

Peter J. Bräunlein

VICTOR WITTER TURNER
(1920–1983)

Der Ethnologe Victor Turner gehört, neben Clifford Geertz und Mary Douglas, zu den einflußreichen Kulturwissenschaftlern, deren Arbeiten jene «interpretative Wende» einleiteten, die nun zunehmend weite Bereiche der Humanwissenschaften erfaßt. «Bedeutung» steht hier über «Funktion», «Kultur» über «Gesellschaft». Was aus dem Blickwinkel eines Durkheim und Mauss schwer faßbar scheint, die Gleichzeitigkeit mehrerer Klassifikations- und Bedeutungssysteme, prozessuale Verläufe und Umbrüche in einem relativ homogenen sozialstrukturellen Umfeld, erschließt sich aus der Sichtweise Turners. Mit Blick auf individuelle und gesellschaftliche Wandlungsprozesse, auf Konflikte und krisenhafte Brüche erkannte Turner die Dynamik und Macht von Ritual und Symbol. «Religion» erschien ihm seit seiner Feldforschung in Afrika von einer allesdurchdringenden Bedeutsamkeit für Individuum und Kultur zu sein. Gegen jeden strukturfunktionalistischen Reduktionismus polemisierte Turner, selbst unter strukturfunktionalistischen Paradigmen ausgebildet, vehement, und sein lebenslanges Bemühen galt der Emanzipation von «Religion» innerhalb der Humanwissenschaften.

I. Leben

Victor Turner wurde am 28. Mai 1920 in Glasgow, Schottland geboren. Die Mutter, Violet Winter, war Schauspielerin und Gründungsmitglied des schottischen Nationaltheaters, der Vater ein wenig theaterbegeisterter Elektroingenieur. Nach der Trennung der Eltern schickte man den Elfjährigen in das südenenglische Bournemouth, in die Obhut der Großmutter mütterlicherseits. Der heranwachsende Turner fühlte sich zwischen Kunst und Wissenschaft, Sport und klassischer Philologie hin- und hergerissen. Der Weg zur Ethnologie, einer Disziplin, die, wie er später schrieb, selbst unsicher zwischen zwei Polen schwankt, war damit vorgezeichnet (Turner 1989b, 9). Zunächst entschied er sich für das Studium der englischen Literatur am *University College* in London. 1941 zur britischen Armee einberufen, verweigerte er aus Gewissensgründen den Dienst an der Waffe und wurde daraufhin einer Bombensucheinheit zugeteilt. In dieser Zeit lernte er Edith Lucy Brocklesby Davis («Edie») kennen und lieben, und alsbald, 1943 mitten im Krieg, wurde die Ehe geschlossen. Ihr Zusammenleben begann «randständig», «liminal», was charakteristisch für ihre gemeinsame



Victor Witter Turner (1920-1983)

Zukunft bleiben sollte. Ihr erstes Domizil war ein kleiner Wohnwagen am Rande des zerbombten Rugby. Hier kamen die Kinder Fred und Bob zur Welt. Die Kinder Irene, Alex und Rory folgten zwischen 1948 und 1963.

Die Suche nach Bomben in desolaten Ruinenlandschaften, ständig auf Tuchfühlung mit dem eigenen Tod, und die alltägliche Gesellschaft einfacher Arbeiter regten Turners Interesse an den bodenständigen Seiten des Lebens an. In der örtlichen Bibliothek entdeckte er Margaret Meads *Coming of Age in Samoa* und Radcliffe-Browns *The Andaman Islanders*. Die Andamanen-Monographie war es, die den Ausschlag für seine Berufstrennung gab: am neuen *Department of Anthropology* des *University College* (London) studierte er Ethnologie, in erlesener Gesellschaft eines Firth, Forde, Fortes, Leach, Radcliffe-Brown und Nadel, um 1949 mit dem B. A. (with honors) abzuschließen. Max Gluckmans *The Economy of the Central Barotse Plain* gab den Anstoß, sich mit Karl Marx zu beschäftigen. Max Gluckman, der in Manchester ein neues Department für Ethnologie einrichtete und, einem Fußballtrainer vergleichbar, auf Talentsuche beim Aufbau einer eigenen Mannschaft war, überzeugte Turner, dort sein Studium fortzusetzen und Feldforschung in Afrika zu betreiben.

Unter Gluckmans paternalistischer Führung bildete sich hier eine eigene Schulrichtung innerhalb der britischen Social Anthropology heraus: die «Manchester-School». Theoretisch standen Konflikt, Prozeß und rituelle Integration im Mittelpunkt, methodisch entwickelt wurden die sog. *extended-case-study* und die Netzwerk-Analyse. Die marxistische Orientierung der Manchester Schule war nicht nur eine intellektuelle Herausforderung, sondern bot in der Umbruchszeit nach dem Krieg Sinnggebung und die Vision ethisch-moralischer Neuorientierung. Victor Turner zeigte sich von diesem humanistischen Marxismus begeistert und trat der Kommunistischen Partei bei. 1951 reiste Turner nach Sambia, um in der Position eines «research officer» des von Gluckman gegründeten *Rhodes Livingstone Institute* in Lusaka jene Feldforschung durchzuführen, die seinen Ruhm begründen sollte. Zunächst war eine Akkulturationsstudie bei den Mambwe vorgesehen, doch unmittelbar nach Ankunft der Turners in Lusaka telegraphierte Gluckman eine neue Anweisung: «Schlage vor, zu den Ndembu in die Nordwest Provinz zu wechseln, viel Malaria, Gelbfieber, jede Menge Rituale» (Edith Turner 1985, 2). Die Turners verbrachten daraufhin insgesamt zweieinhalb Jahre bei den Ndembu, vorwiegend in der Ortschaft Mukanza. 1955, bereits ein Jahr nach seiner Rückkehr, erwarb Turner mit seiner Schrift *Schism and Continuity in an African Society* (veröffentlicht 1957) den Ph.D. in Social Anthropology. Bis 1963 lehrte, forschte und veröffentlichte Turner an der Universität Manchester. Seine alsbaldige Abwendung vom Kommunismus lag vermutlich in seiner Enttäuschung über die realpolitischen Entwicklungen im Ostblock (Ungarnkrise 1956) begründet. 1957 re-konvertierte er zum Katholizismus. In eben diesen Jahren wurde sein Unbehagen am mechanistischen Funktionalismus

der *social anthropology*, speziell der Manchester Schule immer offenkundiger, und so wuchs die innere Bereitschaft, Manchester den Rücken zu kehren.

1961/62 als *«fellow»* am *Center for Advanced Study* in Palo Alto (USA) knüpfte Turner Kontakte, die es ihm ermöglichten, 1963 eine Professur an der Cornell Universität anzutreten. Neben der politischen Ethnologie war es die Beschäftigung mit den Ndembu-Ritualen und Symbolen, die nunmehr ins Zentrum seiner Forschungen rückten. Mit den Werken *The Forest of Symbols* (1967), *The Drums of Affliction* (1968) und *The Ritual Process: Structure and Antistructure* (1969) wurde das Fundament von Turners vergleichender Symboltheorie und prozessualer Ritualanalyse gelegt. 1965 erhielt er in Anerkennung für seine herausragende Feldforschungsleistung die *Rivers Memorial Medal* des *Royal Anthropological Institute*. Zwischen 1968 und 1977 lehrte Turner als Professor für *anthropology and social thought* an der Universität Chicago, um 1977 an die Universität von Virginia in Charlottesville zu wechseln. Hier hatte er bis zu seinem Tod die William R. Kenan Professur für *Anthropology and Religion* inne. Turners Jahre an amerikanischen Universitäten fielen in eine Zeit erheblichen gesellschaftlichen Wandels. Die Proteste gegen den Vietnamkrieg, Jugendrevolte, die utopischen Entwürfe und die Aufbruchsstimmung der Hippiebewegung wurden von Turner aufmerksam wahrgenommen und in seinen Arbeiten aufgegriffen.

Ende der 60er Jahre wandte er sich zusammen mit Edith Turner dem Themenbereich Pilgerschaft und Wallfahrtswesen zu. Gemeinsam führten sie in diesem Zusammenhang zwischen 1969 und 1972 Forschungen in Mexiko, Irland und Frankreich durch. Reisen nach Indien, Japan und Brasilien dienten eben diesem Interesse (vgl. Turner/Turner 1978, Turner 1983, Turner 1992).

Victor Turner war alles andere als ein «stiller Gelehrter», und Mobilität im Räumlichen wie im Geistigen war typisch für sein Leben. Als Mitglied zahlreicher Gremien, als Herausgeber, als Konferenzteilnehmer und -organisator war er rastlos und weltweit bemüht, neues Terrain zu erschließen.

Je weiter sein Leben fortschritt, desto vielfältiger wurde das Spektrum seiner Interessen, desto hartnäckiger weigerte er sich, herkömmliche Fachgrenzen zu akzeptieren. Auf der Suche nach einer humanwissenschaftlichen Synthese bewegte er sich zwischen Ethnologie, Religionswissenschaft, Soziologie, Philosophie, Psychoanalyse, Semiotik, Theater- und Literaturwissenschaft und Neurobiologie. Gegen Ende seines Lebens knüpfte er erneut an die Leidenschaft seiner Kindheit und Jugend an: er widmete sich intensiv dem Theater, sowie unterschiedlichsten performativen Genres, sei es das japanische Noh-Spiel, der koreanische Schamanismus, Eskimo-Tänze, das jüdische Purim oder der indische Kathakali-Tempel-Tanz. Anregend wirkte hierbei die Begegnung mit dem Performanztheoretiker und Leiter des Off-Off-Broadway-Theaters in New York,

Richard Schechner (Turner 1989b). Die Zusammenarbeit mit Schechner mündete u. a. in eine öffentliche Inszenierung von Teilen seiner Ndembu-Ethnographie und in mehrere Wenner-Gren-Welt-Konferenzen zu Ritual und Theater (Turner 1989b, 140–160, Schechner/Appel 1990). In diesen Jahren entdeckte Turner in der Philosophie des Erlebens eines Wilhelm Dilthey und in der Neurobiologie Impulse für die Weiterentwicklung seiner Ritualtheorie (vgl. Turner 1985b, 1985c, Turner/Bruner 1986). Turner bedauerte es zutiefst, daß ihm keine Zeit übrig blieb, um die japanische Sprache zu erlernen, und gleichzeitig faszinierte ihn die Vorstellung, in Rio de Janeiro eine Samba-Schule zu leiten.

Am 18. Dezember 1983, voller kreativer Neugierde und inmitten schöpferischer Bewegung, bereitete ein Herzinfarkt dem Leben Victor Turners ein jähes Ende. Bestattet wurde sein Leichnam nach den Riten der katholischen Kirche und den Trauerzeremonien der Ndembu (Willis 1984).

II. Werk

Es fällt bei der Persönlichkeit Victor Turners schwer, die gängige Trennung zwischen Leben und Werk aufrechtzuerhalten. Hier Privatmann, dort Gelehrter, hier Leben, dort Werk, diese Aufteilung erscheint abwegig. Räumliche Bewegung, existentielle Lebenskrisen und Begegnungen mit anderen Menschen setzten bei Turner kreative Energien frei. Der «Fluß» seines individuellen Lebens war aufs engste mit der Suche nach Erkenntnis über Triebkräfte und Bewegungen des Allgemeinmenschlichen verbunden. In diesem Sinne, gewissermaßen «symbolisch», deutete er auch seine eigene Biographie (Turner 1989b, 7 ff., vgl. auch Edith Turner 1985).

Die theoretische Ausbildung im Kontext der Manchester Schule und seine Felderfahrung bei den Ndembu waren für seinen Weg, wie er schrieb, gleichermaßen bedeutsam: «Meine Feldforschungsausbildung weckte den Wissenschaftler – das väterliche Erbe – in mir. Meine Felderfahrung belebte die mütterliche Theaterbegabung neu. Ich fand einen Kompromiß, indem ich einen Gegenstand der Beschreibung und Analyse erfand, den ich «soziales Drama» nannte.» (Turner 1989b, 10)

Das Konzept des «sozialen Dramas» ist, neben den Begriffen «Liminalität» und «communitas», eine wirkungsreiche analytische Kategorie, die untrennbar mit dem Namen Victor Turner verbunden ist. Wie entwickelte Turner dieses Konzept und was ist darunter zu verstehen?

1. Das «soziale Drama»

Turner setzte in seiner Feldforschung zunächst bei Vorgaben der funktionalistischen Ethnologie an. Gesellschaft wurde als Gleichgewichtssystem verstanden. Erhebungen zur Demographie, Ökonomie, Sozialstruktur und

Politik, Faktoren, über die sich das System regelt und reguliert, standen im Mittelpunkt. Unter der glatten Oberfläche jedoch schienen Interessengegensätze von endemischer Natur zu sein. Die Quelle dieser permanenten Spannungen der Ndembu-Gesellschaft, so zeigte sich, ist der Gegensatz von matrilinear er Deszendenz und virilokaler Residenz. So stellten matrilinear verwandte Männer den Kern eines Ndembu-Dorfes. Deren Schwestern hatten im Dorf ihrer jeweiligen Ehemänner zu leben. Das Bestreben der Männer ging dahin, sowohl die Söhne ihrer Schwestern in das eigene Dorf zu holen und gleichzeitig die eigenen Söhne im Dorf zu halten, was im schärfsten Interessengegensatz zu den Ansprüchen der Brüder ihrer Ehefrauen stehen muß. Um die matrilineare Kernfamilie bildete sich ein Spannungsfeld aus den gegenläufigen Ansprüchen sowohl der Väter als auch der Mutterbrüder. Konflikte waren damit strukturell angelegt und mündeten in häufige Ehescheidungen, Spaltungen und Auflösung von Dörfern. Turner analysiert in seiner Dissertationsschrift *Schism and Continuity in an African Society* diese Konflikte mit statistischen Mitteln (Zusammensetzung von Dörfern), vor allem aber über die genaue Fallanalyse von Konflikten. Individuen und ihre Beziehungen zueinander wurden damit sichtbar. Thematisiert wurden Rollenzwänge und die alltäglichen Strategien, eigene Interessen durchzusetzen. Victor Turner erkannte in den Spannungen, die aus «taxonomischen» Beziehungen zwischen den Akteuren (durch Verwandtschaft, Strukturposition, politischen Status etc.) und deren aktuellen Interessenübereinstimmungen bzw. -gegensätzen resultieren, Elemente des «Dramatischen». Der Verlauf der beobachteten Konflikte und die Ergriffenheit der Ndembu von Geschichten solcher Konflikte, weckten in ihm Assoziationen zu den Dramen Shakespeares und Ibsens und zu Aristoteles' Beschreibung der Tragödie in dessen Poetik. Der Begriff des «social drama» war gefunden.¹ Ein soziales Drama verläuft aus der Sicht Turners in vier Phasen: Zunächst erfolgt ein *Bruch* sozialer Normen (1), der in eine *Krise* mündet (2). Die entstandene Krise bringt zwangsläufig Versuche der *Bewältigung* und Reflexivität mit sich (3). Formen der Konfliktbewältigung können formale Gerichtsverhandlungen sein und/oder rituelle Aktivitäten wie etwa Divination. Diese führen in der Phase 4 entweder zu einer *Reintegration* oder zu einem unüberwindbaren *Bruch*. Victor Turner erwies sich mit seiner Dissertationsschrift und dem darin vorgestellten Konzept als eines der kreativsten Mitglieder der Manchester Schule, der den blutleeren und abstrakten Analysen der strukturfunktionalistischen Orthodoxie ein Werk voller lebendiger Dramatik entgegengesetzte.²

Mit der analytischen Kategorie des sozialen Dramas war ein Fenster zur sozialen Organisation und dem Werte-System der Ndembu geöffnet, vor allem erschloß es Turner die Macht der Symbole in der menschlichen Kommunikation (Turner 1989b, 10). Das Konzept des sozialen Dramas wurde von Turner immer wieder aufgegriffen und weiterentwickelt. Selbstredend ist auch die Welt komplexer Industriegesellschaften voller sozialer Dramen,

wie etwa der Watergate-Skandal oder die Irankrise beispielhaft vor Augen führen (Turner 1989b). Turner sieht im sozialen Drama die ursprünglichste, alle Zeiten überdauernde Form menschlicher Auseinandersetzung und den Ursprung des Theaters. Das Leben, so schreibt er kurz vor seinem Tod, ist ebensosehr eine Nachahmung der Kunst wie umgekehrt (Turner 1989b, 114). Die narrative Form, in der soziale Dramen in einer Gesellschaft artikuliert und vermittelt werden und die die Muster für politisches Handeln abgibt, beschäftigte Turner immer aufs Neue, ebensosehr wie Rituale, die in der Bewältigungsphase des sozialen Dramas akut werden (Turner 1967, 1968a, 1969, 1974, 1982). Das Konzept des «sozialen Dramas» wies zudem den direkten Weg zu einer Auffassung von Gesellschaft als «Prozeß». Diese Auffassung gab Raum für die Wahrnehmung von ereignissteuernden Handlungen konkreter Individuen und von Kräften, die unabhängig von der Sozialstruktur wirkten. In «sozialen Dramen» wurden genau diese verändernden Potenzen sichtbar, die unter dem Blickwinkel eines Gleichgewichtsmodells nicht wahrnehmbar waren oder als irrelevant eingestuft wurden.

Daß Turner die Konflikte der Ndembu-Gesellschaft ins Zentrum seiner Betrachtung rückte, verweist auf den Einfluß seines Lehrers Max Gluckman. Gluckmans theoretischer Ansatz richtete sich explizit gegen die Hauptströmung der britischen Sozialanthropologie. Seine marxistische Orientierung sensibilisierte für innere Widersprüche und dialektische Gegensätze. Rituale, die gesellschaftliche Kohäsion stärken und Konfliktquellen freilegen, waren ein besonderes Forschungsinteresse Gluckmans. Seiner Auffassung zufolge lösten sich Konflikte bzw. die zugrundeliegenden gegenläufigen Organisationsprinzipien im Laufe der Zeit in übergreifenden Beziehungen von selbst auf. Rituale verstand Gluckman als Spiegelungen dieses Prozesses. Turner hingegen war von der besonderen Eigenart und Eigendynamik von Ritualen, wie er sie bei den Ndembu wahrnahm, immer mehr fasziniert. Rituale schienen ihm eine eigene konfliktlösende Potenz zu besitzen. Zunehmend skeptisch stellten sich ihm Auffassungen dar, wonach Religion lediglich Abbild sozialer Strukturen wäre und Rituale nichts anderes als «sozialer Klebstoff» (Horton 1964) sein sollten.

2. Ritual als «Offenbarung»

In seiner Arbeit *Chihamba the White Spirit: A Ritual Drama of the Ndembu* (1962) legte Turner seine besondere Ritualauffassung dezidiert dar. Turners vergleichende Symboltheorie erhielt damit einen Grundstein, und gleichzeitig setzte er sich damit von seinem strukturfunktionalistischen Umfeld ab. Ein provokativer Schritt, der ihm deutlich vernehmbare Kritik einbrachte.³

Das Chihamba Ritual der Ndembu gehört zu der Gruppe jener wichtigen Rituale, mit deren Hilfe Leiden wie Krankheit, Empfängnisstörung,

Jagdpech, ausgelöst durch die Heimsuchung von Ahnengeistern, beseitigt werden. Hat ein Betroffener solch ein «ritual of affliction» als Initiand durchlaufen, ist er damit zum Mitglied eines Kultbundes geworden, eines Bundes, welcher die sozialstrukturellen Bindungen und die entsprechenden partikularistischen Interessen überschreitet und damit eine eigene Form der Gemeinschaft bildet. Das Chihamba-Ritual erlebten die Turners selbst als Initianden mit. Die Beschreibung erfolgt somit aus eigener Anschauung und eigenem Erleben. Sie wird ergänzt durch die Deutungen von Muchona, dem für Victor Turner so bedeutenden Exegeten der Ndembu-Religion.

Das «Kernsymbol» des Chihamba ist der Geist Kavula. Ihm müssen sich die Adepten sklavisch unterordnen, und er wird im Verlauf des Rituals von diesen «getötet». Sein Wesen vereint Gegensätzlichkeiten: Er gilt als der Ehemann der Ahnfrau, die für das Leiden des Adepten verantwortlich ist. Er repräsentiert männliche Autorität als «Großvater», als Häuptlingsautorität, als Jäger. Er verkörpert damit die Einheit der Ndembu und steht in Opposition zur leidensverursachenden Ahnfrau, die partikulare matrilineare Interessen repräsentiert. Gleichzeitig nimmt Kavula Einfluß auf das Wohlergehen der Menschen, auf die Vermehrung von Tieren und Menschen. Er gilt als gut und als wild gleichermaßen, als tötender Blitz und als befruchtender Regen, er wird mit dem otiosen Himmelsgott verglichen und zugleich mit einer Wurzel in der Erde identifiziert. Auf dem Höhepunkt des Rituals «köpfen» die Adepten ein Zweiggerüst, Kavula repräsentierend, und gelten trotz dieser Tat als «unschuldig». Anschließend werden die Initianden «getötet», indem man ihnen das Haupthaar abrasiert. Jeder Adept, nun Mitglied des Kultbundes, errichtet einen Schrein, in dem der «wiedererstandene» Kavula in einer bestimmten Wurzel anwesend ist. Die Farbe Weiß ist allgegenwärtig, mit ihr ist das absolut «Gute» und «Reine» assoziiert.

In Problemstellung und Auslegung des Rituals sind katholisch-theologische Deutungsmuster unüberschbar. Turner greift hier eine Unterscheidung auf, die Thomas von Aquin in seiner Ontologie formulierte. Alles Seiende ist ein bestimmtes «Etwas» und dieses «Etwas» «existiert». Somit ist an jedem Ding «Essenz» und «Existenz» unterscheidbar. Vom Wesen des Schöpfers aller Dinge und Kreaturen ist Existenz unabtrennbar, mit ihm ist mit der Essenz die Existenz gesetzt. Gott ist nicht Potentialität, sondern reine Aktualität, *actus purus*. Turner lernte die Metaphysik des Thomas von Aquin über die Schrift des neothomistischen Denkers Etienne Gilson kennen, der ihm Anregungen für seine Ritualinterpretation vermittelte und ihm die vitale Funktion religiösen Symbolismus zu entschlüsseln schien (Turner 1975, 180). Gilson machte deutlich, daß reine Existenz («act of being») dem menschlichen Denken nicht zugänglich ist. Nur «das, was ist» (*id quod est*) kann gedacht werden, wobei dieses, was je ist, wiederum im reinen Sein verwurzelt ist.⁴

Schlüsselsymbole eines Rituals oder symbolische Wesenheiten wie Kavala, so Turner, besitzen gerade aufgrund ihrer Vieldeutigkeit und Ambivalenz Verweischarakter auf Transzendentes, auf Bereiche, die jenseits gedanklicher Faßbarkeit angesiedelt sind. Das rituelle Erleben und Ausagieren von Paradoxien, etwa das «in Unschuld Töten» einer Gottheit, reißt gewissermaßen das kognitiv befestigte Gefängnis alltäglicher Weltsicht, wie dies etwa dualistische Widersprüche darstellen, nieder: Jener bislang unsichtbare und wesentlich schöpferische «act-of-being» wird spürbar. Erfahrbar wird in ritueller Gemeinschaft, die Turner selbst als beglückend und heilsam erlebte⁵, daß das Individuum in Abhängigkeit zu jenem reinen «Sein» steht und darin Teil hat am Göttlichen. Kavala wird somit als Erscheinungsform des Göttlichen, identisch mit «the-act-of-being», gedeutet. In einem Ritual wie dem Chihamba kommen, so Turner, die Bedürfnisse des «rituellen Menschen» zum Tragen. Der «rituelle Mensch» wird hier als universaler, religiös motivierter Typus charakterisiert. Turner überträgt die am Chihamba-Ritual entwickelten Symboldeutungen der Farbe Weiß auf die biblischen Schilderungen von Christi Tod, Auferstehung und dem Auffinden des leeren Grabes, sowie auf Herman Melvilles dramatische Schlussszene aus *Moby Dick*. Das tragische Scheitern dieser Jagd auf den weißen Wal setzt Turner analog zur Hybris des modernen Menschen, der seine Abhängigkeit vom reinen «Sein» und damit die Tugend der Demut vergessen hat (Turner 1975, 187–203).

In seinem hier dargelegten Ritualkonzept werden «soziale Funktionen» nahezu bedeutungslos, es geht letztendlich um das Wesen religiösen Erlebens, um Gotteserfahrung als grundmenschliches Bedürfnis, das sich im Ritual zu realisieren vermag. Ritual ist wesentlich Offenbarung.

Turner verließ mit dieser Wendung endgültig den Positivismus seiner Lehrzeit am *University College* in London und gibt sich als katholischer Mystiker zu erkennen. Chihamba läßt sich damit auch als Polemik gegen den Werteverfall der Moderne, vor allem gegen einen blutleeren Szientismus lesen, der den Menschen als spirituelles Wesen aus dem Auge verloren hat. Echte Humanität, so die lebenslange Überzeugung Turners, entfalte sich in Ritual und Religion, das Leben außerhalb des rituellen Kontextes sei überwiegend statisch und inhuman. Die Arbeit an Chihamba fiel in die Zeit seiner Re-Konversion zum Katholizismus, und in seiner Einleitung zur Wiederveröffentlichung von Chihamba im Jahre 1975 bekennt er, daß es die Ndembu waren, die ihm, dem agnostischen und monistischen Materialisten, den ontologischen Wert von Ritualen und Symbolen lehrten. Religion, so seine daraus gewonnene Überzeugung, «is really at the heart of the human matter» (Turner 1975, 31). Turner beharrte dementsprechend in seiner Ritualdefinition durchweg auf transzendente[m] und anti-säkularem Bezug: Ein Ritual ist «vorgeschriebenes förmliches Verhalten bei Anlässen, die keiner technologischen Routine überantwortet sind und sich auf den Glauben an unsichtbare Wesen oder Mächte beziehen, die als erste und

letzte Ursachen aller Wirkungen gelten».⁶ Das Ritual ist im Gegensatz zur struktur-stabilisierenden Zeremonie eine verändernde Kraft (Turner 1985 f.). Es sei, so formuliert Turner, von *unendlicher Tiefe*, und er verweist auf das dialektische Verhältnis von «Grund» und «Ungrund», wie es der Mystiker Jakob Böhme in Anlehnung an Meister Eckhart darlegte (1989b, 131). Turners beeindruckende eigene Ritualerfahrungen weckten sein Interesse an den Arbeiten des Psychologen Mihaly Csikszentmihalyi, vor allem an dessen «flow»-Konzept. Das in liminalen und liminoiden Situationen auftretende ekstatische persönliche Erleben nennt Turner demnach «Fluß» (1989b, 88 ff.). Die Beschäftigung mit der Philosophie John Deweys und Wilhelm Diltheys im Hinblick auf eine «Ethnologie des Erlebens» (anthropology of experience) ist gleichermaßen durch Turners eigenes Ritualerleben motiviert (vgl. Turner 1986).

3. «Liminalität» und «communitas»

Mitte 1963, als Victor Turner sich entschlossen hatte, das Angebot einer Professur an der Cornell-Universität wahrzunehmen, das Haus in Manchester verkauft ist und die Familie in der Hafenstadt Hastings auf die Klärung der Visa-Angelegenheiten wartet, löst die Meldung der Ermordung John F. Kennedys einen tiefgehenden Schock bei ihm aus. Selbst an der Schwelle zwischen zwei Welten stehend, einer ungewissen Zukunft entgegenblickend, entdeckt Turner genau in diesem Lebensmoment mit zunehmender Faszination Arnold Van Genneps Studie zu «Übergangsriten». In der öffentlichen Bibliothek in Hastings entstand dabei der wohl berühmteste und wirkungsreichste Aufsatz Victor Turners «Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites of Passage».⁷ Turner spürt hierin dem Geheimnis von Veränderungen im menschlichen Leben nach und entwickelt die beiden Kategorien «Liminalität» und «communitas», die für sein weiteres Denken und Forschen zentral bleiben sollten (vgl. Turner 1969/1989a, 1982/1989b).

Zum Ausgangspunkt nimmt Turner das Van Gennep'sche Dreiphasenmodell der Übergangsrituale: Loslösung (*séparation*), Übergangs- oder Transformationsphase (*marge*), Eingliederung in den neuen Status (*agrégation*). Turner legt nun gewissermaßen das ethnologische Vergrößerungsglas über die mittlere, die sog. liminale Phase (Lat. *limen* «Schwelle»), um im Detail die hierin stattfindenden Abläufe zu studieren. Die bei den Ndembu dokumentierten Übergangsrituale und Übergangsrituale anderer vor-industrieller, tribaler Gesellschaften dienen ihm als erläuterndes Material. Das zentrale Wesensmerkmal dieses rituellen «Dazwischen», so zeigt Turner, ist die hier zum Ausdruck kommende Paradoxie. Der Zustand der Neophyten ist ausgesprochen mehrdeutig. Sie gelten häufig für die Gesellschaft regelrecht als tot, sind von ihr abgetrennt, und sie befinden sich während der Übergangszeit in Gesellschaft von Ahnengeistern oder Mon-

stren, die die Toten repräsentieren. Neophyten werden als Leichen und/oder als Säuglinge oder Embryos behandelt. Man mißt ihnen Attribute der Auflösung (Dreck, Erde, Fäulnis) zu, sie gelten als geschlechtslos oder als zweigeschlechtlich. Die Demütigungen, die die Initianden erdulden müssen, zerstören den früheren Status, lehren Demut und bereiten den neuen Status vor. Neophyten werden zur *prima materia*, zu ungeformtem Rohstoff in einem Wandlungsprozeß zwischen Tod und Wachstum, symbolisch repräsentiert durch Mond, Tunnel, Schlange, Nacktheit u. ä. m. In der Liminalität werden damit auf einzigartige Weise die Gegensätze eines «weder-noch» und eines «sowohl-als-auch» konkretisiert. Im Schwellenzustand erfolgt die Konfrontation der Neophyten mit den *sacra*, den heiligen Objekten, und damit vollzieht sich die Enthüllung des «Wirklichen». Ethische und soziale Pflichten, technologische Fertigkeiten werden gelehrt – das Innerste einer Gesellschaft und Einsichten über den «Platz des Menschen im Kosmos» offenbaren sich. Die Initianden lernen somit, in abstrakter Weise über die eigene Gesellschaft nachzudenken. Liminalen Erleben wohnt Reflexivität inne. Während das Verhältnis der Neophyten zu den Erziehern, den rituell Ältesten, ausgeprägt hierarchisch strukturiert ist, ist das Verhältnis der Neophyten untereinander durch absolute Gleichheit charakterisiert. Die liminale Gruppe ist eine Gemeinschaft, in der sich gleichberechtigte Individuen begegnen, fern jeglicher struktureller Positionsbestimmungen. Hier ist der Raum für die Entfaltung reinen Menschseins. Das im Schwellenzustand aufkommende Gefühl der Humanität hat mystischen Charakter. Turner bezeichnete diese Gemeinschaft mit dem Begriff «*communitas*» (Turner 1969/1989a). *Communitas* ist wesentlich «anti-strukturell» und verhält sich zur «Struktur» einer Gesellschaft dialektisch. Aus der Sicht der an «Struktur»-Erhaltung Interessierten erscheint «*communitas*» bedrohlich und gilt als verunreinigend und anarchisch. Doch gleichzeitig ist «*communitas*» Quelle des Humanen, aus der jede Gesellschaft sinnstiftende und erneuernde Kraft schöpft. In seinem Buch *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, das in den bewegten Endsechzigerjahren erschien (Turner 1969, deutsch 1989), arbeitete Turner die Konzepte «Liminalität» und «*communitas*» weiter aus, und er schlägt darin die Brücke von vor-modernen zu komplexen Gesellschaften.

Neben der rituellen «Liminalität», so zeigte Turner, hat jede Gesellschaft Ausdrucksformen und Symbole, die die «Macht der Schwachen» bekunden. Ihre Repräsentanten sind «Heilige Bettler», Hofnarren, Clowns, randständige Gruppen, aber auch Propheten und Künstler. Zu den Erscheinungsformen der «*communitas*» rechnete Turner millenaristische Bewegungen, schließlich auch die Verhaltensnormen der sog. «Beatgeneration». Die Lebensformen und Zielvorstellungen der Hippies, deren Entwicklung Turner selbst in den USA mitverfolgen konnte, zeigten ihm deutlich Werte von «*communitas*» (Turner 1989a, 111). All diese marginalen Gestalten und Gruppen sind strukturell unterlegen und vertreten dabei eine «offene» im

Gegensatz zu einer «geschlossenen Moral». Bei seiner «communitas»-Charakterisierung bezieht sich Turner auf Martin Bubers Verständnis von «Gemeinschaft»: «Gemeinschaft aber ... ist das Nichtmehr-nebeneinander, sondern Beieinander einer Vielheit von Personen, die, ob sie auch mitsammen sich auf ein Ziel zu bewegen, überall ein Aufeinanderzu, ein dynamisches Gegenüber, ein Fluten von Ich und Du erfährt: Gemeinschaft ist, wo Gemeinschaft geschieht».⁸ «Communitas» ist wesentlich spontan, unmittelbar und konkret und steht damit im Gegensatz zum institutionalisierten und normenbestimmten Wesen der Sozialstruktur. «Communitas» ist eine verändernde Kraft. Sie dringt, so schreibt Turner, in der «Liminalität» durch die Lücken der Struktur, in der *Marginalität* an den Rändern der Struktur und in der *Inferiorität* von unterhalb der Struktur ein, sie gilt fast überall auf der Welt als sakral (Turner 1989a, 125). Vor allem in «liminalen» Umbruchszeiten komplexer Gesellschaften gewinnen communitas-geleitete Bewegungen an Einfluß und Anziehungskraft. Turner zeigt in *Dramas, Fields and Metaphors* (1974) am Beispiel des Martyriums des Thomas Becket (12. Jh.) und an der mexikanischen Revolution (19. Jh.), die von dem charismatischen Priester Miguel Hidalgo angeführt wurde, welches Veränderungspotential im politischen Bereich «communitas»-Orientierung zu entfalten vermag.

Daß aus dem spontanen «communitas»-Erleben offenbar zwangsläufig die Tendenz zu Routine, Strukturierung und damit Hierarchisierung von «communitas» erwächst, machte Turner an der Entwicklung der frühen franziskanischen Bewegung und der bengalischen Sahajiyas (15./16. Jh.) deutlich. Aus einer von den Gründern und ihren Anhängern gelebten Liminalität und communitas wird alsbald, aufgrund struktureller Zwänge, ideologische «communitas» oder gar normative «communitas», welche ihrerseits wiederum gegenstrukturelle Bewegungen provoziert (Turner 1969/1989a, 1982/1989b). Da die von Turner beschriebenen liminalen Phänomene, abgeleitet aus den rituellen Kontexten agrarischer Gesellschaften mit «mechanischer Solidarität», bei ihrer Übertragung auf komplexe Gesellschaften zunehmend unangemessen erschienen, unterschied Turner später zwischen «liminal» und «liminoid». Als ausgesprochen liminoides Phänomen, abseits der Übergangsriten zyklischer Gesellschaften, wird z. B. die Pilgerschaft charakterisiert (Turner/Turner 1978), und in seiner Arbeit zum Verhältnis von Ritual zu Theater und Spiel ordnet Turner liminoide Bereiche der Kunst und Unterhaltung zu. Liminoide Phänomene komplexer Gesellschaften haben fragmentarischen, pluralistischen, experimentellen und spielerischen (ludischen) Charakter, sie sind meist individuelle Hervorbringungen und Teil sozialer Kritik. In modernen Gesellschaften bestehen Liminales und Liminoides, wie Turner schreibt, in einer Art kulturellem Pluralismus gleichzeitig nebeneinander (Turner 1989b, 82–87).

4. Vergleichende Symbologie⁹ und prozessuale Ritualanalyse

Die analytischen Kategorien «soziales Drama», «Liminalität» und «communitas» gehören zu den kreativen Schöpfungen Victor's Turners. Von weiterer wesentlicher Bedeutung sind seine Symboltheorie und Ritualanalyse. Im Mittelpunkt steht hierbei das rituelle Symbol, gewissermaßen als Kern-Einheit, wie wir es bereits im Geist Kavula des Chihamba-Rituals kennengelernt haben. Das rituelle Symbol dient als Wegmarke, so die Etymologie des Ndembu-Wortes *kujikijila* («Pfad markieren») und als hermeneutischer Schlüssel, wie das Wort *ku-solola* («sichtbar machen»), vergleichbar mit H.-G. Gadamers *alétheia*, nahelegt. Rituelle Symbole sind von einer ausgesprochenen Vieldeutigkeit (multivocality, polysemy), die sich in «cluster» im Spannungsfeld zweier Pole (ideologisch – orektisch) ordnen. Der ideologische Pol verweist auf die strukturellen Normen und Prinzipien, der orektische oder sensorische Pol (griech. *orektikos*, «die Begierde betreffend») stellt physiologische und emotionale Bezüge zu allgemein menschlichen Erfahrungen her. Als vielzitiertes Beispiel dient der *mudyi*-Baum (Weißer-Saft-Baum). Seine milchige Flüssigkeit ist verbunden mit dem Aspekt des Stillens und den damit verbundenen Emotionen, aber auch mit Matrilinearität, die die normative Ordnung repräsentiert. Damit konzentriert sich sowohl das Obligatorische wie auch das Erwünschte im Symbol. Im rituellen Prozeß kann in der Psyche der Teilnehmer ein Austausch zwischen dem orektischen und dem normativen Pol stattfinden, somit verbinden sich disparate, ja widersprüchliche Bedeutungen zu einer Einheit. Turner vereint in dieser polaren Symbolkonzeption Durkheim'sche und Freudianische Ansätze (Rochberg-Halton 1989). Symbole besitzen demnach klassifikatorische Eigenschaften im kollektiv-sozialstrukturellen Sinn, aber auch orektisch-affektive Bezüge, die ins Unbewußte reichen. Bei der Ausbildung von Symbolen spielt der menschliche Körper eine wesentliche Rolle. Dies führte Turner exemplarisch an der Farbsymbolik der Ndembu vor Augen. Die Farben Rot, Weiß und Schwarz finden im Erleben der Körpersubstanzen wie Blut, Sperma und Fäzes ihre symbolische Referenz, die übertragen wird auf das soziale Klassifikationssystem (Turner 1966). Um ein Kernsymbol zu entschlüsseln, sind drei Bedeutungsebenen zu berücksichtigen: die manifeste Bedeutung, die dem Subjekt bewußt und voll verständlich ist (1), die latente Bedeutung (2), die dem Subjekt nur marginal bekannt ist, und die verborgene Bedeutung (3), die gänzlich unbewußt ist und die in Beziehung zu frühkindlichen (spezifischen oder allgemeinmenschlichen) Erfahrungen steht. Die von Turner vorgeschlagene Symbolanalyse verfährt wiederum entlang dreier Bedeutungsebenen: die «exegetische» Bedeutung (1), die sich aus der Befragung von indigenen Ritualexperten ergibt, die «operationale» Bedeutung (2) erschließt sich aus dem rituellen Umgang mit dem Symbol, aus der Zusammensetzung der Ritualgruppe, aus der affektiven Qualität des Rituals, und die «positionale» Bedeutung (3), die sich durch den analyti-

schen Blick auf die Beziehung der Symbole untereinander innerhalb des rituellen Ganzen ermitteln läßt. Diese drei Ebenen der Symbolinterpretation setzt Turner in Beziehung zu den linguistischen Feldern Semantik, Pragmatik und Syntax. Symbolen ist ein wesentlich kreatives und innovatives Potential zu eigen, sie sind «sowohl als sinnlich wahrnehmbare Signale (signifiants) wie auch «Bedeutungs»-Träger (signifiés) ganz wesentlich an der vielfältigen Variabilität der lebendigen, sich bewußt, emotional und willentlich verhaltenden Menschen beteiligt (...).» (Turner 1989b, 32). Zeit seines Lebens kritisierte Turner die Symbolauffassung von Lévi-Strauss, der in einem Symbol nur einen beliebigen Baustein eines Binärgegensatzes zu sehen vermochte. Das Symbolsystem werde damit, so Turner, aus dem sich ständig wandelnden komplexen, von Wünschen und Gefühlen bestimmten sozialen Leben herausgenommen, und ihm wird damit dualistische *rigor mortis* (Totenstarre) verliehen (Turner ebd.). Turners symbolische Ethnologie wurzelt in der Semiotik. Sie umfaßt sowohl die emotionale Resonanz wie auch die Pragmatik ritueller Symbole. Turner machte gleichzeitig deutlich, daß die Schöpfung und Auslegung von Bedeutung aufs engste mit soziopolitischen Zwecken und Folgewirkungen in Verbindung stehen (Babcock/MacAloon 1987, 11). Symbolische und politische Ethnologie waren für Turner nie getrennte Bereiche. Zur gleichen Zeit als er seine «Symbologie» entwickelte, beschäftigte er sich intensiv mit der Entfaltung seiner politischen Ethnologie. Angeregt von Kurt Lewins Feldtheorie führte er u. a. über sein dynamisches Konfliktmodell des sozialen Dramas die Konzepte «Feld» und «Arena» ein (vgl. Swartz/Turner/Tuden 1966, Turner 1968b).

5. Theater, Performanz, Neurobiologie

In den letzten sechs Jahren seines Lebens wurde sein Forschungsinteresse immer breiter. Es waren mindestens sieben unterschiedliche Arbeitsfelder, denen er seine forschende Neugierde zuwandte (nach Babcock/MacAloon 1987, 16): Japans Literatur und performativen Genres, dem Brasilianischen Carnival, dem postmodernen Theater, der Edition der *International Encyclopedia of Religion*, der Smithsonian-Ausstellung *Celebration: A World of Art and Ritual*, der Philosophie Diltheys und Deweys in Zusammenhang einer «anthropology of experience», und der Neurobiologie. In einem seiner letzten Aufsätze, «Body, Brain, and Culture», suchte er im Gehirn, dem «liminalen Organ» zwischen genetischer Fixierung und radikaler Freiheit, nach den neurologischen Grundlagen menschlichen Verhaltens. Damit relativierte er seine bisherige Überzeugung, wonach «Kultur» als maßgebliche Steuerungsinstanz fungiert. Die unterschiedlichen Funktionen der beiden Hirnhälften (Neocortex und Mittelhirn) schienen, so spekulierte er, mit den zwei Grundaspekten eines jeden gesellschaftlichen Gebildes, «Struktur» und «Anti-Struktur», zu korrespondieren. Die rechte Hirnhälfte sei demnach Speicher universeller, symbolischer und mythologischer

Muster. Muster, die unter bestimmten Umständen, etwa durch rituelle und andere performative Handlungen, geweckt und in den Bereich der linken Gehirnhälfte gelangen. Transformative Effekte werden damit möglich (Turner 1985d, 1985e).

In den Tagen vor seinem Tod war Turner mit der Organisation der Konferenz «Archetypes Reconsidered: Biosocial, Philosophical, and Religious Perspectives» befaßt, die auf die Schnittstellen von Ritual, Religion und Wissenschaft aufmerksam machen wollte.

III. Wirkung und Kritik

Victor Turner veröffentlichte als Autor und Herausgeber 20 Bücher und verfaßte mehr als 70 Artikel. Er war zudem unermüdlicher Teilnehmer und Organisator zahlreicher Konferenzen. Ein abschließendes Urteil über Victor Turner zu fällen, der Leben und Wissenschaft exemplarisch «in betwixt and between» verwirklichte, und der das permanente Überschreiten von Fachgrenzen und das Erschließen neuer Denkhorizonte als befreiend erlebte, fällt schwer. Zumal sich Victor Turner selbst stets sträubte, seine Ideen widerspruchsfrei zu entfalten. Turners Denken, die beharrliche Fortentwicklung seiner Abstraktionen wie soziales Drama, Feld, Metapher, Liminalität, liminale Reflexivität, *communitas*, Gegen-Struktur, Ludisches und Liminoides ist «offen». Turner liebte den «Fluß» der Gedanken, das Dynamische und Antistrukturale. Die Darstellung eines geschlossenen Systems lag (noch) nicht in seinem Interesse, und so lesen sich seine Schriften, vor allem jene, die nach seinem Weggang aus England entstanden, als Essays im besten Sinne, als anregende Versuche, dem Rätsel des Humanum in Ritual und Spiel, in Kunst und Religion, im Drama des Lebens selbst nach-zuspüren.

Der experimentelle Status und die Offenheit seiner Entwürfe, die häufig von einer verführerischen Griffigkeit zu sein scheinen, erklären die große Breitenwirkung und gleichzeitig auch die Kritik daran. Turners analytische Kategorien, seine «Symbologie» und das Ritualkonzept wurden in zahlreichen Humanwissenschaften und in vielen kulturwissenschaftlichen Forschungsfeldern aufgegriffen: in Geschichtswissenschaft (Le Roy Ladurie 1979, Walker Bynum 1984, Davis 1984), Literaturwissenschaft (Woodbridge 1987, Ashley 1990, Edith Turner 1990), Linguistik und Semiotik (Babcock/MacAloon 1987), Performanz- und Theatertheorie (Schechner/Appel 1990, Schechner 1990, 1993, Marranca/Dasgupta 1991, Fischer-Lichte 1992, Carlson 1996), Theologie (Wolanin 1978), Subkulturforschung (z. B. Gebhardt 1994, Stoeckl 1994), Migrationsforschung (Wolbert 1990, 1995), Kultursoziologie (Wiedenmann 1991) und in der volkskundlich-ethnologischen Pilger- und Wallfahrtsforschung (z. B. Haab 1992), um nur einige Felder exemplarisch aufzuzählen.

Für Ethnologie und Religionswissenschaft gehört Turner, neben Mary Douglas und Clifford Geertz, zu den einflußreichsten Persönlichkeiten der jüngsten Vergangenheit. Seine Anregungen zum Ritual- und Symbolverständnis sind aus der aktuellen Diskussion nicht mehr wegzudenken. Turner öffnete den Blick für die Dynamik, den Prozeßcharakter von Religion und ihrer wesentlichen Gestaltungskraft. Maßgeblich ist Victor Turner dabei sowohl als empirischer Religionsethnologe wie als Theoretiker. Die Exemplifizierung seiner prozessualen Symbol- und Ritualanalyse anhand seiner Ndembu-Ethnographie ist elementar. Nicht nur die Qualität seiner Feldforschung, glücklich begünstigt durch seine Lebensgefährtin «Edie» und den kongenialen Ndembu Muchona, ist hervorzuheben, sondern auch seine Art der ethnographischen Darstellung ist wegweisend. Seine Gespräche mit Muchona münden in ein exemplarisches Wechselspiel zwischen monophoner und polyphoner Darstellung, wie James Clifford (1993) hervorhebt. Turner räumt indigenen Deutungen einen sichtbaren Platz ein und läßt somit das «dialogische Prinzip», das jeder Datengewinnung in der Feldforschung zu eigen ist, sichtbar werden. Als folgenreich für Ethnologie und Religionswissenschaft werden sich auch Turners Versuche erweisen, in denen er Erleben – *experience* – als Konzept erstrangiger Bedeutung für das Verständnis des «rituellen Menschen» ins Auge faßt. Ansätze, die von Edith Turner in ihrem Werk «Experiencing Ritual» (1992) auf bemerkenswerte Weise weiterverfolgt werden¹⁰, und die die aktuelle Kritik an den wissenschaftlich unreflektierten Diskontinuitäten zwischen Geist und Körper, Kultur und Handlung, vorwegnehmen (Hastrup 1995).

Die Kritik an Turners Werk hebt vor allem auf folgende Punkte ab: Turners weitläufige Analogiebildungen, die seine Konzepte mitunter vage erscheinen lassen und sie damit beliebiger Verwendung überantworten; Turners letztendlich vergebliche Bemühung, den Strukturfunktionalismus hinter sich zu lassen; Turners Hang zur Idealisierung, seine ahistorischen Ableitungen und sein Bekenntnis zum Katholizismus, welches ethnologisch-wissenschaftliche Analyse ideologisch verforme.

So zielte Clifford Geertz' kritische Beurteilung auf die Allgemeinheit der Drama- und Theater-Analogie, die Turner auf alle möglichen kulturellen Prozesse wie tribale Übergangsriten, Heilungszeremonien, Gerichtsprozesse, mexikanische Aufstände oder auf isländische Sagen überträgt. Mit dieser «Form für alle Zeiten» würde Turner die mannigfaltigen kulturellen Inhalte, die das Ethos und Eidos ausdrückenden Symbolsysteme *spezifischer* Kulturen aus dem Blick verlieren (Geertz 1980, Turner 1989b, 168 f.). Paola Ivanov analysierte eingehend Turners Chihamba und die Begriffe «communitas» und «Liminalität» mit dem Ergebnis, daß Turners persönliche, abgehobene Intuition die Grundlage seiner Theoriebildungen darstellte. Aus dem Ethnologen Turner wurde, so die Kritik, der spekulative Philosoph, dessen Bemühungen, seine Konzepte auf komplexe Gesellschaften anzuwenden, unpräzise, unplausibel und immer weniger empirisch.

risch verankert sind. Die deduktiv erzielten Ergebnisse seien unscharf und beliebig übertragbar. Die Begriffe «Liminalität» und «Communitas» würden zu nebulösen, schnell abgenutzten Phrasen verkommen (Ivanov 1993).

Turner «glaubte» an das kreative, genialische Subjekt und die strukturverändernde Kraft, die von einem solchen Subjekt im rituellen Prozeß ausgeht. Eigene Lebenserfahrung, seine rege Anteilnahme an den «gegenkulturellen» Entwürfen der 60er Jahre stehen möglicherweise hinter dieser Betrachtungsweise. Die Arbeiten von Michel Foucault hingegen lassen Zweifel an solcher Macht des Subjektes aufkommen, zeigt dieser doch, wie tiefgehend und langfristig wirksam diskursive Regelmechanismen sind, über die Macht-Codierungen gesteuert werden, weitestgehend unabhängig vom gestaltenden Subjekt (Foucault 1981).

Turner neigte an vielen Stellen seines Werkes zu einer Idealisierung oder ideellen Überhöhung. Er hatte, vor allem in seinen späten Arbeiten, eine Botschaft zu verkünden: die Botschaft von der transformierenden Macht der Gemeinschaft und von der Bedeutung des *homo religiosus*. In der Darlegung seines communitas-Konzeptes wird dieser ideelle, besser vielleicht idealisierende Grundzug besonders deutlich. Daß Gemeinschaftserleben sich auch in ein Massenverhalten wandeln kann, in dem das Fest zum Pogrom wird, und aus einem gemeinschaftlichen «Wir» Haß gegen «Andere» erwachsen kann, übersieht Turner (Stagl 1986). Hinter der Weisheit liminaler Reflexivität, die Turner im traditionellen Übergangsritual bewundert, verbergen sich, aus Sicht der Neophyten, schlicht qualvolle Torturen und Schrecknisse. Daß die Schwellenphase auch dazu dient, die Macht der Alten und ihre Hierarchiepositionen unauslöschlich und brutal einzuprägen, vermag Turner, «adulterisch befangen» (Baudler 1994), nicht wahrzunehmen.

Turners Hang zur Idealisierung zeigt sich auch dort, wo er seine Ausführungen mit Hilfe von Belegen aus der Dichtung abstützt. Caitanya und der hl. Franziskus faszinierten ihn hauptsächlich als Dichter devotionaler Religion, und wenn Turner beispielsweise über die Macht der Schwachen schreibt, bezieht er sich auf jene Hofnarren, «heilige Bettler» und «Einfaltspinsel», die der Welt der Märchen und schönen Literatur entstammen und nicht auf Randseiter, wie sie Sozialgeschichte oder Soziologie darstellen. Das Dynamische, Kreative und Transformative, das Turner in seiner Ritualbetrachtung stets hervorhebt, läßt zudem leicht vergessen, daß liminale Kreativität nicht zwangsläufig in Erscheinung treten *muß*, und daß Langeweile und Monotonie durchaus auch zu den Charakteristika ritueller Abläufe zu rechnen sind.

Daß sich das Profil von Turners Werk zum wesentlichen aus Bestrebungen, dem Gefängnis der struktur-funktionalen Betrachtungsweise zu ent-rinnen, gestaltete, betonte er selbst immer wieder. In wesentlichen Punkten, so wird Turner kritisiert, gelang es ihm jedoch nicht, dieses Erbe abzuschüt-teln. Gerade die Auseinandersetzung mit dem Strukturfunktionalismus

zwang ihn, seine «Symbologie» und Ritualanalyse von der Struktur her zu denken. Seinem eigenen Struktur-Konzept mangelt historische Tiefenschärfe und Beweglichkeit (Morris 1987, 263). Deutlich wird zudem, daß das dominante Symbolsystem abhängig ist von den Ausprägungen sozialstruktureller Variablen. Der von ihm sogenannte «ideologische Pol» ritueller Symbolik beispielsweise, in dem sich die «kulturellen Aspekte», «Werte», «Ideen» konzentrieren sollen, weist eine ausgesprochen soziokulturelle Ambiguität auf, die Sinnbezüge moralischer *und* sozialer Ordnung umfaßt (Wiedenmann 1991, 284). Sosehr sich Turner auch gegen eine Auffassung vom Ritual als «sozialem Allzweckkleber» (so Horton 1964) wehrte, so konnte er nicht umhin, die sozialstrukturell stabilisierende Funktion von Ritualen, auch von Inversionsritualen, und der liminalen Reflexivität in «communitas» hervorzuheben. So betonte Turner stets, daß mit «Anti-Struktur», die er später lieber «Proto-Struktur» nennen wollte, kein Gegensatz zu «Struktur» gemeint sei, sondern vielmehr ein Kontrast (Turner 1989b, 79). «Anti-Struktur» ist damit keineswegs das «Ganz-Andere», sondern Quelle von konstruktiver Erneuerung von «Struktur».

Wie man Malinowski vorgehalten hat, seine Ethnologie wäre trobriandisch ethnozentrisch durchsetzt, so könnte man analog bei Victor Turners Ritual- und Symboltheorie von einem Ndembu-Zentrismus sprechen. Daß Turner seine einflußreiche Symboltheorie an afrikanischem Material entwickelte, ist insofern von Bedeutung, als der damit verbundene Anspruch auf Allgemeingültigkeit bei der Anwendung auf andere Kontexte Probleme erzeugt, wie sich dies zunehmend auch bei der Übertragung von in Afrika entwickelten sozialstrukturellen Gesetzen erweist. In Gesellschaften, die, anders als in Afrika, bilateral und/oder egalitär organisiert sind, etwa in Südostasien, dürften symbolisch-rituelle Grenzziehungen nach möglicherweise grundlegend anderen Mustern verlaufen. Zudem ist mit dem Phänomen ritualarmer Gesellschaften zu rechnen, die bei der von Turner so eindrücklich festgestellten Universalität *ritueller* Transformationsprozesse erklärungsbedürftig erscheinen (Bräunlein/Lauser 1996).

Ein endgültiges Urteil zu Turners Werk wäre gewiß verfrüht. Die Rezeption seines umfangreichen Werkes ist längst nicht abgeschlossen. Anregungen aus seinen vielfältigen Arbeiten werden gerade erst in den unterschiedlichsten humanwissenschaftlichen Disziplinen wahrgenommen und aufgegriffen. Die von Victor Turner mit Deutlichkeit gezeigte verändernde Kraft und Dynamik von Ritual und Symbol, sein Bemühen, den «rituellen Menschen» in kulturellen Prozessen zu entdecken, weisen ihm zu Recht einen Platz unter den «Klassikern der Religionswissenschaft» zu.