böschstein 1997.

⁶ Nielsen 2001, 122.

⁷ Durkheim 1994, 27.

⁸ Ebd., 28.

⁹ Z. B. ebd., 581.

¹⁰ Ebd., 260: „Da der Individualtotemismus nach dem Klanstotemismus kommt und sogar davon abgeleitet zu sein *scheint*, müssen wir uns vor allem mit letzterem beschäftigen“ (meine Hervorhebungen). Das ist ein klassische *petitio principii*. Vgl. dann 568: „... die religiösen Kräfte, an die sie [die Individualkulte] sich wenden, sind nur individualisierte Formen von kollektiven Kräften.“

Erregung versetzt“, führt.¹ Dem kann man nachhelfen, etwa durch Drogen, aber ursächlich für die „Ekstase“ ist die kollektive Verfasstheit des menschlichen Wesens. Wenigstens kurzzeitig führt es dazu, „daß ein intensives soziales Leben auf den Organismus genauso wie auf das individuelle Bewußtsein eine Art Gewalt ausübt“. ² Das kann sich in kollektiver Euphorie wie in Niedergeschlagenheit äußern – die Doppelgesichtigkeit des Sakralen³ –, aber nur so kann die „organische“ Solidarität hoch arbeitsteiliger Gesellschaften erhalten bleiben, auch wenn (wie man mit Blick auf das Werk Durkheims insgesamt sagen muss) die komplexere Gesellschaft immer weniger Spielraum für tiefgreifende rituelle Erschütterungen lassen kann.⁴ Durkheim sieht daher die zyklische Wiederholung von solchen Ritualen als typisch an.⁵

Um keinen falschen Eindruck aufkommen zu lassen: Durkheim erklärt nicht die Gesellschaft aus der Religion, sondern die Religion aus der Gesellschaft. Die Gesellschaft ist das Phänomen, das erklärt. Im Schlussteil seiner Abhandlung ist Durkheim darauf bedacht, Religion als *eine* (natürlich frühe, weit verbreitete, vielleicht gar universale) Form des kollektiven Verhaltens und Bewusstseins darzustellen: „Damit das kollektive Bewußtsein auftaucht, muß eine Synthese *sui generis* der einzelnen Bewußtseine entstehen. Diese Synthese hat aber die Wirkung, eine ganze Welt von Gefühlen, Ideen und Bildern hervorzubringen, die, wenn sie einmal vorhanden sind, Gesetzen gehorchen, die ihnen eigen sind.“⁶ Religion ist eine davon, sie umfasst jene Vorstellungen, die in Ritualen entstehen, die dortigen Erfahrungen sedimentieren und dann weiter elaboriert werden können. Das kann ein Eigenleben als theologische Dogmatik, aber auch als Spiel oder Kunst gewinnen.⁷ Rituale haben von vornherein eine rekreative und ästhetische Seite.⁸ Und nochmal, um keinen falschen Eindruck aufkommen zu lassen: Durkheim benennt keine Alternativen zur Religion, selbst die Wissenschaft sieht er (auch hier ganz Kind des neunzehnten Jahrhunderts) aus ihr hervorgegangen. Aber ihre Rolle bleibt doch kontingent.⁹ Man muss – gegen Durkheims „Religiöses Leben“ (um einen treffenderen Kurztitel vorzuschlagen) – das Ritual von der Religion ablösen, um anderes zu behaupten.

¹ Ebd., 297.

² Ebd., 311. Durkheim verweist für den Begriff der Ekstase auf den Bremer Religionswissenschaftler Thomas Achelis, 310, Anm. 40.

³ Durkheim 1994, 522–55, bes. 554 und 548 (dort mit Verweis auf Robertson Smith).

⁴ Nielsen 2001, passim.

⁵ Durkheim 1994, 471.

⁶ Ebd., 567.

⁷ Ebd., 512–14; 573.

⁸ Ebd., 510.

⁹ Zu einer vergleichbaren Lektüre kommt auch Riesebrodt 2007/2010, 111. Diese Differenz geht durch die Aufwertung des Sakralen als Instrument in der modernen Gesellschaft, wie es das Collège de Sociologie versteht und so die Durkheim-Rezeption prägt, verloren (vgl. Moebius 2006a, 2020).

Vom Sakralen zur Performanz

Über die Frage nach den Mechanismen, wie gesellschaftlicher Zusammenhalt erzeugt wird, gingen andere Facetten der Durkheimschen Arbeit über Rituale eher verloren. Ein Beispiel dafür ist, wie Stefan Moebius gezeigt hat, die Frage nach der Doppelgesichtigkeit des Sakralen, wie sie Robert Hertz (1881–1915) mit seiner Analyse vom Umgang mit dem Tod stellte.¹ Die Beobachtung der paradoxen, nämlich stabilisierenden Wirkung ordnungserschütternder Rituale hat eine ganze Reihe von Untersuchungen von Ritualen der Umkehrung oder „verkehrten Welt“ gezeitigt,² angetrieben vor allem durch die verspätete³ Rezeption von Arnold van Genneps (1873–1957) universalgeschichtlicher Abhandlung zu „Übergangsriten“. Der europäische Ethnologe rekonstruierte ein einheitliches Muster von Ritualen der kurzzeitigen oder lebensprägenden Statusveränderung – der originale Buchtitel gibt einen Eindruck von der Vielfalt der Phänomene.⁴ Rituale der Trennung („präliminal“) erzeugen eine Phase der Liminalität (mit wiederum eigenen Praktiken), eines Ausnahmezustandes, der dann durch Rituale der Re-Integration (Aggregation) in eine Normalität des neuen Status überführt wird (postliminale Riten). Van Gennep arbeitete nicht nur die unerwartet starken Diskrepanzen der liminalen Phase von der Regelmäßigkeit der üblichen beiden betroffenen Zustände heraus, sondern auch die besondere emotionale Intensität, die sich mit den Praktiken dieser Phase verbindet.⁵ In der Rezeption halten sich zwei konträre Linien die Waage: Zum einen wird die dreigliedrige Struktur als Interpretament fast aller rituellen Praktiken zum Einsatz gebracht. Dem gegenüber stehen Versuche der Klassifikation von Riten, die Passageriten vor allem als lebenszyklische Rituale verstehen und ihnen beispielsweise zyklische (am Kalender orientierte) und Krisenrituale an die Seite stellen. Es fällt auf, dass die Klassifikationskriterien schon hier nicht auf einer Ebene stehen.

Wie bei Durkheim beruht die enorme Attraktivität der Interpretation auf der Trennung von Intention und Funktion des Rituals, die seine (in späterer Terminologie) Subjektivierungs- wie Sozialisierungsfunktion von der Oberfläche der Phänomene und deren Deutung durch die Akteure unabhängig machen. Victor Turner (1920–83), Schüler von Max Gluckman, und Turners Ehefrau Edith⁶ vertieften den Einblick in das Prozedurale und Transformative vieler Rituale, welche oft, obwohl sie vor allem Objekte zu beobachten oder manipulieren scheinen, gerade soziale Beziehungen thematisierten. Letztere waren es, die in den Beziehungsanalysen im Vordergrund standen.

¹ Hertz, Moebius, Papilloud 2007, 37; Edition des Textes von 1970: 65–179.

² Siehe etwa Gluckman 1959; Moser 1986; Gilhus 1990; Fugger 2013.

³ Siehe Gluckman, Forde 1962.

⁴ Van Gennep 1909; dt. van Gennep 1986.

⁵ Turner 2006, 226–28.

⁶ Zur Bedeutung dieser lebenslangen Kooperation Hillermann 2017.

Die zentrale gesellschaftliche Bedeutung von Ritualen blieb auch bei Clifford Geertz (1926–2006) erhalten, verband sich aber nun in einer kulturwissenschaftlichen Wende mit dem Anspruch, gerade über die intensive Beobachtung der von den Beteiligten vorgenommenen Bedeutungszuschreibungen die Durkheimsche Spannung zwischen individuellem rituellen Erleben und kollektiver kultureller (bei Durkheim: religiöser) Repräsentation und Sakralisierung zu überwinden.¹ Rituale standen damit am Kreuzungspunkt vieler Weltbeziehungen, die aber faktisch hinter der Bemühung, die gesamte Kultur als zusammenhängenden „Text“ zu verstehen, verschwanden.

Die umfassende Korrelation von gesellschaftlichen Strukturen und Ritualen prägt mit starker Zuspitzung die Analyse von Mary Douglas (1921–2007). Auch sie geht – ohne allerdings auf Robert Hertz zurückzugreifen – von der Widersprüchlichkeit der Sakralisierung des Unreinen aus. Anders als Hertz zielt sie aber nicht auf eine rationale Überbietung der Ambivalenz des Sakralen, sondern bringt die Widerständigkeit des Körperlichen, des Animalischen zur Geltung.² Ihre Analyse korreliert dann rituelle Freiheitsgrade mit der Intensität, in der gesellschaftliche „Klassifikationsgitter“ (*grids*) ausgeprägt sind und starre Verhaltensformen erzwingen. Derartige Formen von Machtausübung gehen auch mit „Symbolkontrolle“ einher.³

In einem vergleichbaren gesellschaftsstrukturellen Rahmen, aber doch mit einem ganz anderen Fokus, nämlich dem des Zusammenspiels individueller Akteure in Paar- oder Kleingruppenkonstellationen, haben Erving Goffman (1922–82) und Randall Collins (geb. 1941) Arbeiten vorgelegt, in denen der Begriff des Rituals zentral ist. Der Anthropologe Goffman arbeitete die Interaktionsstrategie und deren wechselseitige Konstitution in der Form von Rahmungen und Interpretationsschemata heraus, die sich situativ ergeben, aber tatsächlich auf gesellschaftlichen Normen beruhen.⁴ Collins beobachtete dagegen in gleichfalls mikrosoziologischer Analyse die Formation von rituellen Strukturen in fortgesetzten beziehungsweise wiederholten Interaktionen. In der Fortführung von Durkheim postuliert er, dass rituelle Interaktionen „emotionale Energie“, soziale Solidarität und symbolische Aufladung von Objekten sowie den Wunsch, diese zu erneuern, produzieren.⁵ Es kommt zur Verkettung von Performances in einer „rituellen Interaktionskette“. Diese führt nicht notwendigerweise, aber potentiell zur Wiederholung und Institutionalisierung, das heißt zur Etablierung von „Traditionen“. Collins' Analyse ist vor allem deswegen bemerkenswert, weil sie mit ihrem präzisen, aber inhaltlich breit zu füllenden Ritualbegriff die unterschiedlichsten Lebensbereiche erfassen kann, von Liebesbeziehungen bis zur Gewalt; auf dieser Basis lässt sich etwa für China die Formierung wirtschaftlicher

¹ Geertz 1984, 1987; siehe die Rekonstruktionen durch Asad 1983 und Bell 1992, 25–28.

² Douglas 1988, 217 (1966).

³ Douglas 1981 (1970).

⁴ Goffman 1967/1991, 1974/1993.

⁵ Collins 2004.

Strukturen und Mechanismen beschreiben.¹ Die oben beschriebenen Resonanzdimensionen sind allesamt Bestandteil des Modells² und werden in dieser Analyse in eine plausible Verbindung gebracht. Problematisch bleibt der Begriff der „emotionalen Energie“, der als *Black-box*-Begriff Schlüsselfunktion behauptet.

Für Goffman wie Collins spielt der Begriff der Performanz eine wichtige Rolle, der in der Folge – als *performative turn* – Ritualanalysen vielfach geprägt hat. Ausgehend vom Theater und der hier zu beobachtenden Interaktion zwischen Aufführenden und Zuschauenden,³ rückte der Fokus vom „Skript“, das dem Ritual als Anweisung zur korrekten Wiederholung unterläge, auf das Ausagieren, die emotionale Beteiligung und die unterschiedlichen Deutungen der Akteure.⁴ Grundsätzlich bleibt die Analyse aber der klaren Abgrenzung kultureller Einheiten als „Rituale“ verpflichtet, ja steigert sie noch. Die Kollaboration der wissenschaftlichen Beobachterinnen und Beobachter mit den Akteurinnen und Akteuren, bei der die Erstgenannten sich das Modell des Theaters zunutze machen, um sich selbst als natürliche Beteiligte, als das geforderte „Publikum“ des rituellen Geschehens zu positionieren, lässt diesen Zugang, wie Catherine Bell treffend festgestellt hat, als ebenso attraktiv wie gefährlich erscheinen.⁵

Catherine Bell

Catherine Bell (1953–2008) selbst radikalisiert die Akteursperspektive mit ihrem Begriff der Ritualisierung:

„In einem sehr vorläufigen Sinn ist Ritualisierung eine Art des Handelns, die mit dem Zweck gestaltet und im Detail ausgeführt wird, um das, was so getan wird, im Vergleich zu anderen, eher alltäglichen Aktivitäten abzusetzen, ja auszuzeichnen. Daher ist Ritualisierung eine Angelegenheit verschiedener kulturspezifischer Strategien zur Abgrenzung einiger von anderen Aktivitäten, zur Schaffung und Auszeichnung einer qualitativen Unterscheidung zwischen dem Sakralen (*sacred*) und dem Profanen, und zur Zuschreibung solcher Unterscheidungen an Wirklichkeiten, von denen angenommen wird, dass sie die Kräfte menschlicher Akteure überschreiten.“⁶

Formalität, Unveränderlichkeit und Wiederholung werden dabei oft herangezogen, sind aber keineswegs notwendige Bestandteile von Ritualen.⁷ Wichtiger ist ein – ebenfalls kulturspezifischer – Habitus, ein „sense of ritual“, der das

¹ So Herrmann-Pillath, Feng, Guo 2019.

² Für diesen Hinweis danke ich Hartmut Rosa.

³ Siehe schon V. Turner in Schechner 1985; grundlegend auch Tambiah 1985; systematisch Fischer-Lichte 2012.

⁴ In unterschiedlichen Bereichen, z. B. Combs-Schilling 1989; Brown 2003; Rüpke 2003a, 2010c; Hofman 2004; Alexander, Giesen, Mast 2006; Grimes 2006; Chaniotis 2009b; Gasparini 2013; Bull, Mitchell 2015.

⁵ Bell 1992, 42–45.

⁶ Ebd., 74 (hier wie im Folgenden meine Übersetzung).

⁷ Ebd., 90.

situative Handeln ermöglicht. Wie alle menschliche Praxis, so Bell, ist dieses einerseits „strategisch“, ja manipulativ. Rituelles Handeln verbleibt aber andererseits zur selben Zeit in weitgehender Unkenntnis der tatsächlichen Komplexität der Voraussetzungen und Folgen der Situation und zielt auch nicht auf eine völlig adäquate Problemlösung. Ritueller Akteure wählen einen anderen Weg: „Die Strategien der Ritualisierung gründen insbesondere im Körper, genauer: in der Interaktion eines sozialen Körpers mit der symbolisch konstituierten räumlichen und zeitlichen Umgebung.“ Der so ritualisierte Körper bringt ritualisierte Praktiken hervor. Diese Praxis ist somit im Wesentlichen „stumm“ und nur sehr begrenzt für eine präzise Analyse offen.¹

Mein Referat ist deswegen so ausführlich ausgefallen, weil ich in meiner späteren Analyse der Akteursperspektive der Ritualisierung eine zentrale Stelle einräume. Dabei folge ich Catherine Bell auch in der Frage nach den Bedingungen, die zum Einsatz des ritualisierten Handlungsmodus führen. Ihrer restriktiven Antwort darauf folge ich aber nicht:

„Ritualisierung wird als die effektivste Art, Handlungen durchzuführen, in zwei überlappenden Umständen betrachtet: Zum einen, wenn die Machtverhältnisse, die ausgehandelt werden, nicht auf direkten, sondern indirekten Ansprüchen auf Machtübertragung [also etwa durch Gott, wie im Folgesatz erläutert wird] gründen; und zweitens, wenn die erlebte hegemoniale Ordnung als gesellschaftlich erlösend konstruiert werden muss, um auch persönlich erlösend wirken zu können.“²

Im wissenschaftlichen Kontext nicht überraschend, verbleibt Bell in einem kulturalistischen Rahmen, den sie vor allem durch bestehende Machtverhältnisse geprägt sieht. Auch unter dem Vorzeichen der Ritualisierung – und gegebenenfalls (wie bei Bell³) der definitorischen Trennung von „Religion“ und „Weltbildern“ – bleibt „das“ Ritual aber auch in vielen folgenden Entwürfen in hegemoniale, kollektive Symbolsysteme fest eingeschrieben, mobilisieren Ritualtheorien weder die vor allem durch Anthony Giddens angestoßene *structure-agency*-Debatte noch die Ansätze der *lived religion*. Genau das soll weiter unten, nach Abschluss des Theorie-Durchgangs, unternommen werden.

Cognitive Studies, Komplexität und Subjektivierung

Beiträge zur Aufklärung des Bellschen „rituellen Gespürs“ kamen zunächst aus einer ganz anderen Richtung, namentlich aus der Verbindung von Evolutionsbiologie und empirischer Psychologie und Gehirnforschung durch Religionswissenschaftler und Anthropologen (die männlichen Formen sind für die ersten Jahrzehnte bewusst gewählt). Ernest Thomas Lawson (geb. 1931), der schon früh mit Robert N. McCauley zusammenarbeitete, konnte experimentell aufweisen,

¹ Ebd., 93; Ambiguität von Praxis und Rekonstruktion: 83.

² Ebd., 116.

³ Bell 2001, 384.

wie die von ihnen experimentell untersuchten Probandinnen und Probanden schon früh elementare rituelle Formen und eine aus der eigenen kulturellen Erfahrung gespeiste rituelle Syntax verinnerlichen konnten.¹ Zusammen mit Hypothesen zur evolutionären Entstehung gerade scheinbar irrationaler, kontra-intuitiver Charakteristika religiöser Handlungen und Vorstellungen² wurde daraus schnell ein eigenes Feld, „Cognitive Studies of Religion“, entwickelt.³ In dieser wissenschaftlichen Agenda richtet sich das Interesse nicht auf rituelle Details oder unterschiedliche Ritualisierungsregime, sondern auf Religion als klar unterschiedenen Phänomenzusammenhang insgesamt. Der nach den empirischen Studien detaillierteste Beitrag besteht in den Überlegungen zur kognitiv bedingten unterschiedlichen kulturellen Tradition von Ritualen.⁴ Harvey Whitehouse schlug dafür die Unterscheidung eines „bildhaften“ und eines „doktrinären Modus“ vor,⁵ von denen sich – Mary Douglas wäre nicht überrascht – der eine eher in informellen, der andere eher in organisierten religiösen Gruppen verbreitet. Weder die historischen Befunde noch die Erklärung sind hier originell; der Fokus verschiebt sich auf Inhalte und Bedeutungen, auch wenn die Aufrechterhaltung der kollektiven Deutungsmuster unterschiedlichen Medien und Institutionalisierungen folgen mag und Inhalte wie Formen unterschiedlich schnellen Veränderungsprozessen unterliegen.

Genau solche Veränderungen, Dynamiken des Rituals,⁶ sind in der religionsgeschichtlichen und historisch sensiblen Anthropologie immer deutlicher geworden. Diese Vielfalt stellt Versuchen von Definitionen, die der Bildung eines Gegenstandsbereiches und seiner typologischen Ordnung dienen, hohe Hürden in den Weg. Jan Snoek hat in der Heidelberger Sichtung des Feldes⁷ eine Definition des Begriffs „rituelles Verhalten“ angeboten, die der Vielfalt und den Veränderungsprozessen Rechnung trägt:

„Rituelles Verhalten ist eine bestimmte Verhaltensweise, die sich von gewöhnlichem Verhalten unterscheidet. Seine Darsteller sind zumindest ein Teil des eigenen Publikums. Im Allgemeinen können alle menschlichen Handlungen Teil des rituellen Verhaltens sein, Sprechhandlungen eingeschlossen. In jedem einzelnen Fall wird jedoch die große Mehrheit davon durch den Traditionsbegriff als angemessenes rituelles Handeln sanktioniert. Das meiste rituelle Verhalten findet an bestimmten Orten oder zu bestimmten Zeiten statt. Das meiste rituelle Verhalten ist formal stilisierter, strukturierter und standardisierter als das übliche Verhalten. Das meiste rituelle Verhalten basiert auf einem Skript. Das meiste rituelle Verhalten ist bis zu einem

¹ Lawson 1990; McCauley 2002.

² Zentral ist Boyer 1994, siehe dazu den Überblick bei McCauley 2016.

³ McCauley 1997; Lawson 2000; Whitehouse 2004; Whitehouse, McCauley 2005.

⁴ Überblick: Klostergaard Petersen u. a. 2019.

⁵ Whitehouse, Laidlaw 2004, 2007; Whitehouse, Martin 2004; knapp Whitehouse 2006, 666.

⁶ Zum Begriff der Ritualdynamik siehe Brosius, Michaels, Schrode 2013.

⁷ Kreinath, Jan, Stausberg 2006 (insgesamt vier Bände).

gewissen Grad zielgerichtet und symbolisch bedeutsam für seine Teilnehmer. Zumindest diejenigen, die eine aktive Rolle spielen, sehen sich selbst als Personen, die an einem ungewöhnlichen Verhalten teilnehmen.“¹

Diese Definition stützt sich vor allem auf das Phänomen der Ritualisierung. Es geht darum, das eigene Handeln durch einen „rituellen Handlungsmodus“ anders zu gestalten. Ich werde mich weiter unten kritisch, aber implizit mit der Rolle des Skripts befassen, aber im Moment die Betonung auf die Sinnhaftigkeit für die Teilnehmenden sowie mögliche Unterschiede zwischen mehr und weniger aktiven Teilnehmerinnen und Teilnehmern legen.

Worin liegt nun das Eigentümliche, wenn man sich auf das „religiöse“ Ritual konzentriert, wie ich es in Wiederaufnahme von Durkheim vorschlage? Snoek vermeidet das Adjektiv, aber tatsächlich schleicht es sich ein, wenn er von traditional als richtig qualifizierten rituellen Handlungen spricht. Das dürfte sich vor allem auf Religion beziehen. Kein Wunder, dass „spezifische“ Orte und Zeiten, die Lieblinge der Religionsphänomenologie, unmittelbar folgen. Eine solche Definitionsstrategie besteht analog zur soziologischen Tradition, von „Praktiken der Sakralisierung“ zu sprechen, wie sie von Émile Durkheim und Marcel Mauss initiiert wurde.² Die Vermeidung eines substantiellen Elements im Begriff der Sakralisierung ist ebenso eine disziplinäre (soziologische) Entscheidung wie meine (religionswissenschaftliche) Entscheidung, offen von einem solchen Element auszugehen und Sakralisierung als eine spezifisch religiöse Praxis einzuführen.

Wissenschaftliche Definitionen erzeugen einen Gegenstand. Das ist ihr Zweck – und hat weitreichende Folgen. Indem die Definition sich auf die Metaphorik der „Aufführung“ stützt und mit der Perspektive der Ritualisierung diejenigen Handlungen, die sich bewusst von anderen Arten des Verhaltens absetzen wollen, in den Vordergrund rückt, erscheinen Rituale als klar abgegrenzte Handlungssequenzen in einer Welt von nichtritueller Kontexte. Sie werden „entbettet“, verlieren die breite soziale Präsenz, die Collins diagnostiziert hat. Das Ritual wird als ein geschlossener Zeichen- und Handlungsraum betrachtet. Das macht es auch wissenschaftlich leicht beschreibbar. Das Ritual ist dann, wie es Hans-Georg Soeffner formuliert, „Handlungsform“ des Symbols.³ Es ist einerseits kohärenter kultureller Baustein der Gesellschaft, andererseits genau der abgeschlossene Ort, an dem kollektive Zeichensysteme und individuelle Aneignung erfolgreich stattfinden können: Die „symbolische Appräsentation ... stiftet ... die Voraussetzungen für dauerhaftes kollektives Handeln, Deuten und Bedeuten“.⁴ „Durch seinen Formalismus schafft das Ritual also einerseits Distanz zu ‚spontanem‘, affektivem Verhalten. Andererseits wirkt es ebenso als Auslöser

¹ Snoek 2006, 13 (ohne seine typologischen Auszeichnungen, meine Übersetzung).

² Durkheim 1912, 2007; Mauss 1904, 1925, 2004.

³ Soeffner 2010, 10.

⁴ Ebd., 30.

(symbolisch) vorgeformter Ausdruckshandlungen, die ihrerseits – gesteuert – Emotionen erzeugen und kontrollieren.“¹ Wenn rituelles Handeln etwas mit Weltbeziehungen zu tun hat, beschränkt es sich in einer solchen Perspektive erneut auf die Beziehung von Individuum und Gesellschaft und deren kulturellen Repräsentationen, nicht auf einen Verleiblichungsort zahlloser kollektiver und individueller Weltbeziehungen, wie man vielleicht Durkheim und Collins fortführen könnte.²

Die Einschränkung auf die Beziehung von Individuum und Gesellschaft und auf deren kulturellen Repräsentationen scheint weder einem anspruchsvollem Begriff von Subjektivität und welthaltigen Subjektivierungsprozessen³ angemessen noch einem Kulturbegriff, der Hybridität, Materialität und Fluidität kultureller Formationen, Konflikthaftigkeit eingeschlossen, berücksichtigt.⁴ Verlorengegangen ist auch das Interesse an den Gegenständen der Sakralisierung, was einem sozialphilosophischen Sakralisierungsdiskurs geschuldet sein mag, der sich ganz auf die Person konzentriert hat.⁵

Ein Neuansatz

Der Resonanzbegriff lädt gegen manche Engführung zur Anknüpfung an einen viel weiter gefassten Begriff von Relationalität ein, wie er radikal in der Akteur-Netzwerk-Theorie entwickelt worden ist.⁶ In der Ausweitung der zu beschreibenden Sozialität auch auf das Materielle findet der jüngere Fokus auf Dinge (die nicht mehr nur „Objekte“ sind) und die Wirkung ihrer Materialität auf menschliche Akteure bis hin zur wechselseitigen Verschränkung einen erweiterten Horizont.⁷ Bruno Latour hat in seinen jüngeren Arbeiten gerade Religion als eine dadurch geprägte kulturelle Praxis, eine Existenzweise, charakterisiert.⁸ Für die

¹ Ebd., 43.

² Vgl. Durkheim 1994, 366–69.

³ Eine Übersicht bei Reckwitz 2008.

⁴ Assmann, Assmann 1990; Bhabha 2000 (s. a. Chakrabarty 2010); Burke 2009.

⁵ Joas 2012; siehe schon Taylor 1994. Dazu Moebius 2018.

⁶ Ich beziehe mich hier vor allem auf Latour 1993/2008 und Latour 2005/2007, der diese Perspektive technikgeschichtlich und -politisch entwickelt, beziehe mich jedoch nicht auf seine religionstheoretische Arbeit (siehe Latour 2011)

⁷ Appadurai 1986; Gosden, Marshall 1999; Hodder 2012; für Religion z. B. Promey 2014; Chidester 2018; Weinrich 2020.

⁸ Rosa 2016b, 556–59, 2016c. Latour 2011 betont zwar das Inhaltsfreie der skizzierten religiösen Haltung, lehnt sich aber in den beschriebenen Phänomenen extrem stark an römisch-katholische Praxis an; mangels Kriterien scheint mir Fideismus impliziert.

Untersuchung von Ritualen eröffnet sich damit eine Perspektive, die das Materielle im Ritual – von Werkzeugen über Kommunikationsmedien („Gaben“) bis hin zur materiellen und architektonischen Umgebung – nicht mehr nur unter semiotischer Perspektive sehen muss.¹ So rücken Funktion und Funktionalisierung dieser Objekte als Erinnerungsträger, als Auslöser von Erfahrungen wie ihre strukturierende Wirkung auf rituelle Bewegungen und zeitliche Gliederungen, rückt ihr Aufforderungscharakter in den Vordergrund.² Das Potenzial von Latours Theorien wird etwa durch den amerikanischen Anthropologen Droogan veranschaulicht: „Ein Denkmal in der Landschaft, wie ein Tempel, ist zugleich ein unbestreitbar vorhandener Festkörper, ein sozialer Akteur, ein ideologisches Argument und ein umstrittener Ort unterschiedlicher Erzählungen der Mythologie. Die Dinge werden nicht mehr als von stabiler (wenn auch für den Forscher vielleicht nicht mehr verfügbarer) Bedeutung bestimmt angesehen, sondern als Elemente, die kulturell und situativ aktiviert werden.“³ Indem sie sichtbar sind, lösen sie eine Reaktion aus.⁴

Die materielle Dimension ist eng verschränkt mit der räumlichen Dimension. Der Archäologe David Clarke unterscheidet drei Ebenen der räumlichen Dimension, die leicht auf religiöse Räume bezogen werden können: die Mikroebene der Objekte und ihrer unmittelbaren räumlichen Kontexte (oft unwiederbringlich verloren), die halbmikroskopische Ebene der Stätten und die Makroebene der räumlichen Beziehungen zwischen religiösen Stätten.⁵ Dieser Raum ist stark differenziert, wird zeitweise oder dauerhaft in unterschiedlichem Maße sakralisiert, er bewegt sich zwischen den Akteuren und gehört selbst verschiedenen Bereichen kultureller Aktivitäten an beziehungsweise wird durch sie als ebenso politischer wie sozialer Raum konstituiert.⁶ Als solcher ist der Raum produktiv, produziert Bedeutungen, Beziehungen und religiöse Rollen.⁷ Kulturgeographische Raumkonzepte, wie sie Benno Werlen oder Jacques Lévy entwickelt haben, überschreiten eine Reduktion des Raumes auf die Funktion eines Instruments der Schließung ritueller Handlung oder auf Raum als einen einfach notwendigen und stabilisierenden Bestandteil rituellen Handelns.⁸ Er ist nicht kartesischer Raum, ein geographischer Punkt, an dem sich Rituale abspielen, sondern wird durch die Vernetzung und Bearbeitung einer Assemblage aus Dingen

¹ Dieser Zugriff dominiert noch immer in der Religionsarchäologie, siehe etwa Insoll 2001, 2004, 2009, 2011; vgl. dagegen Raja, Rüpke 2015b.

² Raja, Rüpke 2015a, b; Rieger 2016, 2018, 2020.

³ Morgan 2010, 2011c.

⁴ Gaskell 2011, 40.

⁵ Clarke 1977, 17. Ich bin Rubina Raja dankbar für ihren Beitrag zur Entwicklung dieser Argumente.

⁶ Vgl. zum Konzept der „co-spatialité“ Lévy 2013a.

⁷ Siehe Tweed 2011.

⁸ Siehe etwa Werlen 2008, 2021; Lévy, Lussault 2013; Suarsana, Werlen, Meusburger 2017 (jeweils ohne Bezug auf Religion).

und Menschen zu einer als relevant betrachteten und wirksamen Umgebung. Und macht umgekehrt die Akteure zu einer relevanten Umgebung aus der Perspektive anderer, sich überschneidender Strukturen: Das Ritual im Tempelinnenraum ist nicht nur ein als Tempelritual von seinen Initiatorinnen oder Initiatoren beabsichtigter Kommunikationsakt, sondern auch Teil der sakralisierten Atmosphäre derjenigen, die im Tempelvorhof handeln oder erleben.

Aber der Tempel wäre nicht ein „Haus des Gottes“, sondern nur ein „Haus“, ein Handeln wäre nicht ein religiöses Handeln, wenn es nicht Adressaten oder Adressatinnen (das Gendern der transzendenten Akteure durch die Adressierenden ist ein häufig als wichtig erachteter, aber kein notwendiger Teil von deren Imagination) Akteurscharakter in der Situation zuschriebe und damit die nicht-kartesische Anlage des Handlungsraumes massiv beeinflusste. Dafür wird – erneut: häufig, aber nicht notwendig – eine primär horizontale Raumdefinition problematisiert durch die Betonung des Vertikalen oder durch einen Zeige- oder Anrufungsgestus, weit über die Metrik des Begehbaren oder Sichtbaren hinaus. Das für alle Beteiligten zweifelsfrei sichtbare oder erlebbare räumliche Arrangement von Materiellem kann dabei als Wissensspeicher wie als Auslöser von Erinnerungen und Erfahrungen dienen, Emotionen oder auch nur Erinnerungen an Emotionen hervorrufen: Euphorie wie Niedergeschlagenheit.

Historisch fassbar ist das nur selten. Einfacher lässt sich die Handlung als strategische rekonstruieren: Religion kann als eine Form der Kommunikation mit speziellen Akteuren (manchmal auch mit Objekten) verstanden werden, die häufig als Gott oder Gottheiten, Vorfahren oder Dämonen konzipiert sind; das Kapitel 2 wird das ausführlicher begründen. Es sind kommunikative Handlungen, die mit Institutionalisierungen und Reflexionen verbunden sein können. Derartige Reflexionen stellen eine Form der Metakommunikation (hier bin ich ganz bei Durkheim) dar, die für viele analytische Zwecke ebenfalls sinnvoll unter dem Begriff der Religion subsumiert werden kann. Die eigentliche religiöse Kommunikation ist nicht nur durch eine verbale Einbeziehung solcher „spezieller“¹ Akteure gekennzeichnet. Durch die Durchführung solcher kommunikativen Handlungen und ihre besonderen Inhalte wird diesen speziellen Akteuren eine nicht zweifelsfrei plausible Handlungsvollmacht eingeräumt, Akteurscharakter zugestanden, wie ich das oben genannt habe. Religiöse Kommunikation überhaupt in einer *bestimmten Situation* einzusetzen, *diese Art* der religiösen Kommunikation einzusetzen oder *diese besondere Adressatin* anzusprechen – all diese Entscheidungen könnten von Beobachtern, zeitgleich oder später, als auf unplausiblen Annahmen beruhend kritisiert werden. Jeder Akt religiöser Kommunikation ist daher eine riskante Form der Kommunikation, auch wenn religiöse Kommunikation als solche im jeweiligen historischen Kontext als plausibel erachtet wird, wenn also Akteure und Publikum die Existenz von wirkmächtigen Vorfahren oder Gottheiten *an sich* nicht in Frage stellen. Der Fokus auf das, was

¹ Der Begriff des Speziellen knüpft an Taves 2009 an.

über den Religionsbegriff, wie er in Kapitel 2 ausführlicher entwickelt wird, als Gegenstand konstituiert wird, ermöglicht es mir, das kreative Potenzial dieses Handlungstyps herauszuarbeiten und seine weitreichenden Folgen zu untersuchen. Die Fokusverlagerung durch Annäherung an dieselben Praktiken aus dem Blickwinkel des „Rituals“ hilft, die Eigenschaften der spezifischen Handlungsform besser zu verstehen. Diese Fokusverlagerung steht im Zentrum dieses Buches.

Der gerade erwähnte Risikocharakter ist eine Folge der sozialen Einbettung religiöser Kommunikation. Die Kommunikation mit oder über solche „göttlichen“ Akteure ist Teil menschlichen Handelns, schafft oder verändert soziale Beziehungen und verändert Machtverhältnisse im komplexen Geflecht von Anstifterinnen und Anstiftern, den Teilnehmenden, bloß Beobachtenden und Menschen in der Ferne, die aber wissen, was vor sich geht. In den Augen solcher Zuschauer oder Beobachter sind es die speziellen Adressaten, die ihren menschlichen Verehrern Akteurscharakter verleihen, die ihnen Möglichkeiten zu handeln geben – egal ob diese menschlichen Akteure männlich oder weiblich sind, spontan oder habituell handeln, und ob sie als „Vermittler“, „Heilige“ oder einfach nur als „fromm“ und „vorbildlich“ konzipiert werden.

Offensichtlich kann die Zuschreibung überlegener Macht an Akteure in und mit bestimmten materiellen, räumlichen, zeitlichen und sozialen Konstellationen die Zwänge des Alltagslebens in Bezug auf die eigene Gesundheit, die eigenen Produktions- und Reproduktionsfähigkeiten, räumliche oder soziale Zwänge und Hierarchien in Frage stellen oder gar überwinden. Diese Konstellation aus Erfahrung dieser und Formbarkeit jener Weltausschnitte wird ebenso in grundsätzlich unkontrollierbaren Praktiken gesucht, die von Zeitgenossen als Magie angeprangert werden, wie durch Einweihungszeremonien oder die Monopolisierung von Priesterrollen oder religiösem Wissen. Beide Extreme, die verborgene wie die ostentative Praxis, funktionieren auch durch die Kollaboration von menschlichen Gegenspielern, die solches Handeln gerade deswegen kritisieren, weil sie seine Wirksamkeit fürchten. Und zugleich sind sie empfindlich gegenüber Kritik, kreativen Alternativen oder Nichteinhaltung. Angesichts solcher Risiken, die selbst einen hochgestellten Akteur, einen Kaiser, betreffen können,¹ bedarf das religiöse Handeln der Absicherung durch weitere Techniken.

Das religiöse Handeln muss auch aus einem anderen Grund verstärkt werden. Wenn religiöse Kommunikation die Kommunikation mit speziellen Akteuren ist, die nicht unbestreitbar relevant sind, habe ich bisher die Risiken betont, die von menschlicher Seite ausgehen. Aber so sehr menschliche Partnerinnen und Partner selbst in kleinen und sogenannten traditionellen Gesellschaften außerhalb allumfassender sozialer Kontrolle bleiben, so sehr sind auch die Akteure

¹ Siehe van Nuffelen 2012, 185.