

**Ritualbegriff und Ritualanalyse**  
**30. und 31. Oktober 2003**  
**In Kooperation mit**  
**SFB 447 (Berlin), SFB 496 (Münster),**  
**SFB 537 (Dresden), SFB 619 (Heidelberg)**

(1) Der vom Konstanzer SFB angeregte Workshop setzte sich zum Ziel, das gegenwärtig von mehreren Sonderforschungsbereichen bearbeitete Feld der Ritualanalyse ortsübergreifend miteinander zu erörtern. Dabei sollten Überlappungen ebenso angesprochen werden wie begriffliche und methodische Eigenarten der fünf Sonderforschungsbereiche, die sich nicht zuletzt aus ihren unterschiedlichen thematischen und konzeptionellen Profilen ergeben. Während der Heidelberger SFB „Ritualdynamik“ die Erforschung von Ritualen zu seinem zentralen Gegenstand macht, spielen sie in Berlin eine Rolle im Rahmen der Erfassung von Phänomenen der „Performativität“. In Münster werden Rituale als Spielart „symbolischer Kommunikation“ begriffen; der Konstanzer SFB betrachtet sie unter dem Aspekt, inwiefern sie in unterschiedlichen kommunikativen Situationen zum Gelingen von sozialer und politischer Integration beitragen. In Dresden schließlich ist die Erforschung von Ritualen eingelassen in ein umfassenderes institutionenanalytisches Frageinteresse. Die Vorträge und Kommentare wurden in drei Rubriken sortiert. Nach einem einleitenden Vortrag Axel Michaels' (Heidelberg) wurden zunächst religiöse Rituale behandelt, dann standen Ritualtransformationen im Mittelpunkt, bevor am Ende auch Alternativen zu Ritualen als Formen der Ordnungsgenerierung behandelt wurden. Quer zu dieser Aufteilung sollen im Folgenden drei Diskussionsfelder des Workshops etwas ausführlicher vorgestellt werden. Erstens zeichneten sich im Laufe der Vorträge, Kommentare und Diskussionen unterschiedliche Auffassungen darüber ab, wie außerritueller und ritueller Kommunikations- oder Handlungsformen aufeinander bezogen werden sollten. Eng damit verbunden waren zweitens voneinander abweichende Positionen darüber, inwieweit Rituale übergreifende Wandlungsprozesse bloß abbilden bzw. indizieren oder aber ihrerseits allererst einleiten können. Drittens ließen die Diskussionen des Workshops deutlich werden, dass der Zusammenhang einer rituellen Herstellung von Anwesenheit und ihrer (distanz-)medialen Einbettung weiterer Klärung bedarf.

(2) Insbesondere Gerd Althoff (Münster) hat in seinen Publikationen immer wieder betont, dass mittelalterliche Herrscherrituale auf vorherigen Absprachen beruhten, die den Ablauf der Rituale im Vorfeld ihres eigentlichen Vollzugs minutiös festlegten. Rituale wurden demnach exekutiert, ohne dass die Beteiligten Überraschungen zu gewärtigen hatten; ihre Choreographie stand fest. Barbara Stollberg-Rilinger (Münster) nahm diesen Faden ihres Kollegen auf und widmete sich in ihrem Beitrag zum Thema „Knien vor Gott – Knien vor dem Kaiser. Zum Ritualwandel im Konfessionskonflikt“ neben den performativen Dimensionen ritueller Vollzüge vor allem ihrer rechtlich-institutionellen Einbettung und ihrer konfessionell motivierten Erschütterung. Am Beispiel des Rituals der kniefälligen Abbitte (Deditio), das am Ende eines Konflikts die Unterwerfung des Unterlegenen wie auch seinen Anspruch auf Gnade und Milde des Überlegenen sinnfällig machen konnte, zeigte sie zunächst, dass auch dieses Ritual zwar „in aller Regel einer zuvor von Vermittlern ausgehandelten Planung folgte“, dass es aber dennoch eine ihm eigene Wirkmächtigkeit entfaltete, die durch schriftliche Verträge ergänzt, aber keinesfalls ersetzt werden konnte. Im Fortgang ihres Vortrags konnte Stollberg-Rilinger nachweisen, dass die lutherische Delegitimierung bloß „äußerlicher“ ritueller Gesten maßgeblich dazu beitrug, das „Vertrauen in die verpflichtende Kraft eines Rituals aufgrund seines öffentlichen, für jedermann sichtbaren, äußerlich formal korrekten Vollzugs“ im Laufe des 16. Jahrhunderts grundsätzlich zu erschüttern. Als kurzfristige Lösung bot sich für Protestanten in ihren Unterwerfungsgesten gegenüber Kaiser Karl V. eine Reservatio mentalis an, die den rituellen Auftritt von inneren Seelenzuständen entkoppelte, innerprotestantisch aber auch als Dissimulation gebrandmarkt wurde. Längerfristig büßte die Deditio ihre rituelle Wirkmächtigkeit auf Reichsebene beinahe vollständig ein: „Die spektakuläre Kette öffentlicher Deditionsakte nach dem Ende des Schmalkaldischen Krieges war der Höhepunkt, aber zugleich auch die Wende in der Geschichte des Unterwerfungsrituals“.

(3) Nicht das rituelle Geschehen selbst, sondern der Ort des Rituals innerhalb einer theologischen, rechtlichen und machtpolitischen Konstellation bestimmte somit die Dynamik seines Wandels. Zugespielt gesagt: Das Ritual dient hier als besonders anschauliches Indiz für übergreifende Transformationen, fungiert aber seinerseits nicht als eigenständiger Faktor und Ausgangspunkt von Wandlungsprozessen. Rituale sind in diesem Zuschnitt weder kreativ noch innovativ (und

konnten dies unter frühmodernen Bedingungen vielleicht auch gar nicht sein). An diesem konzeptuellen Punkt setzten Kathrin Audehm und Robert Schmidt (beide Berlin) mit ihrem Vortrag zu „Ritual und Habitus – Habitusbildung und Habitustransformation in Ritualen der Popkultur und der Familie“ an. Anhand eines Beispiels aus der zeitgenössischen Berliner „Pop-Szene“ zeigten Schmidt und Audehm zunächst, wie sehr gerade die körperlichen Aspekte eines gemeinschaftlichen Rituals habituelle Festlegungen lockern und zum Nukleus von Innovationen werden konnten. Mit Bourdieu sprachen sie von der Möglichkeit eines „praktischen Reflektierens“ und formulierten ihre zentrale These: „[I]n der Aufführung eines körperlichen Habitus im Rahmen ritueller Vorgänge wird immer Implizites, körperlich Abgespeichertes gezeigt, expliziert, zur Darstellung gebracht. Damit eröffnet sich die Möglichkeit der Distanzierung und Modifikation“. Am Ende ihres Vortrags konnten sie am Beispiel einer Berliner Konfirmationsfeier den Export solcher popkultureller, ritueller Versatzstücke in ein althergebrachtes Ritual aufweisen, das auf diese Weise innovative Potentiale auch in traditionelle familiäre Umgangsformen integrieren konnte.

(4) In diesem Fall wirken Rituale also auf außerritueller Verhaltensweisen zurück, indem sie traditionelle, zumeist schichtspezifische Verhaltensprägungen verflüssigen und einer reflexiven Bearbeitung zugänglich machen können. Das Verhältnis von rituellen zu außerrituellen Kommunikations- oder Handlungsformen spielte aber auf einer noch weitaus grundsätzlicheren Ebene eine wichtige Rolle in den Diskussionen des Workshops. Während Bernhard Giesen (Konstanz) großen Wert auf die außeralltägliche Verfasstheit von Ritualen legte, in deren Verlauf Beteiligte von einem festgelegten Skript nicht abweichen, wiesen die Heidelberger Kollegen darauf hin, dass im Rahmen von Ritualen immer auch über deren genauen Ablauf diskutiert wird, dass Pausen eingelegt und nicht-rituelle Handlungssequenzen eingefügt werden. Zwar zählte Michaels ebenfalls Kriterien auf, die Rituale als eigenständige Handlungsform charakterisieren, bettete sie aber zugleich in eine übergreifende Kulturökonomie ein, die für einige Diskutanten zu deutliche utilitaristische Anklänge aufwies. Giesen selbst wollte sich freilich ebenso wenig auf eine vorhaltlose Zustimmung zur Position Althoffs einlassen, indem er die Bedingungslogik von Ritual und Verhandlung gleichsam umkehrte: Rituale erzeugen, so Giesen, einen gemeinsamen symbolischen Raum, durch den gesellschaftliche Kommunikation und Kooperation ermöglicht wird. Rituale also von vorherigen detaillierten Absprachen abhängig zu machen, hieße, das vorauszusetzen, was Rituale allererst hervorbringen. In diesem Punkt waren sich die Heidelberger und Münsteraner weitaus näher, selbst wenn Michaels in seinem Vortrag die von Konstanzer Diskutanten angezweifelte Souveränität der Ritualagenten besonders markant herausstrich: „Bei allen [von Michaels benannten] Formen der Veränderung/Dynamik von Ritualkomplexen stehen Menschen vor der Entscheidung, ein Ritual beizubehalten, zu reformieren, von Grund aus umzukrempeln, es aufzugeben, ein neues Ritual zu erfinden oder Verändern geschehen zu lassen. Die Dynamik von Ritualkomplexen setzt grundsätzlich die Wahlfreiheit für Handlungen voraus“.

(5) Die Bedeutung medialer Konfigurationen wurde insbesondere im Gefolge von Klaus Tanners (Dresden/Halle) Ausführungen zur „Ritualtheorie vor der Ritualtheorie“ erörtert. Tanner begriff christliche Rituale als Instrumente des Brückenschlags „zwischen den Institutionen (Kirchen) und den je individuellen Biographien“ der Gläubigen. Zugleich sah er sie „eingebettet in Hintergrundüberzeugungen“, da sie in ihrer kommunikativen Verdichtung über sich hinausweisen auf eine Ebene ideeller Ordnung. Der so umschriebene zentrale Stellenwert der christlichen Liturgie schlug sich frühzeitig in umfänglichen theoretischen Reflexionen nieder, die sich nicht zuletzt mit der Prägekraft ritueller Praxis gerade außerhalb des „heiligen Orts“ der Kirche befassten. Anhand von Kant zeigte Tanner dann, wie sich diese im Protestantismus stets prekäre Verschränkung von „Sinn und Sinnlichkeit“ auflöste zugunsten einer radikalen Intellektualisierung und Subjektivierung, selbst wenn „auch dieser ritenkritische Intellektualismus das Problem der Notwendigkeit sinneaffizierender Vermittlung nicht gänzlich los wurde“. Tanner schloss deshalb auch mit einem kurzen Hinweis auf Schleiermachers vermittelnde Bestimmung des Rituals als – in Tanners Worten – „darstellendes Handeln im Wissen um das Nichtdarstellbare“. Rudolf Schlögl (Konstanz) regte in seinem Kommentar an, diese Überlegungen stärker an die mediale und soziale Verfasstheit von Religion zurückzubinden. Vor allem Schrift und Buchdruck hätten dazu beigetragen, dass sich die kommunikative Form von Religion in Spätmittelalter und Früher Neuzeit grundlegend veränderte. Zugleich war die frühneuzeitliche Gesellschaft in ihrer Strukturbildung noch stark auf die Herstellung von Anwesenheit angewiesen, die in einem Spannungsverhältnis zu einer zunehmend medial vermittelten religiösen Kommunikation stand und sich ihrerseits auf die soziale Form von Religion auswirkte. Die drei Konfessionen hätten verschiedene Strategien entwickelt, um sich hierauf einzustellen, wobei Schlögl zwischen einer „ritualbezogenen, expressiven Form“ der katholischen Kirche, einem „explikativen Kult des Wortes“ im Luthertum und einem „autonomen, auf Reflexion verpflichtetem religiösem Erleben“ bei den Reformierten unterschied.

[zum Seitenanfang](#)

