

Ritual as Performanz. Zur Charakterisierung eines Paradigmenwechsels

Author:

Rao, Ursula

Publication details:

Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte

v. 59

Chapter No. 4

pp. 1-20

0044-3441 (ISSN)

Publication Date:

2007

License:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/au/>

Link to license to see what you are allowed to do with this resource.

Downloaded from <http://hdl.handle.net/1959.4/38247> in <https://unsworks.unsw.edu.au> on 2024-03-28

Ritual als Performanz

Zur Charakterisierung eines Paradigmenwechsels

URSULA RAO

Abstract: The article characterizes a paradigmatic change in ritual studies in the last twenty years, by discussing the impact of the 'performative turn' in the social sciences for the analysis of ritual action and ritual efficacy. Two streams of theories are distinguished, (1) studies that re-conceptualize the relation between ritual and its social contexts, viewing it as a dynamic encounter that includes negotiation, adjustment and persuasion, (2) and studies that explore the inner dynamic of ritual and characterize the activities and media that turn ritual action into transformative performances.

Einleitung

Dieser Artikel thematisiert einen Paradigmenwechsel in der sozialwissenschaftlichen Ritualforschung, der einen Blick auf die Performativität von Ritualen befördert hat und so begann, das Veränderbare, Offene und Risikobehaftete von Ritualen sichtbar zu machen. Mit diesen Themen schaffen neuere Ansätze ein Gegengewicht zu etablierten Theorien, die vor allem die konservative Wirkung von Ritualen als Medien der Stabilisierung etablierter Lebenswirklichkeiten hervorheben. Zugleich wurde der Blick für die inneren Dynamiken von Ritualen geöffnet. Obwohl Redundanz und Formalität – auch heute noch – zu den herausragenden definitorischen Kriterien für ein Ritual gehören, zeigt sich doch auch, daß Rituale Risiken enthalten, Wandlungen unterworfen sind und Verhandlungen zulassen.

Im Folgenden werde ich diesen Perspektivenwechsel anhand von Fallbeispielen nachzeichnen. Der Artikel beginnt mit einer kurzen Charakterisierung zentraler Prämissen funktionalistischer und strukturalistischer Betrachtungsweisen von Ritual, da sie den Ausgangspunkt und Gegenpol für neuere performative Ansätze bilden. Die darauf folgende Diskussion gliedert sich in drei Teile. Sie beginnt mit einer kurzen Charakterisierung der Bedeutung der Arbeiten von Tambiah, Turner und Geertz für die performative Wende in der Ritualforschung. Danach diskutiere ich Studien, die Rituale als Orte der Verhandlung von

Machtpositionen und der Repositionierung eines kulturellen Repertoires thematisieren. Schließlich lege ich das Augenmerk auf Arbeiten, die die Handlungsdimension von Ritualen hervorheben und die durch körperliche Re-Insription geschaffene Disposition für Transformationserfahrungen bei Ritualteilnehmern.

In seiner Kürze vermag der Text keinesfalls eine Übersicht über alle jüngeren Ritualstudien zu geben. Es geht mir nicht darum, ein Kompendium zur Ritualforschung zu schaffen. Vielmehr ist das Ziel die Charakterisierung eines Perspektivenwechsels, in dessen Zentrum die Fokussierung auf das Ritual als theatrale Inszenierung und Handlungspraxis steht. Zwar gelten Rituale auch in dieser neuen Diskussion als gerahmte und formalisierte Institutionen, die kulturelle Reflexionsprozesse befördern. Mit dem Blick auf ausagierte Performanzen hat sich das Bild vom Verlaufsgeschehen und der Vorstellungen von den Mechanismen und Effekten von Ritualen jedoch konkretisiert und signifikant geändert.

Funktion und Struktur von Ritualen

Rituale übernehmen bedeutende Funktionen für die Organisation gesellschaftlicher Systeme. Diese These gehört zu den Grundannahmen sozialwissenschaftlicher Theorie über Rituale. Ein wesentlicher Anstoß zu dieser Sicht ging von Durkheims Definition von Religion aus.¹ Er begriff Religion als eine Repräsentation der sozialen Welt und Rituale als Akte, durch die geteilte Werte erfahrbar gemacht und legitimiert werden.

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 sollten, bestimmte Geistzustände dieser Gruppe aufrechtzuerhalten oder wieder herzustellen.²

Während Durkheim selber keine eigene Ritualtheorie entwickelte, so steht seine These doch für einen wichtigen Perspektivenwechsel in der Religionsforschung. Im Laufe der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts löste sich die Ritualdiskussion immer mehr von evolutionistischen Debatten, die die Rolle von Ritualen für die Entwicklung von Mythen oder

¹ Ideengeber für diese Sichtweise sind die Arbeiten von Robertson Smith, der wohl als erster die Bedeutung von Ritualen für die soziale Ordnung hervorhob. Rituale beschrieb er als Akte der Vergemeinschaftung, die soziale Werte vorführen und die Übernahme positiver Werthaltungen verstärken (Beideman, Thomas O., *W. Robertson Smith and the Sociological Study of Religion*. Chicago, 1974, S. 64-68; vergleiche auch Durkheim, Emil, *Die Elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt, 1994 [1912], S.454-457).

² Durkheim, Emil, *Die Elementaren Formen des religiösen Lebens*, S. 28 (wie Anm. 1)

gar Kulturen zu klären versuchten.³ Auch spielte die Frage nach der Beziehung von Ritual und Mythos nicht mehr die gleiche zentrale Rolle. Anstatt nach Ursprüngen religiösen /sozialen Lebens zu forschen, standen jetzt zwei neue Fragen im Raum. Erstens richtete sich der ethnologische Blick nun auf die – einer kulturrelativistischen Schule geschuldeten – Frage nach der Bedeutung von Ritualen im jeweiligen kulturellen Kontext. Zweitens etablierte sich ein komparatistischer Ansatz, der zeigte, daß Rituale in unterschiedlichen Gesellschaften ähnliche Funktionen übernehmen und einer gleichen Grundstruktur folgen. Im folgenden möchte ich kurz auf einige prominente Vertreter dieser beiden Richtungen eingehen, da ihre Studien zum Ausgangspunkt und kritischen Kontrapunkt für eine neue performative Ritualforschung wurden.

Radcliffe-Brown⁴ gehört zu den Mitbegründern einer auf die soziale Wirksamkeit von Ritualen gerichteten Forschung. Es beschreibt Rituale als kommunikative Ereignisse, deren Bedeutung über den Horizont der eigentlichen Handlung hinausgeht, insofern Rituale grundlegende soziale Anliegen thematisieren und erlebbar machen und dadurch ihr Weiterbestehen sichern. Er veranschaulicht dies z.B. an Ahnenkulten. Sie dienen in Gesellschaften mit ausgeprägten Klanstrukturen der Sicherstellung von Solidarität innerhalb des Klans, indem durch das Ritual immer wieder Respekt für die eigene Verwandtschaftsgruppe eingeflößt wird.⁵ Mit diesem Ansatz, der Sozialstruktur und Ritual miteinander in Verbindung bringt, prägt Radcliff-Brown eine wichtige Perspektive in der funktionalistischen Ritualforschung.

Evans-Pritchard⁶ z.B. nimmt sie auf und fordert in einer kritischen Auseinandersetzung mit Durkheim, die Inhalte von Ritualen ernst zu nehmen, denn ihr kommunikativer Gehalt ist wesentlich für ihre Wirkung verantwortlich. Rituale bei den Nuer reflektieren und beeinflussen die Sozialstruktur gerade deshalb, weil hier die zentralen kulturellen Kategorien der Nuer zum Ausdruck gebracht werden.⁷ Eine andere Fortsetzung findet der funktionalistische Ansatz in der kulturmaterialistischen Forschung in den USA.

³ Frazer, James George, *The Golden Bough. a Study in Magic and Religion*, London, 1955 [1911]; Smith, Wilhelm, *Origin and Growth of Religion*. New York 1972 [1931]; Tylor, Edward B., *Primitive Culture*, 2 Volume, New York, 1958.

⁴ Radcliffe-Brown, A.R. 1945. *Religion and Society*, In: *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 75 (1/2): 33-43.

⁵ Auch Malinowski hebt den Erfahrungswert von Ritualen hervor. Sieht ihn aber nicht im direkten Zusammenhang mit der Sozialstruktur, sondern als ein individueller Erlebnishorizont, der Ängste, Nöte oder Stress unter Kontrolle bringt (Malinowski, Bronislaw, *Magic, Science and Religion*. Prospect Heights, Illinois, 1992[1948]).

⁶ Evans-Pritchard, E.E., *Nuer Religion*. Oxford, 1962.

⁷ Vergleiche auch: Bell, Catherine, *Ritual. Perspectives and Dimensions*. New York, 1997. S. 34f.

Roy Rappaport⁸ vertritt in seiner Monografie über die in Papua Neuguinea beheimateten Tsembaga die These, daß Rituale Mechanismen sind, die sicherstellen, daß Mensch und Umwelt im Gleichgewicht miteinander bleiben.

Neben solchen auf die Funktion von Ritualen gerichteten Forschungen entwickelte sich ein anderer komparatistischer Zweig. Das Anliegen dieser Vertreter war es, Grundmuster in der inneren Struktur von Ritualen herauszuarbeiten, bzw. allgemeine Aussagen über die Position von Ritualen im sozialen Geschehen zu machen. Der letzteren Richtung zuzurechnen ist Mary Douglas's⁹ einflussreich gewordene Studie über die Zentralität von Ritualen für die Produktion geteilter Symbolwelten. Douglas geht – ebenso wie die oben zitierten Autoren – von der Annahme aus, daß Rituale stabilisierend auf soziale Gruppen wirken. Auf der Grundlage dieser Prämisse stellt sie einen Zusammenhang zwischen Ritualhäufigkeit und gesellschaftlichen Systemen her. Je regelgeleitetes Verhalten in einer Gruppe (*grid*) ist und je größer die Gruppenkohärenz ist (*group*), so die These, desto höher das Ritualaufkommen.

Andere komparatistische Arbeiten stellen den rituellen Prozess selber ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Zwei klassische Studien hierzu – sie wurden noch vor Durkheims *Elementaren Formen des sozialen Lebens* veröffentlicht – stammen von Hubert/Mauss und van Gennep. Hubert und Mauss¹⁰ entwickelten am Beispiel vedischer und hebräischer Rituale eine schematische Übersicht über die Struktur des Opfers. Sie beschreiben das typische Ablaufschema, klassifizieren die verschiedenen Rolleninhaber und analysieren ihre Bedeutung für den rituellen Prozess, bzw. des rituellen Prozesses für die soziale Position der Akteure. Van Gennep¹¹ beschäftigte sich mit Übergangsriten und definierte für sie ein drei Phasen Modell, bestehend aus Ablösungs-, Schwellen- und Angliederungsphase. Seine Forschung wird vor allem durch Victor Turner¹² bekannt, der die Idee der Schwellenphase weiterentwickelt und ihre Bedeutung für den rituellen Prozess und des rituellen Prozesses für die soziale Gemeinschaft thematisiert.

Eine andere Fortsetzung findet die Idee vom Ritual als Ort des Übergangs bei Leach.¹³ Er folgt Lévi-Strauss' Auffassung, daß die Produktion von Kultur auf Akten der Klassifizierung beruht und setzt diese Einsicht für eine allgemeine Theorie des Rituals um. Rituale sind nach Leach in der kulturellen Matrix von Nicht-Ritualen unterschieden. Rituale

⁸ Rappaport, Roy A., Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People. Prospect Heights, Illinois, 2000[1984].

⁹ Douglas, Mary, Natural Symbols. Explorations in Cosmology. London, 1996 [1970].

¹⁰ Hubert, H. & Marcel Mauss, Sacrifice. Its Nature and Functions. Chicago, 1981 [1964].

¹¹ van Gennep, Arnold. The Rites of Passage. London, 1960[1909].

¹² Turner, Victor, Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Frankfurt, 1989 [1969].

¹³ Leach, Edmund R., Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge. Frankfurt, 1978 [1976].

beschreiben eine Grenzregion. Sie sind nicht-normal, mehrdeutig, am Rande. Als solche sind sie prädestinierte Orte des Übergangs. Ihre Grenzstellung macht sie zu Medien für die Vermittlung von Kategorien und die Organisation von Übergängen, wenn z.B. Mädchen zu Frauen, Tiere zu Opfern, oder Tote zu Ahnen werden sollen. Während Leach diese Scharnierfunktion von Ritualen für eine universelle Charaktereigenschaft hält, betont er zugleich, daß die in Ritualen vermittelten Botschaften von Kultur zu Kultur unterschiedlich sein können, je nach den kategorialen Distinktionen, die sie prägen.

Diese Auswahl einiger einflussreich gewordener Ritualstudien zeigt den wesentlichen Beitrag einer funktionalistischen und strukturalistischen Ritualforschung. In der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts vermittelte sie eine Einsicht in die Rationalität von Ritualen. Rituale werden als Orte symbolischer Kommunikation verstanden, in denen sich Gesellschaften ihrer eigenen Regeln gewahr werden, sie aneignen und naturalisieren. Zugleich gelten sie als Handlungsakte, die soziale Kohäsion sicherstellen. Sie erbringen diese Leistung durch standardisierte Prozeduren mit einem vorhersehbaren Ergebnis. Moore und Myerhoff bringen diese Einsicht auf den Punkt, wenn sie Rituale den stabilisierenden und ordnenden Elementen von Kultur zurechnen.

Social life proceeds somewhere between the imaginary extremes of absolute order, and absolute chaotic conflict and anarchic improvisation. Neither the one nor the other ever takes over completely. [...] With such a view of culture and social life in mind, collective ritual can be seen as an especially dramatic attempt to bring some particular part of life firmly und definitely into orderly control. It belongs to the structuring side of the cultural/historical process.¹⁴

Diese These von der stabilisierenden Wirkung von Ritualen bleibt zunächst auch noch intakt als Konflikt und Kulturwandel seit den 1960ern immer relevantere Themen ethnologischer Forschung werden. Max Gluckman¹⁵, der Arbeiten über gesellschaftlichen Wandel in Afrika befördert hat, schreibt z.B. daß Rituale wirksame Stimuli produzieren, die Gefühle von Loyalität und Solidarität hervorbringen. Sie wirken Auseinandersetzungen entgegen und nehmen ihnen ihr destruktives Potenzial.

Besonders in diesem letzten Fall wird überdeutlich, daß die Stärke funktionalistischer und strukturalistischer Analysen von Ritual zugleich eine Schwäche mit sich bringt. Die

¹⁴ Moore, Sally F. & Barbara Myerhoff, Introduction, in: dies., Secular Rituals. Assen/Amsterdam, 1933, S.3

¹⁵ Gluckman, Max, Rituals of Rebellion in South-East Africa. Manchester, 1952; Gluckman, Max, Custom and Conflict in Africa. Oxford, 1956.

Erkenntnis, daß Rituale standardisierten Verläufen folgen, sowie die Einsicht, daß sie soziale Ordnungen stützen und produzieren, hat lange den Blick für das Ungeordnete, Unvorhersehbare und Chaotische im Ritual verstellt. Die Annahme Rituale stellen überindividuelle Institutionen zur Strukturierung zur Verfügung, verhinderte außerdem eine Auseinandersetzung mit dem Verhalten von konkreten Ritualteilnehmern, die sich auch subversiv zu idealisierten Rollenbildern verhalten können. Genau diese Themen rücken nun ins Zentrum neuer Ritualforschung. Ihr Augenmerk richtet sich auf konkrete Ritualaufführungen und ihre Ereignishaftigkeit, ohne die, so die neue Sichtweise, das Verständnis für die Wirkung, Bedeutung oder Funktion von Ritualen unvollständig bleibt.

Die Schaffenskraft von Ritualen

Die Gewissheit über die Ordnung von Ritualen gerät zunehmend ins Wanken, als sich der Blick von der Frage nach der Funktion / Struktur zur Frage nach der Wirksamkeit und den Wirkweisen wandelte und dadurch immer mehr die Ereignishaftigkeit konkreter ritueller Aufführungen in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rückt. Wichtige Wegmarken für diese Entwicklung sind die Thesen von Victor Turner, Clifford Geertz und Stanley Tamibah.

Wie schon sein Doktorvater Gluckman entwickelt Turner ein besonderes Interesse an Konflikt und Wandel und ist damit wesentlich an der Entstehung eines dynamischen Kulturbegriffs beteiligt. Seine Ritualforschung¹⁶ richtet sich sowohl auf zyklische Rituale, Übergangsrituale als auch Krisenrituale. Im letzteren Fall sieht er Rituale als Teil von sozialen Dramen, in denen sie in der dritten Phase der Bewältigung¹⁷ zum Einsatz kommen. Alle Rituale, so Turner, haben eine transformative Wirkung. Sie geht auf die Verwendung von Symbolen zurück. Symbole vermitteln eine Palette kondensierter Bedeutungen, die im Handlungsakt Emotionen kanalisieren und die Mitgliedschaft der Ritualteilnehmer in einer moralischen Gemeinschaft erneuern. Soweit steht diese These durchaus in der Tradition der Vorstellung vom Ritual als einem zentralen Mechanismus zur Stabilisierung der sozialen Welt.

Turner lenkte in der Ausarbeitung seiner These den Blick jedoch über das strukturierte hinaus auf das Theatrale, Dramatische und Spontane im Ritual, das sich in der Schwellenphase Bahn bricht. Dort sind die Regeln des sozialen Lebens außer Kraft gesetzt oder umgekehrt (Turner spricht von anti-Struktur), wodurch eine unmittelbare Erfahrung von

¹⁶ Turner, Victor, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, 1967; Turner, Victor, *Das Ritual* (wie Anm. 12); Turner, Victor, *Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels*. Frankfurt, 1989 [1982].

¹⁷ Insgesamt unterscheidet Turner vier Phasen: Bruch, Konflikt, Bewältigung, Widerangliederung/Trennung (Turner, *Vom Ritual zum Theater*, S 108 (wie Anm. 16)).

menschlicher Einheit und Gleichheit (*communitas*) möglich wird. Rituale bilden ein Gegengewicht zur Struktur des Alltagslebens und balancieren es aus. Die Balance ist jedoch instabil. Rituale können – so Turner weiter – Konflikte nicht grundsätzlich beseitigen, sondern nur kurzfristig vermitteln. Gründe dafür sind nicht nur in der Praxis vorkommende Abweichungen von einer idealen Ordnung, sondern auch die Widersprüchlichkeit, Unvollständigkeit und Wandelbarkeit jeder Ordnung.

Dieser letzte Punkt der Beteiligung von Ritualen an Wandlungs- und Aushandlungsdynamiken taucht zeitgleich auch in andere Studien auf. Sherry Ortner¹⁸ bringt das Thema in ihrer Studie über die Sherpa in Nepal eindrucksvoll auf den Punkt. Die kulturelle Ordnung der Sherpa beruht auf dem Grundsatz der Gleichheit aller, der jedoch immer wieder mit der Erfahrung konfrontiert wird, daß nur Wenige Macht über alle anderen ausüben. In Fallanalysen wird deutlich, daß Tempelgründungen und –rituale in besonderem Maße dazu dienen, Macht zu demonstrieren oder eben bestimmte Machtkonstellationen in Frage zu stellen. Im Kampf um Tempel können alle gleichermaßen eintreten. Am Ende jedes Kampfes stehen jedoch wieder Gewinner und Verlierer und eine neue/alte Hierarchie wird eingesetzt. Ortner schließt, ganz im Sinne klassischer funktionalistischer Studien, daß Rituale kulturelle Schemata verankern, insofern sie sie in transformierter Form zur Anschauung bringen. Darüber hinaus betont sie aber eben auch, daß damit noch keine konkrete Ordnung legitimiert ist. Vielmehr sind Tempelgründungen und –rituale besonders geeignete Foren, aktuelle Zustände in Frage zu stellen, anzugreifen oder umzustoßen.

Geertz¹⁹ führt den Gedanken von der Produktivität des Rituals einen entscheidenden Schritt weiter. Er argumentiert, daß Rituale nicht nur Orte von Machtverhandlungen sind, sondern Foren für die *Erfindung* kultureller Ordnungen. Sie sind *Modelle von und für* Wirklichkeit. Wie sich die kreative Kraft von Ritualen entfaltet, zeigt Geertz²⁰ an einer Studie über das balinesische Königtum im 19. Jahrhundert. Er erklärt, daß das Ritual konstitutiv für den historischen Staat Bali war – und nennt ihn daher auch Theaterstaat. Rituale sind nicht nur Spiegel gesellschaftlicher Ordnung, sondern erzeugen diese Ordnung erst. In theatralen Performanzen schafft das Königshaus die Welt entsprechend der Ideen, die hier aufgeführt, ausgeführt, eingesetzt und verbreitet werden.

Auch Tambiah gehört zu den Wegbereitern einer neuen Ritualforschung. Wie Turner und Geertz sieht auch er Rituale nicht nur als Spiegel von Wirklichkeit, sondern als

¹⁸ Ortner, Sherry B., *Sherpas through their Rituals*. Cambridge, 1978.

¹⁹ Geertz, Clifford, *Religion as a Cultural System*, in: ders., *The Interpretation of Culture*, 1973.

²⁰ Geertz, Clifford, *Negara. The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton, 1980.

emotionale Ereignisse mit Wirkcharakter. Seine Thesen bringt er in einer Ritualdefinition auf den Punkt, die Ritual als Performanz ausweist.

Rituelle Handlung ist auf drei Arten performativ. Erstens im Sinne von Austin, wonach etwas sagen gleichzeitig auch etwas tun (als konventionelle Handlung) bedeutet; zweitens in dem davon völlig verschiedenen Sinn einer dramatischen Performance, in der die Teilnehmer verschiedene Medien benutzen und das Ereignis intensiv erfahren; und schließlich in einer dritten Bedeutung im Sinne eines indexikalen Wertes (der Begriff stammt von Pierce), den die Akteure während der Performances dieser zuschreiben und aus ihr ableiten.²¹

Mit dem Hinweis auf Austin stellt Tambiah Überlegungen zum Ritual in die Tradition einer Sprachwissenschaft, die aufzeigt, daß Symbolsysteme nicht nur der Repräsentation der sozialen Welt dienen, sondern sie aktiv gestalten. Dem Ritual, so Tambiah, steht für diesen Gestaltungsakt ein eigenes Repertoire an Mitteln zu Verfügung, als da seien: Formalität, Stereotypie, Verdichtung und Redundanz. Ihre Anwendung führt zu einem intensiven, sinnlichen Erleben, das Kosmologie und soziale Ordnung für Ritualteilnehmer als verschmolzen erscheinen lässt.

Alle drei erwähnten Autoren haben vielfältige Anregungen in die Ritualdiskussion getragen. Die kurze Zusammenfassung einiger zentraler Thesen kann der Komplexität der jeweiligen Ansätze nicht gerecht werden. Mir geht es hier jedoch nicht um einen ausführlichen Vergleich, sondern um die Fokussierung auf eine theoretische Prämisse, die diese Arbeiten trotz ihrer Unterschiedlichkeit verbindet und die für die weitere Ritualdiskussion höchst produktiv geworden ist. Turner, Geertz und Tambiah zeigen auf je eigene Weise, daß Rituale produktive Ereignisse sind. Ritualteilnehmer sind nicht nur Empfänger einer transzendenten Botschaft, sondern Beteiligte an einem Prozess, der die soziale Welt nicht nur reflektiert, sondern beeinflusst, gestaltet, (wieder-)erfindet. Bell bringt diese Innovation in der Ritualforschung folgendermaßen auf den Punkt:

²¹ Tambiah, S.J. 1979. A Performative Approach to Ritual. Proceedings of the British Academy 65, S. 119, Übersetzung nach Belliger, Andréa & David J. Krieger (Hg), Ritualtheorien. Ein Einführendes Handbuch. Wiesbaden, 1998, S. 230.

Hence, ritual as a performative medium for social change emphasizes human creativity and physicality: ritual does not mold people; people fashion rituals that mold their world.²²

In der Folge dieser neuen Sicht des Rituals als Ort für soziale und kulturelle (Neu-)Gestaltung wird die Frage nach den Formen, Mitteln und Folgen ritueller Transformation zur zentralen Frage sozialwissenschaftlicher Ritualforschung. Dabei zeichnen sich zwei Diskussionskontexte ab: während einige die Offenheit des rituellen Prozesses für das ein- und ausfließen kultureller Bedeutungen neu diskutieren, konzentrieren sich andere auf das rituelle Ereignis selbst und die in ihm vermittelten körperlichen Erfahrungen. Beide Richtungen werde ich nun nacheinander vorstellen, um dann zum Schluss zentrale Prämissen und Gemeinsamkeiten performanztheoretischer Ansätze herauszuarbeiten.

Rituale in Wandlungsdynamiken

In den 1980er Jahren nimmt die Ritualforschung einen Trend auf, der die gesamte Ethnologie ergreift. Durch den Einfluss postmoderner Philosophie und die Erfahrung fortschreitender Globalisierung wird die Idee von Kultur als Organismus, System oder Text nachhaltig zerstört und macht einem dynamischen Kulturbegriff Platz. Dies stellt die Ritualforschung vor die Herausforderung, die Rolle und Position von Ritualen nun mit Bezug auf komplexe, wandelbare kulturelle Dynamiken zu thematisieren. In der Folge entstehen eine Reihe von Studien über die Politik von Ritualen, die jetzt anders als noch Turner oder Ortner Konflikte nicht auf ein widersprüchliches kulturelles Grundmuster zurückführen, sondern als Teil von Wandlungsphänomenen begreifen, die an der fortlaufenden Re-Komposition eines kulturellen Repertoires beteiligt sind.²³ In diesem Kontext erscheinen Rituale nun nicht vor allem in ihrer konservativen, und konservierenden Funktion, vielmehr wird Ritual zum Ort für Neugestaltung, Subversion und Gegenaneignung.

Bereits Natalie Davis²⁴ hatte in ihrer Arbeit über Umkehrrituale auf das destruktive Potenzial vor allem von rituellen Rebellionen hingewiesen. Anders als Gluckman, der Umkehrrituale aufgrund ihrer kathartischen Wirkung die Kraft zur Stärkung des *status quo*

²² Bell, Catherine, Ritual (wie Anm. 7), S. 73.

²³ Siehe dazu auch: Harth, Dietrich & Gerrit Jasper Schenk (Hg), Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns. Heidelberg, 2004; Kreinath, Jens, Constance Hartung & Annette Deschner (Hg), The Dynamics of Changing Rituals. New York 2004; Langer, Robert, Raoul Motika & Michael Ursinus (Hg), Migration und Ritualtransfer. Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden, und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa. Frankfurt, 2005; Rao, Ursula (Hg). Kulturelle VerWandlungen. Die Gestaltung sozialer Welten in der Performanz. Frankfurt, 2006.

²⁴ Davis, Natalie, Society and Culture in Early Modern France. Stanford, 1975[1965].

zusprach, warnt Davis, daß rituelle Rebellionen auch umschlagen können, wenn ein „so-tun-als-ob“ im Ritual zu einer wirklichen Revolution gerät. Sie führt Beispiele aus der französischen Renaissance an, in denen das karnevaleske Spiel mit Masken zu blutigen Ausschreitungen gegen die Machthaber führte.

Während diese Arbeit die subversive Wirkung in der Möglichkeit des Zerbrechens ritueller Rahmen sieht, finden sich seit den 1980ern immer mehr Studien, die das subversive Potenzial ritueller Aufführungen als Teil von fortlaufenden Wandlungsdynamiken begreifen und in dieser Dimension untersuchen. Hintergrund bilden dabei sowohl große historische Transformationen, wie Kolonialisierung oder wirtschaftliche Liberalisierung und Globalisierung, als auch kleine geradezu alltägliche Wandlungsprozesse. Im folgenden werde ich auf beide Themenkomplexe anhand von Fallbeispielen eingehen.

Jean Comaroff²⁵ thematisiert die Erfindung eines neuen Rituals in einer Studie über zionistische Bewegungen in der Grenzregion von Südafrika und Botswana. Sie beschreibt die Transformation von religiösen Vorstellungen und Praktiken der Tshidi unter den Bedingungen der Kolonialisierung. Unter der Fremdverwaltung entstehen neue religiöse Bewegungen, die traditionelle Tshidi mit neuen christlichen Botschaften und Praktiken mischen. Die synkretistischen Neuaneignungen verhalten sich subversiv zu den kolonialen Machtstrukturen. In Ritualen thematisieren die Mitglieder der neuen Kirchen (hier z.B. der Zionist Christian Church) ihre Marginalisierung und durchlaufen Heilungsprozeduren, die die Individuen, sowie den sozialen Körper ermächtigen sollen. Comaroff zeigt, daß damit zunächst keine tatsächliche Veränderung der Machtstrukturen erreicht wird. Sie fragt sogar kritisch, ob die Bewegung nicht möglicher Weise das kapitalistische System sogar stützt. Dennoch deutet sie die neuen Rituale als Akte des Widerstandes, insofern sie die Wahrnehmung subalternen Akteure in Richtung auf Ermächtigung und Selbstrespekt verändern und Aktionen unternehmen, um die Marginalisierung zu überwinden.

Ein anderes Beispiel für Widerstand durch Ritual stammt von Aihwa Ong.²⁶ In ihrer Studie über den Wandel von Lebensverhältnissen in Malaysia thematisiert sie das Auftreten von Besessenheit bei Fabrikarbeiterinnen. Die Einbindung von Frauen in mechanisierte Arbeitsprozesse multinationaler Konzerne – als Folge einer rasanten Industrialisierung seit den 1970ern – hatte eine Reihe von Folgen. Die Erwerbstätigkeit in Fabriken beförderte die Emanzipation von Frauen von der Bevormundung in familiären und dörflichen Beziehungen. Sie führte zur Entwicklung eines neuen weiblichen Selbstbewusstseins verbunden mit einem

²⁵ Comaroff, Jean, *Body of Power Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*. Chicago, 1985.

²⁶ Ong, Aihwa, *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia*. New York, 1987.

Prozess der Individualisierung. Gleichzeitig sahen sich die Fabrikarbeiterinnen im Arbeitsumfeld jedoch auch neuen geschlechterspezifischen Formen der Übermächtigung gegenüber, in denen ihre Arbeitskraft ausgebeutet, ihre Lebensenergie geschwächt und ihre Unterordnung unter männliche Chefs betrieben wird.

Ong beschreibt verschiedene subtile Praktiken des Widerstandes, die dann greifen, wenn der Arbeitsdruck als unmenschlich wahrgenommen wird. Dazu gehören die Zerstörung von Produkten und Maschinen, die Verlangsamung der Arbeit und Nachlässigkeit in der Ausführung. Interessant für unser Thema ist das unvermittelte Auftreten von Besessenheit, das den reibungslosen Ablauf des Arbeitsprozesses z.T. nachhaltig störte. Besessenheit ergreift nach emischen Vorstellungen vor allem ‚schwache‘, ‚geschwächte‘ Frauen. Geister attackierten ihre Opfer auf den Toiletten der Fabriken, in den Umziehkabinen und Gebetsräumen, Orte, an die sich Frauen zurückziehen, wenn sie Ruhe und Erholung brauchen. Besessenheit trat bei Einzelnen aber auch in großen Gruppen auf. Sie zwang die Manager der Firmen dazu, den Arbeitsprozess zu unterbrechen, um Reinigungsrituale durchzuführen, oder einzelnen Frauen Sonderurlaub zu gewähren. Ong folgert, daß Besessenheit hier zu einer Form der Anklage generiert, gegen unmenschliche Arbeitsverhältnisse und den Verlust an Autonomie in industriellen Arbeitsverhältnissen.

Genauso wie Comaroff untersucht Ong hier gesellschaftliche Folgen einer kapitalistischen Umgestaltung. Dennoch bestehen signifikante Unterschiede zwischen den beiden Fällen. Sie liegen nicht nur in der Tatsache begründet, daß es sich in einem Fall um eine koloniale und im anderen um eine postkoloniale Dynamik handelt. Vielmehr ist die Position der Rituale in beiden Fällen unterschiedlich. Comaroff beschreibt strukturelle Folgen kolonialer Intervention, die als Schatten ihrer selbst eine neue Religionsform hervorgebracht hat. Diese neue Religion verhält sich subversiv zu den Intentionen und Ideologien der neuen Machthaber. Im Gegensatz dazu thematisiert Ong das spontane Auftreten von Besessenheit in Situation unerträglicher Fremdbestimmung. Es handelt sich nicht um geplante Rituale, sondern um das unvermittelte Eingreifen außermenschlicher Mächte, die die Schwächung von Frauen im Arbeitssystem markieren und dramatisch vor Augen führen. Auf unterschiedliche Weise machen die zwei Arbeiten darauf aufmerksam, daß rituelles Geschehen nicht immer der Stabilisierung bestehender Machtverhältnisse dient oder der Durchsetzung einer von den Machthabern gewünschten Hegemonie. Sie können sich auch subversiv zu diesem Ziel verhalten, indem sie alternative Weltansichten befördern oder Sand in das Getriebe mechanisierter Beziehungen streuen. In beiden Fällen speist sich die Praxis der Subversion aus

einer Neupositionierung von Tradition unter Bedingungen fortschreitender Modernisierung.²⁷ Es wird eine Gegenwelt geschaffen, die, obwohl sie von den neuen Machthabern als irrational empfunden wird, sich eindrucksvoll Platz schafft.

Während Comaroff und Ong Ritual als Forum für die Makierung oppositioneller Positionen beschreiben, dringen meine eigenen Arbeiten in die Mikrostruktur von konkreten Ritualaufführungen ein. In Studien zu indischen Tempelritualen²⁸ diskutiere ich, wie durch die Manipulation von Regeln konkreter Ritualaufführungen historische Transformationen aufgenommen und verhandelt werden und zugleich wirksame Eingriffe in konkrete Hierarchien vollführt werden. Ich veranschauliche diese Dynamik am Opferritual *havan*, das zwei Mal jährlich während des Navarati Festes von Khatiks²⁹ in Bhopal durchgeführt wird. Die Rituale stellen die zwei Höhepunkte im religiösen Jahreszyklus der Kaste dar und sind daher auch von besonderen Machtkämpfen begleitet, die zwischen den zwei Fraktionen der Kaste ausgetragen werden.

Am Konflikt beteiligt ist eine Gruppe, die ihren Führungsanspruch auf die alten Kastenstrukturen gründet, und eine andere, die sozialer Aufstieg zur Formulierung neuer Machtansprüche veranlasste, verbunden mit der Forderung nach der Modernisierung von Kastenstrukturen. Zwar gelang es den ‚Traditionalisten‘ zeitweise, den Anführer der ‚Erneuerungsfraktion‘ in der lokalen Khatik-Gemeinschaft zu marginalisieren. Sie konnten ihn jedoch nicht in der Funktion des Opferherrn in den zentralen Khatik-Ritualen beerben. Der Führer der ‚Erneuerer‘ wiederum nutze die Rolle als Opferherrn zur Demonstration und Reetablierung seiner Macht. Dies gelang ihm nicht nur durch die Besetzung einer symbolisch aufgeladenen Autoritätsposition. Besonders nachhaltig wirkte seine Machtdemonstration, weil er wesentliche Elemente des Rituals eigenmächtig veränderte – in Hinblick auf seine ‚modernen‘ Ideale von Geschlechter- und Kastenequalität. Die Beobachtung der wirksamen Einführung von Neuerungen durch einen umstrittenen Mann führte mich zur Kritik der

²⁷ Hier überschneidet sich die Diskussion über Ritual mit der der *Subaltern Studies*, die traditionelles Wissen und religiöse Praktiken als wichtigen Ort der Formulierung alternativer, anti-hegemonialer Weltanschauungen unter den Bedingungen der Kolonialisierung hervorgehoben haben. Siehe Das, Veena (Hg.), *Subaltern as Perspective*. Delhi, 1989; Guha, Ranajit (Hg.), *Subaltern Studies I. Writings on South Asian History and Society*. Delhi, 1982; Ludden, David (Hg.), *Reading Subaltern Studies. Critical History, Contested Meaning and the Globalization of South Asia*, London 2002.

²⁸ Rao, Ursula, Regeln in Bewegung. Die Gestaltung indischer Tempelrituale zwischen Formalität und Offenheit, in: Klaus-Peter Köpping & Ursula Rao (Hg.), *Im Rausch des Rituals*, Münster, 2000, S. 45-59; Rao, Ursula, Ritualpolitik. Die (nicht-) Emergenz von sozialer und politischer Autorität durch ritualisierte Performanz. In: Erika Fischer-Lichte, Christian Horn, Sandra Umathum & Matthias Warstat (Hg.), *Diskurse des Theatralen*, Tübingen 2005, S. 193-209; Rao, Ursula, Neta, Medium, Priester. Statuspositionen und die Gestaltung von indischen Tempelritualen, in: Ursula Rao (Hg.), *In Kulturelle VerWandlungen*, hg. von Rao, Ursula. Frankfurt, 2006, S. 235-257

²⁹ Khatik bezeichnet eine ehemals unberührbare Kaste, deren Mitglieder traditionell im Handel mit Früchten, Gemüse und Fleisch tätig waren. Sie gehören heute zu den *Scheduled Castes*.

gängigen Auffassung, daß Rituale ihre autorisierende Wirkung vor allem durch Formalität und Wiederholbarkeit erhalten. Am Beispiel zeigt sich, daß auch sichtbare und bewusst inszenierte Innovation mit großer Nachhaltigkeit Autorität demonstrieren und stärken kann.

Diese These steht durchaus in der Tradition der Diskussion über die ‚Erfindung von Traditionen‘³⁰, insofern auch hier Innovation im rituellen und zeremoniellen Bereich Thema ist. Die Diskussion um ‚neue‘ Traditionen hat gezeigt, daß Ereignisse, die als Tradition erscheinen, keinesfalls immer alt sein müssen, sondern historischen Wandlungsprozessen unterliegen oder sogar Neugründungen sein können. Das autorisierende Moment kann dann nicht das tatsächliche historische Alter sein. Vielmehr erzeugt die Form eine Aura von Bedeutsamkeit und damit möglicher Weise auch ein Image von Alter (siehe auch Moore und Myerhoff 1977).

In diesem letzten Punkt weichen nun meine eigenen Schlussfolgerungen von denen der *Invention-of-tradition*-Debatte ab. Ich plädiere dafür, daß unter bestimmten Bedingungen – wie z.B. dem zunehmenden Modernisierungs- und Globalisierungsdruck, dem sich heute fast alle Gesellschaften ausgesetzt sehen – Innovation selbst zum Wert werden kann, der so zentral ist, daß die Fähigkeit zur modernisierenden Intervention prestigereich ist. Dies gilt auch für das Ritual, wenn die Überzeugung entsteht, Rituale müssten an die neuen Zeiten angepasst werden. Die Fähigkeit solche Innovationen durchzusetzen, schafft eine besondere Machtposition. Zugleich betreibt sie die Einbindung von Rituale in Prozess des Kulturwandels.

Das neue Interesse an Kulturwandel, so zeigt sich in allen drei Studien, hat zu einer Theorie ritueller Innovation geführt, ebenso wie zur Betrachtung des Rituals als Aushandlungsort für umstrittene und ambivalente gesellschaftliche Veränderungen. Betrachtet man Kultur als Prozess, dann zeigt sich, daß Rituale nicht nur Inszenierungen symbolischer Ordnungen sein können, sondern Reflexionsprozesse befördern, die soziale Beziehungen neu zur Anschauung bringen. Die im Ritual ausgeführten wirklichkeitskonstituierenden Neuaneignungen gesellschaftlicher Konventionen reproduzieren nicht nur ein kulturelles Repertoire, sondern stoßen im Prozess der Selbstbeobachtung Neupositionierungen an.

Diese Einsicht knüpft an die Formulierung von Geertz an, daß Rituale Orte für die Produktion von kulturellen Modellen sind. Anders kontextualisiert bekommt diese Aussage jedoch eine neue Bedeutung. Anders als bei Geertz's *Negara* geht es nicht um die Aufdeckung eines Kulturmusters, das die Basis allen kulturellen Handelns bildet. Vielmehr

³⁰ Eric & Terence Ranger (Hg), *The Invention of Tradition*. Cambridge, 1983.

basieren die hier zitierten Arbeiten auf der Idee der Pluralität und Fluidität von Kultur. Sie begreifen Kultur als ein komplexes Ineinandergreifen verschiedener Handlungskontexte und Denkmuster. Dementsprechend ist dann auch der Wirkradius *eines* Rituals eingeschränkt. Ein Ritual ist eine gerahmte und kontextuell verankerte Aufführung. Es ist an einer ganz bestimmten Stelle des kulturellen Kosmos verankert und führt dort oppositionelle Positionen vor, hilft neue soziale Beziehungen auszudeuten, befördert oder behindert die Anpassung der Praxis an neue Ideologie.

Rituale erscheinen hier als Performanzen im Sinne von Theater, Drama, Spiel, etc.³¹ Ähnlich wie diese existieren sie abgehoben vom Alltagsleben auf der Bühne und haben einen inszenatorischen Charakter. Sie folgen eigenen Regeln, die durch die Rahmung von besonderer Eindringlichkeit sind. Zugleich beinhalten rituelle Aufführungen eine Fiktion. Sie überspitzen soziale Rollen, gesellschaftliche Zustände, ideologische Positionen und führen sie in ungewohnten Varianten vor, dadurch werden Utopien sichtbar, Subversion betrieben, Machtansprüche formuliert oder kulturelle Wandlungsprozesse eingeleitet, verstärkt, kommentiert, etc.

Rituale sind aber nicht nur in einem komplexen gesellschaftlichen Gefüge spezifisch lokalisiert. Sie existieren zugleich nur in der praktischen Umsetzung. Ritual als Performanz in diesem Kontext bezieht sich auf die Idee der Praxis als vorstrukturiertes aber nicht determinierendes Aushandlungsfeld.³² Auch wenn Ritual mit Redundanz und Stereotypie assoziiert wird, fordert jede konkrete Ausführung Interpretation heraus, die durchaus spielerisch mit Regeln und Tradition umgehen kann. In jeder Ritualaufführung können offene Fragen, ungelöste Konflikte oder unvorhergesehene Ereignisse auftreten. Gleichermäßen ist die Herbeiführung der rituellen Wirkung kein Automatismus, sondern ein Akt der Überredung mit ungewissem Ausgang.

Mit diesem zweifachen Verständnis von Ritual als Performanz ist ein paradigmatischer Wechsel vollzogen, der den Blick auf die kontextuell situierte Praxis lenkt und damit Strukturen, Funktionen und Bedeutungen ritueller Handlungen nicht mehr als der sozialen Wirklichkeit enthobene, eindeutig fassbare, transzendente Kategorien erscheinen lässt, sondern als diskursiv verankerte Praxisorientierungen. Rituale erzeugen Wirklichkeit

³¹ Köpping, Klaus-Peter (Hg). *The Games of Gods and Man. Essays in Play and Performance*. Münster, 1998; Rao, Ursula & Klaus-Peter Köpping, Einleitung: Die 'performative Wende'. *Leben - Ritual – Theater*, in: Klaus-Peter Köpping & Ursula Rao (Hg.), *Im Rausch des Rituals*, hg. von Köpping, Klaus-Peter & Ursula Rao. Münster, 2000, S. 1-33.

³² Siehe zur Unterscheidung der zwei Bedeutungen von Performanz im Rahmen der Ritualforschung: Schieffelin, Edward L., *Problematizing Performance*, in: Felicia Hughes-Freeland (Hg.), *Ritual, Performance, Media*, London, 1998, S. 198; Schieffelin, Edward, *On Failure and Performance. Throwing the Medium Out of the Séance*, in: Carol Laderman & Mariana Roseman (Hg.), *The Performance of Healing*, London, 1996 S. 59-90.

nicht nur im Geertzschen Sinne einer produktiven Kraft, die die Grundlage sozialer Ordnung hervorbringt³³, sondern auch als immer wieder neu zu vollziehende Praxis, deren Ergebnis zwar antizipiert wird, sich aber – wie auch in alle anderen Lebenssituationen – einer vollständigen Kontrolle entzieht.

Neben dieser weiterhin mit kultureller Signifikanz beschäftigten Forschung entwickelt sich noch eine zweite Richtung performativer Ritualforschung, die die Diskussion nicht auf sozialpolitische Kontexte sondern auf die Handlung selbst fokussiert. Hier geht es nicht um die Ritualen inhärenten Momente symbolischer Kommunikation, sondern um Fragen der Wirkweise ritueller Handlungsakte. Während einige dieser Studien explizit eine Bedeutungslosigkeit von Ritualen postulieren – und damit im Gegensatz zu den soeben diskutierten Arbeiten stehen –, übergehen andere die Frage nach der Bedeutung zugunsten einer Engführung auf körperlich vermittelte Transformation.

Rituale als transformative Performanzen

Staal³⁴ vollzog einen radikalen Schritt, als er die Bedeutungslosigkeit von Ritualen postulierte und sie zum definatorischen Kriterium für Ritual erhob. Rituale erscheinen als reine Handlungen, die, wenn sie vollkommen und richtig ausgeführt werden, die Wirklichkeit in der gewünschten Weise beeinflussen. Staal führt weiter aus, daß die Redundanz und Stereotypie von Ritualen mit ihrer Bedeutungslosigkeit verknüpft ist. Rituale, so argumentiert er, werden unverändert tradiert, weil sie keinen semantischen Gehalt vermitteln. Täten sie dies, würden sie je nach Kontext immer wieder neue Umdeutungen erfahren. So aber bleiben sie als Handlungsakte stabil.

Humphrey und Laidlaw³⁵ führen diese Diskussion weiter mit der These, daß liturgische Rituale³⁶ nicht-intentionale Handlungen sind, womit gemeint ist, daß die Akteure mit ihrer Durchführung kein kommunikatives Ziel verfolgen, sondern darin lediglich den Nachvollzug einer als Tradition etablierten Handlung sehen. Mit dieser These wird zwar nicht bestritten, daß Rituale Bedeutungen haben können: im Gegenteil, Rituale erscheinen geradezu prädestiniert, mit vielfältigen Bedeutungen aufgeladen zu werden. Aber gerade weil sich die

³³ Siehe dazu auch: Kapferer, Bruce, *The Feast of the Sorcerer. Practices of Consciousness and Power*. Chicago, 1997.

³⁴ Staal, Frits, *The Meaninglessness of Ritual*. In: *Numen* 1979/26, S. 2-22; Staal, Frits, *The Sound of Religion*. *Numen* 1986/33 (1,2), S. 33-64, 185-224.

³⁵ Humphrey, Caroline & James Laidlaw, *The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*. Oxford, 1994.

³⁶ Die Autoren unterscheiden zwischen performanzzentrierten und liturgiezentrierten Ritualen. Letztere sehen sie als hochgradig ritualisierte Prozeduren, die die genaue Einhaltung eines rituellen ‚Skripts‘ erfordern. Als Beispiel für Performanzzentrierte Rituale führen sie schamanistische Seancen an, die starke theatrale Elemente beinhalten und einen hohen Grad an Offenheit und Verhandelbarkeit (Verhandlungszwang) beinhalten (ebd.).

Interpretation von Ritualen immer wieder ändert und aus der Perspektive unterschiedlicher Akteure verschieden darstellt³⁷, ist – nach Humphrey und Laidlaw – die Bedeutungsgebung sekundär und kann nicht zum Kriterium einer Ritualdefinition gemacht werden. Rituale erklären sie alleine aus der Handlung. Sie sind *nicht-intentionale, vorgeschriebe* und *archetypische* Akte. Sie sind nicht-intentional, da die Organisation des Handlungsaktes unabhängig von den Intentionen der Durchführenden ist. Sie sind vorgeschrieben, weil sie nach einem festen Muster verlaufen, das von den Handelnden zwar angeeignet werden muss, das sie aber nicht selber erschaffen haben. Sie sind archetypisch, da Rituale eigenständige Einheiten sind, ausgestattet mit einem eigenen Charakter und einer eigenen Geschichte.

Während Fragen von Rahmung und Form die performative Ritualdiskussion entscheidend mitprägen, trifft die Idee von der Bedeutungslosigkeit oder Bedeutungsferne auch auf Kritik³⁸. Sax³⁹ sieht in Staals Ansatz die Fortführung einer dualistischen Trennung von Denken und Handeln. Während die Textwissenschaften traditionell eine einseitige Betonung des Inhaltes von Ritualtexten und der durch sie vermittelten Bedeutungen vornehmen, lässt Staal das Pendel in die andere Richtung ausschlagen und postuliert die reine Handlung. Erst durch die Überwindung dieser Dichotomie in einer performanzorientierten Ritualforschung wird deutlich – so Sax – wie Bedeutung in körperlichen Inskriptionsprozessen vermittelt und naturalisiert wird.

In einem Beitrag zu Heilungsritualen von marginalisierten Gruppen im indischen Himalaja (Uttaranchal), thematisiert Sax⁴⁰ die Verbindung von Handlungsakt und Bedeutung. Er argumentiert, daß die Rituale den Teilnehmern vermittels des Bildes vom angerufenen Gott (Bairav) ihr eigenes soziales Image vor Augen führen. Es ist ein Bild, das ihre Stigmatisierung und Marginalisierung aufzeigt und damit auch einen pathologischen Gesellschaftszustand beschreibt. Sax deutet diese Heilungsrituale jedoch nicht nur als Kommentar über die Gesellschaft. Vielmehr betont er, daß die rituelle Wiederholung der Leidenserfahrung, sowie die vollzogene Heilung eine Transformationserfahrung beinhalten, die die Widerstandskraft der Teilnehmer stärkt. Sax stellt hier die im Ritual vermittelten körperlichen Erfahrungen in einen direkten Zusammenhang zur soziokulturellen Funktion der

³⁷ Siehe dazu auch: Gerholm, Tomas, On Ritual. A Postmodernist View. Ethnos 1988/ 53, S. 190-203

³⁸ Siehe dazu z.B. Michaels, Axel, Ex opere operato. Zur Intentionalität promissorischer Akte in Ritualen, in: Klaus-Peter Köpping & Ursula Rao (Hg.), Im Rausch des Rituals. 2000, S. 104-123.

³⁹ Sax, William, Heilrituale der Dalits im indischen Zentral-Himalaya, in: Dietrich Harth & Gerrit Jasper Schenk, Ritualdynamik, Heidelberg, 2004, S. 363-379.

⁴⁰ Ebd.

Performanz. Er verbindet die Betrachtung der Prozessualität des Rituals mit einer auf den kulturellen Kontext gerichteten Interpretation.⁴¹

Im Gegensatz dazu steht eine Reihe von Arbeiten, die eine Abkehr vom sozialen Kontext betreiben. Hier wird die Untersuchung der im Ritual von statten gehenden Inskriptionsprozesse nicht mit der Frage nach der Bedeutung im Sinne einer Funktion verbunden. Noch wird die Bedeutungslosigkeit von Ritualen erklärt. Stattdessen findet eine Themenverschiebung statt, die die Frage nach der gesellschaftlichen Relevanz zunächst ausklammert und sich auf die Akteursperspektive einlässt.

Ein Beispiel liefert die Studie von Apffel F. Marglin⁴² über den Tempeltanz in der Heimstätte des Gottes Jagannath in Orissa, Indien. Im physischen Ausagieren des Tanzes entsteht eine Interaktion zwischen Göttin (hier: Lakshmi die Begleiterin von Jagannath), Tänzerin und Teilnehmern. Die Tänzerin ist Übertragungsmedium für die göttliche Essenz. Durch ihre im Tanz ausgedrückte Hingabe an die Gottheit „vergöttlicht“ sie ihren eigenen emotionalen und kognitiven Tonus und wird so zur lebenden und sich bewegenden Göttin. Die im Körper der Tänzerin vorgehende Transformation ist die Brücke, mit deren Hilfe die Teilnehmer die Göttin unmittelbar erfahren (im Sinne der *rasa*-Theorie als ein „Schmecken“ im physischen, emotionalen und zugleich kognitiven Sinn) und damit selber von der Transformation ergriffen werden können.

Köpping⁴³ analysiert die Rolle von Körpern in japanischen Tanzritualen. Der von Trommelschlägen begleitete Maskentanz zum Hana- oder Shimotsuki-Fest öffnet den Körper des Maskentänzers für eine mögliche Übermächtigung durch das Göttliche. Tritt die Transformation ein, verdoppelt sich der Körper: Der Gott wird jetzt nicht mehr nur durch die Maske repräsentiert, sondern ist im Tänzer unmittelbar präsent, obwohl der Tänzer auch immer ein Tänzer bleibt. Anders als in dem von Marglin beschriebenen Fall handelt es sich bei den hier agierenden Performern jedoch nicht um ausgebildete Tänzer, sondern um Laien. Durch die im Tanz generierte Übermächtigung erfährt der Tänzer eine Ermächtigung, die ihn zum Träger eines Gottes macht. Sichtbar wird die Transformation durch ein plötzliches Umspringen der Performanz, in der der Tänzer (wie) von ungefesselten Kräften hin und her geworfen wird. Nur durch rohe Gewalt mehrerer Männer kann der Tänzer später wieder zum Aufhören bewegt werden. Das Paradoxe an dieser Situation ist die Gleichzeitigkeit von

⁴¹ Siehe auch: Ladermann, Carol & Mariana Roseman (Hg.), *The Performance of Healing*. London, 1996.

⁴² Marglin, F. Apffel, *Wives of the God-King. The Rituals of the Devadasis of Puri*. Delhi, 1985; Marglin, Frédérique Apffel, *Refining the Body. Transformative Emotion in Ritual Dance*, in: M.O.Lynch (Hg.), *Divine Passions. The Social Construction of Emotions in India*, 1990, S. 212-236.

⁴³ Köpping, Klaus-Peter, *Transformationen durch performative Verkörperung in japanischen Ritualen*, in: Klaus-Peter Köpping & Ursula Rao (Hg.), *Im Rausch des Rituals*, 2000, S. 172-190.

Redundanz und Ereignishaftigkeit. Während redundante Musik und Tanz die Bedingungen für die Übermächtigung bilden, haben sie in sich noch keinen heiligen Gehalt. Nur wenn die Redundanz umspringt in das plötzliche Auftauchen des Unerwarteten wird das Spiel zum Ritual, das Spektakel zum religiösen Erlebnis.

In diesen Arbeiten zur Körperlichkeit von Ritualen spiegelt sich ein seit den 1970ern wachsendes Interesse am Körper als Träger kultureller Kodierungen.⁴⁴ Die besondere Wirkmächtigkeit von Ritualen macht sich hier daran fest, daß sie eben gerade nicht diskursive Wahrheiten vermitteln. Vielmehr werden körperliche Haltungen eingeübt und eingeschrieben, die einen kulturell kodierten Habitus erzeugen.⁴⁵ Diese Sichtweise verbindet – trotz aller Differenzen – die Studien von Staal, Humphrey, Laidlaw mit den Studien über rituelle Transformationsprozesse von Köpping, Marglin, Kapferer⁴⁶, etc. So beschreibt Staal körperlichen Drill als Herzstück pädagogischer Praxis zur Tradierung von Ritualtexten. Humphrey und Laidlaw bezeichnen die Beherrschung typischer kultureller Gesten als Voraussetzung für die „richtige“ (sprich: anerkannt im Sinne der imaginierten Tradition) Durchführung von Ritualen.

Die Beschäftigung mit der Effektivität körperlich ausargierter Performanz befördert auch eine neue Auseinandersetzung mit dem Konzept der Mimesis. In Anlehnung an Arbeiten von Fritz Kramer⁴⁷ erscheint Mimesis als ein Mittel zur Aneignung und Einverleibung des Fremden, des Anderen vermittelt einer theatralen Inszenierung, die in eine Wirklichkeitserfahrung umspringt bzw. sie umfasst. Neuere Studien zur rituellen Mimesis⁴⁸ kreisen um jenes Moment der Evozierung des Außerweltlichen, das auch in den oben zitierten Arbeiten bereits angesprochen wurde. Alexander Henn⁴⁹ legt eine Interpretation des goanischen Zagor-Festes vor. Darin zeigt er, daß hier die Götter nicht nur *nachgeahmt* sondern auch *vorgeahmt* werden. Die Menschen inszenieren in der rituellen Nachtwache die Wachheit der Götter, die metaphorisch für ihren Schutz steht. In der mimetischen Ahmung

⁴⁴ Bourdieu, Pierre, Entwurf einer Theorie der Praxis. Frankfurt, 1979; Bourdieu, Pierre, Sozialer Sinn, Frankfurt, 1987[1980]; Foucault, Michel, Sexualität und Wahrheit. Frankfurt, 1976; Foucault, Michel, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt, 1976.

⁴⁵ Siehe auch Tambiah, A Performative Approach to Ritual (Anm. 21).

⁴⁶ Kapferer, Bruce, A Celebration of Demons. Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka. Bloomington, 1983; Kapferer, Bruce, The Feast of the Sorcerer (wie Anm. 33).

⁴⁷ Kramer, Fritz, Über afrikanische Darstellungen von Fremden. Unter dem Pflaster liegt der Strand 1984/4, S. 105-136; * Kramer, Fritz, Der Rote Fez. Über Besessenheit und Kunst in Afrika. Frankfurt, 1987.

⁴⁸ Henn, Alexander, Exercitium - Mimesis - Interpretatio. Ritual und Bedeutung in Goa (Indien), in: Klaus-Peter Köpping & Ursula Rao (Hg.), Im Rausch des Rituals, Münster, S.125-137; Henn, Alexander, Wachheit der Wesen. Politik, Ritual und Kunst der Akkulturation in Goa. Münster 2000, S. 125-137; Schnepel, Burkhard, Der Körper im 'Tanz der Strafe' in Orissa, in: Klaus-Peter Köpping & Ursula Rao (Hg.), In Im Rausch des Rituals, Münster, 2000, S. 156-171.

⁴⁹ Henn, Alexander, Wachheit der Wesen (wie Anm. 48).

replizieren und verdoppeln sie die Wachheit der Götter und erbitten sie dadurch und rufen sie für das kommende Jahr herbei.

Die Betrachtung des transformativen Potenzials von Ritualen mündet in die wichtige neue Erkenntnis der Risikohaftigkeit von Ritualen, hier insbesondere mit Blick auf den Ritualverlauf selber und die in ihm antizipierten Ereignisse. Schieffelin spricht daher von Ritualen als ergebnisoffenen Ereignissen, insofern sie auch scheitern können. Ihr Erfolg hängt von der Fähigkeit der Aufführenden/Durchführenden ab, Resonanzen in dieser und/oder in anderen Welten zu erzeugen.⁵⁰

Schieffelins⁵¹ Beispiel für ein gescheitertes Ritual entstammt einer nächtlichen Seance bei den Kaluli in Neuguinea. Hier agieren zwei Schamanen mit sehr unterschiedlichem Erfolg. Während die Performanz des einen von den Umstehenden als authentisch akzeptiert wird, vertreiben sie den anderen Akteur aus der Sitzung, da seine Besessenheit nicht echt, sondern gespielt wirkt und berauben ihn damit seiner rituellen Autorität. Kendall⁵² legt einen ähnlichen Fall vor. Ihre Studie handelt von einer jungen koreanischen Schamaninnen-Schülerin, die durch ein Initiationsritual den Status einer vollgültigen Praktikerin erhalten soll. Das kostspielige Ritual wird jedoch zu einem Fehlschlag, da die Schülerin trotz aller Mühe die Umstehenden nicht davon überzeugen kann, den Zustand der Besessenheit erreicht zu haben. Ohne Besessenheit aber ist die Initiation nicht vollzogen.

Risiken zeigen sich jedoch nicht nur mit Blick auf den Ritualverlauf selber. Die vorhergehende Sektion hat gezeigt, daß die von Ritualteilnehmern eingebrachten Intentionen keinesfalls immer verwirklicht werden können. Dies wird besonders deutlich in Fällen – wie bei den Khatik oder den Sherpa – wo sich gegenseitig ausschließende Machtansprüche ins Ritual hineingetragen werden. Hier stehen am Ende immer ein vorläufiger Gewinner und ein Verlierer. Eine andere Kontingenz beschreibt Natalie, die die Möglichkeit des Zerbrechens eines rituellen Rahmens aufzeigt. Schließlich thematisiert die Arbeit von Comaroff die Unsicherheit über die tatsächliche Wirkung der Heilungsrituale. Die Frage, ob die im Ritual aufgeführten subversiven Haltungen nachhaltige Wirkungen auch außerhalb des Rituals zeigen, wird nicht nur von Comaroff offen gelassen, sondern muss wohl grundsätzlich als im sozialen Prozess als offen bleibend gesehen werden.

Obwohl die Bandbreite neuer Ritualstudien es nicht zulässt, eine einheitliche Sicht von Ritual zu formulieren, so zeigt dieses Thema der Risikobehaftetheit des Rituals doch auch,

⁵⁰ Schieffelin, *Problematizing Performance*, S. 198 (wie Anm. 32).

⁵¹ Schieffelin, *On Failure and Performance.*, S. 59-90 (wie Anm. 32).

⁵² Kendall, Laurel 1996. *Initiating Performance. The Story of Chini, a Korean Shaman*, in: Carol Laderman & Mariana Roseman (Hg.), *The Performance of Healing*, London, 1996, S. 17-58.

daß es durchaus wiederkehrende Themenkomplexe gibt. In den Schlussfolgerungen bringe ich diese noch einmal auf den Punkt und formuliere definitorische Markierungen, die die Bandbreite neuer sozialwissenschaftlicher Ritualstudien verbinden.

Schlussfolgerung

Die Anzahl der Ritualstudien ist unübersehbar, und es ist unmöglich, sie hier alle aufzuführen. Dieser Artikel ist daher auch kein Kompendium gegenwärtiger Ritualforschung⁵³. Vielmehr bringt er einen Paradigmenwechsel in der sozialwissenschaftlichen Betrachtung von Ritual auf den Punkt, die wir als „performative Wende“ bezeichnet haben.⁵⁴ Performanz wird hier in seiner doppelten Bedeutung verstanden als Praxis und als gerahmtes Ereignis – letzteres im Sinne von Singer⁵⁵. Die Betrachtung von Ritual als Ereignis und Praxis ist flankiert vom Aufkommen eines dynamischen Kulturbegriffs und einem wachsenden Interesse am Körper als Ort der Inskription und Produktion von Kultur. In der Folge erlebt die Ritualforschung theoretische Neudeutungen, die ich hier unter zwei Perspektiven vorgestellt habe.

Erstens habe ich Studien diskutiert, die die Frage nach der sozialen Signifikanz von Ritualen ins Zentrum der Argumentation stellen. Anders als bei den funktionalistischen und strukturalistischen Vorgängern erscheinen Rituale nun nicht als vorhersehbare Mechanismen der Aneignung, des Ausbalancierens oder der Stabilisierung einer sozialen Struktur, sondern als produktive Ereignisse, die gesellschaftliche Zustände gestalten, sie naturalisieren oder transformieren. Zweitens bin ich auf Studien eingegangen, die sich von der Frage nach der Bedeutung und Funktion von Ritual abkehren und sich seiner Handlungsdimension zuwenden. Während einige Arbeiten explizit die Bedeutungslosigkeit von Ritualen postulieren, lassen andere die Frage außen vor zugunsten eines Fokus auf innere Dynamiken, die eine Transformation von Erfahrung vermitteln. Trotz der Vielfältigkeit und Verschiedenheit lassen sich einige zentrale Gemeinsamkeiten finden, die es rechtfertigen, die

⁵³ Bell, Catherine, *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York, 1992; Bell, Catherine, *Ritual Theory, Ritual Practice* (wie Anm. 7); Kreinath, Jens, Jan Snoek, Michael Stausberg (Hg.), *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Leiden, 2006.

⁵⁴ Rao/Köpping, Einleitung: Die 'performative Wende'. *Leben - Ritual – Theater* (wie Anm. 31).

⁵⁵ Nach Singer sind *cultural performances* zeitlich begrenzte Ereignisse, die ein festgelegtes Programm, eine Anzahl von Beteiligten, eine Zuschauerschaft, einen Ort und einen Anlass haben. In seiner Analyse kultureller Zusammenhänge in Indien nutzt er sie als willkommene Eintrittspunkte, die es ermöglichen sollen, verschiedene Linien kultureller Kommunikation nachzuzeichnen, die sich interaktiv konstituieren und die Gegenwart mit der Vergangenheit in Verbindung bringen (Singer, Milton, *When a Great Tradition Modernizes*. New York, 1972, S. 71, 79). Für Singer sind kulturelle Performanzen paradigmatische Ereignisse, in denen die Struktur und Organisation kultureller Beziehungen in verdichteter Form zur Anschauung gebracht werden (Singer, *When a Great Tradition Modernizes*, S. 71, siehe auch den *event*-Begriff bei Gluckman, Max. *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*. Manchester, 1979 [1940]).

große Bandbreite der Studien unter dem Begriff der performativen Ritualforschung zusammen zu fassen.

Mit der Wende hin zur Betrachtung konkreter Ritualaufführungen, ihrer praktischen Umsetzung und Wirkung erscheinen Ritualteilnehmer nun nicht mehr als Empfänger einer transzendenten Botschaft, sondern als aktiv Beteiligte am Handlungsgeschehen. Teilnehmer folgen nicht vorgegebenen kulturellen Mustern sondern eignen sich diese in neuen, manchmal subversiven Versionen an und gestalten damit das Handlungsgeschehen im Ritual und die Folgen der Ritualaufführung für den sozialen Kontext. Diese prozessorientierte Herangehensweise an Rituale hat die Einsicht in die Risiken ritueller Aufführungen befördert. Zwar wird ihr Ergebnis antizipiert und ist in vielen Ritual-Durchführungen auch unproblematisch, der Ausgang ist jedoch nicht determiniert. Rituale können scheitern, genauso wie Ritualspezialisten. Sie müssen im praktischen Vollzug zum Erfolg geführt werden. Neben Risikohaftigkeit sind auch Offenheit, Wandel und Verhandelbarkeit typische wiederkehrende Themen. Mit der Hinwendung zum Instabilen und Variablen lösen sich die neuen Studien jedoch keinesfalls von der Idee des Rituals als formalisiertem Handlungsakt. Rahmung und Redundanz/Formalität bleiben zentrale Themen.

Die Rahmung ist entscheidend, denn sie trennt Ritual von Nicht-Ritual und erschafft damit eine besondere Handlungsdomäne. Wie aber entsteht diese Trennlinie. Längst ist klar, daß sie nicht von vereinfachenden Dichotomien wie religiös/nicht-religiös oder säkular/heilig hervorgebracht wird. Das Problem lässt sich auch nicht mit dem Rückgriff auf das Kriterium der Formalisierung lösen. Erstens scheint es kaum sinnvoll jede formalisierte Handlung als Ritual zu bezeichnen. Das käme einer Auflösung des Ritualbegriffs gleich. Zweitens haben neuere Studien ja auch klar gemacht, daß Formalisierungen im Handlungsakt durchbrochen werden können, bzw. daß das Folgen einer festgelegten Form nicht in allen Fällen das Gelingen einer rituellen Aufführung garantiert. Dennoch scheint mit Ritual weiterhin eine bestimmte separate Handlungsdomäne angesprochen zu sein.

Trotz der Differenzen ist allen Studien gemeinsam, daß sie Ritual als gerahmte Handlung begreifen. Sie wird nicht nur durch eine räumliche und zeitliche Trennung des Ereignisses, sowie eine Markierung und Reinigung von Ritualteilnehmern hervorgebracht. Sie beinhaltet auch die bewusste Setzung „Dies ist Ritual“ durch die Ritualteilnehmer. Daraus ergeben sich Konsequenzen für die Handlung. Obwohl klar geworden ist, daß Rituale offene, wandelbare und risikobehaftete Prozesse sind, ist der Verlauf von Ritualen doch nicht beliebig. Die Einnahme der Haltung „Dies ist Ritual“ bedingt die Verpflichtung zu einer bestimmten Tradition. Sie setzt die Agenten in einen vordefinierten Handlungsraum, den sie

zwar neu erschaffen, aber nicht selber hervorgebracht haben. Diese bewusste Setzung, sowie der reflexive Zugang zum Ritual als Setzung erschafft das Ritual als Forum für die Neuaneignung symbolischer Ordnungen, die Einübung kultureller Haltungen und die Auseinandersetzung mit einem kulturellen Repertoire.

Neben Rahmung spielt die Form eine Rolle. Studien zur transformativen Wirkung von Ritualen heben hervor, daß Wiederholung, Stereotypie, Redundanz und Formalität im Ritual als Medien eingesetzt werden, um eine Transformation von Wahrnehmung und Erfahrung zu erzeugen. Andere Arbeiten konzentrieren sich auf die kommunikativen Effekte von Formalität und Redundanz. Wiederholung hat eine traditionalisierende Wirkung. Form leiht rituellen Aussagen Autorität und befördert ihre Sichtbarkeit. Form bleibt damit nicht nur ein wichtiges Thema, es steht durchaus im Zentrum auch performativer Ritualstudien, die insistieren, daß das Medium Teil der Botschaft ist. In der Thematisierung der Umsetzung von Form in Performanz und der Einsetzung und Verhandlung von Formen hat die performative Ritualforschung ein Verständnis für die Beziehung von Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit im Ritual befördert, sowie deren Bedeutung für das körperliche Erleben im und die kommunikative Wirkung von Ritual.

URSULA RAO, Dr. Ist Senior Lecturer an der School of Socioal Sciences and International Studies, University of New South Wales, Sydney. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Religionsethnologie, Ritualforschung, Performanzstudien, Stadtethnologie und Medienethnologie. Der regionale Fokus ihrer Arbeiten ist Indien. Von ihr sind als Monografien erschienen: *Negotiating the Divine. Temple Religion and Temple Politics in Contemporary Urban India* (2003, Manohar) und *Kommunalismus in Indien. Eine Darstellung der wissenschaftlichen Diskussion über Hindu-Muslim-Konflikte* (2003, Universität Halle). Sie ist außerdem (Mit-)Herausgeberin von *Im Rausch des Rituals*. (2000, Lit, hg. zusammen mit Klaus-Peter Köpping), *Celebrating Transgression. Method and Politics in Anthropology* (2006, Berghahn, hg. zusammen mit John Hutnyk) und *Kulturelle VerWandlungen. Die Gestaltugn sozialer Prozesse in der Performanz* (2006, Peter Lang). Im Dezember 2006 erhielt sie den Status der Privatdozentin mit einer Arbeit zum Thema: *News Cultures. Journalistic Practices and the Remaking of Indian Society*.