

Bernhard Lang

Kleine Soziologie religiöser Rituale

Die religiöse Tradition des Westens mit ihrer Spaltung in Fragen des rechten Glaubens und der Auseinandersetzung mit Atheismus als Unglauben schlechthin läßt Religion oft als eine Angelegenheit des Denkens, des Intellekts erscheinen. Religion darf jedoch nicht nur als eine Glaubens- und Denkwelt aufgefaßt werden. Jede Religion besitzt neben einer Glaubenslehre zugleich auch heilige Handlungen, die man als Riten, Liturgien oder kultische Vollzüge bezeichnet und für die sich in der Religionswissenschaft der Begriff des Rituals durchgesetzt hat. Ein protestantischer Gottesdienst, ein afrikanisches Schlachtopfer, ein indianischer Tanz, ein hinduistisches Tempelfest, eine jüdische Beschneidung sind rituelle Vollzüge, die in ihrer jeweiligen Tradition eine mehr oder weniger feste Form und einen unantastbaren Platz besitzen.

Unter den verschiedenen Disziplinen, die religiöse Rituale verstehen und erklären wollen, nimmt die *Soziologie* neben Religionsphänomenologie und Psychologie einen hervorragenden Platz ein, hat sie es doch mit menschlichem Handeln in gesellschaftlicher Wirklichkeit zu tun. Aufgabe unserer "kleinen Soziologie religiöser Rituale" soll sein, an einigen Beispielen den Beitrag zu erörtern, den die Sozialwissenschaften zur Erforschung von Ritualen leisten können und geleistet haben. Dabei müssen wir uns auf die wichtigsten Methoden konzentrieren, die den soziologischen und ethnologischen Umgang mit Ritualen kennzeichnen. Während die *Gruppensoziologie* nach dem Verhältnis von sozialer Gruppe und dem von ihr praktizierten Ritual fragt, richtet die *funktionalistische Betrachtungsweise* ihr Augenmerk umgekehrt auf die Weise, in der Rituale auf gesellschaftliche Wirklichkeit einwirken. Der funktionalistischen Analyse verwandt, doch in ihrem Anliegen eigenständig ist die *marxistische Theorie* rituellen Handelns. Eine vierte Methode, die *historische Soziologie*, stellt Rituale in den Zusammenhang langfristigen sozialen Wandels und fragt nach gesellschaftlichen Strömungen und Trends, die rituelles Handeln beeinflussen und verändern.

Jeder Beobachter religiöser Rituale kann einen Zusammenhang zwischen der Eigenart der Trägergruppe und der rituellen Praxis beobachten. Für die sozial schwach integrierte schwarze Bevölkerung Amerikas sind spontane, wenig organisierte Gottesdienstformen typisch. Dagegen ziehen die konservativen Christen Großbritanniens einen streng geregelten Gottesdienst vor, dessen steife Feierlichkeit dem Festhalten an der Monarchie entspricht. Im bürokratischen Preußen des 19. Jahrhunderts verbannte der protestantische Theologe Friedrich Schleiermacher (1768-1834) die Kindertaufe aus dem Gemeindegottesdienst, um die strenge Ordnung nicht durch Säuglingsgeschrei zu stören (Schleiermacher 1850: 141). Den durch solche Beispiele angedeuteten Zusammenhang zwischen sozialem Milieu und Gestalt des Rituals hat die britische, jetzt in den USA lehrende Ethnologin Mary Douglas (geb. 1921) in ihrem Buch *Ritual, Tabu und Körpersymbolik* (engl. 1973, deutsch 1974) untersucht.

Douglas begreift religiöse Rituale als eine dem Sprechen verwandte gesellschaftliche Ausdrucksform. Ähnlich wie die Art und Weise des Sprechens auf die Schicht- oder Klassenzugehörigkeit des Sprechers zurückweist, so spiegelt auch das Ritual die soziale Welt seiner Teilnehmer wieder. Douglas geht von einer Beobachtung aus, die der britische Linguist Basil Bernstein gemacht hat. Nach Bernstein lassen sich zwei Sprechstile unterscheiden, die er den "elaborierten" und den "restringierten" Sprachcode nennt. Die "elaborierte" Sprache ist typisch für ein städtisches, intellektuelles und stark personal orientiertes Milieu; sie wird von Menschen gebraucht, bei denen Individualität der Gefühle und große Freiheit von starker sozialer Kontrolle als erstrebenswert gelten. Die elaborierte Sprache der Mittelschicht ist frei, flexibel und oft individualistisch; sie ist die Sprache der Romane, in denen Reflexion und emphatische Gefühle beschrieben werden. Das "restringierte" Sprechen ist dagegen typisch für Milieus, in denen Orientierung an Herkommen und sozialer Hierarchie vorherrschen. Die restringierte Sprache gibt traditionellen Vorstellungen durch feststehende Klischees, typische Redewendungen und Sprichwörtern Ausdruck. Bernstein fand sie sowohl bei den britischen Arbeitern als auch am anderen Ende der sozialen Leiter: bei der konservativen Aristokratie.

Douglas macht Bernsteins Beobachtungen für das Verständnis von Ritualen fruchtbar. Rituale kann man als symbolische, d.h. verkleinerte und verdichtete, aber wirklichkeitsgetreue Abbildungen und Wiederholungen des sozialen Zustandes einer Gruppe verstehen. Wie beim Sprechen, so lassen sich auch hier ein "restringierter" und ein "elaborierter" Stil unterscheiden. Rituale

mit festen, peinlich eingehaltenen Regeln entsprechen dem restringierten Code, während die freieren, "antiritualistischen" Formen einen elaborierten Stil aufweisen.

Die beiden von Douglas unterschiedenen Ritualstile lassen sich mühelos nachweisen - sowohl in Stammesreligionen als auch in den großen Weltreligionen. Ist eine Stammesgesellschaft straff organisiert und übt sie eine maximale Kontrolle über das Verhalten ihrer Mitglieder aus, dann ist ihr Zeremonialwesen stark ausgebildet und die Riten werden genau eingehalten. Wie in anderen Bereichen einer solchen Gesellschaft sind auch im religiösen Ritual Spontaneität und Individualität kaum möglich. Entsprechend entwickelt eine wenig organisierte und ihre Mitglieder einer nur geringen sozialen Kontrolle unterwerfende Gesellschaft keine zeremonienreiche Religion. Ihr Ritual ist wenig ausgeprägt und geregelt; es enthält oft spontane Elemente wie freies Gebet, Zungenrede oder freien Tanz. Innerlichkeit und Inbrunst werden gegenüber äußeren Riten bevorzugt.

In komplexen Gesellschaften ohne einheitliche Religion (oder Konfession) bilden sich in den verschiedenen sozialen Milieus verschiedene Ritualstile heraus. Je nach Charakter des Milieus weisen sie ritualistische (d.h. restringierte) oder eher antiritualistische (elaborierte) Eigenart auf. Als Beispiel für den Wandel von ritualistischem zu antiritualistischem Kult führt Douglas die Religion der amerikanischen Navahos an. Ihre traditionelle Religion war durch und durch "magisch" geprägt, so daß Zeremonien peinlich eingehalten werden mußten und ständige Furcht vor Tabuverletzung herrschte. Es ist die Religion von Schafzüchtern in ausgesprochen dürftigen Landstrichen. Die fehlende Prosperität macht auf gegenseitige Hilfe angewiesen, was eine starke soziale Kontrolle und hohen Konformitätsdruck mit sich bringt. Man hilft nur denen, die sich der allgemeinen Norm fügen. Mit der Auflösung der herkömmlichen Lebensweise unter dem Einfluß der amerikanischen Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung löst sich die Sozialstruktur auf. Diesem Wandel entspricht die Aufweichung der traditionellen restringierten Ritualform. Ein Teil der Navahos nimmt den Peyote-Kult an, der individuellem Erleben Raum läßt und eine antiritualistische Struktur aufweist. Der Konsum der halluzinogenen, aus dem Peyote-Kaktus gewonnenen Droge führt zu individueller Ekstase, die im elaborierten Ritual einen Platz findet.

In entsprechender Weise läßt sich das Fehlen eines ritualistischen Kults bei den Pygmäen Afrikas verstehen. Ihre soziale Gruppenbildung ist extrem locker. Die Pygmäen bilden Horden fluktuierender und temporärer Zusammensetzung; jedes Mitglied kann nach Belieben in eine andere Horde überwechseln. Sie leben in einer wenig festgelegten, kaum durch Schranken begrenzten

Umwelt. Daher können sie kein restringiertes, sakramentales Ritual entwickeln.

Geht man zum modernen Christentum über, so entspricht der restringierten Lebensweise die hierarchische Religion des Katholizismus, des Episkopalismus und des High-Church Anglikanismus mit ihrer Betonung der Sakramente, der Pflicht zur Kultteilnahme in Beichte und Eucharistie (oder Abendmahl) und einer festen religiösen Lebensordnung. Dagegen führt die elaborierte Lebensweise eher zu Protestantismus, zu "low church" Phänomenen, zu katholischen Basisgemeinden, Pfingstlerum, Verachtung von Sakramentalismus und Betonung persönlicher Glaubensentscheidung. Die "hierarchische" Konfession bedarf eines prunkvollen und repräsentativen Sakralbaus, während puritanische Gruppen und Basisgemeinden wohnraumartige Versammlungsräume vorziehen (Davies 1961: 19-51 und 1975: 3-67; Turner 1979). Die in London lebenden Westinder mit ihren befristeten Arbeitsverhältnissen und einer fehlenden oder nur rudimentären sozialen Organisation neigen zur Teilnahme an wenig strukturierten, von spontanem Zungenreden bestimmten Gottesdiensten. Begeisterungsreligiosität ist auch unter Hausfrauen und unterbeschäftigten Damen der besseren Gesellschaft verbreitet, denen eine Integration in eine festgefügte Berufswelt fehlt. Eine Untersuchung von Kirchen in Chicago weist eine Korrelation von sozialer Anpassung und liturgischer Form nach: Der gesellschaftlich Angepaßte ist in Gottesdiensten mit festgefügtem, formellem Zeremoniell anzutreffen; wenig angepaßte Schwarze ziehen dagegen die freiere, mitunter ekstatische Elemente enthaltende Feier vor und schätzen improvisiert Musik, Zungenrede oder Tanz (Daniel 1942; vgl. Boggs 1977). Jedoch finden sich auch formelle neben informellen Gottesdiensten in derselben Gemeinde und werden z.T. von denselben Personen besucht, so daß das rituelle Leben die soziale und individuelle Komplexität widerspiegelt. Diesen Sachverhalt hat Furman (1981) für rituelle Aktivitäten einer Synagoge nachgewiesen; seine Beobachtungen gelten ohne weiteres auch für viele christliche Gemeinden.

Wie die angeführten Arbeiten von Daniel und Furman zeigen, ist die Untersuchung verschiedener "Ritualstile" ein gängiges Thema religionssoziologischer Untersuchungen. Susan Campbell-Jones (1980) zeigt sehr lebendig, wie verschiedene Mentalitäten zu ganz unterschiedlichen Weisen führen, die katholische Messe in einer Kirche oder in einer Privatwohnung zu zelebrieren. Weiteres zum Thema ist auch bei Ducey (1977) zu finden, der hierarchieorientierte und nicht-hierarchieorientierte christliche Gottesdienste in einem Stadtteil von Chicago untersucht. Hervorzuheben sind hier besonders zwei Arbeiten, die interessante Theorieansätze enthalten: Lewis (1971) und Caplow/Bahr (1983). Caplow/Bahr

(1983: 140-145; nach Tamney 1965) schlagen die Unterscheidung zwischen "feierlichen" (*solemn*) und "Heiligkeits" (*holiness*)-Ritualen vor. Als Beispiel für den "feierlichen" Stil wird die katholische Messe genannt, als Beleg für den "Heiligkeits"-Stil die Pfingstler-Gottesdienste. Während das *solemn ritual* die Teilnehmer in Distanz zueinander bringt, verschmelzen sie in *holiness*-Ritualen zu einer Gemeinschaft gleicher, zu einer *communitas* (im Sinne von Turner 1974: 231-271). Die *Ecstatic Religion* (1971) des Londoner Ethnologen Ioan M. Lewis untersucht die Neigung von deklassierten, zweitrangigen Mitgliedern der Gesellschaft, an Ritualen teilzunehmen, die sich durch ekstatischen Tanz, Bessenseheit durch Geister und verwandte Eigenarten auszeichnen. Seine Arbeit hat außerdem den Vorzug, interkulturell angelegt zu sein. Ähnlich wie Mary Douglas beschränkt er sich nicht darauf, nur Beispiele aus dem amerikanisch-europäischen Bereich zu studieren.

Der Ansatz von Mary Douglas, das Ritual als eine verkleinerte, wirklichkeitsgetreue Abbildung des Zustandes einer Gruppe zu verstehen, gilt auch unabhängig von der speziellen Fragestellung nach elaborierten und restringierten Elementen. So spiegelt sich z.B. die soziale Stellung der Frau im religiösen Ritual einer Gesellschaft. Unter den patriarchalischen Verhältnissen des ältesten Christentums wird den Frauen verboten, im Gottesdienst zu lehren; und als Zeichen ihrer Unterordnung sollen sie einen ihr Haar verhüllenden Schleier (Kopftuch) tragen. Darin spricht sich symbolisch die Bändigung ihrer Person aus. Sie ist in der Liturgie ebenso unmündig wie auch sonst (vgl. 1 Kor 11,1ff. und 14,33ff.; 1 Tim 2,12). Die Unterdrückung der Frau im Kult ist Symptom ihrer Unterdrückung in der gesamten Kultur.

Wir haben als Beispiel für eine gruppensoziologische Analyse religiösen Rituals eine Arbeit von Mary Douglas gewählt. Unter den zahlreichen weiteren Studien mit einer ähnlichen Betrachtungsweise seien hier einige hervorgehoben. Robert Orsi (1985) untersucht den Einfluß der sozialen Struktur der italienischen Immigranten von New York auf deren privilegiertes Ritual. In der Verehrung der "Madonna der 115. Straße" (einer mit päpstlichem Privileg ausgestatteten Marienstatue in einer italienischen Kirche in Harlem) und in der jährlichen Feier ihres Festes am 16. Juni spiegelt sich die Bedeutung der Frauen in der italo-amerikanischen Kommunität. Im Ritual anerkennt die feiernde Gruppe als ganze die Stellung der verheirateten Frau und Mutter im Leben von Familie und Nachbarschaft. In seiner bekannten *Theorie der feinen Leute* (1899) beschreibt der Soziologe Thorstein Veblen auch die Religion der "leisure class",

d.h. der reichen amerikanischen Oberschicht. Veblen zeigt, wie sich die allgemeine, zur Demonstration ausartende Verschwendungssucht dieser Klasse in ihrem religiösen Ritual widerspiegelt. Schließlich ist noch auf einen Aufsatz von Geertz (1973) hinzuweisen. Während die anderen Autoren regelmäßiges rituelles Verhalten beschreiben und deuten, beschäftigt er sich mit einem einmaligen Vorkommnis, einem "verunglückten" Bestattungsritual in Java, bei dem sich politisch-religiöse Spannungen zeigten, die keine gewöhnliche Beteiligung der Nachbarn und der für traditionellen Bestattungen Zuständigen zuließen. Neben dem grundlegenden Werk von Mary Douglas öffnen auch die genannten Beiträge den Blick für die Vielfalt der Weisen, in denen soziale Wirklichkeit das rituelle Verhalten bestimmt.

Die Funktion von Ritualen

Der Jahreslauf der Ureinwohner Australiens zerfiel in zwei Perioden, die Zeit der Dürre und die Regenzeit. In den langen Monaten der Dürre lebten sie in kleinen Gruppen oder Horden und zogen durch die Steppe, um durch Jagd und Sammeln ihren Unterhalt zu finden. Während in dieser Zeit das Leben der Horde arm an Riten war, traf das für das Zusammensein in der größeren Stammesgemeinschaft nicht zu. Kurz vor Beginn der Regenzeit versammelten sich die Horden an Plätzen, die durch die Tradition festgelegt waren. Dort bildeten religiöse Rituale den Mittelpunkt der gesellschaftlichen Interaktion. Rituale wie das Abreiben von heiligen Steinen, damit "fruchtbarer" Staub entsteht, oder das Verbrennen einer besonderen Zubereitung von Känguru-Dung, oder das Versprengen von Menschenblut sollten dazu dienen, den Regen herbeizurufen und die Fruchtbarkeit der Erde zu sichern. Wenn der Regen fiel und die Steppe in einen blühenden Garten verwandelte, wurde dies auf die Durchführung des ehrwürdigen Rituals zurückgeführt (Durkheim 1968: 465-500).

Indem Emile Durkheim (1858-1917) bei solchen Ritualen das von den Eingeborenen intendierte - aber faktisch illusorische - Ziel von der sozialen, tatsächlichen *Funktion* unterschied, wurde er zum Begründer der später so genannten funktionalistischen Betrachtungsweise. Sie beruht auf der Beobachtung, daß die Ziele, die sich aus dem Gegenüber von Mensch und übernatürlichen, heiligen Mächten ergeben, mit den beobachtbaren gesellschaftlichen und psychologischen Wirkungen einer rituellen Handlung oft nicht übereinstimmen. Da der Standpunkt des Gläubigen (oder Theologen) ein anderer ist als der des Soziologen (oder

Ethnologen), wird die Intention des Rituals theologisch, die Funktion aber soziologisch bestimmt. Als Soziologe wollte sich Durkheim ganz auf die Funktion beschränken; er hielt die bewußten Zielsetzungen von menschlichen Handlungen für "viel zu subjektiv, um wissenschaftlich behandelt werden zu können" (Durkheim 1961: 181).

Durkheim wies auf den eminent sozialen Charakter der australischen Rituale hin. Wenn sich die Australier in größeren Gruppen treffen, spielen Alltagsgeschäfte und Nahrungssicherung eine untergeordnete Rolle. Alle Aufmerksamkeit ist auf soziale Interaktion gerichtet, die sich in religiösen Ritualen verdichtet und als besonders bedeutungsvoll erlebt wird. Der Australier, der seine Vene öffnet, um das Embryo des Totemtiers oder die Totempflanze mit seinem Blut zu stärken, gibt ein Stück seiner Individualität zugunsten der im Totem verkörperten Gemeinschaft preis. Er sagt gleichsam: "Ich gebe ein Stück von mir auf (meinen Eigenwillen, meine Arroganz, meine Kampfeslust usw.) zugunsten des Stammes (das bringt Selbstverleugnung, Bescheidenheit, Verzicht, Altruismus usw. mit sich)." (Mol 1979: 383) Im Erneuern und Veranschaulichen von sozialer Solidarität sah Durkheim den Sinn nicht nur der australischen Feiern, sondern von religiösen Ritualen überhaupt. "Jede Gesellschaft," schreibt er, "fühlt das Bedürfnis, die gemeinschaftlichen Gefühle und Gedanken, die ihre Einheit und ihren Charakter ausmachen, in regelmäßigen Abständen zu erneuern und zu bekräftigen. Eine solche moralische Erneuerung kann nur in Treffen und Versammlungen vor sich gehen, wenn die einzelnen sich einander nahe fühlen und ihre gemeinschaftlichen Gefühle bejahen und bekräftigen." (Durkheim 1968: 610) Religiöse Zeremonien - namentlich die Feste von Gemeinschaften - haben also die Funktion, die Identität der Gruppe zu konstituieren, symbolisch darzustellen, zu erneuern und zu festigen.

Die Erklärungskraft von Durkheims These bewährt sich ohne weiteres in den Hochreligionen. Als Beispiel ist hier die Eucharistie (das Abendmahl) zu nennen, der für die abendländische Auffassung von Gesellschaft grundlegende Bedeutung zukommt. Nach Paulus stiftet "das Brot, das wir brechen", die "Gemeinschaft des Leibes Christi", wobei der "Leib Christi" nichts anderes als die Kirche ist (1 Kor 10,16). Vor dem Zeitalter der Glaubensspaltung beruhte das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit auf der universalen Teilnahme am eucharistischen Ritual, dem "Brechen des Brotes". Das eucharistische Osterritual des Mittelalters machte alle Christen zu Tischgenossen und stiftete so ihre Einheit. "In Europa", erklärt Wilhelm Emil Mühlmann, "erwuchs das Bürgertum aus der Überlieferung der antiken Polis in Verbindung mit der christlichen Gemeindereligiosität, die ihrerseits ideell in der Gemeinschaft der Eucharistie wurzelt." Die Tragweite der sozial-integrativen Funktion des christlichen Rituals wird besonders

deutlich, wenn wir es mit der hinduistischen Kastenpraxis vergleichen. Die christliche Auffassung ist "jedem Hindu völlig unverständlich, weil ihm der Gedanke einer Speisengemeinschaft mit einem Kastenfremden ein Greuel ist." (Mühlmann 1962: 411) Während die hinduistischen Speiseregeln die Grenzen sozialer Gruppen markieren, hebt die christliche Eucharistie gerade die Gemeinschaft *aller* Christen hervor und bestätigt sie. Gleichzeitig ließ sich an der Eucharistie ablesen, wer die Außenstehenden und "Exkommunizierten" sind: die Nichtchristen, Juden, Häretiker, schweren Sünder usw. Die christliche Gemeinschaft definiert sich im Augenblick ihres eucharistischen Mahls am augenfälligsten. Das Symbol des gemeinsamen Essens wird durch allerlei besondere Rituale unterstützt und unterstrichen. Beispiele dafür sind der liturgische Kuß, den die Gläubigen austauschen (von Mund zu Mund oder, in puritanischer Zurückhaltung, auf ein herumgereichtes Brett geben; Bossy 1983: 56), und das Fronleichnamsfest, bei welchem sich die städtische Gemeinschaft selbst als "Leib Christi" darstellt und feiert (James 1983).

Als weiteres Beispiel für ein Solidarität ausdrückendes und schaffendes Ritual läßt sich die Salbung und Krönung von Monarchen, besonders in England, anführen. Die Anteilnahme nicht nur des britischen Volkes, sondern der ganzen westlichen Welt an der Krönung von Königin Elizabeth II. in der Westminster Abbey (1953) ist als großer Akt nationaler und sogar internationaler Gemeinschaftsbildung zu verstehen (Shils und Young, 1975). Diese Wirkung wurde durch das Fernsehen unterstützt, das eine solche Feier erstmals visuell vermittelte.

Eine Schwäche der klassischen funktionalistischen Betrachtungsweise von Durkheim in Frankreich und Alfred R. Radcliffe-Brown (1881-1955) in England ist, daß sie eigentlich nur eine einzige Funktion religiöser Rituale kennt: die Förderung von Gruppensolidarität (und die damit einhergehende Bekräftigung von Autoritätsstrukturen innerhalb von Gruppen; vgl. etwa Firth 1967: 19-25). Eine offener Theorie muß sich dem Umstand stellen, daß die sozial-integrative Funktion oft zu wenig spezifisch ist, um einen bestimmten Brauch oder eine Institution verständlich zu machen. Radcliffe-Brown (1977: 43) selbst räumt ein, es sei "unmöglich, alle Funktionen einer Handlung, eines Brauchs, einer Glaubensvorstellung zu erfassen, nicht einmal, wenn man zwanzig Bände über eine Gesellschaft schreibt." Für religiöse Rituale kann man außer der sozial-integrativen Funktion wenigstens drei weitere Funktionen erkennen: Krisenbewältigung, soziale Umstrukturierung und Spiel.

Zunächst zur *Krisenbewältigung*. Beim Fischen in den Lagunen, wo sich der Fischer auf seine Kenntnisse und Fertigkeiten verlassen kann, üben die Trobriander in der Südsee keine Magie; dagegen setzen sie ein umfangreiches Ritual beim Fischen im

Meer ein, wo Gefahr und Unsicherheit herrschen und der Fang nicht nur von der Geschicklichkeit des Fischers abhängt (Malinowski 1974: 30f.). Unser Sprichwort "Not lehrt beten" faßt einen im religiösen Leben universal zu beobachtenden Sachverhalt zusammen: In Notsituationen und Krisenzeiten, in denen sich der Mensch besonderen, von ihm kaum kontrollierbaren Risiken ausgesetzt sieht, sagt er magische Sprüche, spricht Gebete, legt Gelübde ab, fastet, bringt Opfer dar oder feiert besondere Gruppengottesdienste. Aus der Bibel kennen wir das Gebet in Seenot, das Gelübde der unfruchtbaren Frau und des Reisenden, das Menschenopfer in der belagerten Stadt als letzten Appell an den Stadtgott, das Schlachtopfer als Regenzauber bei anhaltender Dürre, das Mitführen eines wichtigen sakralen Gegenstandes im Krieg zur Sicherung des militärischen Erfolgs (die Bibeltexte: Jona 1,5; 1 Sam 1,11; Gen 28,20ff.; 2 Kön 3,27; 1 Kön 18; 1 Sam 4, 3-10). Weltweit verbreitet ist der Liebeszauber. Die konfliktgeladenen Gegensätze der spätantiken Gesellschaft, besonders zwischen der neuen kaiserlichen Bürokratie und dem alten Adel, lassen bei letzterem die heidnische Magie aufblühen - die mit der Rückkehr gesellschaftlicher Stabilität wieder zerfällt (Brown 1970).

Sieht man dem funktionalistischen Ansatz entsprechend von den religiösen Eigeninterpretationen ab - etwa dem Appell an einen göttlichen Helfer -, dann lassen sich verschiedene, einander ergänzende Wirkungen der Krisenrituale hervorheben. Erscheint rationale Notbewältigung nur eingeschränkt möglich oder unmöglich, dann wird sie aufgrund eines hartnäckigen "besoin de faire quelque chose" durch eine rituelle Handlung ergänzt oder sogar ersetzt (Gehlen 1963: 79-92). Dabei reduzieren die Riten die Angst dessen, der sie ausübt oder für den sie ausgeübt werden. An die Stelle der Passivität oder blinder Ausbrüche können sozial geregelte und vorhersehbare Handlungen treten, wie sich etwa an der rituellen Reaktion auf den Tod eines Angehörigen zeigen läßt.

Die mit der Angstreduktion einhergehende emotionale Stabilisierung kann psychologisch leicht erklärbare Erfolge hervorrufen: Das Ritual verleiht dem Fischer eine ruhige Hand; es fördert das Wohlbefinden eines Kranken, für den ein therapeutisches Ritual durchgeführt wird. (Aber auch das Gegenteil ist möglich. Eine magische Tötungszeremonie vermag ihr Opfer zu destabilisieren, so daß das gewünschte Ziel eintreten kann, wenn der Behexte daran glaubt.)

Da Wirtschaft, Technik und Medizin zu rationaler Lebensbewältigung beitragen, kommt es in hochindustrialisierten Ländern zu einer Reduktion von Krisenritualen. Allerdings mag die Unüberschaubarkeit komplexer Systeme in Wirtschaft, Politik, Verkehr, Industriebetrieb usw. vor allem individuell ausgeübte Krisenrituale wieder fördern.

Nicht weniger wichtig als Solidaritäts- und Krisenrituale sind Rituale, die *sozialer Umstrukturierung* dienen. Die Geburt eines Kindes, der Schulanfang, der Aufstieg in eine neue Klasse (etwa die Gruppe der Erwachsenen), die erste Liebe, der Eintritt in die Ehe, aber auch die Trennung von einem Toten und die Wiederaufnahme des Kontaktes zu zeitweise aus der Gemeinschaft ausgeschlossenen (wegen Krankheit oder Unreinheit im Wochenbett, siehe Lev 14 und 12): solche Situationen erfordern eine Neuanpassung der inneren Einstellung, der Gefühle, Vorstellungen und Bereitschaften und verlangen das Spielen einer neuen sozialen Rolle. Viele Religionen lassen das Individuum in der Aufgabe der Umstrukturierung sozialer Beziehungen und der Neuanpassung nicht allein, sondern stellen ein umfangreiches Repertoire von "rites de passage" (Arnold van Gennep) zur Verfügung. Im Christentum der Gegenwart sind vor allem vier Übergangsrituale zu nennen: Taufe, Erstkommunion (oder Konfirmation), Hochzeit und Beerdigung. Für Stammeskulturen sind die oft sehr lange dauernden, nicht selten grausamen und für die Teilnehmer traumatischen Initiationsrituale charakteristisch, in deren Rahmen die religiöse und gesellschaftliche Tradition weitervermittelt wird (vgl. Malinowski 1974: 37-41; La Fontaine 1985). Hierher gehört auch die Aussöhnung, die ein Schamane zwischen einem "besessenen" Menschen und einem Geist herbeiführt und den Ausgesöhnten zum Mitglied einer besonderen Kultgruppe macht (etwa einer Sâr-Gemeinschaft, einem afrikanischen Besessenheitskult mit vorwiegend weiblichen Mitgliedern). Im Gegensatz zu den Krisenritualen enthalten umstrukturierende Riten ein ausgesprochen schöpferisches Element, weil sie durch Definition und Umdefinition dem einzelnen seine soziale Position zuweisen und so die Gesellschaft ordnen.

Krisenrituale, schöpferische Transformationsriten und noch mehr die großen Kultfeste können zweckfreie, ornamentale Spielelemente enthalten. Aber es gibt auch *Rituale, deren Unterhaltungs- und Spielcharakter dominiert*. Hier löst sich der Kult von den Anlässen, die durch Krisen, erforderlichen Übergangsriten usw. gegeben sind; er entwickelt eine Eigendynamik. Das Ritual wird zum Selbstzweck. "Der Kultus," schreibt Tiele (1899: 215), "erst sehr einfach, roh, naiv, an keine festen Regeln gebunden, wird nun strikt geregelt und beständig komplizierter und gelehrter, so daß man kaum mehr wagt, der Gottheit ohne den Beistand eines Sachverständigen zu nahen. Brahmanen, Rabbinen, Priester und Theologen aller Art machen feine Distinktionen, an welche man früher nicht dachte, und fordern immer kostbarere Opfer oder immer sorgfältigere Beachtung der kleinlichsten Vorschriften." Dementsprechend werden rituelle Handlungen nicht mehr nur im Bedarfsfalle für Auftraggeber durchgeführt, sondern es kommt zu einem regelmäßigen, durchorganisierten und auto-

nomen Betrieb. Die Rituale werden langwierig und komplex; sie können nicht von jedermann verstanden und durchgeführt werden. Sie verlangen neben besonderen Plätzen und (oder) Gebäuden und Instrumenten das Beherrschen eines umfangreichen, spezialisierten Wissens sowie die Kooperation von vielen qualifizierten Personen mit genau festgelegten Rollen und Kompetenzen: Priester verschiedenen Ranges, Sänger, Ministranten, Küster, Hilfspersonal. Das Ritual kann sogar ohne Publikum durchgeführt werden (Beispiel: die täglichen Opfer in den altägyptischen Tempeln). Solche Rituale mögen von Sakralrecht und Theologie unterstützt werden, indem sie etwa ein tägliches Ritual vorschreiben, das zur Aufrechterhaltung des Kontaktes zur Segen spendenden Gottheit wichtig ist. Jedoch anerkennt die christliche Theologie durchaus den Spielcharakter ihres Kults und versucht nicht, diesen durch Rationalisierung zu verdecken (Rahner 1952). Die elaborierten Rituale der indischen Vedas galten ab einem bestimmten Zeitpunkt für eine eigene "heilige" Welt, die von der "profanen" völlig getrennt ist und diese auch nicht beeinflussen will. Solches Ritual, das keinen irgendwie benennbaren "Vorteil" schaffen will, ist gewissermaßen funktionslos (Staal 1982).

Wie läßt sich der Spielcharakter von Ritualen erklären? Die Antwort muß in zweifacher Weise gegeben werden - einmal für das Publikum (soweit beteiligt oder anwesend) und einmal für die Priester. Sobald das Priestertum professionell wird und nicht mehr im Nebenberuf ausgeübt werden kann, dehnt sich der Kult aus bis er "die zur Verfügung stehende Zeit" ausfüllt. In Fortführung eines bekannten Satzes von C.N. Parkinson - des "Parkinsonschen Gesetzes" - läßt sich sagen, daß nicht nur Verwaltungsarbeit, sondern noch leichter die Kulthandlung zeitlich beliebig dehnbar ist und sich an ihr nahezu beliebig viele Mitarbeiter beteiligen können.

Der Hinweis auf Cyril N. Parkinson (geb. 1909) bedarf der Erläuterung. Nach diesem britischen Historiker sind alle Bürokratien in Staat und Wirtschaft beständig im Wachstum begriffen. Sie benötigen immer mehr Personal und sind in dieser Hinsicht unersättlich. Dabei entspricht dem Wachstum an Personal, Arbeitszeit und -aufwand keineswegs ein Zuwachs an Aufgaben. Vielmehr "erfindet" sich die Verwaltung selbst immer neue Aufgaben, die mit ihrer ursprünglichen Aufgabenstellung nichts zu tun hat. Parkinsons Hauptbeispiel ist die Zunahme des Personalbestandes in der britischen Marineverwaltung bei gleichzeitiger Abnahme der Kriegsschiffe und Matrosen. Er schließt daraus: Arbeit, vor allem Verwaltungsarbeit, läßt sich "so weit dehnen, wie Zeit zur Verfügung steht, sie auszuführen". Mangel an echter Arbeit führt nicht zu Müßiggang, "vielmehr schwillt eine Arbeit an und gewinnt

sowohl an Bedeutung als auch an Komplexität, je mehr Zeit für sie zur Verfügung steht" (Parkinson 1982: 11).

Parkinson hat diesen "Trend" in seiner satirischen Darstellung als "Parkinsonsches Gesetz" bezeichnet und zuerst 1957 in einem Buch mit dem Titel *Parkinson's Law* veröffentlicht. Während ein Soziologe wie Max Weber in der modernen Bürokratie die reinste Verwirklichung der typisch westlichen Zweckrationalität sah, konnte Parkinson die Fragwürdigkeit einer solchen Auffassung nachweisen.

In der Entwicklung religiöser Rituale gibt es drei Analogien zum Parkinsonschen Gesetz: (1) Die für die Ausführung von Ritualen zuständige Priester- oder Pfarrerschaft nimmt ständig zu, selbst wenn die Anzahl der Gläubigen zurückgeht. (2) Das Ritual verselbständigt sich und löst sich von konkreten Anlässen. (3) Die Kulthandlungen selbst werden immer langwieriger und komplizierter.

Was das Publikum angeht, so ist dessen Wunsch nach Unterhaltung besonders in vormodernen, medienarmen Gesellschaften unersättlich. Solchem Wunsch entspricht rituelle Unterhaltung und Zerstreung in der Form sonntäglicher Predigt, Singen im Gottesdienst, Orgelmusik, Passionsspiele, Wallfahrten usw. Dazu kommen noch besondere Einlagen in Sonntagsgottesdiensten, wie sie von Unterhaltungskünstlern gestaltet werden - z.B. liturgisches Puppentheater und dergleichen in amerikanischen Kirchen (Caplow/Bahr 1983: 139f.). Nicht nur der christliche Prediger "unterhält" seine Gemeinde. Auch nichtchristliche Schamanen, Priester und ähnliche Gestalten "unterhalten" ihre Anhängerenschaft. "Ein erfolgreicher *hungan* [Priester der Loa-Religion von Haiti]", schreibt Ioan M. Lewis (1971: 107), "ist gleichzeitig Priester, Heiler, Wahrsager, Exorzist und Veranstalter von öffentlicher Unterhaltung - letzteres bezieht sich auf den theatralischen und erholsamen Aspekt des Kults, der kaum zu übersehen ist." In gleicher Weise läßt sich auf den unterhaltenden Charakter der traditionellen buddhistischen Gemeindepredigt oder des balinesischen Schattenspiels verweisen (Kingshill 1984, Hobart 1984).

Der Zerstreungs- und Unterhaltungscharakter vieler Rituale offenbart eine Schwäche der klassischen funktionalistischen Betrachtungsweise. Will man das zweckfreie Spiel, die Unterhaltung von Publikum und die Beschäftigung von Kultpersonal nicht als eigene Funktion anerkennen, so muß man sagen, daß das Ritual hier funktionslos oder funktionsarm bleibt.

Nach Durkheim ist religiöses Ritual für den Bestand "primitiver" Gesellschaften grundlegend und unverzichtbar, da Religion selbst die Gesellschaft konstituiert. Gruppensolidarität wird in undifferenzierten Gesellschaften nahezu ausschließlich durch religiöses Ritual hergestellt. In entwickelten

Gesellschaften können alle vier genannten Funktionen - Schaffen von Gruppensolidarität, Krisenbewältigung, soziale Umstrukturierung, Spiel - auch von anderen als religiösen Institutionen erfüllt werden. Die dabei eintretenden nicht-religiösen Rituale - etwa Staatsfeiern zur Stärkung der Solidarität, Ziviltrauung und Jugendweihe zur sozialen Umstrukturierung, Sportveranstaltungen zur Zerstreung - erscheinen der religiösen Apologetik oft als "Säkularisate", d.h. als Ritualersatz oder Ersatzrituale, die eines religiösen Kerns entbehren und daher abzulehnen seien. Einen anschaulichen Bericht über katholisches Ritual und kommunistisches Gegenritual in Bologna, Italien, gibt Kertzer (1980: 131-168). Die Unterschiede zwischen religiösen und säkularen Ritualen erörtert Bocock (1974: 60-72).

Marxistische Theorie des Rituals

Dem Marxismus gilt Religion als "Opium des Volkes", als eine Einrichtung des Selbsttrostes, der Klassengegensätze als schicksalhaft hinnimmt, statt sie im Klassenkampf auszutragen. Obwohl die marxistische Religionskritik bekannt und geläufig ist, wird sie selten speziell auf religiöse Rituale bezogen, denn gewöhnlich faßt der Marxismus Religion (im Erbe des Protestantismus) als ein Glaubenssystem auf. Jedoch hat der britische Ethnologe Maurice Bloch (1974, 1986; vgl. Bloch, Berg u.a. 1986) eine Ideologiekritik religiöser Rituale auf marxistischer Grundlage vorgelegt. Er geht dabei von einer Einsicht aus, die Karl Marx und Friedrich Engels zuerst in der *Deutschen Ideologie* formuliert haben. Die deutsche, d.h. kapitalistische Ideologie vermittelt dem Arbeiter das Bewußtsein, daß seine Arbeit für den Produktionsprozeß nicht ausreicht, sondern letztlich unerheblich ist. Der Prozeß der Produktion wird allein durch das Kapital ermöglicht, das zu einer transzendenten, unantastbaren, zum Fetisch vergöttlichten Größe ideologisiert wird. Bloch nimmt die marxistische Kapitalismuskritik als Vorbild und Ausgangspunkt für seine ethnologische Analyse des Wesens religiöser Rituale. Wie die kapitalistische Ideologie letztlich falsches Bewußtsein aufrechterhält, so dient auch religiöses Ritual der Erzeugung und Festigung von falschem Bewußtsein. Für diese These stützt sich Bloch auf eine Analyse von Struktur und Geschichte der Knabenbeschneidung bei den Merina auf Madagaskar und seine Untersuchung der Verwendung von Sprache in rituellen Zusammenhängen.

Während der Ablauf der Beschneidung von Knaben im Kindesalter während der letzten zweihundert Jahre selbst unverändert blieb, geriet das Ritual in unterschiedliche politische und gesellschaftliche Zusammenhänge. Als Familienritual feiert es die Macht der Ahnen, von denen die menschliche Fruchtbarkeit abhängt (vor 1800); in der Zeit der madagassischen Monarchie (19. Jahrhundert) dient es, vom Staat reguliert und beaufsichtigt, als eine Maßnahme der Volkszählung, als Anlaß zur Erhebung von Steuern, und ist eine Feier der Loyalität zum Königtum; während der französischen Kolonialzeit (1896-1960) lebt es nur als Ritual von Kleingruppen weiter, um schließlich - seit der staatlichen Selbständigkeit - wieder hervorzutreten und neben antichristlichen Zügen auch solche der Selbstbesinnung auf nichtstädtische, antielitäre Lebensformen zu gewinnen.

Bloch deutet die vielfältige "Brauchbarkeit" des Rituals durch die Begriffe "Herrschaft/Autorität" und "Ideologie" und versucht, den Formalismus des Rituals mit Hilfe einer Analyse der rituellen Sprach- und Ausdrucksformen zu verstehen. So entsteht eine Kritik am rituellen Geschehen, das folgende Schwerpunkte aufweist: (1) Rituale entwerten die *Sprache*, indem sie Formen bevorzugen, in denen praktisch keine Mitteilung erfolgt. Es läßt sich eine Reihe ritueller Ausdrucksformen aufstellen, in denen die Kommunikation abnimmt (um schließlich ganz zu verschwinden), während die Festlegung und Formalisierung zunimmt: Predigt, Gebet, Beschwörung, Singen, Tanz. Während bei der Predigt das Repertoire an Ideen und Gehalten noch relativ offen, flexibel und kommunikativ ist, besteht beim Tanz keine Möglichkeit der Mitteilung mehr. (2) Das Ritual verneint die geschichtliche *Zeit*, indem es sich nicht auf reale, historische Gegebenheiten bezieht, sondern auf die ewige, unveränderliche Welt der Götter und Ahnen. Daraus erklärt sich auch das erstaunliche Gleichbleiben ritueller Formen über lange Zeiträume hinweg und die Eigenart des Rituals, in verschiedenen, ja gegensätzlichen historischen Situationen Herrschaftsverhältnisse zu stabilisieren. (3) Die Tragweite und Möglichkeit menschlichen *Handelns* wird verneint. Nicht alltägliches Handeln ist für das Leben und die Gesellschaft entscheidend, sondern der Vollzug des Rituals, das transzendente Kräfte mobilisiert und verfügbar macht. Dasselbe gilt vom *Wissen*: das Ritual verneint mit der Bedeutung gewöhnlichen Handelns auch die Bedeutung des Alltagswissens. Rituelles Wissen entthront alle anderen, auf den Alltag, seine Geschäfte und Konflikte bezogenen Wissensinhalte. (4) Das Ritual vollzieht die Unterwerfung des Menschen unter eine jenseitige, zeitlose Welt der Ahnen und Götter. Da die Träger gesellschaftlicher Macht - die Alten, die Paten (Bloch/Guggenheim 1981), der König usw. - der transzendenten Welt näherstehen als die übrigen Menschen, können sie nicht nur zwischen beiden Welten rituell vermitteln, sondern

gleichzeitig ihre *Herrschaft* über die irdische Welt legitimieren. So dient das Ritual letztlich einem ideologischen Zweck: der Vermittlung eines falschen Bewußtseins, das bestehende Herrschaft als legitim akzeptiert.

Maurice Blochs Auffassung läßt sich am besten als eine Spielart des Durkheimschen Funktionalismus verstehen. Mit Durkheim ist Bloch der Überzeugung, daß Rituale den Zusammenhalt einer Gesellschaft fördern. Im Unterschied zu ihm hebt er jedoch eine innere, den Teilnehmern am Ritual selten bewußte Spannung hervor: die zwischen Machträgern und Beherrschten. Die im Kult gefestigte Harmonie besteht auf Kosten bestimmter Gruppen. So ist die im Ritual dargestellte Harmonie zwar real, hat aber ideologischen und unterdrückenden Charakter. Während Werturteile sonst in der Religionswissenschaft sorgfältig vermieden werden, weil sie allzu rasch an missionarische Religionspolemik erinnern, lehnt Bloch eine wertfreie Betrachtungsweise ab.

Ritual und Geschichte

Das bekannteste Werk, das die Methode der historischen Soziologie verwendet, ist Max Webers Wirtschaftsethik der Weltreligionen (Weber 1920/21). In dieser großen, unvollendet gebliebenen Studie vergleicht Weber (1864-1920) die Bedeutung wirtschaftlichen Handelns in Judentum, Christentum, Buddhismus und anderen Religionen. Dabei arbeitet er insbesondere die religiösen Anstöße heraus, die zur Ausbildung des kapitalistischen Wirtschaftssystems im Westen geführt haben. Am Anfang stehen die Propheten mit ihrer antimagischen Religiosität; ihre Botschaft "entzaubert" die Welt und unterwirft die Gesellschaft einer in Gesetzen festgehaltenen, rationalen Ordnung. Nicht magische Rituale, sondern unablässige Arbeit und soziale Gerechtigkeit führen zu Wohlstand. Diese Entwicklung setzt sich fort. Die jüdisch-christliche Tradition assimiliert den Rationalismus der griechischen Philosophie und Wissenschaft und löst sich in der protestantischen Arbeits- und Berufsethik von der asketischen Wirtschaftsverachtung und Weltflucht des Mittelalters. In der frühen Neuzeit entsteht der calvinistisch-puritanische Geist des Kapitalismus als eine religiöse Mentalität. Als schließlich im 19. Jahrhundert der westliche Industriekapitalismus entsteht, ist der ererbte Geist des Kapitalismus noch voll lebendig, beginnt jedoch, seine religiösen Wurzeln in einem Prozeß der Säkularisierung zu verlieren. Für Weber ist bedeutend, daß sich diese ganze Entwicklung von den biblischen Propheten bis zum modernen Kapitalismus nur im westlichen, jüdisch-christlichen Traditions-

bereich vollzog. Religionen wie Hinduismus, Konfuzianismus usw. haben keine vergleichbare Entwicklung angestoßen (vgl. Lang 1984b; Schöllgen 1985: 7-24).

Nach Weber bringt diese umfassende Entwicklung eine zunehmende Verstärkung der rationalen Motive und Ziele des sozialen und wirtschaftlichen Handelns mit sich. Rationalisierung und Intellektualisierung sind seine Stichworte für den Prozeß. Nun läßt sich beobachten, daß nicht nur die wirtschaftliche Seite des sozialen Handelns von Rationalisierung betroffen ist, sondern ebenso das religiöse Leben. Magieartige "technologische" Auffassungen von rituellem Regenmachen, von ritueller Krankenheilung und Schicksalsbeeinflussung treten zurück und werden durch umfassende, durchrationalisierte theologische Systeme verdrängt. Religiöser Glaube wird weiterhin zur abstrakten Metaphysik. Entsprechend werden die intellektuellen Elemente im Ritual verstärkt und werden schließlich vorherrschend.

In seiner Studie *Das tanzende Wort: Intellektuelle Rituale im Religionsvergleich* (Lang 1984a) hat der Autor diesen Vorgang untersucht. Dabei hat er den Ausdruck "intellektuelles Ritual" vorgeschlagen, der phänomenologisch bestimmt und sozialgeschichtlich erörtert wird. Phänomenologisch gesprochen haben religiöse Rituale die Aufgabe, zwischen menschlicher und göttlicher Welt so zu vermitteln, daß die göttliche Wirklichkeit in der menschlichen wenn auch nicht greifbar, so doch gegenwärtig wird. In intellektuellen Ritualen wird diese Vermittlung als geistiger und durch Lehre geschehender Vorgang gesehen. Die göttliche Wirklichkeit hat in einer heiligen Überlieferung - einer heiligen Geschichte (Mythos) oder Lehre - schon Gestalt gewonnen, oftmals durch Aufzeichnung in heiligen Schriften. Aber was in Mythos oder Buch niedergelegt ist, muß noch einmal gesagt, wiederholt, gelehrt, vergegenwärtigt oder dramatisiert werden. Dazu ruft der Mönch, Priester oder Prediger seine Gemeinde zusammen, um sie zu belehren. Er vermittelt das in Lehre, Mythos oder Buch niedergelegte Heilswissen dem Laien, der es sich nun aneignen kann. Im Fall der privaten Bibel- oder Koranlektüre ist das Buch die einzige das Heilswissen vermittelnde Instanz. Da der christliche Bibelleser aber nicht gleichsam sein eigener Prediger sein kann, spricht die protestantische Theologie von der inneren Stimme des Heiligen Geistes, die seine Lektüre begleitet. Aber das ist ein Grenzfall. In der Regel versammelt sich die Gemeinde häufig oder sogar regelmäßig, um im intellektuellen Ritual Heilswissen zu erwerben, es auf das Alltagsleben anzuwenden oder mit nichtreligiösem Alltagswissen in Beziehung zu setzen. Einige Beispiele für intellektuelles Ritual sind: die Schriftrezitation und Predigt des buddhistischen Mönchs, der im Hof des Tempels seine Lehre vorträgt; der jüdische Sabbatgottesdienst mit Schriftlesung und Homilie; die Freitagspredigt in der islamischen Moschee; Bibel-

lesung und Predigt im christlichen, insbesondere protestantischen Sonntagsgottesdienst.

Während intellektuelle Elemente in praktisch jedem Ritualsystem vorkommen und intellektuelle Rituale in östlichen wie in westlichen Religionen zu finden sind, bedarf die extreme Dominanz solcher Rituale im Westen einer Erklärung. Ein erster Hinweis ist durch Webers Analyse der Intellektualisierung als Prozeß der westlichen Kulturentwicklung gegeben. Webers These wird im folgenden vorausgesetzt und um eine ritualgeschichtliche Dimension ergänzt.

Eine erste Bedingung für die Herausbildung intellektueller Rituale in der jüdisch-christlichen Tradition ist die "Verschiebung" religiöser Emotion vom orgiastischen Kult auf die prophetische Predigt. Emotional hochgeladene Prophetie verwirft älteres Religionswesen als orgiastisch oder sakramentalistisch, um rational geordnetes, sittliches Leben als gottgeboten zu verlangen. Klingen prophetisches Pathos und Charisma ab, dann sammeln Schüler und Anhänger des Propheten dessen Wort, redigieren es und verbreiten es in Schriften, die der entstehenden "Buchreligion" (Friedrich Max Müller 1874: 94-107) als Grundlage dienen. In Abwandlung eines Wortes von Alfred Loisy kann man sagen: *Jésus a annoncé le royaume de Dieu, et venu est un livre* [statt: *et venue est l'église*]. Jesus hat das Reich Gottes angesagt, und gekommen ist ein Buch [statt: die Kirche]. Die Abwendung von ekstatischen Ritualen bedeutet jedoch nicht Abwendung vom Kult überhaupt. Vielmehr wird das Ritual neu geregelt, und zwar so, daß es "ruhiger" wird. "Irrationale" Bestandteile werden zurückgedrängt oder ganz ausgeschieden. Man tanzt nicht mehr um das goldene Kalb, sondern schafft Wort- und Buchrituale. Eine verdichtete Darstellung dieses Übergangs ist im Buch Exodus festgehalten, wo kanaanäische Ekstase dem mosaischen Rationalismus gegenübergestellt wird: "Als Mose dem Lager näher kam und das Kalb und den Tanz sah, entbrannte sein Zorn ... Dann packte er das Kalb, das sie gemacht hatten, verbrannte es im Feuer und zerstampfte es zu Staub." (Ex 32:19f.) Historisch handelt es sich hier um eine Rückprojektion des Gegensatzes zwischen der älteren hebräischen und der jüngeren frühjüdischen Religionsform. Als Begründer der (frühjüdischen) Orthodoxie gilt Mose, der die Züge einer zornigen, an Siegmund Freuds Vaterbegriff erinnernden Gestalt erhält. Das älteste, den Predigtgottesdienst der Synagoge ankündigende intellektuelle Ritual der Bibel ist im Buch Nehemia Kap. 8 belegt; hier hören wir von einem Wortgottesdienst im Jerusalem des 5. Jahrhunderts v. Chr., der von einem Schriftgelehrten geleitet wird und außerhalb des Tempels stattfindet.

Die Nachfolger der tanzenden Priester und emotionalen Propheten werden Schriftgelehrte und Prediger, deren Rede gegen-

über dem lebendigen Orakel als "entseeltes Wort" (Fr. Schiller, "Die Götter Griechenlands") erscheinen muß. Als im frühchristlichen Ritual die Ekstase noch einmal aufflammt, wird sie bereits von Paulus reglementiert, um bald ganz zu verschwinden. Die paulinische Forderung nach einem "fruchtbaren Verstand" in der Liturgie siegt (1 Kor 14,13-19). Zu dieser innerreligiösen, als "Veralltäglichung" (Weber) deutbaren Beruhigung kommt ein sozialer Sachverhalt, auf den Ioan M. Lewis (1971) aufmerksam macht. Während die führenden Kreise einer Gesellschaft ekstatischen Ritualen reserviert gegenüberstehen und diese sogar zu verbieten suchen, läßt sich eine Bevorzugung von ausgelassener Religiosität, Tanz, Zungenrede und Besessenheit bei Randgruppen, Unterdrückten, Frauen, Fremden und Minderheiten beobachten. Lewis unterscheidet das "zentrale" Ritual der etablierten Gesellschaft vom ekstatischen "peripheren" Kult der Randgruppen. Sobald ein Ritual von der Mehrheit einer Gesellschaft praktiziert wird oder zum "zentralen" Staatsritual aufsteigt, genießen seine intellektuellen Elemente immer mehr Ansehen und werden von einer gebildeten Priester- oder Predigerschaft gefördert. Im selben Maße büßen ekstatische Elemente ihre Bedeutung ein. Damit gerät die Welt des Kults - wie der Religion überhaupt - in den Sog der steigenden Betonung der Vernunft, die in den modernen Industriestaaten eine extreme Höhe erreicht hat. Wir haben es hier mit dem von Weber untersuchten Prozeß der Rationalisierung und Intellektualisierung zu tun. Die Intellektualisierung umfaßt mit allen gesellschaftlichen Bereichen auch die Religion. Das westliche Christentum, das von der Synagoge die aus Schriftlesung und Predigt bestehende Liturgie erbt, betont nun erst recht seine intellektuellen Rituale. Während die katholische Messe an intellektuellen Elementen lange hinter dem protestantischen Wort- und Predigtgottesdienst zurückstand, schuf eine groß angelegte "Liturgiereform" im Jahre 1969 neue Verhältnisse. Nun wird die lateinische Ritualsprache durch regionale Volkssprachen ersetzt und die Messe zu einer belehrenden Veranstaltung umorganisiert (Lorenzer, 1984).

Die in unserem Jahrhundert verschärfte Intellektualisierung von protestantischem Predigtgottesdienst und katholischer Messe (bei welcher die belehrende Ansprache des Priesters nie fehlt) wäre undenkbar ohne eine wichtige technische Innovation: den Lautsprecher. In europäischen und amerikanischen Kirchen werden seit den 1930er Jahren regelmäßig Lautsprecheranlagen eingebaut. Selbst Teil des Prozesses der Rationalisierung, unterstützen sie die Intellektualisierung des westlichen christlichen Gottesdienstes, dessen hervorstechendster Charakterzug die Belehrung durch das gesprochene Wort ist.

Für die extreme Form der Intellektualisierung des Rituals im christlichen Westen ist die jüdische Sonderentwicklung die maß-

gebliche Voraussetzung. Nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 n. Chr. wurde der Opferkult nicht mehr aufgenommen, so daß nur noch der Wortgottesdienst fortbesteht. Durch die Aufnahme des synagogalen Buchrituals und die Verschmelzung christlichen Glaubens mit griechischer Geistigkeit wird die Konzeption des durch Predigt vermittelten Heilswissens beherrschend, namentlich im Protestantismus. Das hinduistische Indien kennt zwar auch ein vielfältiges intellektuelles Ritual (Raghavan 1958) sowie die Verdrängung des komplizierten und langwierigen vedischen Opferrituals durch das Studium der Ritualtexte; jedoch bleibt das eigentliche Heilswissen den Brahmanen vorbehalten, während im Westen *jedermann* am Heilswissen teilhaben soll. Im Westen bemächtigen sich die Intellektuellen des Rituals; im Hinduismus dagegen bleiben religiöses Zeremoniell und theologische Gelehrsamkeit weitgehend voneinander getrennt, so daß keine völlige, sondern nur eine beiläufige Intellektualisierung des Rituals erfolgt.

Anders im Buddhismus, der von vornherein die intellektuelle Dimension nicht nur in der gelehrten Theologie, sondern auch im volkstümlichen Ritual mehr betont. Das Predigen vor Laien gehört zu den Aufgaben der Mönche. Im Gegensatz zum Hinduismus kommt der Intellektualisierung des buddhistischen Kults der Vorgang im Westen nahe, wenngleich die Konzentration auf *ein* heiliges Buch und die (protestantische) Gleichsetzung von Ritual und Unterricht fehlen.

Da im vorhergehenden eine sich an Max Weber orientierende universalhistorische Betrachtungsweise gewählt wurde, sind hier noch weitere soziologische Arbeiten zu nennen, die Einblicke in die historische Dimension von einzelnen Ritualen oder Ritualkomplexen eröffnen.

An die erste Stelle gehören Studien, die sich mit verschiedenen Aspekten der "Modernisierung" des christlichen Rituals befassen. Von T.W. Laqueur (1976) besitzen wir eine hervorragende Studie zur "Indoktrination" und Vermittlung von bürgerlichen Werten an Arbeiterkinder in der Sonntagsschule des 19. Jahrhunderts. Die Belehrung in der Sonntagsschule tritt als ein wichtiges "Nebenritual" an die Seite des protestantischen Predigtgottesdienstes. Alois Hahn (1982) behandelt die Geschichte der katholischen Beichte im Rahmen des neuzeitlichen Prozesses der "Zivilisation" und "Selbstdomestikation", d.h. der Entwicklung von sozialer Kontrolle und Verinnerlichung von Normen. - Immer klarer wird, daß der christliche Gottesdienst nicht einfach mehr mit Hilfe des Durkheimschen Begriffes der Gruppensolidarität erfaßt werden kann. Colleen McDannell (1986) zeigt, wie sich im 19. Jahrhundert das Ritual mehr und mehr in die Familie zurückzieht, so daß der Gemeindegottesdienst der Tendenz nach nur noch als Ergänzung

der häuslichen Andacht gilt. - Auf die extreme Individualisierung verweist Wolfgang Steck (1987); der Gottesdienst wird nach ihm nicht mehr als Darstellung von allgemein gültigen und verbindlichen Idealen aufgefaßt, sondern dient der gegenseitigen Präsentierung von Individuen; dieser Gesichtspunkt wird auch von Caplow/Bahr (1983: 141-144) erörtert.

Eine wichtige Arbeit über die Rezitation von Avesta-Texten im zoroastrischen Ritual schrieb James W. Boyd (1985); er zeigt, daß erst die modernen Reformisten in den rezitierten Texten den Ausdruck einer "Lehre" sehen, die verstanden werden soll. Nicht weniger faszinierend ist Fritz Kramers Buch über das Echo, das die Begegnung mit westlicher Zivilisation und fremden Kulturgütern in afrikanischen Ritualen findet (Kramer 1987).

Als profane Nebenform des intellektuellen Rituals läßt sich die "Bibliotherapie" verstehen. Es handelt sich um den Versuch der Psychotherapie, im therapeutischen Prozess Lesestoff zu verwenden und die "Heilkraft der Lektüre" zur Wirkung kommen zu lassen. Die entsprechende Praxis beginnt mit der Einrichtung der Bibliothek im Krankenhaus des 19. Jahrhunderts; der Ausdruck Bibliotherapie begegnet zuerst 1916 (Rubin 1985; Amberg 1987).

Was die Religionswissenschaft über Rituale sagen kann, erschöpft sich nicht in den Erkenntnissen der Soziologie und Ethnologie. Namentlich die hier nicht behandelten phänomenologischen, strukturalistischen, verhaltenswissenschaftlichen und psychologischen Zugänge bieten Interessantes. Dennoch steht fest, daß die Sozialwissenschaften unentbehrlich sind und wohl auch die überzeugendsten und aufschlußreichsten Theorien über rituelles Handeln entwickelt haben.

Literaturverzeichnis

Amberg, Susanne: Bibliotherapie-Lesen als Heilmittel. In: Bertelsmann Briefe 122 (1987), 10-16.

Bloch, Maurice: Symbols, Song, Dance and Features of Articulation. In: Archives européennes de sociologie 15(1974), 55-81.

ders. und S.Guggenheim, Compadrazgo: Baptism and the Symbolism of a Second Birth. In: Man 16(1981), 376-386.

- ders.: *From Blessing to Violence. History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar.* Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- ders., Gerald M. Berg u.a.: *From Blessing to Violence.* In: *Current Anthropology* 27(1986), 349-361.
- Bocock, R.: *Ritual in Industrial Society.* London: Allen & Unwin, 1974.
- Boggs, Beverly: *Some Aspects of Worship in a Holiness Church.* In: *New York Folklore* 3(1977), 29-44.
- Bossy, John: *The Mass as a Social Institution 1200-1700.* In: *Past & Present* 100(1983), 29-61.
- Boyd, James W.: *Zoroastrianism. Avestan Scripture and Rite.* In: Frederick M. Danny und Rodney L. Taylor, Hrsg.: *The Holy Book in Comparative Perspective.* Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1985, 109-125.
- Brown, Peter: *Sorcery, Demons, and the Rise of Christianity.* In: Mary Douglas, Hrsg.: *Witchcraft. Confession and Accusations.* London: Tavistock, 1970, 17-45.
- Campbell-Jones, Susan: *The Mass in an Convent Setting.* In: M.F.C. Bourdillon und Meyer Fortes, Hrsg.: *Sacrifice.* London: Academic Press, 1980, 89-106.
- Caplow, Theodore and Howard M. Bahr et al.: *All Faithful People: Change and Continuity in Middletown's Religion Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.*
- Daniel, V.E.: *Ritual and Stratification in Chicago Negro Churches.* In: *American Sociological Review* 7(1942), 352-361.
- Davies, Henton: *Worship and Theology in England.* Princeton, NJ: Princeton University Press, Bd.2, 1975; Bd.3, 1961.
- Douglas, Mary: *Ritual, Tabu und Körpersymbolik.* Frankfurt: Fischer, 1974.
- Ducey, Michael H.: *Sunday Morning. Aspects of Urban Ritual.* New York: Free Press, 1977.
- Durkheim, Emile: *Regeln der soziologischen Methode (1895),* hrsg. von René König. Neuwied: Luchterhand, 1961.
- ders.: *Les formes élémentaires de la vie religieuse (1912).* Paris: Presses universitaires françaises, 1968.
- Firth, Raymond: *The Work of the Gods in Tikopia.* London: Athlone Press, 2. Aufl. 1967.
- Furman, F.K.: *Ritual as Social Mirror and Agent of Cultural Change.* In: *Journal for the Scientific Study of Religion* 20(1981), 228-241.
- Geertz, Clifford: *The Interpretation of Cultures.* New York: Basic Books, 1973, 142-169 (Ritual and Social Change: A Javanese Example).

- Gehlen, Arnold: Studien zur Anthropologie und Soziologie. Neuwied: Luchterhand, 1963.
- Gennep, Arnold van: Les rites de passage. Paris: Nourry, 1909. (deutsch: Übergangsriten. Frankfurt: Campus: 1986.)
- Hahn, Alois: Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 34(1982), 407-434.
- Hobart, Angela: Der Tanz der Schatten. Die Lehre eines balinesischen Priester-Poeten. In: Lang 1984a, 82-110.
- James, Mervyn: Ritual, Drama and Social Body. In: Past & Present 98(1983), 3-29.
- Kertzer, David I.: Comrades and Christians. Religion and Political Struggle in Communist Italy. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Kingshill, Konrad: Die Pilgerschaft eines Jägers. Eine traditionelle buddhistische Predigt. In: Lang 1984a, 71-81.
- Kramer, Fritz W.: Der rote Fes. Über Besessenheit und Kunst in Afrika. Frankfurt: Athenäum, 1987.
- La Fontaine, Jean S.: Initiation. Ritual Drama and Secret Knowledge across the World. Harmondsworth: Penguin, 1985.
- Lang, Bernhard, Hrsg.: Das tanzende Wort. Intellektuelle Rituale im Religionsvergleich. München: Kösel, 1984a. (Darin 15-48: Lang, Das tanzende Wort: Intellektuelle Rituale im Frühjudentum, im Christentum und in östlichen Religionen.)
- ders.: Max Weber und Israels Propheten. Eine kritische Stellungnahme. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 36(1984b), 156-165.
- Laqueur, T.W.: Religion and Respectability: Sunday Schools and Working Class Culture. New Haven: Yale University Press, 1976.
- Lewis, Ioan M.: Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism. Harmondsworth: Penguin, 1971.
- Lorenzer, Alfred: Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Frankfurt: Fischer, 1984.
- McDannell, Colleen: The Christian Home in Victorian America, 1840-1900. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1986.
- Malinowski, Bronislaw: Magic, Science, and Religion (1925). London: Souvenir Press, 1974.
- Mol, Hans: The Origin and Function of Religion. In: Journal for the Scientific Study of Religion 18(1979), 379-389.
- Mühlmann, Wilhelm Emil: Homo Creator. Wiesbaden: Harrassowitz, 1962.
- Müller, Friedrich Max: Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. Straßburg: Trübner, 1874.

- Orsi, Robert A.: *The Madonna of 115th Street. Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950*. New Haven: Yale University Press, 1985.
- Parkinson, Cyril Northcote: *Parkinsons neues Gesetz*. Düsseldorf: Econ, 1982.
- Radcliffe-Brown, Alfrd R.: *Religion and Society*. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 75(1945), 33-43. Oft nachgedruckt.
- ders.: *The Social Anthropology of Radcliffe-Brown*, hrsg. von Adam Kuper. London: Routledge & Kegan Paul, 1977.
- Raghavan, V.: *Methods of Popular Instruction in Southern India*. In: *Journal of American Folklore* 71(1958), 336-344.
- Rahner, Hugo: *Der spielende Mensch. Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1952*.
- Rubin, Rhea J.: *Bibliotherapie-Geschichte und Methoden*. In: Hilarion Petzold und Ilse Orth, Hrsg.: *Poesie und Therapie*. Paderborn: Junfermann, 1985, 103-134.
- Schleiermacher, Friedrich: *Die praktische Theologie*, hrsg. von Jacob Frerichs. Berlin: Reimer, 1850.
- Schöllgen, Gregor: *Max Webers Anliegen*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1985.
- Shils, Edward und Michael Young: *The Meaning of the Coronation*. In: Edward Shils: *Center and Periphery. Selected Papers*. Chicago: University of Chicago Press, 1975, 135-152.
- Staal, Frits: *The Meaninglessness of Ritual*. In: *Numen* 26(1979), 2-22.
- Steck, Wolfgang: *Transformation der Sinnlichkeit: Die Bedeutung der rituellen Erfahrung für die neuzeitliche Frömmigkeit*. In: *Wege zum Menschen* 39(1987), 262-280.
- Tamney, Joseph B.: *The Prediction of Religious Change*. In: *Sociological Analysis* 26(Summer, 1965), 72-81.
- Tiele, Cornelis P.: *Einleitung in die Religionswissenschaft*. Gotha: Perthes, 1899. Bd.1.
- Turner, Harold W.: *From Temple to Meeting House. The Phenomenology and Theology of Places of Worship*. Den Haag: Mouton, 1979.
- Turner, Victor: *Dramas, Fields, and Metaphors*. Ithaca: Cornell University Press, 1974.
- Veblen, Thorstein B.: *Theorie der feinen Leute*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1958.
- Weber, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen: Mohr, 1920/21. 3 Bde.