

Zeitschrift: SuchtMagazin

Herausgeber: Infodrog

Band: 46 (2020)

Heft: 1

Artikel: Rituale : vom sozialen Klebstoff zur personalisierten und geteilten Erfindung von Sinn

Autor: Gamba, Fiorenza

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-881031>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 29.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Rituale: Vom sozialen Klebstoff zur personalisierten und geteilten Erfindung von Sinn

2020-1
Jg. 46
S. 5-11

Rituale standen lange im Zentrum sozialanthropologischer Forschung und strukturalistischer Betrachtungen. Inzwischen haben sich die Sozialwissenschaften von dieser Sichtweise emanzipiert und fassen Rituale und rituelle Praktiken breiter. In diesem Einleitungsartikel soll auf diese Tradition der Analyse sowie auf die neueren Betrachtungen von Ritualen eingegangen werden. Insbesondere sollen die Tendenzen in der Forschung wie die Praxis der Deinstitutionalisierung und Personalisierung der Rituale vorgestellt werden.

FIORENZA GAMBA

Prof. Dr. Dr., assoziierte Forscherin am Institut de recherches sociologiques (IRS) der Universität Genf, Bd. du Pont-d'Arve 40, CH-1211 Genève 4, Tel. +41 (0)22 379 84 46, und assoziierte Professorin am DiSEA der Universität Sassari, Fiorenza.Gamba@unige.ch, <https://tinyurl.com/whn9ngm>

Einleitung

Das Verständnis von Ritualen mobilisiert gleichzeitig zwei Konzepte: Tradition und Religion. Denn Rituale werden erstens aufgrund von (gefestigten) Traditionen wiederholt. Zweitens ist das Wesen der Religion die Aneinanderreihung von Ritualen, die einem bestimmten Kalender und einer bestimmten Liturgie folgen. Dabei verstärken die mit Ritualen einhergehenden Beziehungen zu Volksbräuchen und Sakralem die traditionellen und religiösen Elemente: Die Tradition, die das Ritual weitergibt, ist oft eine volkstümliche und das religiöse Ritual findet in einem sakralen Raum statt, in dem die profanen Gesetze vorübergehend ausser Kraft gesetzt werden.¹

Die Omnipräsenz von Ritualen wurde bereits in den klassischen Sozialwissenschaften erforscht, insbesondere in den Werken Émile Durkheims und Arnold van Genneps. In seinem Werk *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* hat Durkheim (1912) das wesentliche Schema der Wirkung der Rituale auf die Gesellschaft aufgezeigt. Laut Durkheim sind Rituale, auch die einfachsten, in erster Linie operative Mechanismen der

Verwirklichung des Individuums sowie fundamentales Schema für das Verständnis der Prozesse, die eine heterogene Gruppe von Individuen in eine soziale Gruppe verwandelt, deren Zusammenhalt das charakteristische Element ist. Im Ritual entsteht eine «kollektive Aufregung» (eine kollektive Efferveszenz), die manchmal auch zu Exzessen führen kann.

Nachdem das Ritual abgeschlossen ist, kehren die Teilnehmenden als Gruppe in das profane Leben zurück. Dort wird ihre Überzeugung der Zugehörigkeit, die sie während dem Ritual «wiederhergestellt» haben (Durkheim 1912 [2008]: 547), handlungsrelevant. Das heisst, «[...] dass Rituale vor allem das Mittel sind, mit dem sich die soziale Gruppe periodisch selbst bestätigt» (Durkheim 2008: 553). Dies verdeutlicht, dass traditionelle Rituale auf die Einrichtung einer Ordnung – metaphysischer, natürlicher oder sozialer Art – durch ihre scheinbar absurde Unterbrechung des Alltags hinwirken. Aufgrund von Ereignissen, die eine Ordnung durcheinanderbringen oder einfach nur markieren, normalisiert das Ritual

die Unterbrechung, indem es wieder einen Zusammenhang vom Vorher zum Nachher herstellt, gewissermassen als Pflaster fungiert, das wieder Ordnung herstellt. Komplexe Kosmologien, jahreszeitliche Zyklen, aber auch Phasen der menschlichen Existenz werden so durch Rituale rhythmisiert, die ihnen nicht nur die Ordnung, sondern auch die Bedeutung verleihen. Auch wenn diese Betrachtung Durkheims funktionalistisch daherkommt, hat sie den Vorteil, dass sie auf Merkmale hinweist, die Rituale generell auszeichnen: Rituale entfesseln sowohl eine Energie – die Exaltation –, die wir normalerweise zu beherrschen versuchen, aber sie wirken auch auf die Gruppe, die sie ausführt. Mit anderen Worten können Rituale, folgen wir Durkheim, als gesellschaftlicher Klebstoff betrachtet werden.

Damit hat Durkheim sicherlich ein zentrales Element von Ritualen beschrieben. Arnold Van Gennep fügt noch ein weiteres hinzu, indem er nicht nur die gesellschaftliche Integration, sondern auch die Rolle von Ritualen im Leben von Individuen analysiert. Die menschliche Existenz ist von Übergängen, von



Brüchen zwischen einem Vorher und einem Nachher gekennzeichnet, die sich als unausweichlich für die Bildung der persönlichen Identität und der Zugehörigkeit zu Gruppen der Individuen und dadurch der Gesellschaften erwiesen haben, wie van Gennep ausführt: *«Für Gruppen und Individuen gleichermassen bedeutet Leben, sich ständig aufzulösen und neu zu bilden, Zustand und Form zu verändern, zu sterben und wiedergeboren zu werden. Es ist zu handeln und dann zu stoppen, zu warten und zu ruhen, und dann wieder zu handeln, aber anders. Und es sind immer neue Schwellen zu überschreiten»* (van Gennep 1909 [1981]: 192).

So sind Geburt, Tod, Heirat oder der Eintritt ins Erwachsenenalter Momente der Veränderung und des Übergangs, deren Sinn symbolisch durch gesellschaftlich formalisierte und im Laufe der Zeit stabilisierte Rituale begleitet wird. Van Gennep nennt diese symbolischen Handlungen *Übergangsrituale*, die sich oft metaphysischer Inszenierungen bedienen, aber von Individuen ausgeführt

werden. Diese sollen in existenziellen Krisenmomenten Sinn produzieren, zumindest jedoch eine Normalisierung dieser Momente erlauben, die eine Eingliederung² der Individuen im neuen gesellschaftlichen Zugehörigkeitssystem erlauben (z. B. die Welt der Erwachsenen, der Eltern oder der Verwitweten).

Zwar bleiben die Elemente, die Durkheim und van Gennep Ritualen zu Grunde legen, weiterhin zentral in deren Analyse, doch zeigen neuere Studien, dass diese Elemente nicht ausreichen, die Ritualisierungsdynamiken gegenwärtiger Gesellschaften zu verstehen. Wie kann z. B. die Kritik an Ritualen, die von Seiten der sozialen Bewegungen in den 1960er-Jahren formuliert wurde und die offensichtliche Krise der etablierten Religionen und Ideologien mit den (konservierenden) Ideen der Ordnung von Durkheim und van Gennep in Einklang gebracht werden?

Ein Erklärungsversuch könnte historisierend sein. Denn die Krise der Rituale geht einher mit einer gesellschaftlichen Krise, die sich sowohl in

der Kritik der vorherrschenden Werte, Lebensrhythmen und Lebensstile als auch der vorherrschenden Autoritätshierarchien ausdrückte. Die Instanzen und Formen der Rituale wurden in ihren wertkonservativen Ausrichtungen kritisiert (Luckmann 1967). Dass diese Kritik auch auf die Analyse der Rituale wirkte, ist nicht überraschend. Die Kritik bezog sich vor allem auf den Wirkungsbereich der Analysen und den Disziplinen der Anthropologie und Ethnologie, die sich den Ritualen annahm. Diese Kritik führte im Laufe der 1970er-Jahre zu einer Ausweitung des Wirkungsbereichs der Analyse von Ritualen. Der methodische Blick auf Rituale wurde seither auch von anderen Disziplinen übernommen, insbesondere von der Soziologie, der Psychologie, den Religionswissenschaften, den Geschichtsstudien, den Kunst-, Theater-, Musik und Tanzstudien, den Literaturwissenschaften oder auch von der Philosophie (Grimes 1994; Stewart & Strathern 2010).

Als unvermeidliche Konsequenz dieser Kritik und Ausweitung wurde

schliesslich auch die epistemologische Stellung der Ritualanalyse selbst in Frage gestellt, und zwar so weit, dass man sich fragte, was ein Ritual sei – und dazu keine eindeutige und definitive Antwort mehr fand. Aufgrund der Vielfalt der Analysen und Blickwinkel war auch keine Einigung über die Ritualdefinition in Sicht, was auch dazu führte, dass sich der Ethnologe Jack Goody gegen die Verwendung des Begriffs «Ritual» aussprach, weil es ein verworrener Begriff sei, mit einer verworrenen Verwendung und mit verworrenen Auswirkungen (Goody 1977: 26-29).

Übergangsrituale oder ritualisierte Übergänge?

Die Krise der Rituale offenbarte sich in dem zunehmenden Überdruß der Teilnehmenden an den Praktiken, die normalerweise die Bedeutung eines Ereignisses, einer wichtigen existenziellen Passage unterstreichen sollten, die jedoch ihre Spezifität und ihren Sinn verloren hatten. Daraus ergaben sich zwei Haltungen: entweder die automatische Ausübung oder die Abschaffung des Rituals (Gamba 2016). Doch ist dies das Ende der Ritualforschung? Kaum, denn diese Abwendung von traditionellen Ritualen hatte nicht das völlige Verschwinden aller rituellen Praktiken oder das Ende der Suche nach dem Sinn von Veränderungen im Leben zur Folge. Im Gegenteil, das Bedürfnis, Krisenmomente, schmerzhaft oder wichtige Lebenssituationen mit Handlungen von hohem symbolischem Wert zu markieren, scheint eher zu- als abzunehmen.

Was sich geändert hat, sind die Formen, mit denen auf diese Bedürfnisse reagiert wird. Es sind Formen, deren Status als Rituale schwer, manchmal sogar – nimmt man die herkömmlichen Analysewerkzeuge zur Hand – unmöglich zu erkennen sind, die aber eine entscheidende symbolische Bedeutung haben. Wegen der Aura der Spontaneität, der individuellen Interpretation, aber auch der Ungewissheit des Auftretens, die diese Rituale kennzeichnet, erscheinen sie uns eher als Ad-hoc-Versuche der Ritualisierung von (irgendwelchen) Übergängen³ denn als etablierte, allge-

meine Verwendung findende Übergangsrituale. Die Krise der etablierten Rituale ist durchaus gesellschaftlich zu erklären und könnte, vereinfacht gesagt, mit der Verflüchtigung der handlungsleitenden Sozialstrukturen, der erhöhten territorialen Mobilität, der Vervielfachung von Rollen, Lebensstilen und Identitäten in Verbindung gebracht werden (Baumann 2000). Doch verstärkt diese zunehmende Verflüchtigung auch die individuelle Unsicherheit in Bezug auf die eigene Rolle in der Gesellschaft, die (auch territoriale) Zugehörigkeit und die eigene Identität. Aufgrund dieser Bedingungen wird das Individuum in einen Zustand des fortlaufenden Übergangs versetzt, der Formen der Ritualisierung erfordert, die, wenn auch instabil, in der Lage sind, kurzfristig Rollen, Identitäten und Zugehörigkeiten zu stabilisieren.

Rituelle Praktiken

Doch wie sehen diese neuen Rituale aus? Was tritt anstelle der traditionellen Rituale, die keine Antwort auf Herausforderungen flüchtiger Gesellschaften (Bauman 2000; 2001) liefern? Und wie reagieren und (re-)organisieren sich die Individuen, die, um zu überleben, nach Sinn, einer reflexiven Selbsterzählung (Giddens 1991) und einem nachzuprüfenden «récit de soi» (eine Selbsterzählung, Ricoeur 1991) suchen müssen?

Nicht ganz überraschend werden traditionelle Rituale durch rituelle Praktiken ergänzt oder ersetzt. Solche rituellen Praktiken sind in der Lage, die persönlichen emotionalen Bedürfnisse zu befriedigen und diese mit anderen zu teilen, die sich in ähnlichen Gegebenheiten befinden oder Empathie zu einer Person oder Gruppe entwickeln.

Es sind die 80er-Jahre des letzten Jahrhunderts, die Jahre der Beschleunigung von Veränderungen (Rosa 2013), die eine Vielzahl neuer ritueller Praktiken hervorbringen. Ein inzwischen oft analysiertes Beispiel dafür ist das Patchwork of Names (Le Breton 1998).⁴ Es handelt sich um eine erfundene Form des öffentlichen und privaten Gedenkens von Befreundeten und Verwandten der an AIDS verstorbenen, auch im Tode oftmals diskriminierten Menschen.

Analysiert werden seither auch weitere personalisierte rituelle Praktiken. Es handelt sich dabei um Erneuerungen und Entfremdungen traditioneller Praktiken, wie sie sich z. B. bei Hochzeitsriten (Segalen 1998), bei Taufritualen (Sennet 2012) oder bei der Neuverwendung indischer Ritualpraktiken der «Visionssuche» (Vision Quest, Fellous 2001) finden. Auch werden inzwischen rituelle Praktiken völlig neu erfunden. Diese profanen Rituale (Rivière 1995) werden auch in bedeutungsarmen Momenten oder in der Freizeit eingesetzt. Dazu gehören z. B. die Vorbereitung und die Begleitung eines Fussballspiels von Seiten der Fangemeinden (Bromemberg 2012; 1995), die rituellen Praktiken bei trivialen Aktivitäten wie Flugreisen (Pitt-Rivers 1986) oder die Neuerfindung von Ritualen bei Hochzeiten homosexueller Personen (Lardellier 2005). Weitere Praktiken sind mit rechtswidrigem oder riskantem Verhalten verbunden, wie der rituelle Gebrauch von illegalen Drogen oder die rituelle, in Gruppen stattfindende Ausübung riskanter Aktivitäten (Le Breton 2002).

Diese neuen Praktiken zeigen deutlich, dass rituelle Praktiken weiterhin eine gewichtige Rolle in unserer Gesellschaft spielen, trotz der abnehmenden Bedeutung der Ritualisierung traditioneller und symbolisch dichter Momente und Übergänge im Leben, die einen klaren Bruch zwischen einem Vorher und einem Nachher ausdrücken. Im Gegenteil, während die Verbindung zwischen Ritual und Bedeutung verblasst, ist die Notwendigkeit nicht verschwunden, die vielfältigen Momente des Übergangs in der menschlichen Existenz – ob kritisch, schmerzhaft oder verwirrend – durch symbolische Handlungen zu unterstreichen. Der Unterschied zu den traditionellen Ritualen besteht darin, dass diese Übergänge ständig wiederholt werden und von der Ausnahme zum Normalzustand geworden sind. Übergänge von einem Zustand in den anderen, von einer Rolle in die andere, von einer Sprache zu einer anderen, von einer zur anderen Beziehung, von einem Ort zu einem anderen prägen unser Leben als ständige Übergänge – man könnte be-



hauften, dass inzwischen die Stabilität die Ausnahme sei und wir zu ständigen Reisenden zwischen Welten geworden sind. Und dennoch, oder gerade deshalb, bleibt die Suche und das Bedürfnis des Individuums nach Zugehörigkeit bestehen – diese Reisen werden so zu ständigen rituellen Übergängen.⁵

Das neue Verlangen nach Ritualen

Die Beobachtung dieser neuen Rituale zeigt einige spezifische Aspekte, die sich von denen traditioneller Rituale abheben. Dies betrifft erstens die primäre Rolle der Teilnehmenden, die eine grundlegende Bedeutung erlangt im Vergleich zur hierarchischen und institutionalisierten Rolle der Zelebrierenden (d. h. der Ritualleitenden), zweitens den Ausdruck und das Teilen der persönlichen Emotionen der Teilnehmenden und drittens die Erfindung und die Transformation von Ritualen.

Diese drei Aspekte drücken zunächst das Bedürfnis der Teilnehmenden nach einer Personalisierung der Rituale aus, die durch ihre Erfindung und Neugestaltung Form annimmt. Sie werfen

aber auch Fragen nach den spezifischen Elementen von Ritualen und rituellen Praktiken auf. Anders formuliert: Was zeichnet ein Ritual aus? Und was sind die Unterschiede zwischen einer rituellen Praxis und einem Ritual?

Personalisierung und Erfindung

Diese Personalisierung spiegelt eine Suche nach einer allgemeinen Bedeutung wider. Diese ergibt sich nicht mehr aus einer Sammlung ultimativer Bedeutungen, sondern drückt wichtige Entscheidungen des Individuums gemäss seinen eigenen Bedürfnissen und Vorlieben aus, die wiederum von seiner Biographie bestimmt werden. Dies läuft auf eine Kombination von dominanten Werten hinaus, die sich aus dem Zusammentreffen persönlicher Präferenzen und unterschiedlicher gesellschaftlicher Lebenswege ergeben. Rituale sind ein privilegierter Bereich, um einen individuellen Weg zu Sinnzusammenhängen zu finden, wie z. B. die bereits erwähnte «Visionssuche» (Vision Quest), ein älteres indisches Ritual, das SchülerInnen beim Abschluss ihrer Ausbildung in einer

personalisierten Art durchführen: Sie verbringen einige Tage allein und ohne Kontakt in der Wüste, um sich auf den Übergang zum Erwachsenenleben vorzubereiten. Oder die virtuellen Friedhöfe im Internet, das heisst personalisierte und unkonventionelle Formen von Gedenkritualen, um die emotionalen Bedürfnisse der Überlebenden in Bezug auf die Art der Trauer, ihre Dauer und ihren Ausdruck zufriedenzustellen (Gamba 2016).

Die Auswirkungen der Personalisierung auf die Rituale können nicht vollständig verstanden werden, ohne gleichzeitig die Dimension der Erfindung, eines der Hauptelemente zeitgenössischer Rituale, zu betrachten. Dass Rituale erfunden werden, ist nicht neu. Rituale entstehen und verändern sich seit jeher, sind also von schöpferischen Leistungen abhängig. So besteht trotz der Vorstellung, dass Rituale dazu da sind, Traditionen zu reproduzieren, kein Widerspruch zwischen Tradition und Veränderung, solange Veränderungen, Vermischungen und Wechsel zwischen alten und neuen Elementen in einen

Diskurs eingebettet sind. In den Worten Rappaports: «Kein bestimmtes Kriterium des Rituals ist ihm eigenartig.» (Rappaport 1979: 175).

Die Erfindung von Ritualen kann somit als schöpferische Leistung gesehen werden, die den «Erfindern» die Autorität gibt, Rituale auf kreative und eigenwillige Weise durchzuführen (Bell 2009: 264). Das Akzeptieren der Erfindung als grundlegendes Element von Ritualen bedeutet nicht nur, dass Tätigkeiten, die lange Zeit nicht als solche betrachtet wurden, weil sie als gewöhnliche, symbolisch unbedeutende Tätigkeiten angesehen wurden, den Status von rituellen Praktiken erhalten. Auch dank Erving Goffmans Arbeit über Interaktionsrituale (1974) und Michel de Certeaus Arbeit über die Alltagskultur (1979) werden Rituale als Mittel verstanden, die Individuen zur Verfügung stehen, um existenzielle Momente ihres Lebens zu markieren, die nicht mehr vordefiniert sind (wie die Hochzeit oder die Kommunion), sondern individuell festgelegt werden (wenn zum Beispiel ein neuer Job gefeiert wird).

Aus dieser Perspektive ist eines der wichtigsten Elemente der Differenzierung der Produktion ritueller Praktiken der Ursprung, der nicht mehr unbedingt einer kollektiven Dynamik oder einer Institution zuzurechnen ist, sondern auch in einer individuellen Initiative auffindbar ist, die auf andere übertragen werden und dadurch ebenfalls kollektive Wirkungen erzielen kann. Es sind gewissermaßen Zufallspraxen, die Victor Turner als «liminoide Phänomene» bezeichnet, als *«not cyclical but intermittent, generated often in times and places assigned to the leisure sphere. Liminoid phenomena, unlike liminal phenomena, tend to develop apart from central political and economic processes, along the margins, in the interstices, on the interfaces of central and servicing institutions – they are plural, fragmentary [...] and often experimental in character»* (Turner 1979: 492).⁶

Ritual und Ritualisierungen

Die Möglichkeit der zufälligen Erfindung von Ritualen erlaubt uns daher, diese nicht nur an ungewöhnlichen Orten und in ungewöhnlichen Kontexten, sondern

auch mit anderen Hierarchien als in der Vergangenheit zu identifizieren. Die Klassifizierungen der Rituale, die mit dem religiösen Kalender, den Zyklen der Jahreszeiten, den biologischen und sozialen Zyklen der traditionellen Gesellschaften verbunden sind, werden so nach und nach mit anderen Elementen angereichert. Randall Collins zeigt z. B. in seinem Buch *Interaction Ritual Chains* (2004), dass die Fähigkeit von Ritualen, zwischen sozialen Gruppen und zwischen Ideologien zu vermitteln, eine emotionale Energie erzeugt, die sich nicht ausschliesslich in feierlichen, institutionalisierten Ritualen, sondern vor allem in alltäglichen Handlungen wiederfindet (vgl. dazu den Beitrag von Staack in dieser Ausgabe). So z. B. auch in Handlungen, die illegal sind oder moralisch oder sozial abgelehnt werden, wie der Konsum psychoaktiver Substanzen wie Alkohol oder Cannabis, die als bewusstseinsverändernde Praktiken im Grunde genommen immer Rituale sind (dieser Aspekt wird in den Artikeln von Cattacin und Massmünster vertieft).

Diese Aktivitäten finden nicht unbedingt an Orten statt, die traditionell mit Ritualen verbunden werden, d. h. an institutionalisierten, öffentlichen Orten oder in Anwesenheit von Publikum;⁷ aber es fehlt ihnen nicht an symbolischer Kraft, die sie zu wichtigen Momenten in persönlichen Biographien werden lässt, sodass diese Rituale, wie Milan Scheidegger in dieser Ausgabe erläutert, echte Heiltherapien werden können, indem sie unter anderem die Gruppenzugehörigkeit stärken und ein Gefühl vermitteln, irgendwo aufgehoben zu sein.

In diesen Ritualen werden auch Rollen und Hierarchien infrage gestellt. Es wird nämlich immer weniger beobachtet, dass Zelebrierende in einer institutionalisierten Struktur die räumlich-zeitliche Begrenzung der Rituale, die zu verwendenden Objekte, die auszusprechenden Formeln und das zu beachtende Protokoll festlegen. Oft sind die Teilnehmenden auch die Zelebrierenden, oder diese fehlen ganz, denn das Ritual wird sowohl in Form einer gemeinsamen Aktivität durchgeführt, die Bindungen in der Peergroup schafft, als auch als individuelle Erfahrung organisiert, die u. a.

durch Schmerz und Gefahr das Gefühl der Identität und Zugehörigkeit zu einer von Unsicherheit und Sinnlosigkeit dominierten Welt stärkt.

Dies ist der Fall bei riskanten Verhaltensweisen, die von Jugendlichen in der Gruppe praktiziert werden, wie z. B. die Praktiken des *Balconing* (der Sprung vom Balkon eines Hotels in das Schwimmbad), des *Eyeballing* (Vodka wird über die Augen eingenommen) oder des *Planking* (sich an gefährlichen Orten hinlegen) und, wenn auch mit unterschiedlicher Komplexität und Motivation, der Praktik des *Parkours* (eine urbane Praktik der Fortbewegung, bei der direkte Wege gesucht und dabei Hindernisse übersprungen werden); oder auch alleine durchgeführte und erzählte Praktiken, wie z. B. das *Chokinggame*, ein von Kindern und Jugendlichen praktiziertes Erstickungsspiel, das durch Strangulation Euphorie hervorruft (Gamba 2012; Le Breton 2015).

Sinnstiftende Praxis

Die Ausdehnung des Ritualbegriffs auf alltägliche und gewöhnliche Praktiken bedeutet auch, die Beziehung zwischen Ritual und Ritualisierung, d. h. zwischen organisierten und strukturierten Phänomenen und der Neigung zur Wiederholung einer Handlung, analytisch zu berücksichtigen. Erstere werden als Verhaltensweisen von hohem symbolischem Wert betrachtet, die in der Lage sind, in den Individuen, die sie ausführen, Transformationen hervorzurufen; letztere als eine nicht-reflektierte Aktivität, die durchaus eine Nähe zur Routine hat.

Wegen Uneinigkeit in der Definition wird Ritualisierung oft als Gegensatz zu Ritual angesehen. Da sie jedoch eine Form von Handeln ist und Auswirkungen auf die ausführenden Individuen und auf die Umgebung hat, weist die Ritualisierung die gleiche Eigenschaft auf wie Rituale: Sie ist eine spezifische Handlungsweise (Houseman 2002).

Ritualisierung ist damit der Schlüssel zum Verständnis zeitgenössischer Rituale, die als symbolische Verhaltensweisen verstanden werden, die alle Erfahrungsbereiche betreffen und dadurch dem wechselhaften Leben des Individuums einen Sinn verleihen können. Auch

die Formen der Ritualisierung, gekennzeichnet durch Wiederholung, können Wirkungen erzeugen, die innerhalb des Kontextes, in dem die Rituale stattfinden, Bedeutung erlangen (vgl. dazu die Artikel von Müller et al. und Urban in dieser Ausgabe). Diese Herangehensweise an Rituale erlaubt es, die Aufmerksamkeit auf rituelle Handlungen und damit verbundene Praktiken zu lenken und diese als Prozesse der Ritualisierung zu betrachten.

Ritualisierungen sind also strategische Handlungsweisen von Individuen, wie auch Catherine Bell ausführt: «*As ritualization, acting ritual emerges as a particular cultural strategy of differentiation linked to particular social effects and rooted in a distinctive interplay of a socialized body and the environment it structures.*» (Bell 2009: 7-8).⁸

Diese Konzeptualisierung der Ritualisierung verbindet die Vielzahl der gegenwärtigen profanen und rituellen Praktiken. Sie ermöglicht die Bildung eines alternativen Paradigmas ritueller Handlungen, das sich nicht auf eine hypothetische, historische Entwicklung von Ritualen, sondern auf eine grosse soziale Variabilität bezieht. Die rituelle Handlung ist einerseits eine kulturelle Strategie der Differenzierung einer Gruppe in Bezug auf andere oder auf ein soziales Milieu oder eine Handlung der Inklusion, andererseits führt sie zu einer Beziehung, die zwischen den Teilnehmenden widersprüchliche Dynamiken von Zustimmung und Widerstand, Missverständnis und Aneignung sowie Unterwerfung und Ambiguität aktiviert.

Die Performanz

Ein entscheidender Aspekt der Ritualisierung, der sich aus der Erweiterung der rituellen Kontexte und der symbolischen Kreation ableitet, ist die Aufmerksamkeit, die dem Körper als Protagonist des Rituals gewidmet wird: Wahrnehmungen, Empfindungen, Emotionen, Exzesse, Risiken stellen den Körper in den Mittelpunkt der rituellen Handlung und transformieren die Rolle des Individu-

ums, das gleichzeitig TeilnehmerIn und Ritualobjekt ist.

Diese Aufmerksamkeit, die die eher archaische Seite der Rituale aufgreift, steht im Einklang mit der Bedeutung und der symbolischen Kraft, die dem Körper in den heutigen Gesellschaften zugeschrieben wird. Der Körper ist die greifbarste Spur des Subjekts, er ist der Ort seiner Affirmation als Individuum, seiner Identität, aber auch seiner Differenz, er ist sein mächtigstes Ausdrucksmittel, die Oberfläche, auf der es seine eigene Geschichte schreiben kann. Er ist der privilegierte Ort seines existenziellen Projekts, das Instrument der gesellschaftlichen Anerkennung und des Existenzanspruchs. Wenn alles unsicher, unkontrollierbar, enttäuschend oder schmerzhaft für das Individuum wird, bleibt der Körper die einzige Gewissheit (Le Breton 2001).

Die expressive Zentralität des Körpers und die Ausdehnung der Rituale auf die unterschiedlichsten Situationen des Lebens finden in der Performanz (in der konkret erbrachten Leistung) eine privilegierte Manifestation. Tatsächlich garantiert der Kontrast zwischen thematischem Kontext und individueller Gestaltungsfreiheit der Aufführung des Rituals ein enormes expressives Potential, das nicht nur die abstraktesten Strukturen des kulturellen Systems, sondern auch die Werte einer Gemeinschaft oder einer Gruppe zum Ausdruck bringen kann.

Unter den Gründen für diesen «performative turn» (Schechner 2006) der Rituale, spielt die Transformation der Kontexte, in denen sie stattfinden, eine grundlegende Rolle. Turner hat dies in seiner Reflexion zur Differenziertheit der Orte und Situationen von Ritualen (die liminoiden Elemente) in seinen Werken «From ritual to theatre» (1982) oder «The anthropology of performance» (1986) analysiert. Nach Turner weisen postindustrielle Gesellschaften und die Kontexte, in denen der rituelle Prozess – die Ritualisierung – stattfindet, ein hohes Mass an Differenzierung auf.

Dadurch kompliziert sich die Beziehung zwischen den ProduzentInnen und den aktiven Teilnehmenden der Ritualisierung und ihrem Publikum, nämlich den relativ passiv Zuschauenden, da die Akteure, die in diesen Gesellschaften agieren und rituelle Handlungen produzieren, sowohl in ihrer Interpretation als auch in ihrer Zugehörigkeit eine grosse Autonomie besitzen. Das Ergebnis ist eine Ritualisierung, bei der die Individualisierung gegenüber der Homogenisierung, Verallgemeinerung oder Formalisierung überwiegt. Die Beteiligung an diesen Ritualen wird von den Teilnehmenden weniger als Verpflichtung denn als persönliche Entscheidung erlebt (Turner 1982: 55).

Abschliessende Bemerkungen

Die Transformation der Rituale vom Klebstoff der Gesellschaft zur personalisierten und geteilten Erfindung von Sinn hebt einen spezifischen Aspekt ihrer Praxis hervor. Obwohl einige traditionelle Erscheinungen und Muster, wie z. B. die Durkheim'sche «Aufregung», die Unterbrechung des täglichen Rhythmus und der Ordnung, als charakteristische Elemente der Rituale bleiben, ist der vorherrschende Aspekt der rituellen Praktiken die Tatsache, dass Rituale keine intrinsische Bedeutung für sich selbst haben, genauso wie sie keinen privilegierten und a priori definierten Ort, keine definierte Zeit und keinen vorbestimmten Kontext mehr besitzen. Im Gegenteil, sie sind ein Medium, ein Handlungsschema, das Bedeutung produziert (passend zu einem grösseren symbolischen System). Ritualen gelingt es, Handeln und Denken, reale Gegebenheiten, Glauben und Imagination zu verbinden und in eine soziale Ordnung einzufügen. Sie sind, wie Catherine Bell unterstreicht, vielfach einsetzbar und bilden: «*a complex sociocultural medium variously constructed of tradition, exigency, and self-expression; it is understood to play a wide variety of roles and to communicate a rich density of overdetermined messages and attitudes*» (Bell 2009b: xi).⁹

Rituale geben der sozialen und individuellen Welt eine Bedeutung, weil sie eine dynamische Handlung auslösen: Einerseits werden sie von der Realität produziert, andererseits tragen sie zu ihrer Gestaltung bei. Auf diesem Handeln aufbauend, bestätigt eine Gemeinschaft durch Rituale ihre Symbolsysteme, verwandelt sie aber auch und schafft sie manchmal neu oder gibt sie auf (Geertz 1973). Rituale sind Mittel der Verwandlung, die auf die menschliche Kreativität setzen, denn es sind nicht die Rituale, die den Menschen formen; es sind die Menschen – Gruppen, Individuen, Gemeinschaften –, die Rituale ausarbeiten, die die Welt gestalten, die ihr und den Menschen, die sie bewohnen, Sinn verleihen.

Literatur

- Bauman, Z. (2000): *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (2001): *Community. Seeking safety in an insecure world*. Cambridge: Polity Press.
- Bell, C. (2009): *Ritual theory, ritual practice*. Oxford: Oxford University Press.
- Bell, C. (2009b): *Ritual. Perspectives and dimensions*. Oxford: Oxford University Press.
- Bromberger, C. (2012 [1995]): *Le Match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*. Paris: Éditions de la MSH.
- Collins, R. (2004): *Interaction ritual chains*. Princeton: Oxford: Princeton University Press.
- Durkheim, E. (1912 [2008]): *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF.
- Eliade, M. (1965): *Le sacré et le profane*. Paris: Gallimard.
- Fellous, M. (2001): *À la recherche de nouveaux rites: Rites de passage et modernité avancée*. Paris: L'Harmattan.
- Gamba, F. (2012): *La performance dell'immagine*. In: V. Giordano/P. Panarese/M. Farci (Hrsg.), *Oltre il senso del limite*. Roma: Carocci.
- Gamba, F. (2016): *La personnalisation numérique de nouveaux rituels funéraires*. In: D. Jeffrey/A. Cardita (Hrsg.), *La fabrication de rites*. Laval: Presses Universitaires de Laval.
- Gamba, F. (2016a): *Mémoire et immortalité aux temps du numérique. L'enjeu de nouveaux rituels de commémoration*. Paris: L'Harmattan.
- Gamba, F./Cattacin, S./Aime, M. (2015): *Riti di passaggio*. Biennale Democrazia. Torino.
- Gamba, F./Cattacin, S./White, B. (2020): *Créer la ville. Rituels territorialisés d'inclusion des différences*. Montréal: Presses Universitaires de Montréal. Im Druck.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Giddens, A. (1991): *Modernity and self-identity*. Stanford: Stanford University Press.
- Goffman, E. (1967): *Interaction Ritual*. New York: Doubleday.
- Goody, J. (1977): *Against Ritual. Loosely structured thoughts on a loosely defined topic*. In: S. Falk Moore/B.G. Myerhoff (Hrsg.), *Secular ritual*. Assen: Van Gorcum & C.
- Grimes, R.L. (1994): *The beginnings of ritual studies*. Columbia SC: University of South Carolina Press.
- Houseman, M. (2002): «Qu'est-ce qu'un rituel?» *L'Autre* 3(33): 533-538.
- Lardellier, P. (2005): *Le nouveaux rites. Du mariage gay aux Oscars*. Paris: Belin.
- Le Breton, D. (1998): «La contamination du sens.» *Ethnologie française nouvelle série* 28(1): 37-42.
- Le Breton, D. (2002): *Conduites à risque*. Paris: PUF.
- Le Breton, D. (2015): *Adolescence et conduites à risque*. Paris: Fabert.
- Luckmann, T. (1967): *The invisible religion. The transformation of symbols in industrial society*. New York: Macmillan Co.
- Martuccelli, D. (2006): *Forgé par l'épreuve. L'individu dans la France contemporaine*. Paris: Armand Colin.
- Rappaport, R.A. (1999): *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ricœur, P. (1991): *Temps et récit III*. Paris: Seuil.
- Rivière, C. (1995): *Les rites profanes*. Paris: P.U.F.
- Rosa, H. (2013): *Beschleunigung und Entfremdung: Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Schechner, R. (2006): *Performance studies: An introduction*. London: Routledge.
- Segalen, M. (1998): *Rites et rituels contemporains*. Paris: Editions Nathan.
- Sennett, R. (2012): *Together. The rituals, pleasures and politics of cooperation*. New Haven & London: Yale University Press.
- Turner, V. (1979): *Frame, flow and reflection. Ritual and drama as public liminality*. *Japanese Journal of Religious Studies* 6(4): 465-499.
- van Gennep, A. (1909): *Rites de passages*. Paris: Dunod.
- Stewart, P.J./Strathern, A. (2010): *Ritual*. Ashgate Publishing Limited.
- nalfonds, Projektnummer: 190051).
- ² Für van Gennep hat jedes Übergangsritual drei Phasen, die in einer notwendigen Abfolge stehen: die Trennungsphase, die Schwelphase und die Angliederungsphase.
- ³ Diese Analyse beruht auf einer Debatte, die Fiorenza Gamba, Sandro Cattacin und Marco Aime auf der 4. Biennale Democrazia in Turin im Jahr 2015 führten.
- ⁴ Das Ritual beruht auf der Produktion eines Quilts, der aus verschiedenen Stoffen besteht, die auf verschiedene Weisen zu einem Quadrat zusammengeführt werden und die komplexe Identität jeder verstorbenen Person darstellen. Die verschiedenen Quilts wurden in rituellen öffentlichen Zeremonien zusammengeführt.
- ⁵ Ähnlich finden sich bei Danilo Martuccelli Überlegungen zu den «Prüfungen des Lebens», die sich vermehren und Menschen vor ständige Neudefinitionen ihrer Werte und Lebenspläne führen (Martuccelli 2006).
- ⁶ Auf Deutsch: «nicht zyklisch, sondern intermittierend, oft zu Zeiten und an Orten, die der Freizeitsphäre zugeordnet sind. Liminoide Phänomene entwickeln sich, im Gegensatz zu den liminalen Phänomenen, eher abseits zentraler politischer und wirtschaftlicher Prozesse, an den Rändern, in den Zwischenräumen, an den Schnittstellen von zentralen und Dienstleistungsinstitutionen – sie sind plural, fragmentarisch [...] und haben oft experimentellen Charakter».
- ⁷ Mircea Eliade beschreibt den Raum, der den Ritualen gewidmet ist, den heiligen Raum, als einen nicht homogenen, d. h. von den täglichen Aktivitäten getrennten Raum. Im Gegensatz dazu finden zeitgenössische Rituale sehr häufig in einem Raum statt, den wir als homogen definieren können. Das bedeutet auch, dass jeder Raum zu einem heiligen Raum werden kann, zu einem Raum, in dem Rituale durchgeführt werden können (vgl. Eliade 1965; Gamba et al. 2020).
- ⁸ Auf Deutsch: «Als Ritualisierung erweist sich das Handlungsritual als eine besondere kulturelle Strategie der Differenzierung, die mit bestimmten sozialen Wirkungen verbunden und in einem spezifischen Zusammenspiel zwischen einem sozialisierten Körper und der von ihm strukturierten Umwelt verwurzelt ist».
- ⁹ Auf Deutsch: «ein komplexes soziokulturelles Medium, das sich (unterschiedlich) aus Traditionen, Anforderungen und persönlichen Ausdrücken zusammensetzt; [...] es wird verstanden, dass es in der Lage ist, eine Vielzahl von Rollen zu spielen und eine reiche Dichte der Botschaften und überdeterminierten Haltungen zu vermitteln».

Endnoten

- ¹ Dieser Text baut teilweise auf Überlegungen aus dem laufenden Forschungsprojekt UNIC auf (finanziert vom Schweizerischen Natio-