

Ritualtheorien.
**Einführung in die Theorie(n) einer grundlegenden
religionswissenschaftlichen Kategorie**

Mitschrift der Vorlesung von

Univ.Ass. Dr. H. G. HÖDL

Upgedatet und strukturiert bis Semesterende



Inhaltsverzeichnis

- 0** **Prinzipielles**
- 0.1** **Vorlesung**
- 0.2** **Prüfung**
- 0.3** **Vorlesungsdaten**
- 0.4** **Verwendete Literatur**

Literaturliste

I. Teil

- 1** **Einführender Überblick / Zugangsweisen**
- 11** **Einführendes Beispiel**
- 12** **„Rituale“ in der griechischen Religion**

- 2** **Kult, Ritus, Ritual: Verhältnisbestimmungen, Abgrenzungen**
- 21** **Einleitung**
- 22** **Allgemeine Definitionen von Ritual und Kult**
- 23** **Dimensionen religiösen Lebens: Kult - Profaner Bereich**

- 3** **Das Verhältnis von Ritual und Mythos: zur sogenannten**
 „Myth and Ritual-School“
- 31** **Zur Herausbildung des Mythos-Begriffes**
- 32** **Die „anthropologische Schule“: Vorläufer der**
 „Myth and Ritual-School“
- 33** **Die Cambridge Ritualists**
- 34** **„Symbolischer Vorgang“ (Claude Calane) und die Kritik daran**
 von Jan Bremmer

- 4** **Ritualtheorien: Kurzer Überblick: von früher Soziologie**
 (Fustel de Coulanges) zur Adaption der Ethologie (W. Burkert)
- 41** **N.R. Fustel de Coulanges**
- 42** **Emile Durkheim**
- 43** **Marcel Mauss**
- 44** **Alfred Reginald Radcliff-Brown**
- 45** **Bronislaw Kasper Malinowski**
- 46** **Neofunktionalisten**
- 47** **Psychologische und ethologische Zugänge**
- 48** **Die biologische Erklärung bestimmter Ritualtypen und Mythen bei**
 Walter Burkert

II Teil

- 5** **Victor Turner: Liminalität als Grundstruktur des Rituals**
- 51** **Arnold van Genneps Konzept der Übergangsriten als Hintergrund**
 für Turners Theorie
- 52** **Zur Theorie der Übergangsriten: Der Tod als Übergang**
- 53** **Victor Turners Ritualtheorie**

- 54 Kritik an Turners Theorie

- 6 Die Ritualtheorie von Mary Douglas
 - 61 Rituale als „restringierte Codes“.
Ritualisierungsgrad der Gesellschaft als Funktion des
Zusammenspiels von Gruppenidentität und Ordnungsgrad
 - 62 Reinigungsrituale

- 7 Clifford Geertz: „Deep Play“ . Ritual als kulturelle Performance
 - 71 Der Gegenstand der Ethnographie
 - 72 Der Beitrag der Ethnographie zum Verständnis der Kulturen
 - 73 Religion als kulturelles System
 - 74 Hahnenkämpfe auf Bali

- 8 Albert Bergesen: Politische Hexenjagd als Ritual
 - 81 Gegenstand von Bergesens Ausführungen
 - 82 Emile Durkheims Theorie des Verbrechens
 - 83 Eriksons Grenzkrisentheorie
 - 84 Bergesens Modifikation des Grenzkrisenmodells
 - 85 Der Immanenzgrad einer Gesellschaft

- 9 Th. W. Jennings. Rituelles Wissen
 - 91 Ritual als Weg zum Wissen
 - 92 Rituale vermitteln Wissen

- 10 Caroline Humphrey / James Laidlaw: Die rituelle Einstellung
 - 10.1 Nichtintentionalität
 - 10.2 Der Charakter des Vorgeschriebenen

Glossar

0 Prinzipielles

0.1 Vorlesung lt. KoVo

H. G. Hödl 117141 VO

Ritualtheorien. Einführung in die Theorie(n) einer grundlegenden religionswissenschaftlichen Kategorie

Mo 14.30 - 16.00, 2st. . HS d. Inst.

Beginn: 4. März 2002

Inhalt:

Der Begriff des "Rituals", der der modernen Religionsforschung entstammt, hat erst am Ende des 19. Jahrhunderts, und zwar bei William Robertson Smith, sich in dem heute verwendeten Sinn auszubilden begonnen.

Man versteht darunter in der Regel einen festgelegten, wiederholt ausgeführten Handlungskomplex von geordnetem und ordnendem Charakter. Mit dem "rituellen Bereich" einer Kultur ist somit der Bereich umschrieben, in dem festgelegte Verhaltensformen anzutreffen sind, die sich vom natürlich-spontanen Verhalten einerseits, von kulturell geprägten Formen des menschlichen Ausdrucks wie sprachlich/textuelle und bildlich/symbolische Darstellungsformen andererseits durch den Einbezug von Handlungsabläufen unterscheiden. Rituale beinhalten oft zwar auch Elemente textlicher, bildlicher oder musikalischer Art und sind von daher als integrale Formen kulturellen Ausdrucks zu betrachten, ihre Besonderheit liegt aber in der Rolle, die mehr oder minder festgelegte Handlungsabläufe bestimmen.

Sind Ritualtheorien zunächst im Kontext der soziologischen und ethnographischen Religionsforschung entworfen worden (etwa bei Robertson Smith, Durkheim, Van Gennep), haben inzwischen verschiedene Disziplinen, wie Ethnologie, Psychologie, Verhaltensforschung usw., aus verschiedenen Blickwinkeln menschliches (und auch tierisches) Verhalten als "rituell" beschrieben, sodass es letztlich zu einer Anwendung des Begriffs (unter verschiedensten Definitionen) in allen Bereichen der Kulturwissenschaften gekommen ist, innerhalb derer dann "ritual studies" einen eigenen Bereich zu bilden begonnen haben.

Die LV will eine Einführung in die Grundlagen der Ritualforschung geben, indem zunächst die klassischen Theorien, in denen Interpretationen des rituellen Segmentes der Kultur entwickelt worden sind (Totemismus, Rite de passage, Myth-and-Ritual-School, Funktionalismus), beschrieben werden und dann einige Ansätze, in denen von Untersuchungen rituellen Verhaltens ausgehend umfassendere Kulturtheorien entwickelt werden, diskutiert werden (Victor Turner, Mary Douglas, Clifford Geertz).

Wie sich an diesen Ansätzen, z.B. bei der Beschreibung des balinesischen Hahnenkampfes als kulturelles System bei Geertz, zeigt, kann man auch Abläufe der Alltagskultur als Rituale beschreiben. Die Beschreibung von Bereichen wie Sport/Film/Fernsehen als ritualisierte Abläufe einerseits und der Rückgang auf biologisch geprägte Verhaltensweisen zur Erklärung kulturell geprägten Verhaltens auf der anderen Seite (bei Walter Burkert) eröffnet ein breites Feld für eine Theorie kultureller Bereiche, die durch geregelte Verhaltensweisen oder ritualisierte Abläufe mitbestimmt sind (die darstellenden Künste, Sport, Populärkultur) und der Diskussion von deren Beziehung zum religiösen Segment der Gesellschaft.

Ziel

der Vorlesung ist es, eine erste Orientierung in diesem Bereich zu vermitteln.

Nach einer im Frontalunterricht unternommenen Einführung in die erwähnten klassischen Ansätze der Ritualtheorie sollen einige Texte, die einzelne kulturelle Phänomene als Rituale beschreiben, diskutiert werden.

Reader/Skriptum wird erstellt.

Literatur:

(Auswahl, weitere Literatur wird in der VO bekanntgegeben)

0.2 Prüfung Hinsichtlich Prüfungsmodalitäten jedenfalls Dr. H.G. Hödl kontaktieren !

- O Termin: Ende des Semesters, weitere ...
unangemeldet in der Sprechstunde (lt Aushang)
erstmal nach der Vorlesung 24.6.02
- O Stoff: mündlich,
Vorlesung sowie ausgewählte Texte aus Belliger/Krieger
- O Skriptum: vorliegendes Skriptum ist lt. H.G.H. „work in progress“ und wurde von mir
laufend ergänzt

0.3 Vorlesungsdaten

Vorlesung	Inhalt	Vorlesung	Inhalt
04.03.2002	Film „Das Ritual“	06.05.2002	Burkert, Genep,
11.03.2002	Ritus, Griechenland	13.05.2002	Der Tod als Übergang
18.03.2002	Ritual, Kult, Mythos	27.05.2002	Turner / Ndembu
08.04.2002	Mythos, Tylor	03.06.2002	Turner
15.04.2002	Smith, Frazer	10.06.2002	Mary Douglas
22.04.2002	Canbridge Ritualist	17.06.2002	Vortrag Prof Broda /Mexiko
29.04.2002	Mauss buis Burkert	24.06.2002	Geertz

0.4 Zusätzlich verwendete Bücher / Literatur

Autor	Titel	erschienen
HÖDL, H.G.	Ritualtheorien. → vorliegendes Skriptum durch Mitschriften der aktuellen Vorlesung überarbeitet	
BELLIGER, Andrea/ KRIEGER, David:	Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch.	Opladen 1998.

Literaturliste

Andréa Belliger/David J. Krieger [Hrsg.] Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch. Opladen 1998.

Catherine Bell, Ritual. Perspectives and Dimensions. New York 1997.

Artur R. Boelderl/ Florian Uhl [Hrsg.] Rituale. Zugänge zu einem Phänomen. Düsseldorf Bonn 1999

Jan N Bremmer, Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland. Darmstadt 1996, 41-61.

Ders. „Religion“, „Ritual“ and the Opposition „Sacred vs. Profane“, Notes towards a Terminological „Genealogy“. In: Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert. Castelen bei Basel 15. bis 18. März 1996. Hrsg. Fritz Graf. Leipzig 1998, 9-32

Louise Bruit Zaidman / Pauline Schmitt Pantel Die Religion der Griechen. Kult und Mythos.

Walter Burkert, Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion. München 1998.

Vincent Crapanzano, Rite of Return: Circumcision in Marocco. In: The Psychoanalytic Study of Society 9 (1981), 15-36.

David Carrasco, Religions of Mesoamerica. San Francisco 1990

Ioan P. Couliano / Mircea Eliade, Handbuch der Religionen. Zürich und München 1991.

Mary Douglas, Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu. Frankfurt a. M. 1988.

Mary Douglas, Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur. Frankfurt a. M. 1993.

Émile Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt a. M. 1981.

Mircea Eliade, Schamanen, Götter und Mysterien. Die Welt der alten Griechen. Freiburg 1992.

Edward E. Evans Pritchard, Theorien über primitive Religionen. Frankfurt a. M. 1981.

James G. Frazer, The golden Bough. Abridged version. London, Basingstoke and Oxford 1994 (erste Auflage der abridged version bei Macmillan 1922).

Arnold van Gennep, Übergangsriten (Les rites de passage). Frankfurt a. M. / New York 1986.

Burkhard Gladigow, Artikel: Ritual, komplexes. In: HRGB 458ff.

Clifford Geertz, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a. M., 1991.

Bernhard Lang, Artikel: Ritual/Ritus; in: HRGB 442-458.

Ders., Artikel: Kult; in: HRGB 474-488.

Bronislaw Malinowski, Magie, Wissenschaft und Religion. Frankfurt a. M. 1973.

Axel Michaels [Hrsg.] Klassiker der Religionswissenschaft. München 1997.

Ingo W. Rath, Die verkannte mythische Vernunft. Perspektiven einer vernünftigen Alternative. Wien 1992.

Robert A. Segal [Hrsg.] The Myth and Ritual Theory. An Anthology. Malden, Massachusetts 1998.

Günter Thomas, Medien – Ritual – Religion. Zur religiösen Funktion des Fernsehens. Frankfurt a. M. 1998.

Victor Turner, Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Frankfurt a. M. – New York 1989.

Victor Turner, Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels. Frankfurt a. M. 1995.

Victor Turner, The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual. Ithaca 1967.

Frank Whaling [Hrsg.], Contemporary Approaches to the study of religion. (2 vols.) Berlin – New York – Amsterdam 1984f.

4.3.2002

1 ERSTER TEIL: EINFÜHRENDER ÜBERBLICK / ZUGANGSWEISEN

1.1 Einführendes Beispiel: „Das Ritual“

Die Folge „Das Ritual“ aus der Fernsehserie „Raumschiff Voyager“ (gehört zu den Serien aus der „Star-Trek“-Reihe) -Kein Prüfungsstoff!

Zur Einführung in die Problematik wurde in der Vorlesung diese Folge der Fernsehserie gezeigt.

Der Plot ist folgender:

Die Besatzung des Raumschiffs Voyager erhält bei einem Besuch auf einem von einem Volk namens Nikani bewohnten Planeten eine Führung durch den unterirdischen Bereich, in dem die PriesterInnen der Nikani ihre religiösen Riten vollziehen. Dabei nähert sich ein Crewmitglied einer energetischen Wand und verfällt durch die Berührung damit in einen kataleptischen Zustand, der unweigerlich zum Tod führen muss.

Die politische Führung des Planeten kann, da in dieser Welt strenge Trennung von staatlicher und religiöser Autorität herrscht, nichts dafür tun, sie zu retten. Die Energiewand wird allerdings von Priestern, die sich einem bestimmten Ritual unterzogen haben, regelmäßig ohne Beeinträchtigung ihrer Gesundheit passiert. Captain Catherine Janeway, die Kommandantin des Raumschiffes, findet einen Präzedenzfall in der Geschichte des Planeten heraus, als ein König sich dem Ritual unterzogen hat, um das Leben seines Sohnes von den Göttern zurück zu erhalten. Sie argumentiert, dass sie als Kapitän eines Raumschiffes ebenso verantwortlich für das Leben der Mitglieder ihrer Crew sei, wie der Vater für das seines Sohnes und bittet um Erlaubnis, das Ritual zu vollziehen. Diese wird ihr gewährt. Ihr Hintergedanke ist, dass sie auf diesem Weg herausfinden kann, welche chemischen Änderungen im Körper durch das Ritual hervorgerufen werden, die den Initiierten das Passieren der Energiewand ermöglichen. Es werden ihr also entsprechende Informationsübermittler unter die Haut transplantiert. So kann das medizinische Personal, hofft sie, anschließend einen Wirkstoff entwickeln, der die kataleptische Frau wieder zum Leben erweckt. Sie unterzieht sich dem Ritual, die medizinische Therapie wird daraufhin entwickelt und angewendet, aber der Zustand der Patientin bessert sich nicht. Daraufhin unterzieht Janeway sich ein weiteres Mal dem Ritual und kommt zu dem Schluss, dass sie mit der Patientin durch die Energiewand gehen muss. Gegen die Bedenken der anderen Besatzungsmitglieder tut sie das und die Patientin wird, nachdem beide einen Energiestoß erhalten haben, gerettet.

Der Film behandelt auf der manifesten Ebene die Problematik der (In) Kongruenz von naturwissenschaftlicher Erklärung und religiösem Glauben.

In der Vorlesung wurden folgende Fragen diskutiert:

- was kann über die Sphäre des Rituals und die Ausübenden des Rituals gesagt werden?
- welche Struktur hat das dargestellte Ritual?
- wie wird das Ritual von den Nikani resp. von Cptn. Janeway interpretiert?

a) „Transzendenz“

Das dargestellte Ritual wird von einer eigenen gesellschaftlichen Gruppe verwaltet und in der Regel ausgeführt. Janeway braucht die Erlaubnis dieser Gruppe, sich dem Ritual zu unterziehen. Wir würden von Kultspezialisten sprechen.

Das Ritual wird ausgeführt, um mit den Geistern der Ahnen zu kommunizieren. Dadurch wird derjenige, der sich dem Ritual unterwirft, für eine bestimmte Aufgabe oder Tätigkeit (in diesem Fall: Reinigung) vorbereitet. Im Ritual wird also mit einem bestimmten, nichtalltäglichen Bereich kommuniziert, der die Alltagswelt transzendiert. Das Ritual wirkt transformativ: das Leben dessen, der sich ihm unterzieht, wird verändert.

b) „transformativer Charakter“

Janeway erwartet sich, der klassischen Definition des Rituals entsprechend, eine festgelegte Handlungsabfolge ausführen zu müssen, um transformiert zu werden. Der Film benutzt die Enttäuschung dieser Erwartungshandlung geschickt dazu, Janeways Charakter darzustellen: sie lernt über sich, indem sie ihre Erwartungshaltungen ausagiert. Somit hat das Ritual eher dialogische Struktur; dadurch wird der *transformative* Charakter des Rituals näher bestimmt. Es findet ein Reifungsprozess statt.

Allgemeine Strukturen sind jedoch erkennbar, insb. eine besondere Kleidung und Bemalung (Herausnahme aus der Alltagswelt), Segregation (Abschließung in einem bestimmten Raum) und der Umstand, dass eine bereits Initiierte der Initiandin als Führer an die Seite gestellt wird.

c) Reduktionistische Interpretation

Für die Nikani gibt es einen besonderen Bereich des Religiösen, der auf dem Weg des alltäglichen medizinisch-technischen Wissens nicht erklär- und erreichbar ist. Für Janeway gibt es aber auch dafür letztlich eine biologisch-medizinische Erklärung, man kann von einer reduktionistischen Interpretation der Religion sprechen.

Darin zeigt sich zunächst das Phänomen der unterschiedlichen kulturellen Codierung der religiösen Handlung.

Ein wichtiger Punkt für die Grundlagenproblematik der Religionswissenschaft, respektive die Wissenschafts- und Erkenntnistheorie der Religionswissenschaft ist mit diesen unterschiedlichen Haltungen dem religiösen Bereich gegenüber angesprochen.

Einerseits verlangt die Objektivität vom Religionswissenschaftler, dass er keine Vorentscheidung über den ontologischen Status des religiösen Bereiches trifft.

Andererseits wird eine rein funktionale Erklärung, wie sie Janeway offensichtlich gibt, dem Phänomen insoweit nicht gerecht, als sie zumindest vom Selbstverständnis der religiösen Gruppe absieht, für die die Sphäre der Transzendenz (wie immer diese näher bestimmt sein mag) zweifelsohne essentiell für das religiöse Erleben und Tun ist und nicht auf rein funktionale Weise interpretiert werden kann.

11.3.2002

1.2 „Rituale“ in der griechischen Religion.

Die klassische griechische Religion gilt üblicher Weise als der Paradefall einer ritualisierten Religion. Dies kann – wenn von der Warte einer sich überlegen fühlenden „lehrhaften“ Religion aus formuliert – abwertend gemeint sein, muss es aber nicht.

Die beiden Autorinnen Bruit Zaidman / Schmitt Pantel beginnen ihre Einführung in die griechische Religion damit, dass sie die Rituale darstellen und eine Definition von Ritual geben, und zwar als

{Def.:}

„eine Abfolge von Handlungen, die im Namen eines einzelnen oder einer Gemeinschaft ausgeführt werden und die dazu dienen, Raum und Zeit zu ordnen, die Beziehungen zwischen Menschen und Göttern zu regeln sowie den menschlichen Kategorien und den sie verbindenden Beziehungen ihren Platz zuzuweisen.“

{Bruit Zaidmann/Schmitt Pantel}

In diesem – wertneutralen - Sinn sei ihrer Ansicht nach die griechische Religion eine stark ritualisierte gewesen.

Dennoch hat es in der Religion des antiken Griechenland keinen übergeordneten Begriff von „Ritual“, „Ritus“ oder Kult gegeben.

Verschiedene Arten von Bezeichnungen für kultische Handlungen waren üblich:

ta nomizomena: „was gebräuchlich ist“.

Rituale wurden nach dem auffälligsten oder zentralen Akt bezeichnet.

Beispiel dafür: → **die Anthesterien**

Eines der kompliziertesten, aber auch am öftesten interpretierten Feste (u.a. von Walter Burkert und Mircea Eliade), die Anthesterien (gr.: Anthesteria, nach dem Monat Anthesterion, ungefähr Ende Februar), ein dreitägiges Fest in Athen, wurden nach dem zentralen zweiten Tag auch „Choes“ genannt (Choes = Krüge; aus *cheo*, gießen; vgl. auch die Tragödie „die Choephoren“ (2ter Teil der Orestie; zu deutsch: das Totenopfer) von Aischylos, d. sind die trauernden Frauen (Gussträgerinnen), die eine *choe* (ebenfalls aus *cheo*) „Weiheguss“ = Trankopfer für die Toten darbringen.) Die Anthesterien, ein Fest zu Ehren von Dionysos, dauerten 3 Tage. Es ist ein Frühlingsfest anlässlich der Fermentierung des jungen Weines. Die Ankunft des neuen Weines und die Ankunft des Dionysos werden gefeiert.

Am ersten Tag, *pithoigia*, dem „Öffnen der neuen Krüge“ (Erdfässer=*pithoi*) brachten die Bauern den neuen Wein in die Stadt, die Krüge wurden zeremoniell geöffnet und der neue Wein wird erstmals verkostet. Dazu wird der Gott in Preisliedern (Dithyramben) gefeiert.

Der 2. Tag, „Choes“, stellt den zentralen Tag innerhalb dieses Festes, in dem die Auflösung der sozialen Ordnung geschieht, dar: Kreuzdorn wurde gekaut, die Türen mit Pech beschmiert, die Tempel mit Ausnahme des Dionysostempels geschlossen. Den Sklaven wurden an diesem Tag besondere Freiheiten gegeben, Männer auf

Wagen verunglimpften die Passanten, die Toten kehrten zurück und mit ihnen die *keres*, die Träger gefährlicher Energien aus der Unterwelt (die man mit den Karern, von denen angeblich die Sklaven hauptsächlich abstammten, in Verbindung bringen kann oder auch nicht). In einer Prozession wurde die Ankunft des Gottes gefeiert, den man sich auf dem Meer kommend dachte, weshalb in der Prozession ein Schiff auf Rädern mitgeführt wurde. Im Mittelpunkt der Feiern stand ein Wetttrinken, bei dem es galt 3 Liter (!) *unvermischten* Weines in aller Stille so schnell als möglich zu trinken. Jan Bremmer bezeichnet dies – aufgrund des Schweigens und der damit verbundenen düsteren Stimmung, die das normale Festverhalten bei geselligem Trinken umkehrt – als einen negativen Ritus.

Der dritte Tag, *chytroi* (Töpfe) genannt, an dem die Athener einen Gemüseeintopf aßen und dem Dionysos Opfer darbrachten, war der Tag der Rückkehr zur normalen Gesellschaftsordnung. Die Feier wurde mit dem Spruch „Zur Türe, Karer (oder: *keres*), es sind keine Anthesterien mehr“, beendet.

Ob es anlässlich des Festes zu einer nächtlichen „heiligen Hochzeit“ zwischen der Frau (Basilinna) des höchsten Beamten (Archon Basileus, er ist für die von den Vorfahren ererbten Kulte zuständig) und dem Gott kam, wie z.B. Eliade (s.a. Couliano/Eliade, 100) als erwiesen annimmt, ist nicht sicher.

Jedenfalls wurde der Ritus entweder nach dem Monat, in dem er abgehalten wurde, oder nach dem zentralen Ereignis des zentralen Tages benannt.

Bestimmte Rituale wurden bei den Griechen nach der Art des Opfers, dem Durchtrennen der Kehle des Opfertiers *sphagia*, „Schlachtung“, genannt.

Außerdem wurde der Ausdruck *heortai* allgemein für Fest verwendet: er bedeutet gutes Essen, gute Gesellschaft, gute Unterhaltung.

2 KULT, RITUS, RITUAL: VERHÄLTNISBESTIMMUNGEN, ABGRENZUNGEN.

2.1 Einleitung.

Die moderne Religionsforschung hat mit dem Begriff des Rituals, dessen Karriere erst am Ende des 19. Jahrhunderts, und zwar bei William Robertson Smith begann, eine Klassifizierung vorgenommen, die – ähnlich wie die Definition von Bruit Zaidmann und Schmitt Pantel (s. l.) – auf dem wiederholten, festgelegten, ordnenden Charakter aufbaut und damit unterschiedliche Handlungen, wie „Gebet“, „Initiationsfeier“, „Prozessionen“ auf einen Begriff zu bringen versucht. Voraussetzung dafür ist sicherlich, dass man eine besondere Sichtweise auf das Verhalten entwickelt, als einem Sonderbereich, den man dem lehrhaften Bereich der Religion entgegensetzt. Allerdings wurde dieser Blick in der abendländischen Tradition erst sehr spät entwickelt, wie Talal Asad gezeigt hat.

Wir stehen dafür heute einem offensichtlich undurchdringlichen Dschungel von Definitionen gegenüber, da verschiedene Disziplinen, wie Ethnologie, Psychologie, Verhaltensforschung

usw. aus verschiedenen Blickwinkel menschliches (und auch tierisches) Verhalten als „rituell“ beschrieben haben.

Ein ursprünglich in der Religion, dann in der Religionswissenschaft verwendeter Begriff wurde also auf andere Bereiche, z.B. die Psychologie (Zwangshandlungen) oder die Ethologie (tierische Verhaltensmuster) übertragen, letztlich kam es zu einer Anwendung des Begriffes (unter verschiedensten Definitionen) in allen Bereichen der Kulturwissenschaften, innerhalb derer dann „ritual studies“ einen eigenen Bereich zu bilden begannen. Rituale sind somit nicht mehr nur im religiösen Bereich festgestellt worden, sondern ebenso im politischen, gesellschaftlichen, sportlichen, kulturellen Kontexten usw. Damit verbindet sich für den Religionsforscher naturgemäß die Frage, inwieweit in all diesen Bereichen säkulare oder, wie man heute sagt, implizite Religion anzutreffen ist.

Zunächst wird auf die ähnlichen Begriffe Kult–Ritus–Ritual kurz eingegangen, dann auf den Begriff des Mythos, als dem anderen der zweieiigen Zwillinge, deren einer der Begriff des „Rituals“ ist.

2.2 Allgemeine Definitionen von Ritual und Kult.

Hier sei eine „heuristische“ Definition angeführt, die ich für eine angemessene erste allgemeine Umschreibung des Begriffes „Ritual“ in religionswissenschaftlicher Hinsicht halte. Es handelt sich dabei um eine Adaption einer Umschreibung, die B. Lang in seinem Artikel „Ritual/Ritus“ im HRWG gegeben hat:

{Def.}:

„Religiöse Handlungen, die zu bestimmten Gelegenheiten in gleicher Weise vollzogen werden, die in ihrem Ablauf durch Tradition oder Vorschrift festgelegt sind. Verwendet werden dazu körperliche Ausdrucksformen wie Gesten und Tanz, Worte, Musik, Gesang, sowie eigens für den Anlass angefertigte oder bereitgestellte Gegenstände.“ {Bernhard Lang / HGH,}

2.2.1 Etymologie: vorreligionswissenschaftlicher Gebrauch des Wortes „Ritus/Ritual“.

Die Ausdrücke „Ritual“ und „Ritus“ stammen von dem lateinischen Wort „ritus“ ab, das soviel wie „Sitte, Gebrauch“ meint, und v.a. in der Juristensprache und in der Sakralsprache verwendet worden ist.

Eine Handlung „rite“ zu vollziehen, meint demnach, sie in der festgelegten Form auszuführen.

Bei Cicero, de legibus 11, 22, heißt ritus denn auch: *mos comprobatus in administrandis sacrificiis*, also die anerkannte Weise, Opfer darzubringen. *Ritualis* ist demnach, was zum Ritus gehörig ist. Cicero erwähnt auch die libri rituales (Ritualbücher) der Etrusker, die zur Opferschau verwendet wurden.

Im Christentum ist der Begriff dem Gottesdienst zugeordnet worden. Im klassischen Verständnis der katholischen Theologie ergibt sich folgende Definition (bei P. Hartmann, Repertorium Rituum, ⁵1886, 1):

„Die Gesamtheit aller sichtbaren, eine gottesdienstliche Handlung (liturgischen Akt) bildenden Formen wird Ritus genannt (z.B. Taufritus usw.). Mit dem Worte „Ritus“ bezeichnet man auch die Art und Weise der Ausführung und die besondere

Eigentümlichkeit dieser Formen, besonders in sprachlicher Hinsicht und spricht daher von einem römischen, griechischen usw. Ritus. Bei den den Ritus bildenden Formen unterscheidet man wesentliche oder Kultakte und außerwesentliche oder Zeremonien. Je mehr Kultakte und Zeremonien bei einer gottesdienstlichen Handlung vorkommen, desto feierlicher ist der Ritus.“

Diese Definition macht offensichtlich bereits einen terminologischen Unterschied zwischen Kult, Ritus und Zeremonie, wobei unter Ritus einerseits die Gesamtheit der rituellen Akte einer Denomination, andererseits die Gesamtheit der Akte einer Einheit ritueller Abläufe (Taufe, Firmung, Messe etc.) angesehen wird, während die einzelnen Akte in direkt religiöse und ausschmückende (nicht direkt religiöse, sondern nur durch den religiösen Kontext zu religiöser Bedeutung gelangend) aufgeteilt werden, deren erstere Kultakte, zweitere Zeremonien genannt werden. Dies erlaubt natürlich auch die Unterscheidung ritueller Handlungen im religiösen Bereich (Kult) von solchen im säkularen Bereich (Zeremonie).

Die Etymologie der Wörter „Ritus/Ritual“ ist nicht ganz sicher festgestellt, es gibt zwei Möglichkeiten der Ableitung:

a) vom Sanskritwort rta,

das soviel bedeutet wie „die auf Gesetzmäßigkeit und Regelmäßigkeit beruhende, normale und deshalb richtige, natürliche und deshalb wiederum wahre Struktur des kosmischen, weltlichen, menschlichen, rituellen Geschehens“.

Hier wird also die geordnete Abbildung der kosmischen Ordnung betont.

b) von ri (indogermanisch),

woher auch das griechische Wort rheo (fließen; vgl. Heraklits Wort: panta rhei) stammt. Es bezeichnet dann etwas neutraler einen Verlauf, eine Handlungsabfolge.

18.3.2002

2.2.2 Etymologie, vorreligionswissenschaftlicher Gebrauch des Wortes „Kult“.

Die Etymologie des Wortes „Kult“ hingegen ist klar.

Es leitet sich vom lateinischen

„cultus“, Pflege, Verantwortung, ab, das wiederum vom Verb colo 3, colui, cultus stammt:

bebauen, bearbeiten, Ackerbau treiben

wohnen, ansässig sein

Sorge tragen, schmücken, pflegen, wahren, hochhalten

Verehren, anbeten, heilig halten, huldigen

cultus bedeutet von daher:

Pflege, Bearbeitung, Verehrung, aber auch Kleidung und Lebensweise.

Sowohl bei Cicero als auch bei Augustinus finden wir die religiöse Verwendung des Wortes in der Formulierung „cultus deorum“ respektive „cultus die“ als „Verehrung“.

In der Vulgata

[für die Nichttheologen: die Ende des 4. Jhdts. n. Chr. v. Hieronymus hergestellte lateinische Bibelübersetzung, die später vom Konzil v. Trient (1545-1563) als die

verbindliche, kanonische, authentische erklärt wurde (und zwar in der 4. Sitzung, 1546)]
wird das Wort *cultus* in der Bedeutung „ritueller Brauch“ verwendet.

2.2.3 Verhältnisbestimmung Kult–Ritual.

Bei Thomas von Aquin (1225-74, bedeutender Philosoph und Theologe des Hochmittelalters) wird in der *Summa Theologiae* (STh), im Teil I/II, in der *quaestio* 102, *articulus* 4 die Unterscheidung zwischen

- „*cultus corporalis*“ (Opferhandlungen) und
- „*cultus spiritualis*“, den Opferhandlungen und dem lehrhaften Teil eingeführt, um die Frage zu beantworten, warum es im „Alten Bund“ nur einen Tempel gegeben habe, im „Neuen Bund“ aber eine Vielzahl von Kirchen anzutreffen sei.

Dazu argumentiert er, dass diese Einheit im „buchstäblichen (wörtlich: körperlichen) Sinn“ (= *corporalis*) gemeint sein könnte oder im „übertragenen (wörtlich: figürlichen) = *figuralis* „.

Zu diesem Zweck beginnt er mit der Unterscheidung von *cultus corporalis* und *cultus spiritualis*:

„*Ad tertium dicendum quod ratio unitatis templi, vel tabernaculi, potest esse et literalis, et figuralis. Litteralis quidem est ratio ad exclusionem idolatriae. Quia gentiles diversis diis diversa templa constituebant: et ideo, ut firmaretur in animis hominum fides unitatis divinae, voluit Deus ut in uno loco tantum sibi sacrificium offerretur. – Et iterum ut per hoc ostenderet quod corporalis cultus non propter se erat ei acceptus. Et ideo compescerentur ne passim et ubique sacrificia offerrent. Sed cultus novae legis, in cuius sacrificio spiritualis gratia continetur, est secundum se Deo acceptus. Et ideo multiplicatio altarium et templorum acceptatur in nova lege. Quantum vero ad ea quae pertinebant ad spiritualem cultum Dei, qui consistit in doctrina legis et prophetarum, erant etiam in veteri lege diversa loca deputata in quibus conveniebant ad laudem Dei, quae dicebantur synagogae: sicut et nunc dicuntur ecclesiae, in quibus populus Christianus ad laudem Dei congregatur, quae dicebantur synagogae: sicut et nunc dicuntur ecclesiae, in quibus populus Christianus ad laudem Dei congregatur. Et sic ecclesia nostra succedit in locum et templi et synagogae: quia ipsum sacrificium ecclesiae spiritualis est; unde non distinguitur apud nos locus sacrificii a loco doctrinae.*

Ratio [unitatis templi; HGH] autem figuralis potest quia per hoc significatur unitas ecclesiae, vel militantis vel triumphantis.

Thomas argumentiert also folgendermaßen:

Zunächst unterscheidet er zwei Gründe, die es für die Einheit des Tempels geben kann:

- einen buchstäblichen und
- einen übertragenen (figürlichen).

Im buchstäblichen Sinn wird damit der Polytheismus ausgeschlossen, indem die Einzigkeit der Gottheit durch die Einzigkeit des Kultortes betont wird. Ein weiterer Grund besteht darin, dass dadurch betont wird, dass das *sacrificium corporalis*, das Opfer von Tieren, Gott nicht an sich wohlgefällig ist, weshalb Ort und Zeit des Opfers eingeschränkt werden. Im Neuen Bund werde aber kein körperliches Opfer dargebracht, sondern das *sacrificium spiritualis*, das per se Gott wohlgefällig ist.

Weiters unterscheidet er den cultus corporalis die heiligen Zeiten, den Tempel, den Dienst der Priester und die Opferhandlungen (sowohl sacrificia corporalia als auch figuralia) vom cultus spiritualis, nämlich Belehrung und Unterweisung (bei Thomas: die Lehre des Gesetzes und der Propheten).

Im Judentum gab es dafür zwei verschiedene Orte, den Tempel (für ersteren), die Synagogen (für letzteren). Im Christentum nun ist nach Thomas eine Einheit des Kultes gegeben, indem die Kirche Ort sowohl des cultus corporalis als auch des cultus spiritualis sei, also die Kirche der Ort der Einheit von Opfer und Belehrung sei.

Bernhard Lang kritisiert den Gebrauch des Wortes „Kult“ als Oberbegriff für die „heiligen Handlungen“ etwa bei Friedrich Heiler, da die religionswissenschaftliche Terminologie sich mit diesem Gebrauch als abhängig von einer scholastischen Unterscheidung erweise, gibt aber selbst den Gedankengang bei Thomas nicht genau wieder.

Jedenfalls wurde im traditionellen Sprachgebrauch klar zwischen Kult und Ritus/Ritual unterschieden, wie sich auch bei dem spätmittelalterlichen Philosophen und Theologen Nikolaus von Cues in seiner Schrift „de pace fidei“ (1453) zeigt, der die diversitas rituum der unitas religionis et cultus gegenüberstellt.

Bei Emile Durkheim,-

Beginn des 20. Jhdts. - in dessen noch näher zu behandelnden „les formes élémentaires de la vie religieuse“, wird der Begriff der „Riten“ als Oberbegriff zur Bezeichnung aller Verhaltensregeln gegenüber dem Heiligen verwendet. Unter denen der Begriff der „kultischen Handlungen“ als die gemeinsam vollzogenen und periodisch wiederholten Riten näher bestimmt wird. Damit sind diejenigen Riten, die dem in der Gemeinschaft dominierenden Glaubenssystem angehören, gemeint.

In seinem „Religion. An Anthropological View“ aus 1966 verwendet hingegen F.C. Wallace „Kult“ als Oberbegriff für eine zusammenhängende Gruppe von Ritualhandlungen, die durch *gemeinsame Vorstellungen* und *gemeinsame institutionelle Verankerung* miteinander verbunden sind.

Andere Einteilungen verwenden z.B. „Kult“ als Oberbegriff für sämtliche rituelle Handlungen einer Religion, deren kleinste Einheit die einzelnen Riten bildeten, die sich zu großen Handlungszusammenhängen wie Zeremonien zusammensetzten. Oder aber „Ritual“ wird als Oberbegriff für jede Art kultischen Handelns gebraucht. Es hat sich jedenfalls, wie nicht anders zu erwarten, keine Einteilung durchgesetzt und die Begriffe „Kult“, „Ritus“ und „Ritual“ werden oft unterschiedslos gebraucht.

Bernhard Lang schlägt folgende Einteilung vor:

- KULT: das gesamte religiöse Leben einer Religion/Denomination:
also: der christliche Kult, der islamische Kult usw.
- RITUAL: ein kultischer Handlungskomplex, der zu einem bestimmten Anlass durchgeführt wird.
- RITUS: die kleinsten Einheiten rituellen Handelns, aus denen sich die Rituale zusammensetzen.

Beispiel: Es würde demnach innerhalb des christlichen Kults das Ritual der Taufe ausgeführt, das sich aus Riten wie dem Salben des Kopfes, dem Ausgießen von Wasser über den Kopf, bestimmten Gebeten usw. zusammensetzt.

Zusammenfassung:

Man wird, aus diesem kurzen terminologischen und geschichtlichen Überblick für die religionswissenschaftliche Analyse folgende unterschiedlichen Fragestellungen beachten müssen:

- a) Die Stellung des Kultes innerhalb der Religion.
Seine Beziehung zu anderen Teilen des religiösen Lebens, sowie die prinzipielle Struktur rituellen Handelns.
- b) Die Analyse von Ritualen im einzelnen. Arten und Elemente rituellen Handelns.

→ Ritualtheorien:

Theorien, die idealer Weise in vergleichender Hinsicht auf Untersuchungen zu den Fragestellungen a) und b) in verschiedenen religiösen (und: säkularen) Kontexten aufbauen und von da eine Erklärung für Entstehung, Verbreitung und Funktion von Ritualen innerhalb der menschlichen Gesellschaft geben.

Das Thema dieser Vorlesung sind letztere.

Eine kritische Beschäftigung mit ihnen wird untersucht, inwiefern ihre Verallgemeinerungen sauber aus den herangezogenen Untersuchungen der Art a) und b) folgen und ob sie sich, gemessen an Einzeluntersuchungen bewähren oder korrigiert werden müssen.

Hinweis zum Zweck der Vorlesung:

Hier soll vor allem das Material für eine solche Beschäftigung gegeben werden, indem

- a) ein geraffter geschichtlicher Überblick gegeben wird, der von der Fragestellung geleitet ist, wie in den klassischen Religionstheorien die Fragen a-c beantwortet worden sind und
- b) einige Theorien näher diskutiert werden.

Punkt b) wird in der Vorlesung folgendermaßen behandelt:

- die Texte der besprochenen Autoren (Victor Turner, Mary Douglas, Clifford Geertz; Caroline Humphrey/James Laidlaw; Theodor W. Jennings; Albert Bergesen) aus dem Reader von Belliger/Krieger sollten von den Studenten zuvor gelesen werden,
- in der folgenden Stunde wurden sie vom LVA-Leiter dargestellt, um sie dann gemeinsam zu diskutieren.

- Kenntnis der genannten Texte ist für eine erfolgreiche Prüfung erstrebenswert (nicht nur Darstellung Hödl lesen; er könnte ja auch manches einseitig interpretieren; seien Sie auch den Vortragenden gegenüber kritisch!).

2.3 Bereich des Kultes - Profaner Bereich - Dimensionen religiösen Lebens

BEREICH DES KULTES		PROFANER BEREICH
Ordner/Begründender Bereich		Bereich, der geordnet wird
Lehrhafte Dimension	Rituelle Dimension	Handlungspraktische Dimension
Religiöse Überzeugungen, Bekenntnis, Ansicht vom Wesen und Sinn des Universums und Lebens	Besondere religiöse Handlungen, die als dem .. religiösen Bereich" angehörend identifiziert werden können.	Handeln in der Welt; die aus der religiösen Weltansicht sich ergebende alltägliche Praxis
Weltkonstitutiv: Kosmoverision	Weltkonstitutiv: Kosmoverision	Handeln in der konstituierten Welt
Religiöse Spezialisten (Traditions- und Auslegungsinstanzen)	Religiöse Spezialisten (Kultleiter); gemeinschaftliche Dimension	jedes Mitglied einer Gemeinde oder Gesellschaft
.. Glaube", Mythos; Textliche Kohärenz; Motivation; Transformation; Ordnung von Zeit und Raum; Sozialisierung	Feier Rituelle Kohärenz Motivation; Transformation; Ordnung von Zeit und Raum; Sozialisierung	Ethik: religiös motiviertes Handeln im "profanen" Bereich
Mündliche oder schriftliche autoritative Überlieferungen über Herkunft; Ziel, Wesen der Welt und des Menschen	Periodisch wiederkehrende geregelte Handlungsabläufe, die das Leben regeln, Ort und Zeit einteilen	alltägliche sittlich charakterisierte Handlungen
Heilige Texte und Überlieferungen, Mythen; Legenden, Erzählungen	Rituale: Initiationen Übergänge; Feste, Gebete, Prozessionen	richtiges und falsches Tun/ gute/böse Handlung; Pflicht/Freiheit

3 DAS VERHÄLTNISS VON RITUAL UND MYTHOS: ZUR SOGENANTEN „MYTH AND RITUAL-SCHOOL“. (CAMBRIDGE RITUALISTS)

3.1 Zur Herausbildung des Mythos-Begriffes.

3.1.1 Komplementäre Begriffe.

Der Begriff „Ritual“ steht also nicht nur in Beziehung zu anderen Begriffen, wie „Ritus“, „Kult“, „Fest“, „Zeremonie“, die ähnliche oder vergleichbare Handlungen bezeichnen, sondern auch zu komplementären Begriffen.

Dem rituellen Bereich der Religion als dem durch Handlungen und Symbolisierungen geprägten Bereich steht der „inhaltliche“ Bereich gegenüber, der Bereich der in der mündlichen oder schriftlichen Tradition überlieferten Mythen und Lehren sowie deren Interpretation.

Eine prinzipielle Frage der Religionsforschung, sei sie nun – theologische – innerreligiöse Besinnung oder religionswissenschaftlich vergleichende Darstellung, ist diejenige nach dem Verhältnis von rituellen Handlungen zur „Lehre“.

Seit der Aufklärung ist in der europäischen Religionsphilosophie der intellektuelle, lehrhafte, sprachlich vermittelte Teil der Religion besonders betont worden. Die besondere Thematisierung des rituellen Teiles und damit die Karriere des Begriffs „Ritual“ hat eigentlich erst mit der evolutionistischen Religionsforschung der britischen anthropologischen Schule des 19. Jahrhunderts, bes. bei Frazer und der ihm folgenden „Myth-and-Ritual-School“ begonnen.

Das gleiche gilt in gewissem Maße für den Komplementärbegriff des Mythos.

Die evolutionistische Sichtweise brachte erste die Fragestellung nach dem –genealogischen – Vorrang von Mythos oder Ritual mit sich. Bevor ich darauf eingehen werde, wird im folgenden kurz die Geschichte des Mythosbegriffes in der neuzeitlichen Religionsforschung skizziert.

8.4.2002

3.1.2 Eine kurze Geschichte des Mythosbegriffes

3.1.2.1 Die Unbestimmtheit des Begriffes Mythos im Altertum.

Im Altertum

fehlt wohl noch der Mythosbegriff in seiner heutigen Bedeutung, wenn auch aus der Geschichte der Philosophie die Ablösung des „Mythosdiskurses“ vom „Logosdiskurs“ bekannt ist.

Allerdings bedeutet bei Homer Mythos noch nichts anderes als „eine Rede, die Autorität anzeigt, in voller Länge durchgeführt, gewöhnlich in der Öffentlichkeit und mit Berücksichtigung von jeglichem Detail gehalten.“ (R. Martin, *The language of heroes*. Ithaca 1989, 12).

Die Wörter Mythos, Logos und Epos werden bei Homer oft gleichbedeutend für Wort, Rede, Erzählung, Geschichte gebraucht.

Auch in der vorsokratischen Philosophie lässt sich feststellen, dass die Wörter „Mythos“ und „Logos“ nicht in der „logozentrischen“, den „logos“ im Sinne des vernünftigen Diskurses aufwertenden, den „mythos“ abwertenden Bedeutung verwendet werden.

Der heutige Begriff des Mythos im Sinne einer vorrationalen „mythischen“ Weltauffassung ist eher als ein typisch neuzeitlicher Begriff anzusehen.

Die systematische Erforschung eines als „Mythos“ gesondert abgegrenzten Bereiches von Überlieferungen hat eigentlich erst im 18. Jahrhundert eingesetzt, davor wurden in der Renaissance die griechischen Mythen (also die Erzählungen über den Ursprung der Welt, das Werden der Götter, Menschen und Heroen usw.) allegorisch interpretiert und kamen im 17. Jahrhundert vor allem als Stofflieferanten für die Literatur in Betracht.

Zu bedenken ist immer, ob der Begriff Mythos auch in anderen Traditionen verwendet werden darf.

Mythisch im Alltag ist eher „märchenhaft, legendär, Kultstatus, ohne vernünftige Begründung“

3.1.2.2 Der Mythos in der Neuzeit bis zum 19. Jahrhundert.

Bernard de Fontenelle (1657-1757)

legte in seiner kleinen Abhandlung „*De l'origine de fables*“ fast die Grundlinien der späteren Mythenforschung fest. Er postulierte eine Art „primitiver Mentalität“, die sich in den mythischen Erzählungen ausdrücke, führte die vergleichende Mythologie ein und erkannte den wesentlichen Unterschied zwischen mündlich tradierten und verschrifteten Erzählungen. Bedeutet einen anderen Zugang zum täglichen Leben, so wäre zB Fernsehen eine „sekundäre Oralität“, eine andere oral geprägte Kultur.

Nicolas Fréret (1688-1749) betrachtete die Mythen als den Ausdruck der Kultur und Gebräuche sowie der sozialen Ordnung einer Gesellschaft.

Christian Gottlob Heyne (1729-1812)

Professor der klassischen Philologie in Göttingen unterscheidet zuerst terminologisch zwischen Mythos (Volksüberlieferung) und Fabula, der literarischen Erfindung resp. Fiktion. Der Mythos ist ihm dagegen Ausdruck eines bestimmten Volksgeistes (ein Konzept, das für die romantische Philosophie von großer Bedeutung wurde, etwa bei Herder), der

- a) die bewundernswerten und erschreckenden Aspekte der Natur erklärt und
- b) dazu dient, die Erinnerungen an große Ereignisse und historische Taten zu bewahren.

Er sah also offensichtlich in den kosmologischen Aspekten der Mythen eine Art primitiver Naturwissenschaft und in den Heldensagen und den Erzählungen von Kulturheroen eine Art anfänglicher Historie.

Bei Karl Otfried Müller (1797-1840)

wird der Mythos als Widerspiegelung einer nationalen Identität gelesen und als Literatur, die Geschichtsmaterial aus verschiedenen Epochen bietet.

Friedrich Max Müller (1823-1900)

Der deutsch-englische Religionswissenschaftler F. Max Müller (Sohn des Dichters „Schöne Müllerin“; gelernter Philologe), Begründer der sogenannten „philologischen Schule“ der Religionswissenschaft, hat eine der einflussreichsten frühen Auffassungen der Mythologie ausgearbeitet.

Müller teilte die Religionen der damaligen Sprachwissenschaft entsprechend in drei große Familien ein,

1. die **arische**, der er Brahmanismus (Veden), Zoroastrismus und Buddhismus (Tripitaka) zuordnete,
2. die **semitische**, der er die monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam zuordnete (semitisch wäre heute eine Untergruppe von Afroasiatisch) und die
3. **turanische**, eine etwas inhomogene Gruppe, v.a. zentralasiatische und chinesische Traditionen.

In seinen vergleichenden linguistischen Studien will er die indoeuropäischen Wurzeln der griechischen Mythologie aufzeigen

Es ist die romantische Idee der unbewussten Entwicklung der Religionen
(Wilhelm v Humboldt: Sprachphilosophie:

Ist die Sprache von Natur aus (physei) oder selbst entworfen (thesei); was ist die Ursache. Vernunft ist sprachlich vermittelt. Mythologie und Religionen sind daher auch sprachwissenschaftlich einzuteilen.)

Seiner Ansicht nach waren die Mythen ursprünglich poetische Aussagen über die Natur, insbesondere die Sonne. Sie stammten von den Indoeuropäern, einem nomadischen Volk, das um 1500 v. Christus aus der zentralasiatischen Steppe aufgebrochen war und sich in verschiedene Richtungen hin ausgebreitet hatte. Deren „Poesie“ wurde von den besiegten Völkern missverstanden, aus welchem Missverständnis die Mythologie entstand.

[Charles François Dupuis hat in seinem 1794 erschienenem Werk „L’origine de tous les cultes ou la religion universelle“ (12 Bde) hinter Christus, Osiris, Bacchus und Mithras gleichermaßen die Symbolisierung der Sonne in ihrem Jahreskreislauf gesehen.]

3.2 Die „anthropologische Schule“: Vorläufer der „Myth-and-Ritual-School“

3.2.1 Edward Burnett Tylor (1832-1917) → Animismus

Dagegen vertritt E. B. Tylor, der zusammen mit Andrew Lang (1844-1912) als Gründer der sogenannten „anthropologischen Schule“ gilt, die Ansicht, dass der Mythos keine missverstandene Poesie, sondern ein philosophischer Versuch, die Welt zu erklären und zu verstehen, sei. Es handelte sich zwar um eine falsche Erklärung, doch sei diese mehr als bloßer Irrtum, nämlich Ausdruck des menschlichen Geistes.

Lt. Tylor sollte das Studium der Mythen dazu dienen, die primitive Mentalität zu verstehen. Tylor vertritt ein evolutionistisches Schema, nach dem sich der menschliche Geist von der primitiven Mentalität zur wissenschaftlichen Weltansicht entwickelt habe. Das Paradigma zum Verständnis der Religion gibt als in Tylors Sichtweise das wissenschaftliche Verstehen der Welt ab. Dabei bildet das **animistische Konzept** den Hintergrund.

Tylor wandte sich gegen die in Anlehnung an die wörtlich verstandene christlich-jüdische Sündenfallstradition vorherrschenden Verfallstheorien der kulturellen Entwicklung, die im Widerspruch zum aufkommenden Darwinismus und zu den Entdeckungen der Geologen und Paläontologen standen. Nach Tylor ist der Animismus - den er für die Urstufe der Religion hält - nicht aus dem Verfall höherer Kulturen entstanden. In seiner Theorie werden zwei Fragestellungen miteinander verbunden:

1. Die Frage nach der Entstehung des Seelenbegriffes.

In der Entwicklung der Vorstellung einer vom Körper ablösbaren Seele hat Tylor den Ursprung der Religion gesehen. Er hält sich damit innerhalb einer in der zweiten Hälfte des 19. Jhdts. üblichen und beliebten Fragestellung auf, nach der die Beantwortung der Frage nach dem Ursprung eines Phänomens eine universale Erklärungstheorie liefern kann.

2. Die Frage nach der historischen Entwicklung der Religionen.

Es wird nach einem historischen Gesetz gesucht, nach dem sich verschiedene Stufen der Religiosität nacheinander entwickelt hätten, wobei in einer evolutionistischen Sicht angenommen wird, dass diese Stufen der Höherentwicklung des menschlichen Geistes und seiner Kulturleistungen entsprechen. Das religiöse Stadium ist dabei eine zu überwindende Zwischenstufe auf dem Weg zur wissenschaftlichen Weltansicht, das Paradigma zum Verstehen der Religion gibt also die wissenschaftliche Welterklärung ab. Aberglauben und Religion wären somit Welterklärungen, die wenig Wissen um die tatsächliche Kausalität in der Welt haben.

Lt. Tylor ist die Urstufe der Animismus, daraus entwickelt sich der Polytheismus und dann der Monotheismus, schließlich wird die Religion vom wissenschaftlichen Weltverständnis abgelöst.

Tylor definiert jedenfalls Religion als "Glaube an geistige Wesen".

Dieser beginne mit dem Glauben an eine ablösbare Seele.

Der Seelenbegriff ist lt. Tylor aus Phänomenen wie Träumen, Halluzinationen, Visionen etc. entstanden: der primitive Mensch folgert, es müsse ein zweites Ich geben, das im Schlaf, im Traum und ähnlichen Zuständen, die ein "außerhalb des Körpers-Sein" suggerieren, den Menschen verlässt, im Tod endgültig. Da auch Tiere schlafen und sterben, muss für sie das Gleiche gelten, ebenso erscheinen dem Menschen auch Pflanzen und Steine in Träumen - woraus lt. Tylor der „primitive Mensch“ die Allbeseeltheit (der Animismus) ableitet.

Tylor zufolge beginnt Religion nun mit der Annahme von Seelengeistern, die Ursache aller Erscheinungen sind und das Leben des Menschen beeinflussen. Aus den Geistern werden Götter, was die polytheistische Religion ergibt, die schließlich vom Monotheismus überwunden wird.

15.4.2002

3.2.2 William Robertson Smith [1846-1894] → Totemismus

Sprachwissenschaftler und Alttestamentler.

Blieb mit seiner Theorie innerhalb des evolutionistischen Schemas von Tylor, betonte jedoch die Vorgängigkeit des Rituals vor dem Mythos (der Welterklärung).

Nach ihm entstand die Religion nicht aus animistischen Erklärungen der Welt, sondern aus dem rituellen Handeln, das er als gemeinschaftsstärkende Aktivität ansah. Wesentliche Funktion der Religion war demnach die Verehrung göttlicher Repräsentationen der sozialen Ordnung:

„Religion bestand aus einer Reihe von Handlungen und Vorschriften, ihr Zweck war es nicht, Seelen zu retten, sondern der Gesellschaft Bestand und Wohlstand zu verleihen“

Robertson Smiths totemistische Opfertheorie entlehnt ihren Hauptbegriff aus einer indianischen Sprache, nämlich „Totem“, das wir alle vom Totempfahl her kennen, den die Indianer der Nordwestküste Nordamerikas höchstwahrscheinlich erst nach 1770 zu bauen begannen, als dort europäische Werkzeuge aus Eisen eingeführt wurden.

Der Ausdruck *Totem* entstammt allerdings nicht der Sprache der Tlingit, die für ihre Totempfähle berühmt wurden, sondern aus der Sprache der *Ojibwa*, einem der beiden Algonkin-Stämme (der andere sind die Cree), im Nordosten Amerikas. Der Ausdruck "adoteam" (wörtlich: er ist mein Verwandter“) bezeichnet die Clanmitgliedschaft.

Unter "Totemismus" versteht man nun

- a) entweder eine universale evolutionistische Erklärungstheorie des Ursprungs der Religion oder
- b) die Bezeichnung für ein, mit gewissen Unterschieden, weitverbreitetes kulturelles Phänomen, nämlich die systematische Symbolisierung von sozialen Wirklichkeiten (seien es Individuen oder Gruppen verschiedener Größe) durch Bilder von konkreten Phänomenen, zumeist Tieren, aber auch Pflanzen oder (seltener) allgemeinen Naturscheinungen wie Regen etc.

Das heißt, Totems dienen z.B. dazu, eine Gruppenmitgliedschaft mittels eines den Clanmitgliedern heiligen Tieres zu bezeichnen, so dass das Jagen und Verzehren dieser Tiere für die Mitglieder des Clans tabu ist. Ein Totem stiftet einen Teil der Ethnie.

Während für Tylor das Opfer ein „Geschenk“ an die Götter begriff, das den Zweck verfolgt, von den Göttern Wohltaten zu erhalten, war der Zweck des Opferrituals, in dem seiner Interpretation nach das Totemtier getötet und verzehrt wurde, für Smith die Gemeinschaft zwischen Mensch und Göttern. Dies führt zu einer Sakralisierung der Gesellschaft, die die Einheit der Gruppe bekräftigt und fördert. Gleichzeitig ist dieser Clan streng exogam.

Lt. Smith entstand also die Religion aus dem Ritual, dessen Funktion die Schaffung und Stärkung der Gesellschaft (des Gruppenbewusstseins) ist. Der Mythos ist ihm zufolge eine nachträgliche Erklärung des Rituals, die dazu diente, den Sinn des Rituals zu erläutern, als dessen ursprüngliche Bedeutung vergessen worden war. Somit entstammt der Mythos dem Ritual und nicht umgekehrt. Denn seiner Ansicht nach war das Ritual fixiert, der Mythos aber variabel, das Ritual vorgeschrieben, der Glaube an den Mythos aber gehörte der Privatsphäre des Einzelnen an. Er erklärt Religion vom Opferritual her.

In seinen „lectures on the Religion of the Semites“ sagt er:

„ antique religions had for the most part no creeds; they consisted entirely of institutions and practices So far as myths consist of explanations of ritual, their value ist altogether secondary, and it may be affirmed with confidence that in almost every case the myth was derived from the ritual, and not the ritual from the myth; for the ritual was fixed and the myth was variable, the ritual was obligatory and faith in the myth was at the discretion of the worshipper [...] The conclusion ist, that in the study of ancient religion we must begin, not with myth, but with ritual and traditional usage.“

(Conclusio: In den alten Religionen ist mit Ritual und traditionellen Bräuchen und nicht mit Mythos zu beginnen.)

In dem von Smith erstmals beschriebenen totemistischen Phänomen haben die Anthropologen einige Zeit (Freuds Kulturtheorie baut darauf auf), den primitivsten Zustand des menschlichen Geistes und folglich den Ursprung der Religion gesehen. Dies auch deshalb, weil sich bei den australischen Aborigines, die man als die primitivsten Menschen erachtete, in der Tat ausgefeilte totemistische Systeme finden. Zur Kritik des Totemismus vgl. u. das Kapitel über Emile Durkheim.

3 wichtige Schulen der Religionsforschung und –Interpretation bauen auf Robertson Smiths Ansatz auf:

1. Die sogenannte „Myth-and-ritual-school“ (Jane Ellen Harrison, Samuel Hooke; „Cambridge Ritualists“), die sich zwar auf Frazer beziehen, aber gegen den tylorianischen intellektualistischen Standpunkt an Smiths Betonung des Rituals anschlossen; ein Mythos kann ihnen zufolge nur vom Ritual aus, dem er korrespondiert, verstanden werden.

2. Die Religionssoziologie Émile Durkheims, die an den Aspekt der Funktion der Religion als einer sozialen Schöpfung, die zur Aufrechterhaltung der Gesellschaft dient, anknüpft.
3. Die psychoanalytische Religionstheorie im Sinne Sigmund Freuds, die an Smiths Begriffe des Totemismus und des Opfers anschließt, sowie an die Aspekte des sozialen Ursprungs religiöser Phänomene wie Schuld und Moralität. Weiters kann Smith insofern als Vorfahre der psychoanalytischen Interpretation von Religion gelten, als er eine Hermeneutik entwickelt hat, die davon ausgeht, dass man am Handeln der Menschen Bereiche entdecken kann, die hinter dem, was sie zu glauben tun, liegen.

Im Gegensatz zu Tylors „intellektualistischem“ Ansatz wird also die Religion bei Smith sozusagen in irrationalen Impulsen begründet.

3.2.3 Sir James George Frazer (1854-1941)

3.2.3.1 Hauptlinien von Frazers Werk

Frazer bewegte sich von einer tylorianischen Sichtweise zusehends auf die Bestimmung des Verhältnisses von Mythos und Ritual im Sinne von Robertson Smith zu.

In seinem berühmten Hauptwerk, *The Golden Bough*, das in verschiedenen Auflagen anwuchs (2 Bde 1890, zweite Auflage: 3 Bde. 1900, schließlich 12 Bde 1911-1915) und in der „abridged Version“ (immerhin noch fast 750 Seiten) große Wirkung erzielte, entwickelte er W. R. Smiths Begriff des rituellen Opfers des göttlichen Totems.

Im Zentrum des Werkes steht die Analyse von antiken Göttergestalten, die er alle als Vegetationsgottheiten interpretiert, deren Tod und Wiederauferstehung jährlich dargestellt werden, um die Wiederauferstehung der Vegetation zu betreiben.

Adonis wird dabei als Gottheit des Getreides interpretiert, wobei Frazer annimmt, dass in früheren Zeiten die Menschen noch nicht die Abstraktionsfähigkeit besaßen, das Konzept der „Vegetation“ im allgemeinen zu bilden (vgl. GB, 335f). Er nimmt weiter an, dass im späteren Stadium Mythos und Ritual von Adonis nicht so sehr der natürliche Kreislauf, sondern das gewaltsame Schneiden des Korns durch den Menschen den Hauptaspekt abgaben, worin er Lagrange folgt:

„Thus interpreted the death of Adonis is not the natural decay of vegetation in general [...] it is the violent destruction of the corn by man, who cuts it down on the field, stamps it to pieces on the threshing-floor, and grinds it to power in the mill“ (l.c. 335). Er verbindet den Mythos auch mit Menschenopfern: „There is some reason to think that in early times Adonis was sometimes personated by a living man who died a violent death in the character of the god. Further, there is evidence [...] that among the agricultural peoples of the Eastern Mediterranean, the corn spirit [...] was often represented [...] by human victims slain on the harvest field.“

Auch Dionysos wird von ihm als Vegetationsgottheit interpretiert.

„Like other Gods of vegetation Dionysus was believed to have died a violent death, but to have been brought to live again; and his sufferings, death, and resurrection were enacted in his sacred rites.“ (l.c. 384.)

Auch Attis (348ff), Demeter und Persephone, Isis und Osiris werden in dieser Weise gedeutet, wobei Frazer die Schwierigkeit, dass sehr viel dafür spricht, Osiris als Sonnengottheit zu interpretieren, in folgender Weise (nach längerer Diskussion) von der Hand weist:

„Therefore, those who explain Osiris as the sun are driven to the alternative of either dismissing as mistaken the testimony of antiquity to the similarity of the rites of Osiris, Adonis, Attis, Dionysus, and Demeter, or of interpreting all these rites as sun-worship.“ (l.c. 381)

Ersteres hieße, mehr zu wissen als die Ausübenden des Kultes, letzteres würde eine gewaltsame Lesart („wrenching, clipping, mangling, and distorting“) von Mythos und Ritual bedeuten.

Schließlich stellt er fest:

„[...] the view that the essence of all these rites was the mimic death and revival of vegetation, explains them separately and collectively in an easy and natural way, and harmonises with the general testimony borne by the ancients to their substantial similarity.“

Dabei haben Forscher festgestellt, dass sich in Frazers Werk zwei verschiedene Versionen der Art der rituellen Darstellung des Mythos finden:

in der ersten Version wird auf die Gottheit abgehoben und nicht auf das Königtum. Der König *kann* die Rolle der Vegetationsgottheit spielen oder nicht. Die zweite Version findet sich in seinen „Lectures on the early history of the kingship“ und stellt den König in den Mittelpunkt, der getötet und ersetzt wird, um die Gesundheit des in ihm residierenden Vegetationsgottes zu garantieren.

Frazer argumentiert, wie Tylor und Smith, innerhalb eines evolutionistischen Schemas. Ihm zufolge habe sich die Kultur in den Stadien Magie – Religion – Wissenschaft (alles hat Ursachen, empirische Bestätigung) entwickelt, er beschäftigt sich in seinen Werken hauptsächlich mit dem Zwischenstadium zwischen religiöser und wissenschaftlicher Weltansicht.

In diesem Stadium stellt er den sogenannten Mythoritualismus fest, Mythos und Ritual treten hier gemeinsam auf.

Im ersten Stadium (dem magischen) treten Rituale ohne Mythen auf, im religiösen Stadium Mythen und Riten gemeinsam, aber kaum miteinander verbunden. Mythen beschreiben lt. Frazer das Wesen und Verhalten der Götter, Rituale sind Versuche, die göttliche Gunst zu erlangen (die Götter zu beeinflussen).

3.2.3.2 Die beiden Versionen von Frazers Darstellung des Mythoritualismus. (Phase zwischen Religion und Wissenschaft)

In Frazers erster Version dient der Mythos der Beschreibung des Lebens der Vegetationsgottheit und das Ritual setzt diesen Mythos in Szene, zumindest denjenigen Teil des Mythos, der Tod und Auferstehung des Gottes beschreibt. Das Ritual folgt dem „Gesetz der Ähnlichkeit“, wonach die Nachahmung einer Handlung diese hervorbringt. Nicht die Natur, sondern die Vegetationsgottheit wird dadurch manipuliert.

Aus der religiösen Weltsicht stammt die Ansicht, dass die Natur von einem Gott kontrolliert wird, aus der magischen Weltsicht die Ansicht, dass man die Natur manipulieren könne. Im Ritual spielt nun ein Mensch die Rolle des Gottes und stellt szenisch dar, wozu er den Gott zu handeln manipuliert. In dieser Version gibt es keine notwendige Verbindung zum Königtum.

Diese Verbindung ist in der zweiten von Frazer vorgebrachten Version seiner Theorie allerdings notwendig: Der König ist selbst göttlich, die Gottheit wohnt also in ihm. Die Vegetation beruht auf dem Wohlergehen des Gottes, dieses auf dem Wohlergehen des Königs.

Um die Nahrungsversorgung zu sichern, wird der König von der Gemeinschaft getötet,

- a) wenn seine Kräfte nachzulassen beginnen, er aber noch kräftig ist, damit die Seele der Gottheit sicher auf seinen Nachfolger übertragen werden kann (l.c. 263-271),
- b) zu einem festgelegten Zeitpunkt (l.c. 271-280), oder, c) in einer gemilderten Art und Weise, gibt es die Einrichtung von zeitlich begrenzter Königsherrschaft, oder aber der Sohn des Königs wird getötet (l.c. 286-290).

Der Sinn aller dieser Einrichtungen ist es lt. Frazer, dass die Seele der Gottheit sicher auf den Nachfolger übertragen werde:

„The explanation given here of the custom of killing divine persons assumes, or at least is readily combined with, the idea that the soul of the slain divinity is transmitted to its successor.“ (291)

Die Schwäche des Königs wird mit dem Winter parallel gesetzt.

3.2.3.3 Zusammenfassung und Kritik

Diese zweite Version von Frazer war die einflussreichere, in ihr ist aber das Verhältnis von Mythos und Ritual nicht so klar, wie in der ersten Version, in der das Ritual den Mythos darstellt, wodurch sich eine klare Unterscheidung zu Smiths Theorie ergibt, da hier der Mythos eindeutig dem Ritual vorangehen muss, wenn auch im magischen Frühstadium Rituale ohne Mythen angenommen werden. Denn in dem magisch-religiösen Stadium stammt der Mythos aus dem vorangegangenen religiösen Stadium. Ähnlich wie bei Smith erläutert aber der Mythos das Ritual, aber nicht als nachträgliche Ätiologie, sondern als das Ritual hervorbringend.

Die Parallele zu Tylor liegt in der Welterklärungsfunktion des Mythos, allerdings steht bei Frazer der pragmatische Gedanke der Kontrolle über die Welt gegenüber dem theoretischen

Bedürfnis nach Welterklärung im Vordergrund, so dass man sagen könnte, Tylor setzt den Mythos mit wissenschaftlicher Theorie parallel, während Frazer ihn mehr mit wissenschaftlicher Praxis, mit Technologie, verbindet.

Für Frazers Theorie ist zunächst die universale Verbreitung des Phänomens notwendig. Diese sucht er durch viele Beispiele aus verschiedenen Kulturen zu belegen, die sich aber allzu oft auf Mitteilungen von Handlungsreisenden, Missionaren usw. berufen.

Ein typisches Exempel dafür liefert sein Bericht über den rituellen Selbstmord der Könige bei den Yorùbá, die von der ogboni-Gesellschaft zum Rücktritt aufgefordert werden konnten – was nur durch Tod, und infolge des sakralen Königtums, nur durch Selbstmord zu bewerkstelligen war.

Hier beruft er sich auf den Bericht eines Missionars, der allerdings „Egba“ und „Yorùbá“ unterscheidet, obwohl die Egba einer der (16) Hauptstämme der Yorùbá sind, an anderer Stelle beruft er sich für seinen Bericht über die Ijebu (ein Yorùbá-Stamm) auf einen Mr. Parkinson (l. c. 278).

Interessanter Weise gibt er selbst (l. c. 291) an, dass direkte Evidenz für seine Interpretation, dass die verbreitete Praxis rituellen Königsmordes den Sinn der Weitergabe der Seele der Gottheit habe, nur im Fall der Shilluk gegeben sei,

„amongst whom the practice of killing the divine king prevails in a typical form, and with whom it is a fundamental article of faith that the soul of the divine founder of the slain god is immanent in every one of his slain successors.“ (291).

Er hat also in gewisser Weise seine Interpretation der Untersuchungen von C.G. Seligman bei den Shilluk, einem Nilotenvolk im heutigen Sudan, auf das übrige Material ausgedehnt, so daß man, was er über die Shilluk sagt, als Zusammenfassung seiner Theorie des Mythoritualismus anführen kann:

„For they believe, as we have seen, that the king's life or spirit is so sympathetically bound up with the prosperity of the whole country, that if he fell ill or grew senile the cattle would sicken and cease to multiply, the crops would rot in the fields, and men would perish of widespread disease. Hence, in their opinion, the only way of averting these calamities is to put the king to death while he is still hale and hearty, in order that the divine spirit which he has inherited from his predecessors may be transmitted in turn by him to his successor while it is still in full vigour and has not yet been impaired by the weakness of disease and old age.“ (l.c., 266).

Gegen Frazers Theorie sind weiters v.a. die folgenden drei Einwände vorgebracht worden:

1. Die Behauptung einer rein magischen Frühphase vor der Phase der Religion ist eine Konstruktion, für die es keine echte Evidenz gibt.
2. So wie Frazer die Entwicklung beschreibt, ist sie kaum als „evolutionär“ zu betrachten- Die Phase der Magie missachtet zwar die empirischen Fakten, weist aber das von Frazer der Wissenschaft zugute gehaltene Konzept eines „Naturgesetzes“ auf. In der religiösen Phase hingegen gibt es weder den Begriff des Naturgesetzes noch einen Sinn für empirische Fakten. Dies stellte eine Rückentwicklung dar, das mythorituale Zwischenstadium wieder einen Fortschritt, der dann zur Wissenschaft

führte.

3. Außerdem ist der Gegensatz zwischen religiösem und wissenschaftlichen Weltbild, wird er über den Begriff des „Naturgesetzes“ konstruiert, schief. Die religiöse Weltbetrachtung sieht keineswegs durchgängig die Götter als willkürliche Wesen an. Vielmehr scheint die Idee eines „Naturgesetzes“ sogar aus der theologischen Weltsicht zu stammen. Weiters muss man Frazer die Frage stellen, warum einige Völker auf dieser Linie weiter fortgeschritten seien als andere. Die anhand der Teleologie des Entwicklungsschemas sich unweigerlich ergebende rassistisch/biologistische Abwertung einzelner Kulturen stellt ein Grundproblem jeglichen Kulturevolutionismus dar.

22.4.2002

3.3 Die Cambridge Ritualists

3.3.1 Basics

Die klassische Schule des Mythoritualismus, die sogenannten „Cambridge Ritualists“ bezieht sich in sehr unterschiedlicher Art und Weise auf Frazer. Während ihn Jane Ellen Harrison (1850-1928) als ihren Mentor betrachtete, verdammt ihn Samuel Henry Hooke (1874-1968) als Tylorianer.

Harrison war klassische Philologin, Hooke, Professor für Altes Testament an der London University, Altorientalist.

Beide wenden sich gegen eine intellektualistische Theorie im Sinne Tylors, indem sie ihren Blick auf die altorientalischen Gesellschaften, insb. Ägypten und Mesopotamien, richten. Diese Gesellschaften waren ihrer Ansicht nach nicht so sehr damit beschäftigt, die Welt zu erklären, sondern mit den praktischen Problemen des täglichen Lebens fertig zu werden. Sie mussten für das Vorhandensein der Subsistenzmittel sorgen, den Mond und die Sonne bei der Erfüllung ihrer Aufgaben halten und die Bewässerung der Felder (Ägypten) sicherstellen, also die regelmäßige Überflutung des Nils garantieren. Zu diesen Zwecken wandte man die rituellen Handlungen an.

Hooke untersuchte die stark rituell geprägten Religionen Ägyptens, Babylons und Kanaans und rekonstruierte eine Serie von Riten, die dem Zyklus von Ackerbau und Ernte parallelisiert wurden (daher ein Vegetationsritual):

1. Erniedrigung des Königs
2. Symbolischer Tod
3. Abstieg in die Unterwelt
4. Aufstieg aus der Unterwelt. Wiederherstellung der kosmischen Ordnung durch Kampf mit den chaotischen Mächten.
5. Sieg über das Chaos, daraus folgend Reinhronisierung, heilige Hochzeit, Verkündigung des Gesetzes des Landes.

Dies ist natürlich ein Konstrukt, aber ein eminent einflussreiches.

Harrison hatte Frazers Erzählung vom rituellen Königsdrama auf die griechische Gesellschaft angewandt und sah in dieser rituellen Grundstruktur die Ursprünge der griechischen Mythologie, des Dramas und der olympischen Spiele, Mythen wurden als die textuelle Korrelation zu den Ritualen betrachtet, in einem evolutionären Schema nahm sie an, dass die Riten aussterben, aber die Mythen in verschiedenen Formen weiterleben (Mythen sind „rituals misunderstood“).

Jedenfalls hat der mythoritualistische Ansatz in vielen Bereichen der Geisteswissenschaften großen Einfluss ausgeübt.

3.3.2 Die Theorie im Verhältnis zu anderen Theorien

Hooke und Harrison folgen Frazer in der Ansicht, dass diese Rituale vom Gesetz der Ähnlichkeit bestimmt sind, nach der Art der Analogiemagie funktionieren.

Der tote Gott symbolisiert also die vegetationslose Zeit, während der wiedergeborene Gott die Wiedergeburt der Vegetation darstellt. Im Unterschied zu Frazer ist dies aber nicht ein späteres Stadium im Stadienschema, sondern stellt ihrer Ansicht nach die mythoritualistische Situation das früheste Stadium der Religion dar. Der Mythoritualismus als Mittel zur Weltbeherrschung ist somit auch das Gegenstück zur heutigen Wissenschaft und Technik.

Für Hooke ist die Rolle des Königs wichtiger, für Harrison weniger, die über das Konzept von Frazer und von Hooke dadurch hinausgeht, dass sie hinter dem Vegetationsritual ein Initiationsritual annimmt.

Ursprünglich war ihrer Ansicht nach ein Initiationsritual in die Gesellschaft, das ohne begleitenden Mythos ausgekommen ist. „Gott“ war nur die Projektion der beim Ritual ausgelösten Euphorie. Sie stellt somit in Anschluss an Durkheim die soziale Funktion des Rituals in den Mittelpunkt, die erst später mit der Funktion des Ackerbaurituals verbunden worden sei. Wie die Initianden einen symbolischen Tod vor der Aufnahme (Wiedergeburt) als Vollmitglieder in die Gesellschaft erleiden, so stirbt die Ackerpflanze /der Vegetationsgott buchstäblich, um wieder aufzuerstehen.

Für Harrison und Hooke ist der Mythos keine Erklärung, weder des Rituals noch der Welt. Der Mythos dient dazu, den „Text“ des Rituals zu transportieren, er entspricht der Erzählung, die einer Pantomime zugrunde liegt, vielleicht auch dem Drehbuch:

„myth is the plot of the dromenon“ (J. E. Harrison) der Mythos ist „the spoken part of the ritual“, „the story which ritual enacts“ (S.H. Hooke).

Herbert Weisinger (*1913),

Professor für Englisch an der State University of New York und berühmter Literaturkritiker, der u.a. auch eine kritische Anwendung der mythoritualistischen Theorie auf die Shakespearschen Dramen verfasst hat (The Myth and Ritual Approach to Shakespearean Tragedy; Centennial Review 1 (1957), 142-66), hat gemeint, dass der Ansatz deshalb so populär sei, weil er wie Freud, Marx oder Darwin einen der großen Mythen, der „großen Erzählungen“ unserer Zeit geschaffen habe, in denen Ursprung und Entwicklung des menschlichen Daseins erklärt werden.

Bei Darwin aus der Struktur der Naturentwicklung,
bei Marx aus der Struktur der Geschichte,

bei Freud aus der Struktur der Psyche,
bei Frazer und den Mythoritualisten aus der Struktur von Geburt/Kampf/Niederlage
und Wiederauferstehung.

Betrachtet man das Verhältnis Mythos–Ritual (wenn wir davon absehen, dass es ritualfreie Mythen und mythenlose Rituale gibt und nur die Möglichkeiten der Verbindung betrachten), so haben wir jetzt die 3 Grundmöglichkeiten vorgeführt:

1. Vorgängigkeit des Rituals und Mythos als spätere Erklärung des Rituals (W. R. Smith),
2. Ritual als Darstellung des Mythos (Frazer, im mythoritualistischen Stadium),
3. Gleichursprünglichkeit (bei den Mythoritualisten, mit Einschränkungen bei Harrison).

Von der weiteren vielfältigen Anwendung der „Myth–and–Ritual–Theory“ auf den Gebieten der Altertumswissenschaft, der Literaturwissenschaft und der Ursprungstheorie von Kunst überhaupt wollen wir hier absehen.

3.4 „Symbolischer Vorgang“ (Claude Calane) und die Kritik daran von Jan Bremmer.

Claude Calane

hat vorgeschlagen, dass man die Begriffe „Ritual“ und „Mythos“ durch einen vereinigenden Oberbegriff ersetzt, nämlich „symbolischer Vorgang“.

Jan Bremmer

führt anhand des Mythos von Perseus und seiner rituellen Umsetzung in einem Initiationsritual bei den Spartanern vor, warum dies nicht so einfach gehen wird, weil damit Differenzen eingeebnet würden.

Der Mythos von Perseus besagt,
dass dieser die Gorgo Medusa enthauptet (Trick mit dem Spiegel), bei welchem Vorgang das geflügelte Pferd Pegasus entsteht, mit dessen Hilfe unser Held später Andromeda vor einem See-Ungeheuer rettet.

In einem spartanischen Initiationsritual spielt dieser Mythos eine zentrale Rolle: die Knaben verabschieden sich aus der Welt der Frauen (mütterliche Obhut) mittels eines symbolischen Kampfes, in dem die Masken erschreckender Frauen (vgl. Medusa !) (ihn hinaus scheuchen) eine wichtige Rolle spielen.

Bremmer nennt nun 4 Punkte, an denen sich mit diesem Beispiel die Unterschiede zwischen dem symbolischen System „Mythos“ und dem symbolischen System „Ritual“ aufzeigen lassen:

1. Das Ritual wird von jungen Männern mit Masken aufgeführt. Es handelt sich um ein „In–Szene–Setzen“, ein Scheingefecht. Der Mythos dagegen berichtet von einem wirklichen Kampf zwischen einem jungen Mann und einer alten Frau. Das Ritual ist also symbolisch und umkehrbar, während der Mythos realistisch und unwiderruflich ist.

2. Der Mythos ist selektiv, er berichtet über das Schicksal und die Taten einer Person, nämlich Perseus. Dagegen ist das Ritual eine Gemeinschaftsangelegenheit von Teilnehmern, Zuschauern und Kampfrichtern. Ritual ist kollektiv.
3. Der Mythos verleiht dem Ritual Bedeutung. Der Sieger im Wettkampf ist somit nicht irgendein Sieger, sondern Perseus. Ohne den Bezug auf den Mythos handelte es sich also um eine andere Situation.
4. Mythen sind zwischen verschiedenen rituellen Kontexten übertragbar. Die Vorstellung vom geflügelten Pferd stammt aus dem Orient, auch Andromeda wird von Mythen in Jaffa lokalisiert.
Bremmer bemerkt, dass „der Mythos sich Motive aus anderen Mythen einverleiben und von seiner rituellen Basis entfernt werden [kann]; in der Tat wanderten ganze Mythen von einem Kult zum andern.“ (Götter, Mythen, Heiligtümer, 74).

Das von Bremmer gebrachte Beispiel bringt den Parafall einer **dramatischen Vergegenwärtigung** des Mythos. Man kann von einem **Kultdrama** sprechen. Diese Bezeichnung könnte man in einer gewissen Interpretation auch auf den christlichen Gottesdienst als Vergegenwärtigung des Abendmahls Jesu bzw. der Erlösungstat anwenden.

Ein Mythos kann aber auch **verbal** vergegenwärtigt werden, etwa beim jüdischen Pesachmahl, wo die biblische Geschichte vom Auszug aus Ägypten vorgelesen wird, oder, wie in christlichen Familien mitunter üblich, dass beim Weihnachtsfest die Perikope Lk. 2, 1-20 vorgelesen wird.

4 RITUALTHEORIEN: VON FRÜHER SOZIOLOGIE (FUSTEL DE COULANGES) ZUR ADAPTION DER ETHOLOGIE (W. BURKERT).

4.1 N.R. Fustel de Coulanges (1830-1889)

Der Althistoriker Fustel de Coulanges argumentiert in seinem Werk „Der antike Staat“ (1864) dafür, dass man die frühen religiösen Überzeugungen einer Gesellschaft studieren müsse, um ihre Institutionen zu verstehen. Der Ursprung der Religion liegt für ihn im Ahnenkult.

Der Totenkult, den er mit dem antiken Kult des Herdfeuers in Verbindung bringt, ist nach ihm derjenige Kult, der die Verwandtschaftsbeziehungen stärkt, also die Familie als „Keimzelle des Staates“, wie man heute mitunter sagt. Ebenso habe die Religion die aus mehreren Familienverbänden bestehenden antiken Stadtstaaten hervorgebracht.

Diese Theorie erlaubt es ihm, eine große Anzahl antiker Riten zusammenhängend zu erklären. Hier wird die Religion aber, wie man sieht, weniger von ihrem lehrhaften Teil her

verstanden, sondern prinzipiell vom sozialen Aspekt vorgeschriebener Handlungsabläufe her untersucht.

4.2 Emile Durkheim (1858-1917)

E. Durkheim, der u.a. bei Fustel de Coulanges studiert hatte, setzt an diesem Punkt an. Er geht in seiner Religionstheorie davon aus, dass die Religion die gesellschaftliche Kollektivität darstelle, die Voraussetzung der Sozialisierung des Menschen. Religion wird als das Wesen der Gesellschaft, und ausdrücklich nicht vom Glaubensakt her verstanden.

Lt. Durkheim gehen alle religiösen Systeme von der Unterscheidung der Welt in eine heilige und eine profane Sphäre aus;

die heilige Sphäre

dient also dem Ziel, Gruppen von Individuen sozial zu organisieren. Weiters bestehen sie aus einem lehrhaften, weltanschaulichen Teil und aus einem rituellen Teil. Während er davon überzeugt war, dass der lehrhafte Teil durch die Wissenschaft endgültig abgelöst werde, dachte er, dass der Bereich des rituellen Handelns als die Art und Weise, in der die Gesellschaft sich auf sich selbst bezieht und ihre Bindung stärkt, zwar durch den nachlassenden Einfluss der Religion an Bedeutung verliere, dass dafür aber ein Ersatz geschaffen werden müsse.

Grundlegend unterscheidet er zwischen positiven und negativen Riten. Die ersteren dienen der Verbindung von heiliger und profaner Sphäre, letztere zur Trennung, zur Scheidung (Tabus).

Durkheim stützt sich in der in seinem letzten großen Werk „die elementaren Formen des religiösen Lebens“ vorgebrachten Religionstheorie auf den Totemismus:

Die gemeinschaftliche Wirkung der Religion wird also durch eine Erfahrung hergestellt, in der lt. Durkheim auch die Herrschaft der „geistigen“ Wesen über das Profane erfahren wird. In dieser Erfahrung sieht er den Ursprung der Dualismen zwischen „Seele“ und „Körper“, geistiger und materieller Welt.

Als einer evolutionistischen Theorie gelten natürlich sinngemäß die gleichen Einwände dagegen wie gegen den Animismus.

Schon 1910 wurde die Theorie durch *Goldenweiser* einer scharfen Kritik unterworfen, indem er zeigte, dass die Verbindung zwischen den Elementen des Totemismus nicht notwendig sei, so dass der Totemismus als eine Verbindung zwischen einfacheren und weiter verbreiteten Praktiken erschien. Dennoch wurden die großen Anwendungen des Totemismus, wie Freuds Totem und Tabu oder Durkheims Auffassung, dass die Religion die Art, in der die Gesellschaft sich auf sich selbst bezieht, sei, erst danach geschrieben.

In Goldenweisers Aufsatz „Totemism, an analytic study“ in: *Journal of American Folklore* 23, 179 – 293, wird die Konstruktion eines totemistischen Ursprungs der Religion einer scharfen Kritik unterzogen, die vor allem den konstruierten Charakter der unter dem Begriff „Totemismus“ zusammengefassten Erklärungstheorie hervorhebt, indem Goldenweiser zeigt, dass 5 Elemente in diesem Begriff miteinander verbunden worden sind:

1. Exogamie des Clans
2. Beziehung zu einem Tier/einer Pflanze (Totem)
3. Clannamen
4. Speisetabus in Bezug auf das Totemtier
5. Abstammung vom Totemtier

Diese Elemente treten aber, wie aus dem von Goldenweiser vorgelegten Material hervorgeht, unabhängig voneinander auf.

Außerdem hat Durkheim sich zwar auf die Feldforschungen von W. B. Spencer und F. G. Gillen „The Northern Tribes of Central Australia“, gestützt, die Autoren haben sich aber gegen seine Interpretation ihrer Studie gewandt. Ihnen zufolge belegt diese, dass weder das Exogamiegebot noch das Verbot des Essens des Totemtieres zu den Gebräuchen der Aborigines gehöre.

Aufgeräumt mit diesen Vorstellungen vom Totemismus hat dann Claude Lévi-Strauss, indem er gezeigt hat, dass es sich um ein Klassifikationssystem handle, das von jeglicher analogischen Verbindung zwischen Totem und damit bezeichnendem Menschen absieht - er behandelt Totemismus als Sonderfall eines umfangreicheren Systems qualifizierender Logik.

29.4.2002

4.3 Marcel Mauss (1873-1950)

Mauss, Neffe und Schüler Durkheims, entwickelte zusammen mit Henri Hubert eine Durkheims Modell modifizierende Auffassung des Opferrituals. Mauss hat zwar in keiner seiner Schriften explizit Kritik an seinem Onkel und Mentor Durkheim geübt, doch zeigen sich in seinen Arbeiten Differenzen zu Durkheims Standpunkten.

Mauss und Hubert gingen nicht so sehr vom Gefühl der „effervescence“ aus, sondern von der Struktur des Rituals und sie lehnten eine Verbindung der Untersuchung mit der Frage nach dem Ursprung des untersuchten Phänomens ab. Sie wandten sich auch gegen W. R. Smiths totemistische Interpretation, dass im Opferritual die Gemeinschaft zwischen menschlicher und göttlicher Sphäre erfahren worden sei.

Statt dessen traten sie für die allgemeinere Beschreibung ein, es handle sich um Sakralisierung und Desakralisierung.

Eine profane Gabe wird demnach durch den Vorgang der Opferung sakralisiert, was sie an dem Wort „sacrificare“ für Opfern resp. „sacrificium“ für Opfer illustrieren. Liest man das Wort als „sacrum facere“, zeigt sich der Aspekt der Heiligung, durch welchen Prozess die Verbindung zwischen heiliger und profaner Sphäre hergestellt wird. Am Ende des Rituals werden dann in einem Akt der Desakralisierung die notwendigen Unterscheidungen zwischen profaner und heiliger Sphäre wieder hergestellt.

Hierin kann man bereits ein dreiteiliges Schema des Rituals:

1. Abtrennung von der profanen Welt
2. Segregation: Aufenthalt in der sakralen Sphäre
3. Wiedereingliederung in die profane Welt erkennen,

für dessen umfassenden Darstellung später van Genepp berühmt wurde.

Das Opfer wird als „Verzichtshandlung“ erklärt, durch die die Kräfte der Gemeinschaft von Individuen anerkannt und beschworen werden, auch in dem Fall, dass das Individuum diese Kräfte mittels eines Rituals zu seinem eigenen Vorteil kanalisieren will. Ein Aspekt dieser Theorie, der später, z.B. bei René Girard, tragend werden sollte, ist die Idee, dass das Opfer der Reetablierung des gestörten sozialen Friedens dient.

Die Gabe:

- ökonomische Relevanz des Gebens - Geben und Nehmen
- soziale Funktion - Gastgeschenk, Geburtstag, Feste
- moralische Funktion - Verpflichtung daraus (Reziprozität)

Es wird immer ein Ausgleich „verlangt“:

- Gastgeschenk
- Vertragsabschluss
- Rechtssprechung: Prinzip des Gebens und Nehmens („Wie Du mir so ich Dir“)
- Hochzeitsgaben
- auch Gaben an die Götter

Marcell Mauss und Hubert: Werk über die Gabe

Weiterentwicklung von Durkheim:

- Opfer ist ein Opferritual, eine Verzichtshandlung
- aus dem profanen Bereich wird in den sakralen Bereich übergeführt (sacre facere)
- Desakralisierung (zurück in die profane Welt)

4.4 Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955).

Radcliffe-Brown hat Feldforschungen in Australien und auf den Andamanen-Inseln durchgeführt, und erst nach dem Abschluss der letzteren Durkheims Religionstheorie kennen gelernt. Er baut Durkheims Ansatz aus, indem er die Verbindung religiöser Ideen und sozialer Strukturen zu systematisieren trachtet.

Demnach werden verschiedene Formen von Sozialstrukturen unterschiedliche religiöse Systeme hervorbringen. Seiner Ansicht werden gerade diejenigen Objekte, die einen großen Einfluss auf das materielle oder geistige Wohlbefinden einer Gesellschaft haben, zu Gegenständen religiöser Verehrung. So entwickeln seiner Ansicht nach Völker von Jägern und Sammlern rituelle Haltungen gegenüber den Tieren und Pflanzen, von deren Verzehr sie am meisten abhängig sind.

Dieser strukturfunktionalistische Ansatz war in der praktischen Arbeit zwar nicht vollends durchzuführen, aber damit wird die historische Frage sozusagen suspendiert. Statt nach dem Ursprung der Religion zu fragen, werden verschiedene Gesellschaftsstrukturen als determinierende Kräfte der Religion untersucht. Damit liegt ein klassischer funktionalistischer Ansatz vor, in dem die Religion nicht als Eigenbereich, sondern als Funktion der sozialen Strukturen angesehen wird.

Er weist Durkheims Auffassung zurück, dass das Ritual ein Mittel sei, um die Gemeinschaft in der Maske religiöser Glaubensinhalte zu repräsentieren und nähert sich wieder W. R. Smith's Auffassung der Vorgängigkeit des Rituals.

Radcliffe-Brown war zwar ein ausgesprochener Gegner der Frage nach dem historischen Verhältnis von Ritual und Mythos, konzentrierte aber seine religionssoziologischen Untersuchungen auf den rituellen Bereich, der ihm als der dauerhaftere erschien.

Er war auch der Durkheimschen Betonung des religiösen Gefühls gegenüber skeptisch eingestellt. Während für Durkheim in den Ritualen die Gefühlseinstellungen, die zum Erhalt der Gesellschaft notwendig sind, weitergegeben wurden, handelte es sich für Radcliffe-Brown nicht um dem Ritual vorgängige Einstellungen, die weitergegeben, bestärkt und erhoben wurden, sondern das Ritual bringe diese erst hervor. Insbesondere das Gefühl der Abhängigkeit von einer höheren moralischen oder spirituellen macht, die den menschlichen Bereich übersteige. Dadurch gewinnen lt. Radcliffe-Brown die Riten ihre gesellschaftskonstitutive Kraft. Er betont also v.a. die kollektiven Seiten an der Durkheimschen Analyse und rückt von der Betonung der individuellen Gefühlszustände ab, die ein anderer Funktionalist in den Mittelpunkt seiner Analysen gestellt hat.

4.5 Bronislaw Kasper Malinowski (1884-1942)

Der gebürtige Pole war Professor für Anthropologie an der London School of Economics und ist berühmt für seine Feldforschungen auf den Trobriand-Inseln, das damit verbundene Buch „Argonauten des westlichen Pazifik“ und für die posthum veröffentlichten Tagebücher aus der Zeit dieser Feldforschungen, die zeigen, dass der Pionier der Feldforschung gewisse persönliche Probleme mit derselben hatte.

Seiner Ansicht nach nun dienen die Mythen der Einordnung des Individuums in die Gesellschaft, indem sie die sozialen Einrichtungen mit Tradition ausstatten. Sie dienen auch der Befestigung von Ritualen, aber anders als bei W. R. Smith nicht nur solcher Riten, deren Sinn verloren gegangen ist, und ebenfalls nicht nur solcher, die ohnehin weiter ausgeführt werden würden, sondern sie haben die Funktion, die Ausführung von Riten sicherzustellen.

Seine Herangehensweise ist insofern derjenigen von Radcliffe-Brown ähnlich, als auch er eine Kultur als „geschlossenes System“ sozialer Beziehungen auffasst, das durch eine innere Dynamik angetrieben wird.

Dieser soziofunktionale Ansatz verwendet für die Gesellschaft/Kultur die Organismusmetapher oder auch die Maschinenmetapher.

Rituale sind Mittel,

- dieses System zu regulieren und zu stabilisieren,
- die Interaktion auszurichten,
- das Gruppenethos zu bewahren und
- den sozialen Frieden nach Störungen desselben wieder herzustellen.
- Religion und Ritual sind in diesem Sinne soziale Mechanismen, die eine wichtige Rolle bei der Systemerhaltung spielen.

Malinowski betont aber, wie bereits erwähnt, im Unterschied zu Radcliffe-Brown den individuellen Aspekt stärker.

Ausdrücklich wendet er sich gegen Frazers evolutionäres Schema.

In jeder Gesellschaft sind seiner Ansicht nach zwei Bereiche vorhanden, der profane und der sakrale, letzterer zerfällt in den Bereich der Magie und denjenigen der Religion.

Die Wissenschaft ist für Malinowski in einem allgemeinen Sinn das rationale, durch empirische Erkenntnis bestimmte Verhalten. Dieses dient der Umweltbeherrschung, dabei bleibt aber ein nicht in den Griff zu bekommender Rest, auf den sich die magischen Handlungen beziehen. Magie ist somit auf dieselben Zwecke bezogen wie das wissenschaftliche Verfahren, verwendet aber andere Mittel, v.a. die theatralische Darstellung von Emotionen, ein Nachahmen oder Antizipieren der Handlungsziele, wobei Malinowski nicht meint, dass in magischen Handlungen von der Idee einer unpersönlichen Kraft in den Dingen („mana“), die in Dienst genommen wird, ausgegangen werde. Magisches Handeln in der Interpretation durch Malinowski kann man am ehesten als Ersatzhandlung bezeichnen.

Der Mythos, in dem die erfolgreiche Durchführung der magischen Handlung in sozusagen archetypischer Weise beschrieben wird, dient nun lt. Malinowski der Befestigung dieses Systems.

Während somit magische Rituale ihren Zweck außerhalb ihrer selbst haben, sieht Malinowski in den religiösen Ritualen, also: Zeremonien an Lebenswenden, Opferrituale, Prozessionen u. ä. keinen außerhalb ihrer liegenden Zweck. Sie stellen für ihn angesichts der Bedrohung des menschlichen Daseins die gesellschaftlichen Regulierungen des Lebens dar, um diese Bedrohungen zu bewältigen und zu integrieren. Der Grund der Religion liegt demnach in der Angst, insbesondere in der Angst vor dem Tod.

Das Ritual betont und stärkt gegenüber den chaotischen, lebensbedrohenden Kräften die das Leben fördernden und bewahrenden Kräfte.

Somit ist zwar die öffentliche Dimension der Religion, die gesellschaftsintegrative Kraft bei Malinowski betont, der Ursprung von Religion und religiösen Ritualen liegt nach ihm aber im individuellen Bereich.

4.6 Neofunktionalisten

4.6.1 Roy Rappaport (*1926)

Rappaports Theorie entstand in Zusammenhang mit seinen 1968 durchgeführten Feldforschungen in Neuguinea. Dort dienen Rituale in erster Linie dazu, einen Ausgleich zwischen den Bedürfnissen der Menschen und ihren Ressourcen zu erzielen.

Rappaport dehnt den vorhin beschriebenen funktionalistischen Ritualbegriff insofern aus, als Rituale ihm zufolge nicht nur zur sozialen Interaktion dienen, sondern auch zur Regulierung der Beziehungen der Menschen zu den materiellen Dingen, den Nahrungsmitteln und Tieren.

Im Mittelpunkt des sozioökonomischen und ökologischen Systems der Gesellschaften in Neuguinea steht das Schwein. Die Maring-sprechenden Gesellschaften, die Rappaport untersucht hat, schlachten ihre Schweine nur unter bestimmten Umständen und dann in einem rituell festgelegten Rahmen.

- Wenn es zu viel Schweine gibt, so dass der Aufwand zu ihrer Versorgung zu groß wird. Das Schwein wird eher zur Belastung, der Aufwand zur Erhaltung und Mästung übersteigt seinen Nutzen als Ressource.
- In Kriegszeiten werden Schweine geschlachtet, aber nur die Krieger bekommen davon zu essen, so dass die Versorgung derjenigen, die die Gesellschaft schützen, mit hochwertigem Eiweiß garantiert ist.

Der rituelle Rahmen des Schweineschlachtens unterstützt also die Gesellschaft dabei, das Töten der Schweine auf gewisse Zeitpunkte zu beschränken. Das „Fest des Schweins“, kaiku, ist Teil einer Reihe von Ritualen, die die Beziehungen der Menschen zu ihrer gesamten Umwelt regeln.

Diese Art von Ritualen hat lt. Rappaport folgende Funktionen:

- Intakte Umwelt zu erhalten
- Kriegerische Auseinandersetzungen zu minimieren, so dass die Bevölkerung nicht in Gefahr ist, über Gebühr dezimiert zu werden.
- Die Beziehungen der Menschen zum Land werden geregelt
- Dient zur Verteilung von Überschüssen an Schweinefleisch in der Bevölkerung
- Dient zur Versorgung mit Eiweiß, wenn es am nötigsten gebraucht wird.

Es handelt sich um einen sogenannten „systemanalytischen Zugang“, der das Ritual in seiner Schlüsselfunktion als Systemerhaltung thematisiert, v.a. zur Aufrechterhaltung des ökologischen Gleichgewichts. Dazu ist die rituelle Dimension wirksamer, als es die moderne Ökologiemanagement wäre, weil von der religiösen Dimension des Rituals eine größere Motivationskraft ausgeht, als von einer rein binnenweltlichen Praxis.

4.6.2 Marvin Harris (*1927)

Wird oft als „Kulturmaterialist“ bezeichnet (Materialist, weil er mit Vorsorge und Essen argumentiert).

Harris, ein Anthropologe, hat die „heiligen Kühe“ Indiens und die Menschenopfer bei den Azteken in Mesoamerika als Beispiele genommen, anhand derer er die Rappaportsche Theorie radikalisiert hat.

Die Kuh war ihm zufolge ein notwendiges Hilfsmittel für indische Bauern mit wenig Land, zum Pflügen, Milchgeben und als Lieferant von Brennstoff (Kuhdung). Die Verehrung der Kuh als „heilig“ dient demnach dazu, dass man in Notsituationen (Dürre) nicht die Kühe schlachtet und sich auf diese Art und Weise um die Hauptressource bringt, die man zur Existenzsicherung nach der Dürre unbedingt nötig hat. Die rituelle Haltung der Kuh gegenüber sorgt somit für die Aufrechterhaltung der Basisversorgung.

Harris argumentiert weiter, dass die Menschenopfer bei den Azteken zur Versorgung mit tierischem Protein gedient hätten. Zunächst übersieht diese Erklärung die Tatsache, dass

ritueller Kannibalismus bei den Azteken nicht belegt ist. Wenn, dann gab es einen solchen nur in symbolischer Form.

Dann wird das Menschenopfer aus seinem Kontext im Rahmen der sonstigen rituellen Aktivitäten gerissen, insbesondere der sonstigen „Opfer“. Z. B. durchbohrten sich die Priester Ohren und Waden zum Zwecke des Blutopfers. Die Opfer dienten zwar u.U. auch der Aufrechterhaltung des kosmologischen Gleichgewichts, so in der alle 52 Jahre stattfindenden Zeremonie des neuen Feuers.

Der Geopferte war aber auch, wie im Fall des Opfers für Tezcatlipoca (Herr des rauchenden Spiegels, einem der vier Schöpfergottheiten) der Gott selbst.

Aus den Kriegsgefangenen wurde der physisch vollkommenste ausgesucht, um ein vollkommenes Gefäß der Gottheit abzugeben. Er wurde in den entsprechenden Künsten unterrichtet, die mit Tezcatlipocas Eigenschaften, die mit „Blumen und Gesang“ assoziiert sind und verbrachte ein Jahr damit, in der Stadt (Tenochtitlan), begleitet von einem eigenen Wächter, die Gottheit darzustellen. Zu einem bestimmten Zeitpunkt wurde er auf besonders luxuriöse Weise geschmückt und beschenkt, was die Impersonifikation des Gottes andeutete, bekam 4 Frauen, mit denen er sich vergnügte, und wurde schlussendlich geopfert. Der Geopferte war also der Gott, und das Opfer auch eine rituelle Wiederholung.

Die Zahlen, auf die Harris sich beruft, sind falsch: es gab viel weniger Opfer, als er annimmt.

4.7 Psychologische (Erikson) und ethologische Zugänge (Huxley, Lorenz)

4.7.1 Erik H. Erikson

Von entwicklungspsychologischer Warte aus haben sich insbesondere Jena Plagte und Erik H. Erikson dem Phänomen des Rituals genähert. Erikson, der von der Idee der ontogenetischen Wiederholung der Phylogenese ausgeht, sieht in der menschlichen Entwicklung Stadien der Reife gegeben, an denen Ritualisierungen entwickelt werden, wobei diese vor allem der Überwindung des Zustandes der Isolation von anderen dienen.

Er geht vom Mutter–Kind–Verhältnis aus und zwar vom Begrüßungsritual am Morgen, das den doppelten Charakter der standardisierten und individualisierten Verhaltensweise trage. Das Kind lernt dabei die Unterschiedenheit von der Mutter, es lernt den Zustand zu ertragen, wenn die Mutter nicht da ist und ein eigenes Selbst zu entwickeln.

In diesen vorsprachlichen kindlichen Erfahrungen sieht Erikson die Grundlage für Ritualisierungen gegeben. Er unterscheidet verschiedenen Stufen in der Entwicklung des Individuums, in denen es die verschiedenen Dimensionen der Ritualisierung erlernt, um zu einem voll sozialisierten und individualisierten Mitglied der Gesellschaft zu werden.

In der Adoleszenz gehe es schließlich um eine Synthese der erlernten Verhaltensregeln, um den Aufbau einer Gruppenidentität. Damit verbunden ist die Aufnahme als Vollmitglied in die Gesellschaft. Die Riten des Erwachsenenalters dienen dazu, Punkte der Übernahme von Verantwortung in der Gesellschaft zu markieren.

Es gibt eine Vielzahl verschiedener psychologischer Zugänge, von der kathartischen Funktion von Ritualen her, vom Aspekt der Kanalisierung von Gewalt usw., die hier nicht besprochen werden können.

4.7.2 J. Huxley, Konrad Lorenz

Die Ethologie (Verhaltensforschung), begründet von Julian Huxley (1887-1975) und Konrad Lorenz (1903-1989), geht von ritualisierten Verhaltensmustern bei Tieren aus, wie Balzverhalten, Revierabgrenzungen, Regeln bei Kämpfen usw., die innerhalb eines evolutionistischen Schemas interpretiert werden.

Rituale als formalisierte Handlungsabläufe dienen der Kanalisation emotional motivierten Verhaltens (Aggression, sexuelles Begehren). Die rituelle Dimension dient somit der Kommunikation in der Gruppe, es handelt sich um festgelegte Codes oder Signale, die Informationen übermitteln und das Wohlergehen der Gruppe sichern.

Diese Beobachtungen zu codierten Verhaltensweisen bei Tieren werden auf den Menschen übertragen. Vieles an der menschlichen Kultur wird als in diesen ererbten Verhaltensweisen angelegt gesehen, auch Spiel, Tanz, Kunst und Erziehung.

Eine leitende Frage dabei ist natürlich, inwieweit hier genetisch bedingtes und kulturell erworbenes Verhalten beteiligt sind. Freilich ist das menschliche Verhalten, bei aller Ähnlichkeit mit gewissen Verhaltensstrukturen von Tieren, doch weitaus komplexer und differenzierter.

4.8 Die biologische Erklärung bestimmter Rityaltypen und Mythen bei Walter Burkert.

Einen interessanten Beitrag zur Erklärung von rituellem Verhalten unter Einbezug von Erkenntnissen der Biologie und Verhaltensforschung (biologischer Ansatz) hat der klassische Philologe Walter Burkert in seinen Gifford-Lectures auf dem Hintergrund seines großen kultur- und religionsgeschichtlichen Wissens gegeben.

In dem Kapitel „Das Opfer der Verfolgten“ geht er zunächst auf das sogenannte „Fingeropfer“ ein.

Er beginnt mit der Beobachtung, dass oft in Notsituationen etwas geopfert wird, man sich von einer Sache, von einem Teil trennt, um das ganze System zu erhalten.

Als Beispiele für dieses „pars-pro-toto-Prinzip“ bringt er zunächst verschiedene Verhaltensweisen in Seenot, dass nämlich Ballast über Bord geworfen wird oder auch ein Mann (man vgl. die Geschichte von Jona aus dem AT) oder aber ein Passagier, um die Wellen zu besänftigen, sein Geld über Bord wirft.

Daran anschließend berichtet er die spätantike Erzählung des Aelius Aristeides, eines reichen Hypochonders, der im zweiten nachchristlichen Jahrhundert zehn Jahre seines Lebens am Asklepiosheiligtum von Pergamon zubrachte und dessen Tagebuchaufzeichnungen aus dieser Zeit uns erhalten geblieben sind. Darin berichtet er u.a. davon, dass ihm der Gott im Traum erschienen sei und ihm andeutete, dass er innerhalb dreier Tage sterben müsse.

Der Ausweg lag aber in einem religiösen Ritual, dem „Fingeropfer“.

Folgendes musste er tun:

er hatte „den Fluss zu überqueren und am anderen Ufer Opfer zu veranstalten, in Gruben (bothroi), für ungenannte Götter; bei der Rückkehr, beim Flussübergang, hatte er Münzen auszuwerfen, offenbar ohne darauf zu achten, wohin sie fielen, wer sie auflesen würde; schließlich, ins Heiligtum des Asklepios zurückgekehrt hatte er am Tempel ein „vollkommenes Opfer“ darzubringen; dies heißt ein Schaf zu schlachten und Priester und weitere Gäste zum Opfermahl einzuladen. Zusätzlich aber, hieß es, müsse er „ein Stück seines Körpers abschneiden, um diesen insgesamt zu retten“ [...] Dies sei „schwierig“, gab er zu, und gestattete dem Aristeides, statt dessen seinen Fingerring zu weihen“ (l. c. 52)

Burkert sieht in diesem Geschehen eine Abfolge von 4 signifikanten Handlungen:

1. Wird der Fluss überquert, was auf einen Wechsel des Bereiches hindeutet, ein Eingehen in die Sphäre von Tod und Unterwelt;
2. Die Opfer in den Gruben, die ebenfalls auf diesen Bereich hinweisen, da sie eine Parallele zu den Opfern des Odysseus am Eingang des Hades darstellen;
3. An der Grenze, beim Zurückkehren, wird Geld weggeworfen, was an den eingangs beschriebenen Brauch, in Seenot etwas Wertvolles von sich zu geben, erinnert.
4. Als Substitution des Fingeropfers wird etwas Wertvolles (eng mit dem Finger Verbundenes) geopfert.

Burkert führt in der Folge die weite kulturelle Verbreitung von Fingeropfern aus, die man in verschiedenen Kontexten der griechischen Religion antrifft, aber auch in späteren europäischen Volkserzählungen, so in mittelalterlichen Ausgestaltungen des Kyklopenmärchens.

Der Kyklop Polyphem versucht in der Odyssee, Odysseus mit einem Geschenk zurückzulocken. In den mittelalterlichen Fassungen kommt an dieser Stelle ein Fingerring vor, den der Held überstreift. Kaum hat er dies getan, muss er immer rufen. „hier bin ich“, resp. der Ring ruft es. Die Lösung besteht darin, dass der Held sich den Finger abbeißt oder abhackt.

Burkert bringt eine Menge an Beispielen aus Frazers Sammlung. Jedenfalls geht daraus hervor, dass das Fingeropfer in Afrika, Amerika, Indien und Ozeanien vorkommt und dass, nach einem staatlichen Verbot desselben, auch Ersatzhandlungen ausgebildet werden. Aus Höhlenfunden geht auch das hohe Alter dieses Rituals hervor.

Nun ist, wie Burkert schreibt, das pars pro toto – Opfer in vielen Situationen durchaus vernünftig, so wenn man im Sturm Ballast abwirft, dem Räuber sein Geld überlässt, um mit dem Leben davon zu kommen oder sich selbst verstümmelt, um nicht im Krieg abgeschlachtet zu werden. Hier entdeckt er eine Parallele zur Tierwelt, in der z.B. die Eidechse den Schwanz abstößt, an dem man sie packt, die Spinne das Bein verliert, an dem man sie fasst oder Vögel, von einem Raubtier am Kragen erwischt, eine „Schreckmauser“ erleiden, die den Angreifer mit den Federn, sich selbst mit dem sprichwörtlichen „nackten Leben“ davonkommen lässt.

Das alte Ritual hat also in der Tierwelt eine Parallele, wo es eine direkte Funktion hat: der Angreifer wird abgelenkt, der Angegriffene entkommt (gleiches gilt für die Flucht des Rudels, das ein Mitglied dem Angreifer überlässt).

Burkert will in dieser Parallele weder eine reine Angelegenheit der „Erbsubstanz“, noch ausschließlich kulturelles Lernen erblicken:

„Es geht um ein Grundproblem im Spiel des Lebens, für das immer wieder ähnliche Lösungen gefunden werden.“ Es handelt sich lt. Burkert um einen großen Schritt vom biologischen Programm zum reflektierten Prinzip in Ritual und Mythos, aber das Pars-pro-toto-Opfer stellt ein Beispiel für alte, vormenschliche biologische Programme dar.

In diesem Zusammenhang weist er auch auf die Bedeutung des Verfolgungsmotivs in den „Thrillern“ hin, z.B., wenn, wie im „Weißen Hai“ (Originaltitel: „Jaws“) der verschlingende Rachen des Raubtieres oder aber auch das starrende Auge im Mittelpunkt steht.

Die aufgezeigte Struktur findet er nun in vielen religiösen Mythen und Handlungen, so im indischen Butteropfer, das darin besteht, Butter ins Feuer zu träufeln und damit begründet wird, dass Agni, das Feuer, als es geschaffen war, sich bald als ein wilder Fresser erwies, woraufhin Prajapati, der Herr der ersten Schöpfung, Butter hervorbrachte, um Agni zu füttern.

Es handelt sich also um einen **apotropäischen** Ritus (das Wort apotropäisch geht auf Otto Jahn, einen klassischen Philologen des 19. Jahrhunderts zurück. apotropaia sind Abwehropfer).

Weiters zieht Burkert den weitverbreiteten mythologischen Topos der „magischen Flucht“ heran, der sich u.a. im Veda, in der finnischen und in der griechischen Mythologie findet.

Die Struktur dieser magischen Flucht besteht darin, dass der Verfolgte (Flüchtende) etwas hinter sich wirft, was den Verfolger solange aufhält, bis man eine Grenze erreicht, über die hinaus der Verfolger keine Macht besitzt.

Neben anderen Beispielen bringt er die bezeichnende Erzählung aus der Argonautensage:

Jason und Medea fliehen mit dem goldenen Vlies, verfolgt von Medeas Vater, dem König Aietes. Medea opfert ihren Bruder Apsyrtos (Apo-syrtos: rückwärts hinweggeschwemmt), zerstückelt ihn und wirft die einzelnen Teile hinter sich ins Meer. Aietes wird durch das Aufsammeln der Teile so lange aufgehalten, dass Jason und Medea die Flucht gelingt.

In diesem Motiv sieht Burkert das Urbild des verfolgenden Tieres am Werk, das über sein Territorium nicht hinausgeht. Von hier aus interpretiert er bestimmte Erzählungen über die Kastration (der junge Diener kastriert sich wohlweislich, bevor er mit der jungen Königsfrau alleine ist, um dem alten König keinen Anlass zu geben...), den Sündenbockmechanismus, Menschenopfer.

Es handelt sich in seiner Interpretation stets darum, einem alten biologischen Programm folgend, Leben für Leben zu geben, ein Grundproblem des Lebens, das der eine auf Kosten des anderen lebt, eine Lösung zu geben, die den Unterlegenen wenigstens teilweise davonkommen lässt. (Rituale lösen Grundprobleme des Lebens)

6.5.2002

ZWEITER TEIL:**DIE IN DER VORLESUNG ANHAND VON TEXTEN AUS DEM READER VON BELLIGER/KRIEGER GENAUER BESPROCHENEN HERANGEHENSWEISEN.**

Die Darstellung gibt hier teils Hintergrundinformation zu den Texten, teils fasst sie die Texte zusammen.

Eine Kenntnis der besprochenen Aufsätze wird allerdings vorausgesetzt.

Lesen Sie die Texte bitte für die Prüfung nach, wenn Sie sie während der Vorlesung nicht zur Kenntnis genommen haben.

5 VICTOR TURNER: LIMINALITÄT ALS GRUNDSTRUKTUR DES RITUALS.**5.1 Arnold van Genneps Konzept der Übergangsriten als Hintergrund für Turners Theorie.**

Der in Württemberg geborene französische Ethnologe und Volkskundler Arnold van Gennep (1873-1957), ein akademischer Außenseiter, der nur in den Jahren 1912-1915 eine Professur in der Schweiz innehatte, ist aufgrund seiner Untersuchung „Les rites de passage“ (1909; dt. 1986) zu einem Klassiker der Ethnologie und Religionswissenschaft geworden.

Zwischen seinen beiden Forschungsschwerpunkten, der Ethnologie und der Volkskunde Frankreichs sah er keinen essentiellen Unterschied, weshalb man ihm üblicherweise einen antievolutionären Standpunkt attestiert, wenngleich er in „Übergangsriten“ doch von „Halbzivilisierten“ oder „halbzivilisierten Völkern“ (z.B. l. c. 15, 27, 42) spricht.

In einer 1920 erschienenen Arbeit, „L'état actuel du problème totémique: Etude critique des théories sur les origines de la religion et de l'organisation sociale“ übte er heftige Kritik an Durkheims totemistischer Theorie und bereitete bereits die Ansicht von Levi-Strauss vor, denn für ihn entspringt der Totemismus dem Bedürfnis nach sozialer Klassifikation.

Ausgangspunkt seiner Analyse der Übergangsriten ist die Feststellung, dass in jeder Gesellschaft verschiedene Gruppen existieren:

- Familien,
- Altersgruppen,
- Berufsgruppen,
- politische Einheiten (Gemeinde, Dorf),
- durch den sozialen Status bedingte Gruppen („Reiche“, „Arme“, „Funktionsträger“ usw.) usw.

Nun verändern Menschen im Laufe ihres Lebens ihre Gruppenzugehörigkeit, sei es im Falle der Alters- oder Berufsgruppen, sei es durch Ortswechsel, Veränderung der sozialen

Stellung usw. Riten begleiten diese Veränderungen in allen Gesellschaften, um die damit gegebene Gefahr der Störung der sozialen Ordnung zu bannen:

„Jede Veränderung im Leben eines Individuums erfordert teils profane, teils sakrale Aktionen und Reaktionen, die reglementiert und überwacht werden müssen, damit die Gesellschaft als Ganzes weder in Konflikt gerät, noch Schaden nimmt. Es ist das Leben selbst, das die Übergänge [...] notwendig macht. Das Leben eines Menschen besteht somit in einer Folge von Etappen, deren End- und Anfangsphasen einander ähnlich sind: Geburt, soziale Pubertät, Elternschaft, Aufstieg in eine höhere Klasse, Tätigkeitsspezialisierung. Zu jedem dieser Ereignisse gehören Zeremonien, deren Ziel identisch ist: Das Individuum aus einer genau definierten Situation in eine andere, ebenso genau definierte hinüberzuführen.“ (l. c. 15)

Diese Riten bezeichnet van Gennep als Übergangsriten,

Riten, die zeitliche, räumliche und soziale Übergänge sowohl begleiten als auch herbeiführen und kontrollieren.

Er betont an einigen Stellen seines Werkes, dass er nicht behauptet, dass alle Riten Übergangsriten seien (etwa l. c. 22, 184).

In den als Übergangsriten identifizierten Handlungsabläufen aber hat er eine gleichbleibende Struktur entdeckt, die fester Bestandteil der ethnologischen und soziologischen Forschung und Interpretation geworden ist, nämlich einen dreiphasigen Verlauf :

1. von Trennungsphase,
2. Schwellen- und Umwandlungsphase,
3. sowie schließlich Angliederungsphase.

Diese Riten haben, wie auch in dem Zitat oben deutlich wird, lt. van Gennep immer die gleiche soziale Funktion: Kontrolle des sozialen Lebens.

In ihnen wird zumeist der Übergang räumlich, und zwar in vielfältiger Weise symbolisiert, etwa durch Seklusion in einer Hütte, Überqueren einer Trennlinie etc.

Weiters werden Übergangsriten generell von räumlichen Anschauungen geregelt:

- so kommt das Kind bei der Geburt aus der Welt der Ungeborenen in die der Lebenden,
- in der Initiation wird der Jugendliche von der Welt der Kinder getrennt und in die Welt der Erwachsenen eingeführt,
- bei Bestattungsriten wird der Verstorbene aus der Welt der Lebenden herausgenommen und in die Welt der Toten (Ahnen) integriert.

Die 3 Phasen sind dabei nicht immer gleich stark ausgebildet, so wird in der Regel in Begräbnisriten die Trennung stärker betont und ist die Angliederungsphase bei der Hochzeit am stärksten ausgeprägt (die Trennungsphase ist oft noch wenigstens rudimentär in dem Brauch zu erkennen, dass der Bräutigam und die Braut am Hochzeitstag einander vor der eigentlichen Zeremonie nicht sehen dürfen). Die Schwellenphase ist in der Regel in

Initiationsriten (wo sie, wie beim Noviziat, oder bei kultischer Initiation Jahre dauern kann) am stärksten ausgeprägt.

Natürlich sind Rituale insofern oft komplizierter aufgebaut, als die stärker ausgeprägte Phase in sich zusätzlich mehrgliedrig strukturiert ist. Weiters ist oft die Perspektive ausschlaggebend dafür, ob ein Ritus eher als Trennungs- oder als Eingliederungsritus angesehen wird. Des weiteren wird man zwischen Übergangsriten unterscheiden können, die etwas oder jemanden an einen neuen Platz in der Ordnung der Gesellschaft oder des Kosmos bringen (Geburt/Tod/Hochzeit) und solchen, die restaurativ ein Element wieder herstellen und an seinem ursprünglichen Platz in der Gesellschaft plazieren, wie etwa Heilungsriten oder gewisse divinatorische Riten. Man kann von Krisenbewältigungsriten sprechen, die dazu dienen, die *alte* Ordnung wiederherzustellen.

Die Betonung der Schwellenphase, des „liminalen Aspekts“ an dem von van Gennep ausgearbeiteten Schema ist nun vor allem von Victor Turner aufgenommen und ausgebaut worden.

13.5.2002

5.2 Zur Theorie der Übergangsriten: Der Tod als Übergang

Vergleichender Blick auf Rituale, die die Haltung Toten gegenüber ausdrücken (ein Vortrag)

- 1 Die Universalität des Todes
- 2 Leiche und Asche
 - 21 Begräbnisriten
 - 211 Die Welt der Lebenden und die Welt der Toten
 - 212 Der letzte Übergang
 - 213 Der liminale Status der Verstorbenen
 - 214 Zur Universalität der Unterscheidung von Leben und Tod
 - 22 Begraben oder Verbrennen ?
 - 23 Reinheit und Verunreinigung
- 3 Tanz
- 4 Friedhöfe als symbolische Orte

Einige Stichworte:

1 Der Tod

- Begräbnis ist immer ein öffentlicher Vorgang
- Tod muss in die symbolische Landschaft integriert werden
- Übergang von den Lebenden zu den Toten nur mit Ritualspezialisten
- Riten des Todes sind Trennungsriten, Riten einer Reise

2 Leiche und Asche

- Aber auch das „Dazwischensein“ - Liminalität -, von einem Übergang zum anderen verlangt Aktivitäten seitens der Lebenden
- In vielen Mythologien eine Reise über einen Fluss oder eine Brücke
 - Sumerer: Fährmann Hubur, Fluss Aumuttabat
 - Griechen: Charon, Styx

- Oft Grabbeigaben für die jenseitige Welt (lt GREARY 1994 : sind Statussymbole)
- Die Begräbnisriten beenden den Zustand der Liminalität (des „Noch-da-Seins“), sie symbolisieren die letzte Reise, die Endgültigkeit des Prozesses
- Die Zeit der Trauer ist eine Schwellenphase
- Je bedeutender der Verstorbene, desto länger/größer die Trauer
- Umgang mit den Toten hat eine soziale Komponente (Gladigow: „soziale Konstruktion des Todes“)
- Bestimmte Leute werden nicht mit Priestern begraben: z.B. Selbstmörder im Christentum
- Der brahmanische Ritus:
Trennungs- und Reintegrationsriten bis 13 Tage nach dem Tod, dann Ahnenverehrungsriten
Friedhöfe sind zumeist ein heiliger Grund; z.B. warten im Judentum die Körper auf Auferstehung
- Im Christentum und im Islam eher kaum Verbrennungen, da die Auferstehung eines leibhaftigen Körpers bedarf
- Im Katholischen steht das Fegefeuer für die Reinigung, die Hölle für die Verdammnis.
- Columbarien - Urnenfriedhof; Verbrennungen aus Platzmangel
- in indischen Religionen Trennung von Seele und Körper, es gibt keine Auferstehung (des Körpers), sondern eine Wiedergeburt der Seele.
Verbrennen ist hier ein Prozess der Reinigung
- Tote können unrein machen; ebenso auch die Verwandten der Toten
- Theorie von Mary Douglas:
 - verschiedene Vorstellungen über Ordnung / Unordnung, rein / unrein
 - Kultur als Komplex von symbolischen Strukturen, die die Erfahrung miteinander vermitteln (Symbolsystem)
 - Symbole haben öffentlichen Charakter
 - jede Welt hat ein grundlegendes Symbolsystem
 - Verunreinigung und Reinheit sind komplexe Vorstellungen
- Van Gennep
 - Tod ist ein Übergangszustand, ein liminaler Übergang
 - Ordnung der Dinge wird durch Ritual wiederhergestellt
 - Riten (Zeichen) für Anfang und Ende der Trauerzeit
 - Friedhöfe sind als eigene Bereiche von der Welt abgegrenzt
dadurch auch eher heilig
(Grabschändung: gesellschaftliche Anerkennung wird nochmals verweigert)

3 Tanz

- Rituale zwischen der Welt der Lebenden und der Toten
- oft jahrelange Begräbnisriten
John Mbiti: Bücher über afrikanische Religionen
- Aspekt der Erinnerung
- Traditionelle Kulturen haben oft Reinkarnation
- Ahnen leben oft weiter, ihrer ist zu gedenken
- Übergangszeit für Tod und Auferstehungsriten

4 Friedhof und Gräber

- Ägypten
 - der letzte Platz wesentlich
 - genaue Topographie des Jenseits und der Todesvorstellungen
 - Schwergewicht auf den Tod und Gericht; moralische Reflexion des Lebens

- Pilgerreisen zu den Gräbern im Islam und im Christentum
- auch z.B. beim Spiritismus (Allen Kordex in Südamerika)
- Grab einer wichtigen Person kann zum zentralen Symbol werden

Zusammenfassung

Rituale des Todes als Übergang, Trennung
Reinigung
Verunreinigung
für den sozialen Status des Toten

27.5.2002

5.3 Victor Turners Ritualtheorie

Turners Werk (geb 28.5.1920) beruht von der ethnographischen Seite her vor allem auf seinen Feldforschungen bei den Ndembu, einem Bantu-Volk im heutigen Zambia, dem damaligen britischen Protektorat Nord-Rhodesien.

5.3.1 Das soziale Drama

Turners erste Schrift „Schism and Continuity in an African Society. A Study of Ndembu Village Life. Manchester 1957“ untersucht die Konflikte, die sich in dieser Gesellschaft quasi naturgemäß aus deren matrilineareren, aber virilokaler Struktur ergeben (die über die mütterliche Linie verwandten Männer bilden ein Dorf, ihre Schwestern ziehen zu den jeweiligen Ehemännern).

Es ist prinzipiell nicht unlogisch, in der gemeinsamen Abstammung von derselben Mutter das einzig sichere Zeichen von Blutsverwandtschaft zu sehen. Die Organisation der Ndembu-Dörfer führt auch im Falle der männlichen Nachkommenschaft zu keinerlei Problemen.

Schwierig *kann* es allerdings dann werden, wenn es um die verheirateten Schwestern von der gleichen Mutter geht. Gemäß der Matrilinearität können sie die Brüder für sich reklamieren, gemäß der Virilokalität werden die Ehemänner verlangen, dass sie zu ihnen ziehen. Die daraus sich ergebenden Konflikte führen zu den typischen Problemen der Ndembu-Gesellschaft, die da sind: Ehescheidungen, Kinder nach einer Trennung, Spaltungen, ja Auflösungen von Dörfern.

Turner entdeckte bei der Beschreibung dieser Konflikte dramatische Elemente und bezeichnete in der Folge deren Ablauf als „soziales Drama“, das mit dem Bruch sozialer Regeln anhebe, der zu einer Krise führe, die in dramatischen Aufführungen, nämlich Gerichtsverhandlungen oder rituellen Akten (wie Divination) zu bewältigen versucht werde und mit zwei möglichen Lösungen ende, der Reintegration (Wiederherstellung der alten Ordnung) oder dem Bruch (dauerhafte Separation).

- Konflikte werden in dramatischen Darstellungen (Gerichtsverhandlungen, Rituale) gelöst: Bruch
Krise
rituelle Akte (Divination)
2 Lösungen: Reintegration oder Separation

5.3.2 Analyse von Ritualen als „soziales Drama“ und die Erfahrung der Liminalität.

Mit dem Begriff des „sozialen Dramas“ wandte sich Turner von der strukturfunktionalistischen Konzeption von Gesellschaften als geschlossener Systeme ab und sah sie statt dessen als ein von unterschiedlichen Kräften und Bestrebungen strukturiertes Gebilde, das Strategien zur Bewältigung der in ihm auftretenden Widersprüche ausbildet, nämlich deren Ausagieren in rituellen Akten.

5.3.2.1 Das Chihamba Ritual

Zunächst stellte er, in „Chihamba the White Spirit“, das Chihamba–Ritual der Ndembu als rituelles Drama dar.

Diese Ritual dient zur Bewältigung von Krisensituationen, von denen die Ndembu annehmen, dass sie von den Ahnengeistern ausgelöst worden seien. Wer – wie Turner und seine Frau – das Chihamba Ritual durchlebt hat, wird in eine Kultgruppe aufgenommen, die die soziale Struktur transzendiert.

Im Mittelpunkt des Geschehens steht KAVULA, ein Geist, der als der Ehemann der Ahnfrau (1. Mutter) angesehen wird, die für die Leiden der Initianden verantwortlich ist. Kavula stellt in seinen drei Aspekten als

- Großvater,
- Häuptling und
- Jäger die männliche Einheit der Ndembu und den
- Gegensatz zur weiblichen Ahnfrau dar.

Er ist aber auch ein Symbol der Einheit der Gegensätze, insofern er einerseits die Tiere vermehrt, Regen und Fruchtbarkeit bringt, aber auch den Blitz (=Tod).

Er ist ein Himmelsgott mit seinen Wurzeln in der Erde (Erdgott).

Den Höhepunkt des Rituals bildet die symbolische Tötung Kavulas, aber auch der Initianden (durch Abrasieren der Haare), Danach errichtet jeder der Adepten einen Schrein, in dem der widerstandene Kavula lebt.

Turner beschreibt das Erleben dieses Rituals als beglückend und heilsam.

Seiner Interpretation gemäß repräsentiert ein paradoxes, Gegensätze umfassendes Wesen wie Kavula die Unmittelbarkeit und Einheit des Seins jenseits der immer differenzierenden Wahrnehmung und Vereinzelung des konkreten Daseins. Ebenso wird dies in paradoxen Akten wie dem Töten der Gottheit in Unschuld ausgedrückt. In Ritualen wird Turner zufolge Zugang zu dieser Erfahrung vermittelt.

In sozialen Drama wie in der dramatischen Darstellung des Rituals geht es also lt. Turner um die Überwindung des Trennenden, um die Erfahrung der Einheit, der Gemeinschaft.

5.3.2.2 Kurze Skizze von Turners weiterer kulturtheoretischer Arbeit

In der Folge interpretiert Turner diese Erfahrung mit Hilfe der von van Gennep entwickelten Theorie der Übergangsriten, wobei er insbesondere die zweite Phase, die Schwellen- und Übergangsphase in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen rückt.

In dieser, der *liminalen* Phase, wird demnach der *Communitas*-Charakter der Gemeinschaft erfahren.

Als die zwei grundlegenden Komponenten des sozialen Zusammenlebens sieht er

- „*Communitas*“ und
- „*Struktur*“ an.

Kann eine Gesellschaft nicht ohne Struktur existieren, so ist die notwendige individuelle Zustimmung zu dieser Struktur, die die Individuen erst an diese Struktur bildet, von der Erfahrung der „*Communitas*“ bestimmt. Diese Erfahrung zu vermitteln, leistet nun das Ritual. Denn in den Übergangsriten, wie auch in Ritualen der Verkehrung der gesellschaftlichen Ordnung, oder auch in innerhalb der Gesellschaft quasi institutionalisierten Gruppen (etwa Bettelorden im Mittelalter) oder Individuen (der „heilige Narr“ der russisch-orthodoxen Tradition) scheint der *Communitas*-Charakter der Gesellschaft auf, den Turner an die Erfahrung der liminalen Phase des Rituals bindet.

Er kommt also, in einer Verbreiterung des ethnographischen und dann des ritualtheoretischen Ansatzes, zu einer umfassenden Analyse gesellschaftlicher Prozesse, die mit dem Gegensatzpaar „*Struktur*“ und „*Communitas*“ arbeitet, die er aus seinen Analysen von Ritualen entnimmt. Diese wiederum basieren auf van Genneps Konzept der Übergangsriten, wobei Turner besonders die zweite, liminale Phase einer eindringlichen Interpretation unterwirft.

Rituale besitzen nach Turner einen „exemplarischen Modellcharakter“ (Das Ritual, 115). Wie er an verschiedenen Übergangsriten zeigt, beruht deren transformative Kraft in einem Zustand des Herausfallens aus der gesellschaftlichen Struktur, die zu einem *tabula-rasa*-Zustand führt, in dem der *Communitas*-Charakter der menschlichen Sozietät verstärkt erfahren wird und sozusagen die Neucodierung mit gesellschaftlicher Strukturierung, die Neueingliederung in den strukturierten Rahmen vorbereitet. Der springende Punkt ist aber, dass hier nicht einfach die Möglichkeit der Positionierung gegenüber einer starren oder weniger starren Struktur untersucht wird, die sich aus dem Wechselspiel von individueller Macht und sozialem Druck ergibt, sondern dass die Überzeugungs- oder Integrationsarbeit des Rituals durch die *Erfahrung* des Schwellenzustandes, in dem gerade der *Communitas*-Charakter der Gesellschaft aufleuchtet, geleistet wird. Man sieht, in relativ in geschlossenen Gesellschaften handelt es sich um einen kurzen Augenblick der Unstrukturiertheit, etwa in der öffentlichen Demütigung eines neugewählten, aber noch nicht inthronisierten Königs, oder in einem Fest, das die sozialen Rollen umkehrt. (l. c. 100, 163f., 164ff).

Turners Modell besitzt einen hohen Erklärungswert für solche Rituale, ebenso wie es sich hervorragend zur soziologischen Beschreibung der Probleme eignet, die religiöse Erneuerungsbewegungen im fortgeschrittenen Stadium gewärtigen, wenn der ursprüngliche Gemeinschaftsimpuls in einer größeren, strukturierten Gesellschaft umgesetzt werden muss, das Millenium also ausbleibt.

Der universale Erklärungswert von Turners Theorie ist jedoch – und wohl mit Recht – in Frage gestellt worden. Um dies zu zeigen, soll abschließend noch auf seine Interpretation des Beschneidungsrituals der Ndembu eingegangen und dann die Kritik an Turners Ansatz kurz dargestellt werden.

5.3.2.3 Die Mukanda- Initiation

Turner stellt in einem eigenen Abschnitt seines Werkes „The Forest of Symbols“ den Mukanda–Beschneidungsritus bei den Ndembu dar, der im Prinzip den Grundstrukturen der Beschneidungszeremonie bei den Völkern der Bantu–Sprachfamilie entspricht. Man kann ihn auch als typisches Beispiel für ein männliches Beschneidungsritual lesen.

„Mukanda“ bedeutet: heilen und stark machen.

Der Ritus betont die Aspekte der Reinigung, Heiligung und Stärkung.

Der Zweck des Rituals besteht darin, aus Knaben Männern zu machen, es handelt sich um ein Mannbarkeitsritual, das wir mit der rituellen Darstellung des Perseus–Mythos bei den Spartanern, die dazu dient, die Knaben aus dem häuslichen Bereich der Mütter herauszunehmen, vergleichen können.

Die jungen Ndembu–Männer werden aus der häuslichen Umgebung, aus der Obhut der Mütter, entfernt und von den männlichen Ältesten des Stammes, die als Ritualexperthen agieren, betreut und auch beschnitten.

Der Mythos, der damit verbunden ist – ein schönes Beispiel für die exemplarische Bedeutung des Mythos – erzählt von einem Knaben, der beim Spielen im Gras vom scharfen Gras versehentlich beschnitten wurde, und danach hat man diese Praxis für alle eingeführt.

Die drei Phasen sind an diesem Ritual deutlich zu erkennen,

- zunächst die Entfernung von zu Hause,
- sodann die liminale Phase, die sich in den Akt der Beschneidung und die Periode der Heilung und Unterweisung gliedert. In letzterer lernen die Knaben über ihre neuen Pflichten und ihre soziale Identität sowie die Verbindung mit den Vätern wird gestärkt.
- Die dritte Phase, die Wiedereingliederung wird in der Form eines gemeinsamen Festes begangen, in dem der neue Status der jungen Männer anerkannt wird und sie in die größere Gemeinschaft zurückkehren.

Das Ritual kann bis zu 2 Monate lang dauern.

Die symbolischen und nichtsymbolischen Handlungen sind mit Vorstellungen von Reinheit/Unreinheit, Männlichkeit/Schwächlichkeit, Innerhalb/Außerhalb verbunden.

Der Unbeschnittene gilt als unrein, als schwächlich, denn der Knabe im unbeschnittenen Zustand ist von den Frauen abhängig (wir würden ihn ein „Muttersöhnchen“ nennen), er steht außerhalb der männlichen Struktur, die den Stamm organisiert. Es handelt sich also um Reinigung, Abbruch des Kontaktes mit der Welt der Frauen und Aufnahme in die Welt der Männer.

Die drei wesentlichen Phasen, die die Ndembu bei diesem Vorgang unterscheiden sind

- Kwing’ija (Zum Eintreten bewegen),
- Kung’ula (in der Beschneidungshütte) und
- Kwidisha (Hinausführen).

Kwing'ija (Zum Eintreten bewegen):

gewisse Plätze werden geweiht, rituelle Waschungen werden vorgenommen, die Knaben werden in den Busch gebracht und schließlich beschnitten. (Die an Übergangsriten orientierte Analyse von Turner rechnet den zweiten Teil dieser in den Augen der Ndembu ersten Phase zusammen mit deren zweiter zur mittleren, der Liminalitätsphase).

Kung'ula (In der Beschneidungshütte)

Die Beschneidungshütte ist eine extra zu diesem Zweck errichtete Hütte, in der die Knaben abgeschlossen gemeinsam eine gewisse Zeit verbringen, wobei sie nur mit den männlichen Verwandten und den das Ritual durchführenden Männern Kontakt haben. Sie werden von ihren Vätern und Brüdern betreut, damit sie sich von der Beschneidung erholen. Dabei werden sie im esoterischen Wissen der Ndembu unterrichtet und müssen sich gewissen Prüfungen unterziehen, sowie bestimmte Aufgaben erfüllen.

Kwidisha (Hinausführen).

Diese Phase wird durch Riten bestimmt, die die jungen Männer wieder in die Gesellschaft reintegrieren (hier stimmt die Ndembu-Einteilung mit derjenigen unseres Ritualtheoretikers überein). Diese bestehen in der die erworbene Männlichkeit inszenierenden simulierten, symbolischen Darstellung des Geschlechtsverkehrs, im Verbrennen der Initiationshütte und in Tänzen, unter denen in das Dorf zurückgekehrt wird, einem Fest mit einem Wort.

Daran lassen sich verschiedene Aspekte hervorheben.

Zunächst ist die Dreiteilung von Genneps unschwer aufzufinden.

Dann ist der von Turner entwickelte Aspekt des sozialen Dramas vorhanden, da hier offensichtlich die grundlegende Spannung innerhalb der Ndembu-Gesellschaft, diejenige zwischen Matrilinearität und Virilokalität, dramatisch ausagiert wird. Das Ziel des Vorganges ist nämlich, wie aus der bisherigen Beschreibung bereits nicht unschwer zu erkennen war, die Schwächung des Mutter-Sohn-Verhältnisses und die Stärkung des Bandes zwischen Vätern und Söhnen.

Dies sei mit einigen Beispielen weiter erläutert:

- Der unbeschnittene Penis wird als weibliches Genitale angesehen, dessen Eigenschaften als feucht und verunreinigt gesehen werden. Die Beschneidung bringt die Männlichkeit hervor.
- Während des Rituals wird eine feindliche Stimmung zwischen den Müttern und Vätern aufgebaut.
- Der Knabe, der beim schmerzhaften Beschneidungsvorgang nach der Mutter ruft, wird als Feigling angesehen, während derjenige, der nach dem Vater ruft, keiner Verachtung ausgesetzt wird.
- Männliche Machtkämpfe sind ebenso mit dem Ritual verbunden. Die rivalisierenden lokalen Häuptlinge liefern sich geradezu einen Kampf um das Sponsoring und bedeutende Rollen im Ritual. Darin sieht Turner auch ein soziales Drama. Das die Konflikte in der Gesellschaft dadurch bereinigt, dass sie ausagiert werden und jeder letztendlich die Rolle in dem Spiel zu spielen bekommt, die er eben spielen kann.

In einem Aspekt seiner Interpretation geht Turner über von Gennep und seine eigene Konzeption des sozialen Dramas hinaus und auf seine später ausgearbeitete Theorie der Liminalität zu.

In seiner Lesart des Vorganges wird die Gleichheit der Knaben in ihrer gemeinsamen Situation betont, worin sie *Communitas* erfahren. Der antistrukturale Charakter des Geschehens zeige sich im zum Ritual gehörenden Brechen von sozialen Regeln und Tabus, in obszönen Gesten und homosexuellen Anspielungen etc. Als Zeichen für diese Aufhebung der Struktur zugunsten der Gemeinschaft interpretiert er auch das Auftauchen der Ahnengeister. Die Trennung der Lebenden und der Toten wird aufgehoben, die universale Gemeinschaft wird erfahren.

5.4 Kritik an Turners Theorie

Die einfachste und auch unmittelbar einsichtige Kritik an der umfassenden Kulturtheorie von Turner lautet, dass es bei ihm sozusagen zu einer „*Ndembuisierung*“ der Welt komme. Mit Ergebnissen der Feldforschung an einem Bantu-Volk lasse sich nicht die ganze Welt erklären.

Caroline Walker Bynum

hat in ihrem kritischen Beitrag zu Turners Theorie ihr Augenmerk auf Turners Ausgangspunkt von den Mannbarkeitsriten gelegt.

Turner nimmt demnach nur die typisch männlichen religiösen Erfahrungsweisen in den Blick, so etwa Franz v. Assisi, der in „Das Ritual. Struktur und Antistruktur“ ein wichtiger Gewährsmann ist.

Als Gegenbeispiel bringt sie eine englische Mystikerin des 15. Jahrhunderts, an deren religiöser Biographie sich zeige, dass ihr spirituelles Wachstum nicht durch Umkehr, Umsturz, Aufbrechen von Strukturen, sondern durch Verstärkung dessen, was sie ist, vor sich gegangen sei. Turners Beispiele aber zeigten nur die Liminalitätserfahrungen derjenigen, die die privilegierte Stellung in der Struktur haben, die die Struktur repräsentieren.

Die Erfahrung der Liminalität sei nicht so universal, wie dies Turner in Anschluss an van Gennep annehme.

Vincent Crapanzano

hat anhand marokkanischer Beschneidungsriten gezeigt, dass das Beschneidungsritual nicht unbedingt einen Übergang bedeuten muss, sondern eine Abgrenzung, eine Disjunktion bezeichnen kann.

Der Knabe wird im Alter von 3-4 Jahren beschnitten, wenn er alt genug ist, sich an das Ritual zu erinnern. Dazu wird er nur kurz aus der Obhut der Mutter genommen, ihr dann aber wieder übergeben. Zunächst bereitet die Mutter den Sohn vor, indem sie ihm wie einer Braut Hände und Füße mit Henna bemalt und den Kopf rasiert, darauf folgt eine Prozession zur Moschee, an der der Vater zu Pferd teilnimmt. Beim Gebet in der Moschee hält der Vater den Sohn so, dass dieser den Boden nicht berührt. Bei der Rückkehr aus der Moschee verschwindet der Vater. Ein Mann nimmt dann die Beschneidung vor, aber die Mutter bringt den Sohn in den Raum, steht dort während des Vorganges und nimmt ihn in ihren Arm, wenn die Beschneidung vollzogen ist. Dann tanzt sie kurz mit dem blutenden Sohn, den sie gegen ihren nackten Rücken presst und übergibt ihn anschließend Frauen zur Pflege.

Es handelt sich offensichtlich um keinen Übergangsritus von der Knabenzeit zur Männlichkeit. Lt. Crapanzano wird durch dieses Ritual das ödipale Begehren des Knaben auf drastische Weise abgeschnitten. Der Knabe wird aus der Zeit der kindlichen Illusionen brutal herausgerissen und mit der harten Realität konfrontiert. Er hat keine andere Wahl, als

sich dem Ritual zu unterwerfen und die Erinnerung an diese Unterwerfung wird ihm eingeprägt.

Es handelt sich nicht um eine über die Gemeinschaftserfahrung vermittelte Annahme der sozialen Struktur, sondern um eine dramatische und radikale Unterwerfung unter die Regeln der Gesellschaft.

10.6.2002

6 DIE RITUALTHEORIE VON MARY DOUGLAS

6.1 Rituale als „restringierte Codes“. Ritualisierungsgrad der Gesellschaft als Funktion des Zusammenspiels von Gruppenidentität und Ordnungsgrad.

Mary Douglas' stark strukturfunktionalistisch geprägter Ansatz, der auf der Grundlage der Durkheimschen Position formuliert wird, in der die symbolischen Systeme der Kultur im Grunde als Ausdruck der sozialen Organisation der Gesellschaft gesehen werden, entwickelt als eine seiner hervorstechendsten Eigenheiten ein Erklärungsschema für das Vorkommen stärker oder weniger stark ausgeprägter Ritualisierungsgrade verschiedener Gesellschaften. Dieses arbeitet mit den beiden Determinanten der Gruppenidentität und des Ordnungsgrades, die man sich als x- und y-Achse einer funktionalen Darstellung vergegenwärtigen kann. Ihr zufolge wird der Ritualisierungsgrad einer Gesellschaft sowohl von der Stärke der Gruppenidentität (worin das Gemeinschaftsgefühl in Turners liminaler Phase wiederentdeckt werden kann), als auch vom Grad der sozialen Ordnung (worin wir Turners „Struktur“ wiederfinden) bestimmt. Es ergeben sich somit zwar vier Grundtypen von Gesellschaft, je nach den möglichen Paarungen von starker/schwacher Identität (weniger freundlich: Gruppendruck) mit starkem/schwachem Ordnungsgrad, im Prinzip gibt es aber – aus mathematischen Gründen – unendlich viele mögliche Positionen innerhalb dieses Diagramms, das eine Gesellschaft einnehmen kann. Mir erscheint ihr Schema doch letztlich als funktionalistisches relativ starr, vor allem auch – um hier eine Anregung eines Hörers aus der Vorlesung aufzunehmen – müsste ein solches Erklärungsschema sich empirisch im Sinne der auf statistischen Daten beruhenden Voraussage von gesellschaftlichen Entwicklungen bewähren, wenn es den Erklärungswert haben soll, den es offensichtlich beansprucht. Was Douglas mit diesem Ansatz allerdings in ihrer Untersuchung „Ritual, Tabu und Körpersymbolik“ gelingt, ist die Erklärung von unterschiedlichen Ritualisierungsgraden in Gesellschaften, die ohne Verweis auf den Grad der Entwicklung auskommt. Sie kann also die kulturevolutionistische These, wonach moderne Gesellschaften durch einen geringeren Grad an „primitiver“ Ritualisierung sich von „ritualistischen“ primitiven Gesellschaften abheben, zurückweisen, indem sie eine andere Erklärung, die mit vom Grad der technischen Zivilisation der Gesellschaft unabhängigen Faktoren arbeitet, für das mehr oder minder starke Auftreten von Ritualisierungen in einer Gesellschaft gibt. Sie definiert für diese Zwecke Rituale als „restringierte Codes“ (z.B. a.a.O., 54, 79ff.) und interpretiert den (sozialisierten) individuellen Körper als Abbildung des (sozialisierenden) gesellschaftlichen Körpers, so dass sich die Regel ergibt, dass in einer Gesellschaft mit hohem sozialen Druck die durch körperliche Dissoziationerscheinungen geprägte Religiosität der Ekstase zugunsten einer Religiosität der Kontrolle unterdrückt wird. Diese Haltung, von ihr als magisches Verhältnis zum Ritual beschrieben, nennt sie „Ritualismus“. Wie immer man die Studie von Douglas

auch lesen mag, jedenfalls bringt sie eine differenziert argumentierende Kritik am evolutionistisch ausgerichteten Blick auf Stammeskulturen, der die Ethnologen zu Soziologen des Paläolithikums erklärt, die den Menschen auf niedriger Kulturstufe untersuchen, indem sie in einem Vergleich benachbarter Nilotenstämme (der Nuer, der Dinka und der Mandari; Douglas, 124-51) zeigt, wie unterschiedlich Sozialstrukturen und Glaubenssysteme „von Völkern ein und derselben Kultur“ (l. c. 132) sein können. Dennoch bleibt in ihrem Untersuchungsschema eine Vorentscheidung in der Typologie der Religionen am Werk, nämlich, dass es sich bei Ritualen um ein streng reglementiertes und genau codiertes Geschehen - um restringierte Codes -, handle, die ein letztlich starres funktionalistisches Schema der Untersuchung von Kulturen ergeben.

Aus diesem Schema lassen sich jedoch, je nach Stellung einer Gesellschaft innerhalb eines durch die beiden Achsen „gemeinsame Strukturen - private Strukturen“ und „Gruppenidentität – Individualität“ bestimmten Schemas (Klassifikationsgitters) vier Grundtypen von Gesellschaft und ein entsprechender Ritualisierungsgrad der Sozietät ableiten, die man in der folgenden Weise zusammenfassen könnte:

- **Starke Gruppenidentität und hoher Ordnungsgrad:**

- Reinheit:* wichtig; stark ausgeprägte Reinheitsrituale; Reinheitsgebote regeln die Gesellschaft.
- Ritual:* stark ritualisierte Gesellschaft; Ritual drückt das Wertesystem der Gesellschaft aus.
- Magie:* Glaube an Wirksamkeit symbolischen Handelns
- Persönliche Identität:* klar definierte soziale Rollen werden internalisiert; das Individuum ist der Gruppe unterworfen, aber nicht in Konflikt mit ihr
- Leib:* stark kontrolliert, aber ein Symbol des Lebens.
- Trance:* gefährlich; verboten oder starker religiöser Kontrolle unterworfen.
- Sünde:* Verletzung formaler Regeln; Verhalten wichtiger als innere Einstellung; Ritual und Magie als Gegenstrategien
- Kosmologie:* Anthropomorphismus; nicht dualistisch; gerechte und ausgeglichene Welt
- Leiden/Unglück:* Strafe für Verletzung der Regeln; Teil der göttlichen Ökonomie.

- **Schwache Gruppenidentität und hoher Ordnungsgrad:**

- Reinheit:* Pragmatische Haltung dazu; Körperausscheidungen nicht abstoßend
- Ritual:* falls vorhanden für private Zwecke; keine symbolische Begrenzung der Realität
- Magie:* privat, persönliche Erfolgsstrategie
- Persönliche Identität:* pragmatisch; anpassungsfähig
- Leib:* Selbstkontrolle; pragmatische Haltung ihr gegenüber, Mittel/Instrument
- Trance:* erlaubt; ungefährlich.
- Sünde:* Fehler; Gesichtsverlust; Dummheit
- Kosmologie:* Welt Betätigungsfeld für persönlichen Erfolg; amoralische Weltsicht, Welt gut
- Leiden/Unglück:* eine intelligente Person sollte sie vermeiden können.

- **Starke Gruppenidentität und geringer Ordnungsgrad:**

- Reinheit:* Wichtig; im Mittelpunkt des Interesses steht aber „innere“ Reinheit; Reinigungsrituale nicht zielführend.
- Ritual:* ritualistisch; Ritual hat mit Gruppenidentität zu tun; Ausschluss von unreinen Elementen (Hexen).
- Magie:* Nicht zum Schutz von Individuum und Gesellschaft; gefährlich, verunreinigt
- Persönliche Identität:* Gruppenzugehörigkeit, nicht Internalisierung sozialer Rollen. Unterscheidung: Äußeres Auftreten und Innerlichkeit
- Leib:* Sozialer und individueller Körper stark kontrolliert; Gefahr durch Eindringlinge
- Trance:* gefährlich, dämonisch, böse.
- Sünde:* Verunreinigung; das Böse wohnt in der Person oder in der Gesellschaft; // zur Krankheit; formale Regeln werden zwar geschätzt, Innerlichkeit wichtiger
- Kosmologie:* Anthropomorph; dualistisch; Kampf guter und böser Kräfte. Welt ist nicht gerecht
- Leiden/Unglück:* ungerecht, nicht automatisch Strafe; böse Kräfte Urheber.

- **Schwache Gruppenidentität und geringer Ordnungsgrad:**

- Reinheit:* wird zurückgewiesen.
- Ritual:* antiritualistisch; Spontaneität, Gefühlsüberschwang wichtig.
- Magie:* wird zurückgewiesen;
- Individualität:* kein Gegensatz zwischen Selbst und Gesellschaft, aber eine „alte“ Gesellschaft kann als unterdrückend erlebt werden. Wenig soziale und Selbstkontrolle
- Leiblichkeit:* nicht wichtig; spirituelle Dimension des Lebens wichtig; Reinheitsvorschriften nicht bedeutend, möglich sind Zurückweisung des Körpers; freier Gebrauch; oder Asketismus
- Trance:* erlaubt bis erwünscht; keine Angst vor Verlust der Selbstkontrolle
- Sünde:* Ethik und Innerlichkeit wichtig.
- Kosmologie:* meist unpersönlich; individ. direkter Zugang; Welt gut
- Leiden/Unglück:* *All you need is love*

6.2 Reinigungsrituale

Der Text von Douglas im Sammelband von Belliger/Krieger stellt eine Zusammenstellung von Passagen aus der Einleitung und Kapitel 3 ihres Buches „Reinheit und Gefährdung“ (engl. Purity and Danger) dar.

Die Struktur der Argumentation von Douglas scheint mir mit folgenden 10 Schritten angemessen wiedergegeben zu werden.

1. Sie wendet sich in den einleitenden Bemerkungen mit Belegen aus der Feldforschung gegen die verbreitete Ansicht, die primitive Religion sei hauptsächlich von Furcht geprägt. Eine genauere Untersuchung kann zeigen, dass dies nicht der Fall ist, dass man diese Religiosität nicht mit dem Verhalten eines Zwangsneurotikers gleichsetzen könne.

2. Der Weg, den Douglas einschlägt, um zu einem Verständnis dieser Religionen zu gelangen, ist derjenige über die Analyse von Hygienevorschriften und Reinheitsgeboten, aber nicht unter dem Aspekt der Parallele zu neurotischen Verhaltensweisen. Reinheitsvorschriften bilden einen Bereich der Kultur, der mit unseren Erfahrungen kompatibel ist, da gewisse Vorschriften, die Reinheit/Unreinheit betreffend, in jeder Kultur enthalten sind.
3. Sie geht zunächst von der Relativität des Phänomens des Schmutzes/der Verunreinigung aus. Schmutz bedeutet demnach zunächst Unordnung, einen Verstoß gegen die Ordnung. Schmutz ist somit relativ in Bezug auf Ordnung: nur durch den Begriff der Ordnung ist definiert, was als Schmutz gilt und umgekehrt. Weiters ist Schmutz ein relativer Begriff in Bezug auf den Betrachter. Es gibt unterschiedliche Toleranzgrenzen gegenüber Verschmutzung/Unordnung.
4. Von der Relativität des Schmutzes sowohl zur Ordnung als auch zum Standpunkt des Betrachters her gelesen, zeigt sich, dass die Aktivitäten, die die Menschen setzen, um Schmutz und Un-Ordnung zu beseitigen, das Aufräumen und Reinigen, den Zweck haben, eine positive Ordnung herzustellen. Ordnung dient der Vereinheitlichung unserer Erfahrung, durch Integration und Ausschluss. In dieser Aktivität entsteht erst „Schmutz“, als das nicht integrierbare, an den Rand, nach außen gedrängte in der Welterfahrung.
5. Kultur ist wesentlich Mediation: sie bildet symbolische Strukturen aus, die es erlauben, die Erfahrungen der einzelnen Individuen miteinander zu vermitteln. Dadurch werden die kulturellen Symbole aber auch zu öffentlichen Angelegenheiten, die – je nachdem, wie stark der Gruppendruck in einer Gesellschaft ist, in geringerem oder größerem Maß – vom einzelnen Individuum nicht so revidiert werden können, wie es seine eigene, in seinen privaten Symbolisierungen sich ausdrückende Welterfahrung- und Ordnung revidieren kann. Die symbolischen Strukturen der öffentlichen Ordnung werden grundlegende von denjenigen Ritualen, die sich mit dem Vorstellungskomplex Reinheit/Unreinheit verbinden, bestimmt. Sie strukturieren somit die Welterfahrung innerhalb eines kulturellen Systems, indem sie die Paradigmata für die Ordnung des Kosmos bereitstellen.
6. Der strukturfunktionalistische Ansatz von Douglas zeigt sich deutlich darin, daß sie die religiösen Überzeugungen vor allem von der Funktion der gesellschaftsordnenden Kraft, die ihnen innewohnt, her interpretiert und die damit verbundenen Vorstellungskomplexe letztlich „als Konstrukte, die die hierarchische oder symbolische Funktion des umfassenden sozialen Systems widerspiegeln“ (Belliger/Krieger. 78; Reinheit und Gefährdung: 14f). Rituale bilden somit die gesellschaftliche Hierarchie ab.
7. Von hier aus kann sie aber die Unterschiede von Reinheitsritualen in unterschiedlichen Gesellschaft, eine aus Radcliffe-Browns Ansatz bekannte Denkfigur variierend, *sauber* erklären. Jede Gesellschaft hat ihre eigenen Strukturen des geordneten Kosmos, der seine Ränder aufweist, über die das Fremde, nicht einordenbare eindringt. Dieses muss integriert werden, und dies kann auch durch Ausschluss geschehen. So erklärt sie in ihrer Interpretation des Heiligkeitsgesetzes aus dem Alten Testament das Gebot, Schweinefleisch zu meiden, daraus, dass Schweine insofern nicht in die bestehende Ordnung integrierbar waren, als sie den beiden Arten, wie Haustiere definiert worden sind, nicht entsprachen (vgl. bei Belliger/Krieger 94f).

8. In diesen Überlegungen sieht sie allerdings die Bedeutung ihres Ansatzes für die vergleichende Religionswissenschaft, denn Reinheitsvorschriften haben somit mit den grundlegenden anthropologischen und kosmologischen Fragen zu tun.
9. Reinheitsrituale haben somit die Doppelfunktion, einerseits die Ordnung überhaupt zu etablieren, die Bereiche zu trennen, die Hierarchien zu bilden, andererseits dienen sie zur Einbindung der Ausnahmen.
10. Darin entsprechen sie in ihrer Kernfunktion dem, was Douglas als die grundlegende Funktion der Kultur definiert hat: die Erfahrungen der Individuen in die Gemeinschaft einzubinden.

7 CLIFFORD GEERTZ: „DEEP PLAY“ – RITUAL ALS KULTURELLE PERFORMANCE

Clifford Geertz' Analyse des Hahnenkampfes auf Bali, die im Sammelband von Belliger und Krieger abgedruckt ist, scheint mir ohne eine genauere Darstellung des theoretischen Hintergrundes von Geertz' Methode eher schwer verständlich. Deshalb wird in der Darstellung dieses Essays etwas weiter ausgeholt.

7.1 Der Gegenstand der Ethnographie

Geertz bezeichnet seinen Ansatz in der ethnologischen Forschung mit dem Ausdruck „Dichte Beschreibung, englisch „Thick description“, den er von dem Oxforder Philosophen Gilbert Ryle übernommen hat. Er erläutert dieses Verfahren anhand zweier Beispiele, von denen eines ein kompliziertes ethnographisches, das andere ein relativ einfaches von Ryle ist. Die grundlegende Überlegung ist, dass man kulturelle Abläufe, die aus bedeutsamen Zeichen bestehen, nicht adäquat beschreibt, wenn man sie nur positivistisch oder behaviouristisch darstellt. Wenn z.B. jemandes Auge unwillkürlich zuckt und jemand anderer willkürlich zwinkert, so ist bei der bloßen Beschreibung der beiden Abläufe kein Unterschied festzustellen. Wenn ich verstehe, was das Zwinkern bedeutet – ein Zeichen geheimen Einverständnisses, das z.B. anzeigt, dass hier jemand auf die Schaufel genommen wird und es demjenigen, der zwinkert, nicht ganz ernst mit seinen Aussagen ist – und verstehe, dass hier jemand zwinkert, ist das eine andere Sache als wenn jemand bloß zuckt. Es kann natürlich auch jemand z.B. in einem Theaterstück jemanden spielen, der zwinkert, oder jemand spielen der zuckt, oder in einer Szene einer Komödie ist der Punkt, um den her sich die komische Situation aufbaut, eine Verwechslung (Beispiel nicht von Geertz): Protagonist A erwartet Protagonisten C zu treffen, der ihm an einer bestimmten Stelle das ausgemachte Zeichen des Zwinkerns geben soll, hält aber irrtümlich Protagonisten B für C, B leidet an einem nervösen Augenzucken und A wird verwirrt. Hier zwinkert natürlich niemand wirklich noch zuckt jemandes Auge wirklich, sondern das ganze wird gespielt. Außerdem könnte ein Schauspieler vor dem Spiegel die Rolle des unwillkürlich Zwinkernden üben etc.

Genau mit solchen Zusammenhängen hat es seiner Ansicht nach die Ethnographie zu tun: mit einer geschichteten Hierarchie bedeutungsvoller Strukturen, in denen die gleiche Handlung oder das gleiche Symbol in verschiedenen Zusammenhängen anderes bedeutet, in denen auch Konflikte innerhalb der beschriebenen Gesellschaft aufgrund von Missverständnissen oder bestimmten Handlungen, die so oder anders ausgeführt hätten werden können, - also

historisch kontingenten Handlungen im strengen Sinn – entstehen, weil auch z.B. unterschiedliche Systeme solcher bedeutungsvoller Strukturen aufeinandertreffen, etwa zwischen Berbern, jüdischen Kaufleuten und französischen Kolonialbeamten in Marokko (das zweite Beispiel von Geertz). Solche Strukturen muss man nun aber interpretieren, anders als in einer am naturwissenschaftlichen Paradigma des Experiments orientierten Wissenschaft, die nach Gesetzen sucht.

Kulturen lassen sich nicht experimentell untersuchen, weil sie nicht als nachstellbares setting konstruiert werden können. Geertz stellt, gegen das naturwissenschaftliche Paradigma gerichtet, die treffende Frage, was denn das für ein Labor sein soll, wo der Forscher keine einzige Variable manipulieren kann.

Es geht also darum (a) eine Interpretation kultureller Systeme zu liefern, die uns in diese hineinversetzt – denn das Ziel einer Interpretation ist es, einen in die Sache, die interpretiert wird, hineinzusetzen., (b) dazu wird man aber nahe am „first order“ Bereich arbeiten müssen, was in sich schon eine komplizierte Angelegenheit ist. Mit „first order“ ist das Wissen, das eine Kultur über sich selbst hat, gemeint, das heißt die unmittelbaren symbolischen Systeme, im, wie die Ethnologen sagen, emischen Bereich. Nun ist zumeist der Informant des Ethnologen schon second order, in Gesellschaften, die z.B. Schriftlichkeit ausgebildet haben, sind Leute, die über das schreiben, was andere schreiben, bereits in der dritten bis vierten Ordnung, wie es auch eine vergleichende Religionswissenschaft ist, die die Untersuchungen anderer heranzieht, die ja in Bezug auf die untersuchte Kultur mindestens der zweiten Ordnung angehören.

Diese Vorlesung ist z.B. alles andere als „first order“, was allerdings kein Schaden ist, da sie ausdrücklich als solche konzipiert ist: theoretische Entwürfe vorzustellen, auf dass die Studierenden zu Fragen hinsichtlich der Nutzenanwendung dieser Entwürfe: also Erfassungsbreite, Plausibilität und Anwendbarkeit etc. angeregt werden.

Geertz ist sich allerdings der Tatsache bewusst, dass auch seine „Dichten Beschreibungen“ von einer Außenperspektive geschrieben sind und nicht aus der internen Perspektive des beschriebenen Systems oder dessen, der als Handelnder innerhalb dieses Systems dessen Symbolik adaptiert.

7.2 Der Beitrag der Ethnographie zum Verständnis von Kulturen.

Nun bleibt Geertz aber nicht einfach bei der Beschreibung von Kulturen im dargelegten Sinne stehen, sondern behauptet, dass die Ethnographie darüber hinaus auch noch allgemeine Bedeutung habe. Dazu muss man, wie er schreibt, und was er auch als seine Arbeitsmethode in den von ihm vorgelegten Essays darstellt, die aus der dichten Beschreibung geschöpften Erkenntnisse über das Wissen einer Kultur über sich selbst in Beziehungen zu den allgemeinen Kategorien ethnographischer Forschung bringen. Ein Repertoire von sehr allgemeinen Begriffen, wie z.B. „Ritual“ wird in den Korpus dichter ethnographischer Beschreibung eingewoben, ein Verfahren das dazu dienen soll, bloße Ereignisse wissenschaftlich aussagekräftig zu machen, womit man einen Beitrag dazu leiste, aus der präzisen Beschreibung von Einzelnem zur generellen Einschätzung der Rolle von Kultur im Gefüge des kollektiven Lebens zu gelangen.

Woher kommen diese allgemeinen Kategorien und was passiert mit ihnen, wenn sie mit den dichten Beschreibungen des Ethnographen, oder aber auch des Sanskritphilologen oder Islamisten etc. konfrontiert werden? Eine Grundfrage der vergleichenden Religionswissenschaft ist es wohl, wie sie Kategorien ausbilden kann, die in diesem Kontext aussagekräftig bleiben, und gleichzeitig der kulturellen Vielfalt und Differenzierung, die mittels dieser Kategorien beschrieben wird, gerecht werden kann. Geertz löst dies dadurch,

dass er die allgemeinen Begriffe der Ethnographen mit diagnostischen vergleicht: in der Diagnose wird der Verlauf nicht vorausgesagt, sondern ein Symptom wird interpretiert, um eine Therapie herbeizuführen; allenfalls antizipiert der Diagnostiker, dass jemand an einer gewissen Krankheit erkranken wird. Während es aber der Diagnostiker mit Anzeichen – Symptomen - zu tun hat, hat es der Ethnograph mit Symbolen oder Bündeln von Symbolen zu tun. Geertz' Analyse ruht auf dem Symbolbegriff der amerikanischen Philosophin Susanne K. Langer auf: diese unterscheidet Symptome, die durch eine dreistellige Relation darstellbar sind, von Symbolen, die einer vierstelligen Relation entsprechen.

a) Anzeichen:

Ein Subjekt bezieht sich auf ein Anzeichen, das wiederum auf etwas anderes, sei es ein Ding, eine Sachlage, ein Ereignis hinweist: A (Subjekt) erkennt aus den typischen blutunterlaufenen Augen sowie dem sauren Geruch, der von B ausströmt (Anzeichen), dass dieser sich gestern betrunken hat und heute noch nicht geduscht (Sachlage; Beispiel weder von Geertz noch von Langer).

b) Symbol:

Ein Subjekt (A) bezieht sich auf ein Symbol (B), das eine (a) eine Vorstellung vermittelt und (b) ein Objekt bedeutet.

A betrachtet in einer Kirche (B) eine weiße Taube, die ihm (C) die Vorstellung seiner persönlichen Erfahrung von Geistbegabung vermittelt aber auch (D) den heiligen Geist für alle Christen und diejenigen, die das christliche Symbolsystem verstehen, bezeichnet.

Symbole sind somit lt. Langer „Vehikel für die Vorstellung von Gegenständen“, sie vermitteln den Begriff der Sache mit der durch die Einbildungskraft geformten persönlichen Vorstellung.

Langer unterscheidet zwischen

- diskursiven Symbolen, die einen Gegenstandsbezug haben, der sich in sprachlicher Weise darstellen lässt, und rein
- präsentativen Symbolen, die nur eine „konnotative Semantik“ besitzen: Musik z.B. verweist auf keinen allgemeinen Sinngehalt, sondern wird je und nur individuell bestimmt.

Präsentative Symbole können aber auch semantisch aufgeladen sein, das heißt, über einen vielschichtigen Bedeutungskomplex verfügen, z.B. die Melodie der österreichischen Kaiserhymne, die auch die der deutschen Hymne ist, oder die der englischen Hymne, die auch die der Hymne von Liechtenstein ist, einem Land mit wohl deutlich anders ausgeprägten Nationalgefühl als demjenigen des „Großen Britanniens“; auch diese Beispiele...).

Auf der Unterscheidung zwischen diskursiven und präsentativen Symbolen baut Langer den Unterschied zwischen verschiedenen Bereichen der symbolischen Vermittlung auf, indem sie den diskursiven Symbolismus mit Betonung der intellektuellen Seite der Wissenschaft und Mathematik, der theoretischen Intelligenz, den präsentativen der praktischen Intelligenz, der Kunst, Phantasie, Traum, Mythos, Religion, Ritus und auch dem Film zuordnet.

Geertz nimmt diese Unterscheidung insofern zurück, als für ihn keine klare Grenze zwischen diesen Bereichen zu ziehen ist, sondern sich die verschiedenen Arten der Symbolisierung eher

als Punkt in einem Kontinuum vorstellen lassen: er betont, dass Mathematik auch ihre emotionalen Wert habe und Poesie z.B. ihren diskursiven, und der Unterschied zwischen diskursiven und präsentativen Symbolen eher funktionaler als substantieller Natur sei. Er hebt also zwar den emotionalen Anteil der kulturellen Symbolik hervor, unterscheidet aber nicht im strikten Sinn zwischen intellektuell-kognitiven und emotional-intuitiven Symbolen.

Geertz unterscheidet nicht wie Langer strikt zwischen dem Charakter allgemeiner Gültigkeit der diskursiven und Privatheit der präsentativen Symbolik, sondern betont gerade den öffentlichen Charakter und die Kommunizierbarkeit aller kulturellen Symbole. Weiters nimmt er nicht nur die spezifischen Kunstformen in den Blick, sondern auch soziale Ereignisse und alltägliche Formen der Interaktion.

Es gibt Autoren, die hier einen Mangel an Geertz' Analyse feststellen, weil er an die Stelle der von Langer abgegrenzten und definierten symbolischen Handlungstypen kein Kriterium ansetzt, wann in den symbolischen Rahmen eingetreten wird. Nehmen wir das Beispiel mit dem Zwinkern: wenn sie einen Film sehen, in dem jemand jemandem zuzwinkert, oder die genannte Komödie, in der sich die Verwechslungen um das Zwinkern herum aufbauen, so ist der Rahmen des Theaterstücks oder Films (das Theater, das Kino) ein klares Kriterium dafür, dass es sich hier um eine kulturell bedeutsame Symbolik handelt. Nun werden aber auch Gegenstände des alltäglichen Gebrauchs zu kulturellen Symbolen, indem sie als Statussymbol gebraucht werden, als Gegenstand, über den sich der Besitzer in gewisser Weise definiert und mit dessen Gebrauch und Ausgestaltung etc. ein Mehr an Bedeutung verbunden ist, das ihn zu einem kulturellen Symbol macht, das über seinen reinen Gebrauchswert hinausgeht, wie sich schon an der Bedeutung des Designs bei Gebrauchsgegenständen zeigt. Hier ist aber kein Rahmen gegeben, der, wie der Rahmen der Theateraufführung, anzeigt, dass es jetzt primär um die Bedeutung geht, obwohl sich auch hier solche Rahmen bilden: etwa Treffen von Harley-Davidson-Fahrern oder Oldtimer-Automobilklubs. Jedenfalls scheint Geertz hier tendenziell richtig zu liegen, da man ja einen fließenden Übergang zwischen Privatbedeutung und öffentlicher Bedeutung konstatieren muss und eine reine Privatbedeutung keinen Anspruch auf kulturelle Signifikanz erheben kann. Wichtig ist jedenfalls, dass Geertz verschieden ausdifferenzierte Bereiche von Symbolsystemen innerhalb einer Kultur unterscheidet, die ihrerseits selbst als ein Gesamt von Symbolsystemen interpretiert werden kann, wobei er von einem „komplexen System“ spricht, das heterogen und doch zusammenhängend ist.

Zusammenfassend kann man sagen, dass Geertz Denken als einen Austausch von Symbolen betrachtet, von Gegenständen, Zeichensystemen usw., die der Mensch mit Bedeutung versehen hat. Die grundsätzliche Öffentlichkeit dieses Vorganges führt zur Ausbildung gesellschaftlich anerkannter und verwendeter Symbolsysteme, die zwar prinzipiell ins Unendliche gehen, aufgrund ihres Bezugs auf allgemein menschliche Anliegen jedoch auch gemeinsame Strukturen haben. Die so verfassten kulturellen Symbolsysteme sind der Gegenstand der Kulturwissenschaft. Insofern Kultur als ein System bedeutsamer Zeichen aufgefasst wird, kann man also von einem semiotischen Kulturbegriff sprechen, insofern auf die Kontextualität kultureller Einzelsysteme, die stets auf andere bezogen sind, eingegangen wird, von einem kontextuellen Ansatz: einzelne Kultursysteme können im Kontext der Gesamtkultur erforscht werden.

7.3 Religion als kulturelles System

Geertz unterscheidet nun verschiedene solcher „kulturellen Systeme“, zu denen er auch die Religion zählt. Religion definiert er dabei in der folgenden Weise am Hintergrund dieser Ausführungen ¹:

"Religion ist ein Symbolsystem, das darauf zielt, starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, dass die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen."

Betrachten wir diese Definition, indem wir ihre Elemente (mit Geertz) näher definieren.

7.3.1 Ein Symbolsystem.

Die grundlegende Eigenschaft von Symbolen ist es laut Geertz, dass sie Modelle vorstellen. Er unterscheidet zwischen zwei Arten von Modellen:

- a) einem *Modell für etwas* und
- b) einem *Modell von etwas*:

7.3.2 Modelle für etwas.

Darunter versteht Geertz ein Verhalten, das eine Information übermittelt, die neues Verhalten prägt. Also die beim Lernen durch Prägung angewandte Vorführung einer Verhaltensweise. Diese Modelle dienen der Informationsübermittlung.

7.3.3 Modelle von etwas.

Darunter hat man Darstellungen von Prozessen in einem anderen Medium zu verstehen, also Zeichen, die etwas bedeuten: linguistische, mechanische, graphische Darstellungen.

7.3.4 Religiöse Symbole

Symbole im Sinne des religiösen Bereiches, nämlich Kultursymbole, sind lt. Geertz nun *sowohl Modelle von etwas*: dem sozialen und kulturellen Kontext, der symbolisiert wird, *als auch Modelle für etwas*, indem sie diesen Kontext prägen.

7.3.5 Das Schaffen von Motivationen und Stimmungen

Darin besteht das zweite Element der Definition: Motivationen und Stimmungen werden geschaffen, die in der Etablierung einer Seinsordnung die Kontingenzerfahrungen des Menschen bewältigen helfen sollen, ihm helfen sollen, gegen das auf ihn einströmende Chaos eine feste Ordnung der Welt zu etablieren.

Geertz nennt drei Bereiche, an denen das Chaos eindringt, an denen sich der Mensch einem Aufruhr von Ereignissen gegenüber sieht, der keine Interpretationsmöglichkeit zulässt:

¹ ders., Religion als kulturelles System. In: ders., Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a. M. 1987, 44-95, 48; im folgenden wird dieser Artikel von Geertz kurz zusammengefaßt referiert.

- an den Grenzen der analytischen Fähigkeiten des Menschen,
- an der Grenze seiner Leidensfähigkeit
- an der Grenze seiner ethischen Sicherheit.

Geertz führt das relativ breit aus, indem er z.B. auf die Heilungszeremonien der Navajos in diesem Zusammenhang näher eingeht.

Zusammenfassend gesagt handelt es sich um ein Sinnproblem, bei dem es lt. Geertz "in allen seinen ineinandergreifenden Aspekten" darum geht "die Unvermeidlichkeit von Unverständnis, Schmerz und Ungerechtigkeit im menschlichen Leben zu bejahen oder zumindest anzuerkennen und gleichzeitig zu verneinen, dass sie der Welt insgesamt eigen sind".

7.3.6 Was Religion leistet: die Aura der Faktizität.

Diese Leistung der Integration der Sinnlosigkeitserfahrung bieten lt. Geertz die religiösen Symbole, und zwar in einer Rückbindung an eine autoritative Instanz. In dem Essay „Religion als kulturelles System“ verdeutlicht er die Eigenheit der Religion durch Absetzung von der „common-sense“, der „wissenschaftlichen“ und der ästhetischen Perspektive:

1. Common-sense: in dieser Perspektive werden die Gegenstände und Prozesse der alltäglichen Welt als das genommen, was sie zu sein scheinen, und die Haltung dieser Welt gegenüber ist die pragmatische, in ihr seine Ziele zu verfolgen. Die Alltagswelt ist aber auch ein kulturelles System, da sie durch von Generation zu Generation weitergegebene symbolischen Vorstellungen darüber, was die Wirklichkeit ist, besteht.
2. Wissenschaftliche Perspektive: Wohlerwogener Zweifel und systematische Überprüfung, Verzicht auf das pragmatische Motiv zugunsten objektiver Beobachtung, die Welt soll methodisch analysiert werden.
3. Die ästhetische Perspektive sieht von den Dingen in der Bedeutung, die sie in der Alltagswelt haben, ab, beschäftigt sich mit den Dingen als solche, abgesehen von ihrer praktischen Bedeutung: natürlich ist ein Theater ein Wirtschaftsbetrieb, ein Ort, wo man Karriere macht, vollgestopft mit praktischen Bedeutungen (Sessel, um zu sitzen, etc.) dennoch ist der Sinn des Theaterbesuchs der Eintritt in eine eigene Sphäre symbolischer Bedeutung, in der, wie das Beispiel mit dem Zwinkern zeigt, von der alltäglich-pragmatischen Bedeutung abgesehen wird. Die Kierkegaard'sche Geschichte vom Clown illustriert diesen Unterschied sehr gut. Das Clownskostüm wäre eine Markierung, die zeigt, dass hier nicht in der pragmatischen Perspektive des common-sense etwas vorgetragen wird, sondern in der ästhetischen Einstellung (Das Beispiel wie zumeist, von HGH beigebracht).
4. Die religiöse Einstellung: diese ist von der common-sense Perspektive dadurch unterschieden, dass sie die Alltagswelt nicht für die ganze Wirklichkeit nimmt, sondern zu umfassenderen Realitäten vordringen will, die Alltagswelt korrigieren und ergänzen. Es geht ihr lt. Geertz nicht darum, auf die umfassenderen Realitäten einzuwirken, sondern um den Glauben an sie.

Sie hat also mit den wissenschaftlicher und ästhetischer Perspektive das Heraustreten aus der common-sense Perspektive gemein. Von der wissenschaftlichen Perspektive unterscheidet sie sich dadurch, dass nicht der institutionalisierte Zweifel der wissenschaftlichen Weltbetrachtung an der Realität der Alltagswelt, wie sie in der common-sense Perspektive erfahren wird, grundlegend ist, sondern die alleinige Gültigkeit der Common-Sense-Perspektive aufgrund umfassenderer Wahrheiten, die nichthypothetisch sind, in Frage gestellt wird. „Hingabe, nicht Distanz, Begegnung, nicht Analyse“

Von der ästhetischen Perspektive unterscheidet sich die religiöse schließlich durch die „Aura der Faktizität“, die sie erzeugt.

Der Glaube an die autoritative Instanz, der in der Religion wirksam verleiht den religiösen Handlungen also die Aura von Faktizität verleiht, ihre Übereinstimmung mit der Wirklichkeit - für den Gläubigen - begründet, und dies geschieht lt. Geertz in symbolischen Handlungen, nämlich Ritualen. Die religiösen Schaustellungen, die für den Beobachter entweder aus der ästhetischen oder der wissenschaftlichen Perspektive betrachtet werden, sind für den Teilnehmenden Materialisierungen und Realisierungen der religiösen Perspektive. „Die Menschen kommen in solchen schöpferischen Schaustellungen zu ihrem Glauben, während sie ihn darstellen.“ Er zeigt dies beispielhaft anhand der Aufführung eines rituellen Kampfes zwischen einer Hexe namens Rangda und einem Ungeheuer namens Barong in Bali. Die ästhetische Distanz, die den Zuschauer vom Dargestellten trennt, ist hier überwunden, im Verlauf der Aufführung sind die meisten, oft alle Mitglieder der Gruppe, die die Aufführung vorbereitet hat, beteiligt, und zwar sowohl emotional als auch physisch. Die Leute verfallen Geertz' Schilderung gemäß haufenweise in Trance, in der, wie Geertz schreibt, der Balinese aus seiner Alltagswelt in die Welt, in der Rangda und Barong leben, versetzt wird. Diejenigen, die diesen Übergang nicht mitvollziehen, stehen aber auch nicht außerhalb des Geschehens, sondern müssen dafür sorgen, dass die Raserei der in Trance gefallenen nicht völlig außer Rand und Band gerät. Die soziale Wirklichkeit wird lt. Geertz also nicht bloß abgebildet, sondern erlebt und geprägt.

Darin wird aber der Aspekt der Religion als Modell für etwas deutlich, die soziale Wirklichkeit wird von ihr geprägt. Geertz geht über die funktionalen Methoden hinaus, indem er die Religion nicht nur als Interpretationssystem der Welt ansieht, sondern ihr auch Prägungscharakter für die soziale Wirklichkeit zuschreibt. Er fordert also, dass in die Untersuchung religiöser Systeme auch seitens der ethnologischen Forschung verstärkt die Untersuchung des Symbolsystems selbst, also des symbolischen Handelns, aufzunehmen ist und daran erst die Analyse ihrer Beziehungen zu soziologischen und psychologischen Prozessen anzuschließen, was die alleinige Domäne funktionalistischer Betrachtungsweise ist.

7.4 Hahnenkämpfe auf Bali

Die Studie „*Deep play*“ – *Ritual als kulturelle Performance* untersucht kein religiöses Ritual, sondern eine kulturelle Performance. Der Hahnenkampf wird also als Aufführung, als darstellende Kunst / Theater, Tanz etc. betrachtet.

Was in der gekürzten Fassung im Reader fehlt, ist die Beschreibung, die Geertz von seiner Situation als Ethnologe, der von der Bevölkerung nicht wahrgenommen wird. Am Anfang wird er von der Dorfgemeinschaft scheinbar nicht wahrgenommen, die Leute blicken durch ihn hindurch usw. Durch seine Beteiligung an der Flucht, die einsetzt, als ein (illegaler) Hahnenkampf durch die Polizei aufgelöst wird, wird er erst in der Gemeinschaft anerkannt und aufgenommen (und erfährt, wie gut die ihn scheinbar nicht wahrnehmenden über ihn informiert sind).

Geertz zeigt anhand von vielen Beispielen, dass der Hahn in Bali ein kulturelles Symbol ist, das sowohl mit allgemeinen Bedeutungen als auch mit individuellen Dispositionen semantisch aufgeladen ist. (man erinnere sich an den oben ausgeführten Symbolbegriff!!)

In der Sprache wird „Hahn“ in vielen Sprüchen und Redewendungen als Symbol für menschliche Haltungen und Verhaltensweisen, wozu gerade die Bildlichkeit der Hahnenkämpfe verwendet wird.

Die Männer auf Bali identifizieren sich mit den Hähnen, diese sind Teil ihres Selbst, sie beschäftigen sich so häufig mit ihnen wie sich die Männer bei uns etwa mit dem Statussymbol „Motorrad“ beschäftigen, wobei sie sich durchaus auch von ihnen in Anspruch genommen fühlen, es handelt sich also um keine reine Entspannung bei der Beschäftigung mit dem Tier. Der Hahn erweist sich als ein gegenwärtiges Symbol, das einerseits für das Selbst des Eigentümers steht, andererseits für die Animalität. Er steht somit für das Erwünschte und das Befürchtete: die Balinesen haben eine ablehnende Haltung der Animalität gegenüber, aber sie leben in ständiger Angst vor und Faszination durch die „dunklen Mächte“. In diesem Sinne sieht er den Hahnenkampf mit der Abwehr der dämonischen Mächte verbunden, die „ständig damit drohen, in den kleinen wohlgeordneten Raum, in dem die Balinesen so sorgfältig ihr Leben eingerichtet haben, einzudringen und seine Bewohner zu verschlingen“ (102). Der Hahnenkampf ist demnach ein Blutopfer, eine verbreitete Praxis auf Bali: den Dämonen Opfer darbringen.

Der Kampf bringt diese gegenwärtige Symbolik dadurch zum Ausdruck, dass ein geregelter Ablauf in perfektionierter Form um den Ausbruch animalischer, ungezügelter Raserei herum aufgebaut worden ist. Die Regeln werden streng eingehalten, Proteste gegen Kampfrichterentscheidungen gibt es nicht. Geertz betont insbesondere, dass die Teilhabe der „Zuseher“ nicht bloß distanzierteres Betrachten ist, sondern sich als eine kinästhetische Anteilnahme zeigt. Durch die Teilhabe an den Bewegungen des Kampfgeschehens werden die Zuschauer zu Partizipanten. Geertz gebraucht den Ausdruck von E. Goffmann, *focused gathering* (fokussierte Versammlung), um die Art der Menschenansammlung anlässlich eines Hahnenkampfes zu beschreiben: keine streng abgegrenzte Gruppe, keine amorphe Masse. Trotz des Verbotes hat der Hahnenkampf einen öffentlichen Charakter. Der hauptsächlichste Aspekt des Hahnenkampfes, über den seine gesellschaftliche Bedeutung offenkundig wird, ist die Wette.

Zwei Arten von Wetten sind zu konstatieren, die sich um die Bereiche Zentrum und Peripherie herum bilden: die paritätische Wette in der Mitte, zwischen den Besitzern der Hähne und die stets asymmetrischen Wetten am Rand. Relativ hohe Einsätze sind bei den Hauptwetten festzustellen, im Schnitt 85 Ringgit, beim Tageslohn eines einfachen Arbeiters von 3 Ringgit. Der niederste von Geertz beobachtete Einsatz lag bei 15 Ringgit, der höchste bei 500. Dabei ist lt. Geertz' Bericht das Verhältnis zwischen den Hähnen um so ausgeglichener, je höher die Wette im Zentrum ist, in welchem Fall die Wetten in der Peripherie mehr werden und in geringeren Relationen abgeschlossen werden. Lt. Geertz ist ein Spiel nun dann ein tiefes, wenn dieses Verhältnis hergestellt ist, also möglichst gleich starke Hähne gegen einander kämpfen, der Ausgang somit nicht vorhersehbar ist. Somit ist die Wette in der Mitte nicht der Grund des Hahnenkampfes, sondern ein Mittel, ebenbürtige Kämpfe zu gewährleisten.

Deep play: die offensichtliche Unvernunft bei der Chancen/Nutzen Rechnung bei einer Wette mit hohem Einsatz und ungewissem Ausgang (50/50) bei gleichzeitiger hoher emotionaler Besetzung des Ereignisses erschließt die Bedeutung des Kampfes als „deep play“, tiefes Spiel. Hier wird symbolisch über den Status gesprochen.

Geertz untersucht also die Semantik des Hahnenkampfes, um die Deutung desselben als symbolischer Darstellung gesellschaftlicher Wirklichkeiten darzulegen. Mit dem Hahnenkampf ändert sich der gesellschaftliche Status in der nach dem Kastenwesen

organisierten balinesischen Gesellschaft selbst bei größeren Vermögenseinbußen nicht wirklich. Dazu kommt, dass gerade die Kämpfe mit hohem Einsatz zu ebenbürtigen Gegnern tendieren, wodurch ein Ausgleich entsteht. Wenn sich der Status von jemanden durch die Hahnenkämpfe wirklich verändert, dann für die Gruppe der Spielsüchtigen, die aber diejenigen sind, denen es ums Geld geht. Geertz meint also, dass es nur vordergründig um das Geld geht, dass aber das Spiel mit dem möglichen Verlust hoher Geldsummen, gerade weil er von der Kosten–Nutzen–Rechnung her unvernünftig erscheint (10 ATS in ein Brieflos zu investieren und im besten Fall 4 Millionen und einen Fernsehauftritt nach Hause zu bringen ist etwas anderes als bei einer 50/50 Chance 50.000.- entweder zu gewinnen oder zu verlieren), primär eine andere als die monetäre Bedeutung haben muss. Es werden also seiner Ansicht nach Züge wie Tod/Leben; Männlichkeit / Stolz, Wut / Verlust etc. dargestellt. Freilich ist die Beobachtung der Art der Wetten nicht ausreichend, um diese Behauptung zu begründen. Es handelt sich um ein Indiz, und Geertz sucht weitere Indizien dafür, dass man den Hahnenkampf als ein kulturelles System, ähnlich einem Kunstwerk, das eine nicht nur reduktionistisch zu erklärende Wirkung hat, interpretieren kann.

Der Hahnenkampf ist zunächst unruhestiftend aufgrund von 3 Eigenschaften: er ist aufgrund seiner dramatischen Form unmittelbar, besitzt einen metaphorischen Gehalt und ist in einen sozialen Kontext eingebettet.

Dramatische Form: die Unmittelbarkeit besteht im konvulsivischen Aufflackern tierischen Hasses.

Metaphorischer Gehalt: es handelt sich um einen formalisierten Scheinkrieg, eine „Übertragung“, vom Menschen auf seinen Hahn.

Sozialer Kontext: Statusspannungen werden formalisiert und simuliert.

Die Übertragung funktioniert und ist spannend, weil die Balinesen einen Aspekt ihrer Form zu leben im Hahnenkampf darstellen, was Geertz mit folgenden Überlegungen zeigen will: Der Hahnenkampf auf Bali hat eine atomistische Struktur – dies ist nicht die einzige Möglichkeit, Hahnenkämpfe zu organisieren. Es weist aber auf das Fehlen zeitlicher Gerichtetheit hin. Geertz zufolge leben die Balinesen nämlich nicht im Bewusstsein eines stetigen Flusses der Zeit aus der Vergangenheit über die Gegenwart in die Zukunft, sondern erleben dichte Momente der Bedeutsamkeit in einem Strom von Bedeutungslosigkeit, es handelt sich um ein pulsierendes Zeiterleben: von Bedeutung/Bedeutungslosigkeit.

110: „Jede Ausdrucksform lebt nur in ihrer eigenen, aus sich selbst geschaffenen Gegenwart. Hier aber ist jene Gegenwart in eine Reihe von Momentaufnahmen zerteilt, von denen sich einige heller abzeichnen als die anderen, die aber alle unzusammenhängende ästhetische Quanten bilden. Der Hahnenkampf stellt das, was er darstellt, in ruckartigen Ausbrüchen dar.“ Die darin zum Ausbruch kommende Aggressivität und Grausamkeit stellt das Gegenteil von dem dar, wie sich der Balinese sein Leben wünscht. Eingebettet in ein Beispiel für ihre Art der Lebenserfahrung, dem Pulsieren von Bedeutung und Bedeutungslosigkeit ist hier ein Aspekt der Wirklichkeit, den sie fürchten: es wird also nicht das tatsächliche Verhalten dargestellt, sondern das befürchtete Verhalten. Der Hahnenkampf erweist sich als Metapher für die soziale Ordnung. Wobei Geertz Wert darauf legt, dass die Metapher über die Kontextveränderung funktioniert. Das Wesen der Metapher besteht eben darin, dass ein Bild aus einem Kontext in einem anderen Kontext gebraucht wird.

Geertz wendet sich aber gegen die funktionalistische Interpretation dieses Umstandes. Die metaphorische Darstellung ist demnach als eine Form des Wissens zu interpretieren, die eine Gesellschaft über sich selbst hat. Es wird mit einem Wort eine Geschichte erzählt, das Paradigma für die Interpretation eines solchen kulturellen Ablaufes ist somit derjenige des Textes. Im Unterschied zum Philologen schreibt aber der Ethnologe seinen Text selbst, er

stellt ihn her, macht ihn, er ist in diesem Sinne eine Fiktion (etwas Gemachtes, aber nicht etwas Erfundenes im Sinne der Lüge. Das Wort Fiktion stammt ja auch von *figo*, ursprünglich etwas modellieren, (Wachs oder Ton) ab, daher auch der *figulus*: der Bildner, Töpfer (und nicht: Lügner).

Deshalb gibt es gewisse Einschränkungen zu beachten:

Der Hahnenkampf wird von Geertz nicht als der Universalschlüssel zur balinesischen Kultur präsentiert, sondern als eine der Hervorbringungen dieser Kultur, die man innerhalb des Gesamtkontextes, des gesamten kulturellen Textes interpretieren kann. Weiters ist diese Interpretation eine vermittelte und verschobene:

„Die Kultur eines Volkes besteht aus einem Ensemble von Texten, die ihrerseits wiederum Ensembles sind, und der Ethnologe bemüht sich, sie über die Schultern derjenigen, für die sie eigentlich gedacht sind, zu lesen.“

8 ALBERT BERGESEN: POLITISCHE HEXENJAGD ALS RITUAL.

8.1 Gegenstand von Bergesens Ausführungen.

Der Autor geht in seinem Beitrag der Frage nach, wie politische Hexenjagden, also das öffentliche Kenntlichmachen und Verfolgen von deklarierten Feinden der Gesellschaft, funktionieren und ob sich eine Gesetzmäßigkeit in diesen zeigt, die es erlaubt, das Vorhandensein dieses Phänomens in unterschiedlichen Gesellschaften zu erklären und die dabei auftretende Ritualisierung in die Interpretation einzubeziehen. Sein ausdrückliches Ziel dabei ist es, ein kausales Modell herzustellen, das eine Voraussage des Auftretens solcher Phänomene aufgrund bestimmter gesellschaftlicher Gegebenheiten erlaubt, was er am Ende seines Aufsatzes auch tut. Somit sollen verschiedene Nationen miteinander verglichen werden können.

Zunächst definiert er den Begriff des politischen Verbrechens, da die Individuen, die Opfer politischer Hexenjagden werden, als politische Verbrecher dargestellt werden. In diesem Sinn von Gesellschaftsverbrechen (*corporate crime*) werden unter einem politischen Verbrechen alle jene Akte verstanden, die gegen die Interessen und Zwecke des Staates verstoßen.

Dieses Phänomen tritt nun in unterschiedlichen Gesellschaften und auch immer wieder auf. Bergesen geht von der auf Émile Durkheims Theorie des Verbrechens beruhenden Theorie von Kai T. Erikson, der sogenannten Grenzkrisentheorie, aus und diskutiert deren Anwendbarkeit.

8.2 Émile Durkheims Theorie des Verbrechens.

Lt. Durkheim bestimmen gesellschaftliche Voraussetzungen das Wesen der Kriminalität. Strafe ist demnach weniger auf die Gefährlichkeit der Handlungen, die bestraft werden, bezogen, als sie ein Mittel zur Schaffung gesellschaftlicher Identität darstellt. Die Strafe hat ihren Grund somit nicht in der Kriminalität einer Handlung, sondern eine Handlung wird dadurch kriminell, dass die Gesellschaft strafend und ausgrenzend auf sie reagiert. Anders gesagt besteht die Funktion der Strafe darin, durch Ausgrenzung gesellschaftliche Identität zu schaffen. Daraus folgt auch, dass das Vorhandensein von Verbrechen nicht störend wirkt, sondern vielmehr eine aufbauende Funktion für das soziale System besitzt. Die – sozusagen

positive – Wirkung des Verbrechens besteht also darin, die Gesellschaft in ihrer moralischen Entrüstung zu verbinden, womit die gesellschaftliche Ordnung rituell bekräftigt wird.

NB: Diese Denkfigur finden wir in abgewandelter Form bei Mary Douglas' Analyse der Reinheitsrituale wieder, die konstitutive Funktion für die Muster und Strukturen der gemeinsamen Welt einer Gesellschaft haben: ohne Schmutz keine Sauberkeit.

8.3 Eriksons Grenzkrisentheorie.

Kai T. Erikson hat an diese Analyse Durkheims angeknüpft und den Begriff der Entstehung und Verbreitung von Verbrechen erweitert. Demnach ist „Übertreten“ (das aktive Brechen eines Gesetzes durch den Verbrecher) nur *eine* Art, in der Abnormalität in einer Gesellschaft entstehen kann. Die Gesellschaft kann ebenso von sich aus Abnormalität dadurch herbeiführen, dass die moralischen Grenzen verschoben werden. Eriksons Beispiel ist ein amerikanischer Universitätsprofessor, der jahrelang Vorlesungen über russische Sozialinstitutionen hält, damit aber in der McCarthy-Ära von einem Tag zum anderen zum Abweichler wird. In jeder Gesellschaft bestehen lt. Erikson institutionelle Bereiche, deren Aufgabe die Definition von moralischen Grenzen und Abnormalität ist. Diese können durch Eigeninitiative die moralische Ordnung der Gesellschaft zu stärken versuchen, indem sie gewisse Gruppen zu Übertretern machen, die von sich aus keine Übertretungen begehen. In Eriksons Modell ist die Voraussetzung dafür, dass solches geschieht, eine gesellschaftliche Krise, die nach einem Ritual der Wiederherstellung und Bestärkung der Gemeinschaft verlangt.

8.4 Bergesens Modifikation des Grenzkrisenmodells

Bergesen meint nun, dass dieses Modell zwar gelegentliche Ausbrüche der Schaffung von Abnormalität in einzelnen Gesellschaften erklären kann, aber nicht zum Zweck eines Vergleichs verschiedener Gesellschaften handhabbar ist. Es geht ihm darum, einen Algorithmus zu finden, ein Entscheidungsverfahren, das es ermöglicht, vorauszusagen, in welchen Gesellschaften sich Abnormalität breiter oder weniger breit gestreut finden wird lassen. Dazu verbindet er Durkheims Theorie des Verbrechens mit dessen Religionstheorie. So versucht er zu zeigen, dass politische Abnormalität nicht der Wiederherstellung der Moralität dient, sondern die gemeinschaftliche Natur menschlicher Gesellschaft darstellt.

Wie wir bereits wissen, ist dies lt. Durkheim die Funktion der Religion.

Die Parallele zwischen religiösen Ritualen, wie sie Durkheim beschreibt und dem Schaffen politischer Subversion, wie es in der Grenzkrisentheorie aufgefasst wird, liegt im herstellen zweier getrennter Bereiche, im ersteren Fall des Heiligen und Profanen oder des Reinen und Unreinen, im zweiten Fall des Bereiches der Normalität und der Sphäre der Abnormalität. Rituelle Trennungen schaffen durch Herstellung des einen Pols des Getrennten automatisch den anderen. Das Heilige und der Verbrecher kommen insofern miteinander überein, als sie einem ausgegrenzten, unberührbaren Bereich angehören.

Für Bergesen ist der moderne Nationalstaat ebenso organisiert wie die totemistische Gesellschaft im Sinne Durkheims. Der Gott des Klans ist der Klan selbst, der Gott des Nationalstaates ist das Volk. Verschiedene Symbolisierungen des gemeinschaftlichen Wesens moderner Gesellschaften funktionieren demnach als totemistische Symbolisierungen, so die Flagge, die Nationalhymne, der Kärntner Feiertag, ebenso Ideensysteme wie etwa „Freiheit“, „Kommunismus“, „Unsere Ehre sei die Treue“ usw.

Die zentrale *Überlegung von Bergesens Aufsatz scheint mir zu sein, dass der moderne Nationalstaat selbst Subversion herstellt, um einen rituellen Kontrast zu seinen kollektiven Repräsentationen zu schaffen. Somit werden die Vorstellungen vom politischen Staat in Szene gesetzt und bestätigt.

Bergesen nennt vier Arten, auf die das Abnormale geschaffen werden kann (dies soll wohl keine erschöpfende Darstellung sein).

1. Die Schaffung **ideologischer Abnormalität**: v.a. in sozialistischen Staaten: Reaktionäre, Kontrarevolutionäre, Troztkisten etc.
2. Schaffung von **Angreifern auf die nationale Sicherheit**: Spione, Saboteure. Wenn die Idee der nationalen Sicherheit einer Durkheimschen kollektiven Repräsentation entspricht, wird diese durch die rituelle Hervorbringung von Angreifern gegen sie gestärkt.
3. **Illoyales Verhalten**: McCarthy-Ära, Kommunistenhetze
4. **Das Ausspielen persönlicher Interessen gegen kollektive**: erzeugt eine Trennung zwischen den kollektiven Interessen und all dem, was ihnen entgegenstehen könnte.

8.5 Der Immanenzgrad einer Gesellschaft

Um nun die Bereiche, in denen Abweichungen, also die Schaffung von Abnormalität, zu erwarten sind, aufzufinden, geht Bergesen von dem **religionssoziologischen Begriff der Immanenz** aus:

dort, wo die Symbolisierungen einer Gesellschaft als präsent erlebt werden, wo die kollektiven Vorstellungen gleichsam inkarniert aufscheinen, spricht man von Immanenz.

Entsprechend kann man von stärker immanenten und stärker transzendenten Gesellschaften sprechen, Katholizismus etwa ist stärker immanent oder die sozialistischen Staaten des ehemaligen „Ostblocks“ weisen einen höheren Immanenzgrad auf, als die westlichen Demokratien.

Typische Indikatoren von Immanenz sind charismatische Führer, die demnach die kollektiven Wertsetzungen verkörpern, wie etwa „der Vorsitzende Mao“. Wenn nun die kollektiven Vorstellungen (Volk, Nation, ideologische Grundsätze) immanent sind, wird genau in den Bereichen, wo sie dies sind, Subversion als rituelle Bestätigung der kollektiven Repräsentationen geschaffen werden. Also wird man, wenn man die Verteilung der kollektiven Repräsentation erklären kann, auch das Auftreten von politischen Hexenjagden erklären können.

Es gibt nun lt. Bergesen einen Zusammenhang zwischen dem Grad an Immanenz einer Gesellschaft und der Organisation der Gesellschaft als kollektive Handlungsinstanz. Die gemeinschaftlichen Zwecke werden demnach genau dort als präsent – und somit in besonderem Maße verpflichtend – erlebt, wo das konstitutionelle System – die Regierung – ihre legitime Rolle beim Festsetzen gemeinschaftlicher Zwecke und der Entscheidung über den Anteil der Repräsentation von Teil- und Einzelinteressen in den gemeinsamen Zwecken hat. Dies ist im modernen Nationalstaat die Rolle der Parteien, nämlich die Interessen des Volkes zu ordnen und in der Regierung zu repräsentieren. Das Auswahlprinzip ist also in ein Spiel von Kräften, die von Teilinteressen ordnenden Gruppen repräsentiert werden, eingebettet. Parteien erlauben es mit anderen Worten verschiedenen Gruppen, die Regierung,

den Apparat für die kollektiven Entscheidungen, zu durchdringen. Die Parteien werden also auch die Mechanismen der Schaffung von Subversion in Gang setzen.

Die Regierung hat nun verschiedene Möglichkeiten, über rituelle Handlungen politische Subversion zu schaffen.

Rituelle Anklagen konstatieren das Vorhandensein von Abweichlern, traditionelle Mechanismen der sozialen Kontrolle wie Polizei, Gerichte usw., sowie Gesellschaftszeremonien von der Art der Schauprozesse, Selbstbeichtigungen, Zensur und Säuberungskampagnen kommen hier in Frage.

Wie Bergesen zusammenfasst:

„Kurz und gut, der Staat ist im Besitz einer großen Vielfalt an Mechanismen, um das Vorhandensein subversiver Aktivitäten und die Bezeichnung von Individuen als politische abnormal zu bestimmen. All diese Aktivitäten werden dazu verwendet, ein Gefühl innerer Gefahr und Bedrohung der nationalen Sicherheit zu schaffen.“

Ob es Bergesen tatsächlich gelungen ist, mit dem „Immanenzgrad“ ein Entscheidungskriterium für die vergleichende Untersuchung von Gesellschaften auf ihre Anfälligkeit für politische Hexenjagden zu entwickeln, soll hier nicht diskutiert werden. Interessant ist freilich die Anwendung von religionssoziologischen Begriffen und Erklärungsmuster auf säkulare Ritualisierungen.

9 TH. W. JENNINGS. RITUELLES WISSEN.

Der Theologe Jennings geht von der Frage aus, wie der Bereich der „imaginativen Formen“, mit denen es seiner Ansicht nach die Theologie zu tun hat, weil ihre Inhalte in diesen Formen liegen, näher bestimmt ist. Gegen die neuzeitliche Tradition der Theologie, die sich zu stark auf die narrativen Formen konzentriert habe, plädiert er für einen stärkeren Einbezug der rituellen Formen, die Handlungsformen darstellen, und zwar sui generis: man sollte sie nicht primär von anderen Formen religiösen Ausdrucks oder religiöser Tradition her verstehen.

Für Jennings ist das Ritual eine eigene Form der symbolischen Struktur, die eine kognitive Funktion aufweist, die der Gegenstand seiner Erörterungen sein wird, ohne dass er auf der einen Seite behauptet, dies sei der einzige Aspekt rituellen Handelns oder andererseits meint, diesen in seinem Essay vollständig darzustellen. Bei seinen Überlegungen spielt allerdings noch die Frage nach dem Status des Beobachters mit. Inwieweit verändert der Beobachter das Ritual? (So dass man im Extremfall eine rituelle Handlung an sich gar nicht beobachten könnte).

An der von ihm eingeführten kognitiven Funktion des Rituals hebt Jennings in der Folge 3 Momente hervor:

1. Wissen finden: Das Ritual ist eine Art, Wissen zu erlangen, hat die Funktion des Entdeckens und Auffindens.
2. Wissen vermitteln: Nicht Illustration theoretischen Wissens oder Dramatisierung von Mythen, sondern Vermittlung des durch rituelles Handeln hervorgebrachten Wissens.
3. Ritual ist als Performance eine Darstellung vor einem Beobachter. Dies stellt für Jennings einen wichtigen Punkt dar, um zwischen rituellem Handeln und theoretischem Wissen zu vermitteln.

9.1 Ritual als Weg zum Wissen.

Das Hauptargument für diese These ist die Variabilität von Ritualen. Selbst ein genau vorgeschriebenem Ritual, wie etwa der lateinischen Messe vor dem II. Vaticanum, wird in unterschiedlichen Gegenden unterschiedlich vollzogen und auch im gleichen kulturellen Kontext wird derselbe Ritus zu verschiedenen Zeiten unterschiedlich vollzogen, streng genommen niemals gleich.

Rituelles Handeln ist daher nie eine reine Wiederholung, Rituale sind nicht starre, statische Handlungsabläufe. Gäbe es diese Unterschiede in der Ausführung nicht, wäre rituelles handeln bloße Vermittlung oder Illustration, somit kein autonomer Bereich.

Dieses Argument sucht Jennings mit 2 Beobachtungen zu stützen.

Die erste beruft sich auf eine Studie von Ronald Grimes bei einer experimentellen Theatergruppe, aus der hervorgeht, dass rituelles handeln nicht das Produkt, sondern das Mittel zur Suche nach der idealen Handlungsabfolge darstelle. Die zweite bringt die Liminalität, wie sie Victor Turner beschrieben hat, ins Spiel. Darin zeige sich der schöpferische Prozess des Rituals, der Übergang vom Nichtwissen zum Wissen, der dem rituellen Handeln somit nicht äußerlich sei, sondern konstitutiv für dasselbe. Die Parallele zwischen rituellem Handeln und kognitiven Prozessen liegt lt. Jennings in der Offenheit für Neues in der liminalen Situation und im suchen nach der angemessenen Handlung.

Dies zeigt sich anhand von 3 Merkmalen des rituellen Wissens:

1. Rituelles Wissen ist leibhaftiges Wissen, es wird mit dem Körper **gewonnen**, es ist nicht bloße „Verkörperung“. Im rituellen Handeln wird nicht etwa zuerst über die richtige Handlung nachgedacht, sondern diese wird eher vom Körper vollzogen.
2. Rituelles Wissen wird in der Handlung gewonnen. Würde es vor der Handlung gewonnen, wäre das Ritual Illustration, würde es nachher gewonnen, wäre es eine Reflexion auf die Handlung. Gibt es rituelles Wissen, dann ist dieses Wissen mit dem rituellen Tun identisch.
3. Rituelles Wissen, das im Tun gewonnen wird, entspricht einer Fertigkeit. Dies lässt sich mit zwei Beispielen leicht erläutern: Schwimmen kann ich nur erlernen, indem ich schwimme, eine Sprache beherrsche ich nur dann als Sprache, wenn ich sie sprechen kann. Kompetenter Sprecher einer Sprache zu sein ist etwas anderes, als bloßes linguistisches oder grammatisches Wissen *über* die Sprache.

Wenn rituelles Wissen also handelndes Wissen über die Welt, bzw. Über die Welt in der Gegenwart des Heiligen ist, wird die Welt im Umgang mit ihr erkannt, verändert und transformiert. Rituelles Handeln beschreibt nicht nur, sondern schreibt vor. Welt wird nicht dargestellt, sondern hergestellt.

9.2 Rituale vermitteln Wissen.

Freilich gibt es auch einen Wiederholungsaspekt des Rituals: das Ritual lehrt uns zunächst die Ausführung des Rituals. Weiters hat es einen Call&Response–Charakter, ist dialogisch. Rituelles Tun ist auf eine Antwort angelegt.

Beispiel die kath. Messe: auf die Konsekration folgt die Antwort der Kommunion. Das Ritual bedingt Initiation und Antwort. Jennings bringt das Beispiel des „Vaterunser“. Dieses Gebet wird rituell verwendet, was eine Initiation bedingt, da man es auswendig lernen muss, um es aufsagen zu können. Dadurch aber wird es wiederholbar, und zwar auch außerhalb des rituellen Rahmens. Das Gebet prägt somit das Gebetsverhalten der Christen, aber auch deren Verhalten außerhalb des rituellen und religiösen Bereiches, denn es enthält

Handlungsanweisungen, wie die Aufforderung zur Bereitschaft zu verzeihen. Es ist somit das, was Geertz ein „Modell für etwas“ nennen würde. Das Ritual wird also zum Paradigma für jedes bedeutsame Handeln, auch für nicht speziell „religiöses“.

Rituelleres Wissen ist durch körperliches Handeln gewonnenes Wissen, wobei das bekannte Handeln als Feld für die Suche nach angemessenen Handlungen dient. Ein Wissen muss aber falsch oder richtig sein können, also muss es auch ein Kriterium für die Richtigkeit des Wissens geben.

Jennings nennt zwei Kriterien.

- Kohärenz und
- Korrespondenz.

Die Kohärenz meint die rituelle Konsistenz, den Einklang, in dem ein ritueller Akt mit anderen rituellen Akten steht.

Korrespondenz meint die Übereinstimmung mit der Welt signifikanten Handelns, allerdings bezieht sich dieses Kriterium auf die im Handeln begriffene Welt, also ist keine statische Korrespondenz gemeint.

Die Frage nach der spezifischen Art des Wissens, die das rituelle Wissen darstellt, führt somit zur Frage nach dem Gegenstand des rituellen Wissens.

Dazu muss man zunächst feststellen, wo der spezifisch rituelle Bereich liegt. Es wird ja behauptet, dass das Ritual nicht auf die Funktion der Darstellung anderswo gewonnenen Wissens reduziert werden kann.

Jennings benennt die beiden Bereiche des rituellen Wissens als das Wissen über das rituelle Handeln selbst und das rituelle Handeln als Paradigma für außerrituelleres Handeln. Letztlich sieht er den Gegenstand des rituellen Handelns als den Umgang mit der Tiefendimension der Welt an. Je mehr ein Ritual den „Ursprung“ der Welt wiederholt, Gründungsakte einholt, desto zentraler wird es in der Religion sein. Somit gelangt er zu einem dreifachen Sinn des rituellen Wissens. Als Wissen um den konstituierenden Akt, Wissen um das rituelle Handeln und Paradigma für außerrituelleres Handeln.

Dem schließt er eine kurze Überlegung zur Beobachtung von Ritualen an, die die eingangs gestellte Frage, ob man ein Wissen über Rituale gewinnen kann – wozu man jedenfalls Rituale beobachten muss -, ohne dabei die Rituale zu verändern. Kurz gesagt lautet seine Antwort, dass man sich als Forscher vor der verändernden Teilnahme nicht übertrieben zu hüten braucht, da Rituale immer einen Beobachter implizieren und Veränderung zu ihrem Wesen gehört.

10 CAROLINE HUMPHREY/JAMES LAIDLAW: DIE RITUELLE EINSTELLUNG.

Unter einem anderen Aspekt untersuchen Humphrey und Laidlaw das rituelle Geschehen, indem sie fragen, welche Intention das Ritual von anderen Handlungen abhebt. Hatte Jennings nach der performativen Struktur des Rituals gefragt, so gehen die beiden AutorInnen von der Frage der Einstellung des ein Ritual vollziehenden aus und inwiefern sich diese signifikant von den anderen alltäglichen und außeralltäglichen Intentionen beim Ausführen von Handlungen unterscheidet. Sie heben vier Hauptaspekte der rituellen Einstellung hervor:

1. Sie ist nichtintentional
2. Sie ist vorgeschrieben: die Auswahl der Handlung ist nicht von der Intention des Handelnden abhängig, sondern von konstitutiven Regeln.

3. Rituelle Handlungen sind „äußerlich“, weder rein subjektiv, noch rein objektiv. Die Nichtintentionalität wird intendiert. Mit dieser paradoxen Formulierung soll gesagt werden, dass etwas bereits vorgegebenes verwirklicht wird, was den „elementaren“, „archetypischen“ Charakter des Rituals bestimme.
4. Rituelle Handlungen sind wiedererkennbar

10.1 Nichtintentionalität

Die Überlegungen zur Nichtintentionalität der rituellen Handlungen, die die beiden Autoren anstellen, gehen von der Frage nach der Bedeutung von Handlungen aus. Handlungen haben nicht im gleichen Sinn Bedeutung wie Sprechakte. Die Bedeutung eines Satzes ergibt sich aus dem lexikalischen Sinn der kleinsten Bedeutungsträger, der Syntax der Sprache und der Referenzsituation. Handlungen haben nun – außer in einigen, sehr einfachen Fällen, wie vereinbarten Zeichenfolgen – weder einen lexikalischen Sinn noch eine Syntax. Mit Max Weber kann man ferner Handlungen von bloßen Bewegungen unterscheiden: das handelnde Individuum verleiht seinen Bewegungen durch seinen Intention subjektiven Sinn (es ist ein Unterschied zwischen einer sinnlosen und einer intendierten Handlung, ob eine unwillkürliche Bewegung jemandem anderen zufällig einen Schlag versetzt, oder ob ich ihm einen Schlag zu versetzen intendiere). Handlungen können also intentionalen Sinn haben. Um nun eine Aussage zu verstehen, reichen Semantik und Syntax nicht hin, man muss meistens auch die Intention verstehen, in der sie geäußert wird. Es handelt sich dabei um den sogenannten „illokutionären Sinn“ einer Aussage, z.B. der Aussage: „dort ist es nass“, um jemanden auf die Gefahr hinzuweisen, dass er fallen könne. Man handelt, um ein bestimmtes Ziel der Handlung zu erreichen; wenn wir Handlungen beobachten, isolieren wir einzelne Handlungssequenzen durch das Zuschreiben einer Intention. Diese stimmt nicht mit der Beschreibung überein.

Wenn ich nur beschreibe, dass jemand eine Zeitung vor die Tür wirft, weiß ich noch nicht, ob er sie zustellt, wegwirft, eine Akt der Aggression gegen den Hausbesitzer begehen will, ihm ein Geschenk machen usw. Wir können auch an das Beispiel des Zwinkern bei Geertz denken: der Sinn der Handlung hängt davon ab, dass wir ihre Intention verstehen.

Genau dies ist lt. Humphrey und Laidlaw nun bei den rituellen Handlungen nicht der Fall, ohne dass sie damit zu bloßen Bewegungen würden. Der Sinn ritueller Handlungen ist unabhängig von der Intention des Ausführenden, da Ritualisierung Nichtintentionalität intendiere. Sie zeigen dies an ihrem ständigen Beispiel, einer jainistischen *puja*. Auf die Befragung hin, was die Ausübenden intendierten, wenn sie der Statue der Gottheit eine kleine Öllampe entgegenhielten, bekamen sie die divergierenden Antworten,

- a) die Gottheit beleuchten,
- b) das Licht der Lehre darstellen,
- c) das Licht an sich darstellen,
- d) der Gottheit die Lampe schenken.

Außerdem könne man das Ritual vollziehen, ohne ihm eine solche Intention zuzuschreiben. Rituale sind somit Handlungen, die wir, ohne die damit verbundenen Intentionen zu kennen, identifizieren können.

10.2 Der Charakter des Vorgescribenen.

Es herrscht allgemeiner Konsens darüber, dass Rituale aus festgelegten, vorgeschriebenen Handlungsabläufen bestehen, also nicht aus vom Ausführenden willkürlich ausgewählten. Regeln gibt es freilich auch in anderen Kontexten, die Handlungsabläufe involvieren, wie beim Kochen, in der Schule, beim Militär, beim Spiel usw. Regeln schränken aber im Fall des Rituals nicht, wie in den anderen Fällen, die Handlungen ein, sondern den Bereich der möglichen Handlungen. Die Festsetzung dieses Bereiches verleiht den Ritualen diejenige Identität, die ihnen nicht durch die Intention verliehen wird. Der Akteur in einem Ritual nimmt also Handlungen vor, deren Autor er nicht in demselben Sinn ist, wie bei seinen intentionalen Handlungen. Andere haben die Abläufe vorher festgelegt. Es gibt zwar auch in der Sprache das Phänomen eines mitgemeinten Sinnes, der nicht intendiert ist, aber in diesem Fall ist die Differenz zwischen Absicht und Ausdruck nicht das Ziel der Sprachhandlung. Nichtintentionales Verhalten im Alltagsleben ist als ein Fehler oder ein Widerfahrnis zu interpretieren.

Wenn nun z.B. ein Tourist, mit der Absicht den Schmuck an der Götterstatue zurechtzurücken dieselbe Handlung ausführt, die im rituellen Kontext als *puja* definiert wäre, so führt er doch keine rituelle Handlung aus, weil er sie nicht in der Intention, das Ritual auszuführen, ausführt. Die das Ritual ausführende Frau dagegen schiebt ihre persönliche Intention sozusagen zur Seite und betritt einen Raum der Freiheit von den alltäglichen intentionalen Handlungen. Diese Übernahme der rituellen Einstellung unterscheidet also lt. Humphrey und Laidlaw die rituellen von den nichtrituellen Handlungen.

10.2.1 Die archetypische oder elementare Funktion des Rituals

Das Ritual ist also durch eine eigene Sphäre gekennzeichnet, es besetzt einen eigenen ontologischen Bereich.

10.2.2 Wiedererkennbarkeit.

Rituelle Handlungen sind von der alltäglichen Intentionalität entfernt und besitzen eine eigene Struktur von Wiederholungen und Einfügungen, wie z.B. die rituelle Sprache. Hier bringen die AutorInnen die mantras als Beispiel, die keine zugrundeliegende Syntax implizieren, also eine nicht decodierbare Struktur aufweisen, respektive eine Struktur, die kein Code ist. Weiters werden Rituale „vollzogen“, es wird nicht einfach etwas gemacht (wie im täglichen Leben), sondern etwas wird wieder aufgenommen und nachgemacht. Die Nachahmung hat aber eine gewisse Bandbreite zwischen einer getreuen Wiedergabe einer festgeschriebenen Vorlage (musikalisch: „vom Blatt spielen“) und der Manifestation einer Idee, eines Prototyps (Improvisation). Man kann nun jede Handlung vom Standpunkt des Beobachters (extern) oder vom Standpunkt des Ausführenden, des reflexiven Subjekts aus betrachten. Von letzterem hängt ab, ob das Ritual als a) Kopie, b) Parodie oder c) Gedenkfeier vollzogen wird, a) ohne sie mit Intention zu füllen, b) mit der Intention, das bereits einmal Geschehene im übertragenen Sinn jetzt zu tun, c) mit der Intention, eine bereits vollzogene Handlung zu erinnern.

Damit führen Humphrey und Laidlaw, wie sie meinen, die Intentionalität nicht wieder durch die Hintertüre ein, da sie als Intention dazu kommt, als der Modus, in dem das Ritual vollzogen wird, aber nicht die Intention ist, die das Ritual als solches bestimmt. Die Intentionalität bestimmt nicht die Identität der rituellen Handlung. Auch das Spiel wäre ein solcher Fall, wo eine Modifikation der alltäglichen intentionalen Haltung vorliegt, es ist aber

nicht, wie die AutorInnen meinen, mit der ontologischen Autorität des Regelwerks ausgestattet, die dem Ritual eigen ist.

Aufgabe: überlegen Sie, ob sich die Standpunkte von Jennings, der in Anschluss an Turner das schöpferische Potential des Rituals betont und von Humphrey/Laidlaw, die in der Betonung der Nichtintentionalität und Festgeschriebenheit gerade dies auszuschließen scheinen, strikt widersprechen oder sich harmonisieren lassen. Viel Spaß!

GLOSSAR

Agape	Rel.wi.	griech: „Liebe“ christl. Gemeindemahle, neben dem Abendmahlfest
Apokryphen	Rel.wi.	griech: „Verborgene“ div. jüdische Schriften mit kanonischer Geltung
apotropäisch	Rel.wi.	apotropaia Abwehropfer
Ayatollah	Rel.wi.	arab.; Ehrentitel im schiitischen Islam ein Gelehrter mit Instanz, zur selbstständigen Rechtsfindung befugt
Dschihad	Rel.wi.	„Heiliger Krieg“ zur Herstellung der gottgewollten Ordnung. Bündel aller Maßnahmen zur Lösung sozialer, politischer wirtschaftlicher und ökologischer Probleme
Eschatologie	Rel.wi.	griech: „Die Lehre von den letzten Dingen“ das Schicksal des Einzelnen; und der Welt im Ganzen
Ethologie	Rel.wi.	Beschreibung des Verhaltens mit biologischen Methoden; Verhaltensforschung
Exegese	Rel.wi.	„Auslegung“ theolog. Disziplin für Hermeneutik (Theorie der Auslegungskunst)
Hermeneutik	Rel.wi.	griech. Theorie der Auslegungskunst; in Anwendung auf die Hl. Schrift → biblische Hermeneutik
Heuristik	Rel.wi.	griech. die methodische Kunst der Wahrheitsfindung
Hodscha	Rel.wi.	türk; an einer Islamschule (Medrese) ausgebildeter Geistlicher, Lehrer
Imam	Rel.wi.	ursprünglich Leiter der Gesamtgemeinde Sunniten: Vorbeter Schiiten: oberster Lehrer und Haupt der Gemeinschaft
Katharsis	Rel.wi.	gr.: Reinigung körperliche, geistige, religiöse Reinigung im Kult
Kirchenväter	Rel.wi.	lat: „patres ecclesiae“ rechtgläubige Zeugen der Tradition, bei dogmatischen Kontroversen. Die apostolischen Väter, die Apologeten und altkatholischen Väter
Kismet	Rel.wi.	arab.: qisma von Gott vorherbestimmtes Schicksal
Liminalität	Rel.wi.	Grenzbereich, Schwellenbereich
Maghreb	Rel.wi.	arab. maghrib > Westen der westliche Teil der arabisch-muslimischen Welt (Marokko, Algerien, Tunesien)
Mahdi	Rel.wi.	arab.: der Rechtgeleitete vor allem von den Schiiten für das Ende der Zeit erwartete

		messianische Erlöser, der die Gerechtigkeit auf Erden wieder herstellt
Medina	Rel.wi.	arab: madina - Stadt historische Zentren in den nordafrikanischen Städten Stadt in Saudi-Arabien mit den Gräbern Mohammeds, Fatimas, Kalifen
Medrese	Rel.wi.	höhere theolog. Schule, Koranschule gleichzeitig Wohn-, Lehr- Bet-Ort der Gelehrten und Studenten
Moschee	Rel.wi.	arab: masjid; islamisches Gebetshaus
Mufti	Rel.wi.	Rechtsgelehrter
ontogenetisch	Rel.wi.	Individualentwicklung
Ontologie	Rel.wi.	Griech: „Seinslehre“ Auffassung von der letzten Wirklichkeit, Gottesbeweis
Paradigma	Rel.wi.	griech.; Beispiel, Muster, Gleichnis Denkmuster für eine herrschende wissenschaftliche Orientierung
Phänomenologie	Rel.wi.	griech. Lehr von den Erscheinungen
Phylogese	Rel.wi.	die Stammesentwicklung
restringiert(er Code)	Rel.wi.	einfacher Wortschatz und Satzbau
Salat	Rel.wi.	rituelles Pflichtgebet
Schiiten	Rel.wi.	2. Hauptzweig des Islam; anerkennen nur Ali und dessen Nachkommen (mit Fatima) als rechtmäßige Leiter der Gemeinde
Sharia	Rel.wi.	das islamische Recht, das die von Gott gesetzte, für die ganze Welt gültige Ordnung enthält.
Sunna	Rel.wi.	mündliche Überlieferung von Leben, Wirken und Aussprüchen des Propheten
Sunniten	Rel.wi.	90 %ige Mehrheit der Muslime
Synkretismus	Rel.wi.	„Religionsgemisch“; Assimilatiopn von Religionen, kulturelle Systeme unterschiedlicher Herkunft vermischen sich; Herkunft div. Rituale ist auf andere, oft ältere Religionen zurückzuführen
Synode	Rel.wi.	griech; (let: Konzilien);kirchliche Zusammenkünfte 7 ökumenische Konzilien: 1. in Nicäa (325), 7. in Nicaä (787) röm.kath.: 21. im Vatikan (1962-65)
vulgata	Rel.wi.	„allgemein Gebrauchte“ lat. Bibelübersetzung des Hieronymus; authentische, dem Original gleichgestellt