



*Sonderdruck*

**QUATUOR CORONATI**

Jahrbuch

Nr. 37 / 2000

Jörg Bergmann

## DIE MENSCHEN UND IHRE RITUALE – RITUALE IN ALLTAG, POLITIK UND RELIGION

### I.

Die wissenschaftliche Erforschung von Ritualen kann sich ihren Gegenstand nicht nach eigenem Gutdünken definatorisch zurichten. Auch im Alltag wird über Rituale nachgedacht und geredet, und das heisst, dass der Begriff des Rituals bereits im vorwissenschaftlichen Raum durch Bedeutungen besetzt ist, die von einem wissenschaftlichen Beobachter nicht ignoriert werden dürfen. Allerdings können sie auch nicht einfach übernommen werden, denn diese alltäglichen Ritualvorstellungen zeichnen sich vor allem durch einen normativwertenden Charakter aus. Im Alltag ist nicht das sachliche Interesse an den Strukturmerkmalen und Funktionen von Ritualen bestimmend, sondern die urteilende, oft gefühlbetonte, zuweilen ressentimenthafte Haltung für oder gegen Rituale. Für die einen sind Rituale ein wesentliches Element der Tradition und Zivilisation, das geschützt und bewahrt werden muss, den anderen gelten Rituale als verstaubt und leer, als düster und dämonisch, und oft werden sie als historischer Plunder von Einrichtungen betrachtet, die sich – wie etwa die Kirche oder das Militär – durch Traditionsorientierung, Hierarchie und Formalismus auszeichnen.

Mit einem derartig normativen Ritualkonzept kann die soziologische Argumentation natürlich nicht arbeiten. Sie benötigt ein neutraleres Begriffswerkzeug und muss sich dazu aus den Beschränkungen einer wertverhafteten Perspektive lösen. Ob die Entwicklung eines solchen, von normativen Bindungen weitgehend befreiten Ritualbegriffs an das über Jahrhunderte angehäuften Schrifttum über Rituale anknüpfen kann, ist allerdings fraglich. Denn die unzähligen Ritual- und Zeremonialbücher beschreiben zwar den für eine Epoche oder eine Gruppe gültigen Verhaltenskodex, doch sie tun dies durchgängig in Form von Soll-Vorschriften, also in normativer Absicht, und sind damit in ihrer Sicht und Interpretation von Ritualen parteilich und beschränkt.

Immerhin zeigt sich in diesen Texten, die für die verschiedensten Bereiche des menschlichen Lebens rituelle Verhaltensfestlegungen vornehmen, dass es falsch wäre, Rituale allein im Bereich des Kirchlichen, des Militärischen oder des Politischen suchen zu wollen. Das ist besonders gut zu erkennen an dem epochemachenden, Anfang des 18. Jahrhunderts entstandenen Werk von Julius Bernhard von Rohr (1728/1729) mit dem Titel „Einleitung zur Ceremoniel-Wissenschaft“. Traditionell galt die Aufmerksamkeit von Ritualtexten den äusserlichen Handlungen, die zum Zweck der Repräsentation fürstlicher Macht auszuführen waren. Entsprechend widmete sich Rohr im ersten Band seines Werkes der „Einleitung zur Ceremoniel-Wissenschaft der großen Herren“. Der zweite Band galt dann der „Einleitung zur Ceremoniel-Wissenschaft der Privat-Personen“, und in ihm hat Rohr als einer der ersten in Deutschland auch die gesellschaftlichen Bräuche – bei der Kleiderwahl, beim Schriftverkehr oder bei der Familientrauer – als einen eigenständigen Bestandteil des Zeremonialwesens inventarisiert und Empfehlungen für ihre angemessene Ausführung formuliert.

Von Julius Bernhard von Rohr führt über Adolph von Knigges Werk „Über den Umgang mit Menschen“ (1788) eine Traditionslinie bis zu den Benimmbüchern und Höflichkeitseminaren unserer Zeit, in denen die für das gegenwärtige gesellschaftliche Leben gültigen rituellen Gebräuche vermittelt werden. Antworten auf die Frage, was Rituale sind und welche Funktionen sie erfüllen, liefern diese Texte und Veranstaltungen allerdings nicht. Für eine wissenschaftliche Ritualforschung sind sie eher ein Untersuchungsgegenstand als eine konzeptionelle oder methodische Hilfe.



## II.

Eine im eigentlichen Sinn wissenschaftliche Beschäftigung mit Ritualen setzte Mitte des 19. Jahrhunderts ein. Herbert Spencer unternahm in seinen „Principles of Sociology“ (1879/1882) den Versuch, die Bedeutung der Verbeugung, des Händeschüttelns und anderer Begrüßungsrituale entwicklungsgeschichtlich zu erklären. In Deutschland ist vor allem Rudolph von Jhering zu nennen, der sich in seinem Alterswerk „Der Zweck im Recht“ (1883) ausführlich mit der Höflichkeit als einem – dem Recht vorgelagerten – System der Verhaltensregulation befasste und im Rahmen einer Phänomenologie, Syntax und Phrasologie der Höflichkeit auch die ursprüngliche und aktuelle Bedeutung einzelner körperlicher Begrüßungsformen und verbaler Bewillkommungs- und Abschiedsrituale zu bestimmen suchte.

Von besonderer Bedeutung für die soziologische Ritualforschung war aber in erster Linie die Arbeit von Emile Durkheim (1912) über „Les formes élémentaires de la vie religieuse“, in der der Autor aus einer Untersuchung des Totemismus und anderer einfachster religiöser Einrichtungen eine allgemeine soziologische Religionstheorie entwickelt. Vor allem hat Durkheim für die Erforschung von Ritualen einen theoretischen Argumentationsrahmen ausgearbeitet, der die gesellschaftliche Bedeutung von Ritualen in den Mittelpunkt stellt und der die soziologische Ritualforschung bis heute maßgeblich bestimmt. Bei Durkheim führt die Beschäftigung mit Ritualen – er selbst spricht von „Riten“ – zu der für die Soziologie zentralen Frage, durch welche Mechanismen eine Gesellschaft zusammengehalten wird. Das charakteristische Merkmal von Durkheims Ansatz ist, dass er Rituale in einen religionssoziologischen Interpretationsrahmen einbindet. Rituale sind für ihn Handlungsmuster, die zusammen mit bestimmten Denkmustern – den kollektiven Glaubensüberzeugungen – ein religiöses System bilden. Die spezifische Leistung des religiösen Systems ist es, die Welt in profane und heilige (sakrale) Dinge zu unterteilen. Das religiöse Denken, das diese Unterscheidung vornimmt, bliebe für sich allein sozial unverbindlich und gefährdet und bedarf deshalb der fortwährenden Absicherung durch gemeinsame Handlungen derjenigen, die eine bestimmte Glaubensüberzeugung teilen. Dem entsprechend beinhalten Rituale Vorschriften für das Verhalten gegenüber dem Heiligen. Rituale festigen durch gemeinsam von den Gläubigen vollzogene regelmäßige Zeremonien die bestehende Ordnung des Handelns, Denkens und Erlebens, und indem sie diejenigen, denen der Glaube an eine bestimmte symbolische Ordnung gemeinsam ist, miteinander verbinden, stärken sie das Gefühl der Gruppenzugehörigkeit.

Im wesentlichen unterscheidet Durkheim drei Grundarten von Riten: Zum einen identifiziert er Riten, bei denen durch die Befolgung von Verboten die dauerhafte Trennung von Profanem und Heiligem gewährleistet werden soll; dabei handelt es sich im Prinzip um Tabus und Vermeidungsrituale, also um Handlungen, die das Heilige in seiner Andersartigkeit gerade erst konstituieren. Diesen Riten, die Durkheim als negative Riten bezeichnet, stellt er die positiven Riten gegenüber, die nun gerade Vorschriften für den Umgang mit dem Heiligen enthalten und sich etwa beziehen auf die Nachahmung einer heiligen Kraft zur Hervorrufung eines gewünschten Zustands (*imitative* Riten) oder auf die Wiederbelebung von Vergangenen zum Zweck seiner Bewussthaltung (*Gedenkriten*). Als eine dritte Gruppe gliedert Durkheim die Buß- und Sühneriten (*piaculare Riten*) aus, die auf die Bannung, Milderung oder Sühnung einer Missetat oder eines Unheils hinzielen.

Da Durkheim Rituale in einen religiösen Bedeutungszusammenhang stellt, scheint seine Konzeption für moderne, durch weitgehende Säkularisierung gekennzeichnete Gesellschaften wenig geeignet zu sein. Tatsächlich aber verdankt die neuere Ritualforschung gerade seinem Ansatz wichtige Impulse. Das ist umso erstaunlicher, als sich die soziologische Ritualforschung seit den 60er Jahren vor allem auf die ausserinstitutionellen, alltäglich-interpersonellen Rituale konzentriert hat. Die Untersuchung derartiger „secular ritu-



als“ (Moore/Myerhoff 1977) hat mit dem Problem zu kämpfen, dass unklar wird, worin sich ein Ritual überhaupt noch von einer Routine unterscheidet und was eigentlich noch das Ritualhafte an einem „Ritual“ sein soll. Zu diesen Fragen gibt auch die Entwicklung der biologischen Verhaltensforschung – vor allem in ihrer Ausprägung als „Humanethologie“ – Anlass, werden doch von ihr alle tierischen und menschlichen Verhaltensweise als Rituale bezeichnet, die sich im Dienst der Signalbildung und -erkennung ausgebildet oder verändert haben (vgl. als Beispiel Eibl-Eibesfeldt/Schiefenhövel/Heeschen 1989). Im Hinblick auf die kleinen Rituale des Alltagslebens – Begrüßungen, Dankesformeln, Entschuldigungsfloskeln etc. – erscheint ein solcher Ansatz, der Rituale auf ihre Signalfunktion in Reiz-Reaktions-Ketten reduziert, zunächst naheliegender als ein konzeptioneller Rahmen, in dem Ritualen die Aufgabe zugeschrieben wird, eine Unterscheidung von profanen und sakralen Dingen vorzunehmen und zu festigen.

Dennoch war die von Durkheim inaugurierte religionssoziologische Ritualkonzeption für die Erforschung gerade der „säkularen“ Rituale von großer Bedeutung. Das ist darin begründet, dass in ihr die vergesellschaftende Funktion von Ritualen im Zentrum steht, und sie zudem die Möglichkeit einer historisch-vergleichenden Perspektive eröffnet (vgl. Alois Hahn 1977). Allerdings war dazu erforderlich, die Definition dessen, was als heilig gilt, zu erweitern. Es war insbesondere der amerikanische Soziologe Erving Goffman, der seit Ende der 50er Jahre des 20. Jhs. In zahlreichen Arbeiten gezeigt hat, dass das Heilige heute weniger in den kirchlich organisierten Formen der Verehrung zu finden ist, sondern in den alltäglichen Formen der wechselseitigen Ehrerbietung und des Benehmens. „Viele Götter sind abgeschafft worden“, schreibt Goffman (1967, 104f.), „aber der Mensch selbst bleibt hartnäckig als eine wichtige Gottheit bestehen. Er schreitet mit Würde einher und ist Empfänger vieler kleiner Opfer. Er achtet eifersüchtig auf die Anbetung, die ihm gebührt; wird er aber im richtigen Glauben angesprochen, dann ist er bereit, denen zu vergeben, die ihn beleidigt haben.“ Goffmans zentrales Argument lautet also, dass heute das personale Selbst zu einem geheiligten Objekt geworden ist, das mit ritueller Sorgfalt behandelt werden will. Verallgemeinert man die Goffmansche Sichtweise, dann können Rituale als Handlungen gelten, durch die ein Individuum seinen Respekt für ein Objekt von höchstem Wert – für etwas, das ihm „heilig“ ist – bezeugt, gleichgültig ob das zeremonielle Objekt in einem religiösen oder einem säkularen Kontext platziert ist.

### III.

Die Beschreibung verschiedener Forschungsansätze, die Rituale in sehr unterschiedliche Bedeutungsrahmen einspannen, lässt die Frage entstehen, ob es überhaupt möglich ist, allgemeine Strukturmerkmale von Ritualen zu identifizieren (vgl. Werlen 1983). Rituale tauchen jedenfalls in den vielfältigsten Lebensbereichen auf, von der einfachen Begrüßung unter Kollegen bis zum Spektakel der Eröffnung der Olympischen Spiele, von der Geburtstagsfeier bis zur nationalen Gedenkveranstaltung, vom zeremoniellen Arrangement einer Gerichtsverhandlung bis zu den rituellen Stadiongesängen der Fußballfans. Jeder Versuch, aus diesem breiten Spektrum an Erscheinungen einzelne definitorische Bestimmungselemente zu extrahieren, setzt sich natürlich der Gefahr aus, die Fülle an rituellen Manifestationen auf unzulässige Weise zu reduzieren oder nur höchst selektiv zu berücksichtigen. Immer wieder wurde deshalb der Versuch gemacht, erst gar nicht nach formalen Gleichförmigkeiten von Ritualen zu suchen, sondern Rituale auf funktionalistische Weise zu definieren. Doch wenn etwas nur in seiner funktionalen Bedeutung betrachtet wird, wird es austauschbar durch andere, funktional äquivalente Objekte. Deshalb leiden gerade funktionalistische Definitionen notorisch daran, dass sie die phänomenale Fülle und die materialen Eigenarten eines Objekts aus dem Blick verlieren.



Aus einer soziologisch-strukturbeschreibenden Perspektive lässt sich als erstes genuines Merkmal von Ritualen ihr *Handlungscharakter* festhalten. Geheiligte Räume, zeremonielle Objekte, sakrale Accessoires oder Zeichen können zwar für die Durchführung eines Rituals wichtig oder sogar notwendig sein, doch bilden sie selbst keine Rituale. Für ein Ritual ist entscheidend, dass es ausgeführt, dass es vollzogen wird; insofern ist dem Ritual eine performative Qualität eigen. Über ein Ritual kann diskutiert werden, aber das muss vor oder nach dem Ritual geschehen, und vor allem ersetzt es in keinem Fall den Vollzug des Rituals. Das Ritual will vollzogen sein. Dabei ist für die meisten Rituale zu beobachten, dass sie aus einer Reihe von Teilhandlungen bestehen. Diese können zum einen kommunikativer Art sein und betreffen dann sprachliche Aktivitäten (Anrufungen, Dank-sagungen u. ä.), para-sprachliche Ausdrucksformen (bestimmte Sprechweisen, Intona-tionsfiguren, Rhythmen u. ä.) und nicht-sprachliches Verhalten (Mimik, Gestik, Positio-nierung und Bewegung des Körpers im Raum). Zum andern können die Teilhandlungen aber auch nicht-kommunikativer Art sein und sich etwa auf die Hantierung mit einem Gegenstand oder auf die Ausführung bestimmter Bewegungsmuster beziehen. Zusammen können die Teilhandlungen, die in einer weitgehend festgelegten Sequenz aufeinanderfol-gen, einen größeren Ritualkomplex mit mehrfach verschachtelten Handlungsebenen bilden, wobei zumeist nicht die Handlungen allein, sondern zusammen mit weiteren szenischen und ästhetischen Praktiken – dem räumlichen Arrangement, der Kleidung, der aku-stischen und olfaktorischen Rahmung etc. – den gesamten Ritualkomplex ausmachen.

Auf ein zweites Strukturmerkmal von Ritualen führt die Beobachtung, dass rituelle Handlungen in keinem Fall spontan in einer gegebenen Situation erfunden werden, son-derm immer einem vorgegebenen Muster folgen. Natürlich können – und müssen – Rituale bis zu einem gewissen Grad durch den eigenen Kommunikationsstil gefärbt, individuell variiert und an die situativen Umstände angepasst werden, doch sie können nicht einfach extemporiert werden. Dass Rituale bestimmten Schemata folgen, gilt nicht nur für kom-plexe Ritualgebilde, die zumeist sogar eine elaborierte Planung und Logistik erforderlich machen, sondern auch für die kleinen Rituale, die unsere alltäglichen Begegnungen durch-ziehen. Diese präformierte Qualität von Ritualen ist nun aber nicht auf instinkthafte Rege-lung zurückzuführen. Die unüberschaubare Vielfalt an Ritualen, die in der Ethnologie beschrieben werden, verweist vielmehr darauf, dass es sich bei den Ritualen um kulturell variable Verhaltensprogramme mit einem verhältnismäßig hohen Grad an *Institutiona-lisiertheit* handelt. Damit ist gesagt,

- dass die einzelnen Bestandteile des einem Ritual zugrundeliegenden Musters stärker integriert sind, als dies bei anderen, nicht-rituellen Handlungstypen der Fall ist,
- dass rituelle Handlungsmuster im Prozess der Sozialisation als kulturelle Konventionen übernommen werden und sie sich gewissermaßen in unsere Körper einschreiben,
- dass die einem Ritual zugrundeliegenden Muster starke normative Verhaltenserwartun-gen generieren, und
- dass rituelles Handeln weniger Variationsbreite hat, sondern rigider als andere Hand-lungstypen an den Mustervorgaben ausgerichtet ist.

Zusammen sorgen diese Charakteristika dafür, dass Rituale ihrer Verlaufsform nach in hohem Maß automatisiert und stereotyp erscheinen und sich in ihrer Gesamtgestalt wie in ihren Einzelteilen durch fortwährende Wiederholung auszeichnen. Aufgrund ihrer endlo-sen Repetitivität mögen Rituale für Aussenstehende und Fremde als sinn- und zwecklos erscheinen. Doch für die Akteure verstehen sich die Rituale von selbst, es sind kulturelle Selbstverständlichkeiten, deren „Sinn“ nicht hinterfragt wird, ja, deren Sinn zu bezweifeln unsinnig ist. Dass der „ursprüngliche“ Sinn eines Rituals in den meisten Fällen verloren-gegangen ist, ist für die Ritualakteure ohne Belang. Für sie liegt der Sinn eines Rituals in seinem Vollzug.



Die Ritualforschung kann sich mit dem stummen Vollzugssinn, den Rituale für die Akteure haben, nicht zufrieden geben. Sie fragt darüber hinaus nach dem objektiven, den handelnden Subjekten zumeist nicht gegenwärtigen Sinn, den rituelle Handlungen haben können. Dabei stößt sie auf den Zusammenhang, den Emile Durkheim bereits für religiös konnotierte Rituale festgestellt hat: Rituale – das ist ein weiteres wesentliches Strukturmerkmal – haben eine *symbolische Qualität*; sie verweisen auf etwas, wobei das, worauf sie verweisen, nicht – oder nicht allein – mit Mitteln des sprachlichen Ausdrucksrepertoires benannt, sondern in einer rituellen Handlung symbolisiert wird. Man kann deshalb sagen, dass Rituale die Handlungsform eines Symbols sind. Die Materialität des Symbols liegt hier nicht in einem lautlichen oder schriftlichen Zeichen, sondern in der sich vollziehenden Handlung. Das ist auch daran zu erkennen, dass die sprachlichen Anteile an einem Ritual oft semantisch völlig leer sind, sie sind für sich genommen bedeutungslos und erhalten ihren Sinn allein in ihrem pragmatischen Gebrauch, also dadurch, dass sie im Rahmen eines von den Akteuren als solches erkannten Rituals ausgesprochen werden.

#### IV.

Auf dem Hintergrund der skizzierten Strukturmerkmale von Ritualen – Handlungscharakter, Institutionalisierung, symbolische Qualität – ist es jetzt möglich, einzelne Funktionen von Ritualen etwas näher zu beschreiben. Der zentrale Gedanke dabei ist der, dass ein innerer Zusammenhang besteht zwischen dem Inhalt und der Form einer Symbolisierungshandlung, also zwischen dem, was ein Ritual symbolisiert, und der Tatsache, dass die Symbolisierung im Modus eines Handelns geschieht, das strikt einem vorgegebenen Muster unterworfen ist. Welche Implikationen hat es, wenn ein Sachverhalt nicht mittels der zahlreichen Möglichkeiten der sprachlichen Referenz dargestellt, sondern seine symbolische Repräsentation in eine streng schematisierte Handlung eingegossen wird?

Wird ein Bedeutungszusammenhang in Gestalt eines rituellen Idioms symbolisiert, wird er dem Spiel der freien sprachlichen Thematisierung, Infragestellung und Interpretation entzogen. Die sukzessive und inkrementelle Herstellung von sprachlicher Verständigung, zu der die Akteure durch ihre jeweiligen sprachlichen Äußerungen beitragen, ist kein Ziel des Rituals, im Gegenteil, das Ritual unterbindet durch seine Festgelegtheit und seine Handlungsstarre den kommunikativen Austausch und Abgleich von Meinungen und Urteilen. Es unterwirft die Akteure seinem Regime. Deshalb kann als die elementare und von Grund auf paradoxe Funktion des Rituals gelten, einen Sachverhalt symbolisch zu repräsentieren und diesen gleichzeitig für die freie symbolische Kommunikation zu sperren.

Ausgehend von dieser Bestimmung, lässt sich nun danach fragen, wo diese paradoxe Funktion des Rituals zum Einsatz kommt. Prinzipiell kann Ritualisierung immer dort stattfinden, wo ein Bedeutungszusammenhang symbolisch repräsentiert und zur Selbstverständlichkeit gemacht werden soll, was heißt, ihn vor Zweifel zu schützen und am besten gleich vor Thematisierung abzuschotten. Von daher betrachtet, sind Rituale ein Naturalisierungsmechanismus erster Ordnung. Sie lassen das, was sie symbolisieren, als natürlich, selbstverständlich, alternativenlos und als nicht-begründungsbedürftig erscheinen. Durch Ritualisierung wird ein Bedeutungszusammenhang dem Bereich der diskursiven Verständigung entzogen, er wird unbezweifelbar, ent-säkularisiert, d. h. geheiligt.

Durch die Befolgung ritueller Regeln wirken die Handelnden an der Herstellung und Aufrechterhaltung einer symbolisch-moralischen Ordnung mit. Die symbolische Ordnung ist fragil und irritierbar, sie zu verlieren würde bedeuten, in dem Chaos zu versinken, das hinter der Ordnung lauert. Deshalb muss sie vor Thematisierung, Infragestellung und Störung geschützt werden, und deshalb stellen Übergänge, kategoriale Ambiguitäten, Statuswechsel und ähnliche Ereignisse eine potentielle Gefährdung der symbolischen Ordnung dar (vgl. Mary Douglas 1966), sie lösen Angst und Desorientierung aus und müssen



selbst durch Ritualisierung entschärft und normalisiert werden. Nicht zufällig spielen deshalb in der Ritualforschung die *rites de passage* eine besondere Rolle, Riten, die einen Orts-, Zustands-, Positions- oder Altersgruppenwechsel begleiten und für die Arnold van Gennep (1909) in einer frühen vergleichenden Studie eine einheitliche, dreiphasige Struktur (Trennungsphase – Schwellen- und Isolationsphase – Angliederungsphase) identifiziert hat. Bedenkt man ihre ordnungsgenerierende und -stabilisierende Kraft, dann ist es auch nicht überraschend, dass in Zeiten des kulturellen Umbruchs immer auch die jeweils gültigen Rituale angegriffen und verspottet werden. Gerade aufgrund ihrer de-thematisierenden Funktion sind Rituale besonders gut dazu geeignet, Herrschaft und Macht undiskutierbar und unangreifbar zu machen, sie lassen sie als etwas Nicht-Alltägliches erscheinen, als etwas, das nicht von dieser Welt ist und deshalb auch nicht in der Sprache dieser Welt kommentiert und beurteilt werden kann. Die massive Ritualisierung der politischen Öffentlichkeit im 3. Reich ist hier ein eindrucksvolles Beispiel.

Eine andere Situation, in der die symbolische Ordnung in Gefahr zu geraten droht, entsteht immer dort, wo Menschen handlungs- und entscheidungsunfähig oder in ihrem Verhalten unberechenbar zu werden drohen, weil sie von Gefühlen überbewältigt werden oder keine Möglichkeit sehen, den Ausgang eines möglicherweise bedrohlichen Ereignisses durch eigenes Handeln zu beeinflussen. Situationen dieser Art sind nun typischerweise dadurch gekennzeichnet, dass es zu einer rituellen Organisation des Verhaltens kommt, mit dem Effekt, dass ein Zusammenbruch geordneter sozialer Strukturen verhindert werden kann. Ein eindrucksvolles Beispiel hierfür sind Trauersituationen, für die es in jeder Kultur z.T. hoch elaborierte Ritualprogramme gibt. Ganz im Sinn einer vorbeugenden Abwehr von Störungen der symbolischen Ordnung sorgen Rituale hier für Handlungsorientierung und für die Bindung und Regulierung von Affekten, von denen ja für jede symbolische Ordnung immer auch eine potentielle Gefahr ausgeht. Andere Beispiele – wie etwa der Freudentanz, die Hahnenkämpfe unter Kollegen u.ä.m. – zeigen, dass die Affektkanalisierung durch Rituale ein allgemeines Prinzip ist und sich keineswegs auf die Situation der Trauer beschränkt.

Am Beispiel der Trauer wird nun noch ein weitere Funktion von Ritualen deutlich. Rituale binden ja durch die Vorschriften für den angemessenen Affektausdruck nicht nur die Gefühle eines Menschen, sondern sie binden auch die Menschen untereinander. Im gemeinsamen Vollzug des Rituals stärkt sich der Zusammenhalt einer sozialen Gruppe, auch indem ihre Mitglieder die Gültigkeit der gemeinsamen Glaubensüberzeugungen bestätigen und sich füreinander erkennbar zu ihnen bekennen. Rituale verstärken, wie bereits Durkheim argumentiert hat, das Gefühl der Zusammengehörigkeit einer Gruppe, indem sie die von der Gruppe anerkannten Wert- und Glaubensvorstellungen symbolisch repräsentieren, ohne sie zu thematisieren.

## V.

Das Ziel dieses Beitrags war es, einige Strukturmerkmale und Funktionszusammenhänge von Ritualen aus einer soziologischen Perspektive darzustellen. Die Frage, die sich an dieser Stelle beinahe wie von selbst anschließt, lautet, wie es denn um die Rituale in modernen Gesellschaften steht. Eine Beantwortung dieser Frage würde gewiss den Rahmen dieses Beitrags sprengen, doch sollen dazu am Ende einige kurze Überlegungen formuliert werden.

Zunächst ist festzuhalten, dass auch in modernen, säkularisierten Gesellschaften Rituale keineswegs verschwunden sind. Ganz im Gegenteil gibt es – hält man sich die hochritualisierten „events“ der Jugendkultur oder die Inszenierungen politischer Parteien und Akteure vor Augen – starke Hinweise darauf, dass Rituale in hohem Maße aktuell sind. Das ist insofern überraschend, als in Folge vielschichtiger kultureller Veränderungen – ange-



fangen von der Studentenbewegung über die Frauenemanzipation bis hin zur Ausbreitung neuer Massenmedien – nicht nur zahlreiche bis dahin gültige Rituale ihren Selbstverständlichkeitscharakter verloren haben, sondern der Sinn von Ritualen selbst zweifelhaft wurde. Die Frage, wer wem in den Mantel hilft oder die Türe aufhält, ist jedenfalls heute sehr viel komplizierter, weil die jahrhundertelange rituelle Regelung dieser Fragen ihre Gültigkeit verloren hat – und weil fraglich geworden ist, ob an dieser Stelle wirklich ein Ritual benötigt wird. Die Individualisierung und Pluralisierung von Lebensstilen haben ein Übriges dazu beigetragen, dass das Repertoire an allgemein verbindlichen Ritualen immer schmaler geworden ist.

Mein Eindruck ist, dass in der heutigen Zeit die Haltung der meisten Menschen gegenüber dem Ritual von Ambivalenz gekennzeichnet ist. Einerseits fühlen sie sich von der Symbolisierungs- und Vergemeinschaftungskraft des Rituals angezogen, andererseits scheuen sie davor zurück, sich der heteronomen Macht eines vorgegebenen Verhaltensmusters zu unterwerfen, das von ihnen fraglose Anerkennung und Verzicht auf Individuation verlangt. So wird man wohl in vielen Fällen ein Hin- und Herschwanken beobachten können: Rituale werden abgelehnt, weil sie als veraltet, einengend und hinderlich wahrgenommen werden, und Rituale werden gesucht und erfunden, weil Gefühle nach einer Ausdrucksgestalt verlangen und weil die Erfahrung einer Gruppengemeinschaft nach ritueller Selbstinszenierung drängt. Manch einer mag sich in dieser Situation hin- und hergerissen fühlen, oder im Lauf seiner Biographie mal zur einen, mal zur anderen Seite tendieren. Jedenfalls scheint die Gleichzeitigkeit von Ritualabwehr und Ritualmangel ein typisches Merkmal moderner Gesellschaften zu sein. Was die ganze Angelegenheit über die subjektive Erfahrungsebene hinaus brisant macht, ist, dass sich die Widersprüchlichkeiten im Umgang mit Ritualen auch auf der politisch-gesellschaftlichen Ebene verstärken. In dem Maß, in dem unsere Gesellschaft an kultureller Vielfalt zunimmt, treffen immer häufiger auch unterschiedliche Ritualsysteme aufeinander – mit dem Effekt, dass Rituale mehr und mehr unter Begründungsdruck geraten und es immer weniger möglich ist, sich stumm seinen tradierten Ritualen zu überlassen. Eigentlich benötigt man in dieser Situation Rituale, deren Funktion gerade darin besteht, über die unterschiedlichen, z. T. segregierten Ritualgruppen hinweg gemeinsame symbolische Ordnungen zu generieren – aber vielleicht bleibt das ja der fromme Wunsch eines soziologischen Betrachters.

## Literatur

- Douglas, Mary (1966), *Purity and danger. An analysis of pollution and taboo*, London; dt.: *Reinheit und Gefährdung: Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*, Berlin 1985
- Durkheim, Emile (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris; dt.: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt/M. 1981
- Eibl-Eibesfeldt, Irenäus/Wulf Schiefenhövel/Volker Heeschen (1989), *Kommunikation bei den Eipo: Eine humanethologische Bestandsaufnahme*, Berlin
- Gennep, Arnold van (1909), *Les rites de passage*, Paris; dt.: *Übergangsriten (Les rites de passage)*, Frankfurt/M. 1986
- Goffman, Erving (1967), *Interaction ritual. Essays on the face-to-face behavior*, New York; dt.: *Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation*, Frankfurt/M. 1971
- Hahn, Alois (1977), *Kultische und säkulare Riten und Zeremonien in soziologischer Sicht*, in: A.Hahn u.a., *Anthropologie des Kults*, Freiburg, S. 51-81
- Jhering, Rudolf von (1883), *Der Zweck im Recht*, Bd.II, Leipzig



Knigge, Adolph Freiherr von (1788), Über den Umgang mit Menschen, Frankfurt/M.

Moore, Sally F./Barbara G. Myerhoff (Hrsg.) (1977), Secular ritual, Assen

Rohr, Julius Bernhard von (1728), Einleitung zur Ceremoniel-Wissenschaft der großen Herren, Berlin

Rohr, Julius Bernhard von (1729), Einleitung zur Ceremoniel-Wissenschaft der großen Herren, Berlin

Spencer, Herbert (1879/1882), Principles of Sociology, London

Werlen, Iwar (1983), Ritual und Sprache: Zum Verhältnis von Sprechen und Handeln in Ritualen,  
Tübingen

Dem Beitrag liegt ein Vortrag zugrunde, den der Verfasser auf der 19. Arbeitstagung der Forschungslogik „Quatuor Coronati“ am 14. Oktober 2000 in Mainz gehalten hat.