

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author: Rüpke, Jörg
Title: "Überlegungen zur öffentlichen Festkultur aus ritualtheoretischer Perspektive"
Published in: Humanismus – Laizismus - Geschichtskultur.
Aschaffenburg: Alibri
Volume: Schriftenreihe der Humanistischen Akademie Berlin; Bd. 6
Year: 2013
Pages: 123 – 138
ISBN: 978-3-86569-114-9

The article is used with permission of [Alibri](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Jörg Rüpke

Überlegungen zur öffentlichen Festkultur aus ritualtheoretischer Perspektive

Einleitung

Der Titel der Tagung – *Nachdenken über feierliche Staatsakte. Zur religiös-weltanschaulichen Pluralität öffentlicher Gedenk- und Erinnerungskultur in Deutschland* – weist gleich mehrere Spannungen auf. Gleich dreipolig ist die Spannung zwischen erstens „Staat“, zweitens „Öffentlichkeit“ und jenem dritten, weit ins Private hineinreichenden Bereich, der mit „Religion“ und „Weltanschauung“ angesprochen wird. Immerhin gehört die Privatisierung von Religion zu den wichtigsten Tendenzen jüngerer europäischer Religionsgeschichte.

Eine Spannung besteht auch zwischen den Begriffen „Staatsakt“ und „Gedenk- und Erinnerungskultur“. Auch wenn man mit „Staatsakten“ hier sicher nicht wie in älterer Rechtstradition jedes staatliche Handeln ansprechen will, sondern eher an ein Staatszeremoniell denkt, so bleibt der Begriff doch eng, selbst wenn man nicht der höchst restriktiven Verwendung im bundesrepublikanischen Recht folgt – gemeint ist die Definition von „Staatsakt“ in der Anordnung des Bundespräsidenten von 1966, die allein an eine Ergänzung oder einen Ersatz für ein Staatsbegräbnis dachte (auch hier ist der Autor Jürgen Hartmanns Darstellung in seiner einschlägigen Untersuchung verpflichtet).¹ Demgegenüber weist schon der Begriff „Kultur“ auf einen sehr weiten Bereich von Phänomenen.

¹ Vgl. Jürgen Hartmann: Staatszeremoniell. Köln 1990, S. 184: Anordnung vom 2. Juni 1966, BGBl. I, 337.

Der folgende Text geht mit dem Begriff des „Festes“ zumindest über „Gedenken und Erinnern“ noch einmal deutlich hinaus. Aber die übrigen Begriffe sind nicht deutlich positioniert. „Öffentlich“ ist bewusst schwammig. Auch „Kultur“ ist bewusst gewählt. Anders als etwa „Praxis“ verweist sie auf die Aspekte der Traditionalität und Akzeptanz wie auf den wenigstens ansatzweise systemischen Charakter der so zusammengefassten Praktiken.

Schließlich gibt es noch eine Spannung zwischen zwei anderen Wörtern des Tagungstitels. Während das „Nachdenken“ ganz offen formuliert zu sein scheint, weist das „Zur“, das den Untertitel einleitet, auf eine Vorabfestlegung, eine Einengung. Das ist gar nicht kritisch gemeint: Die „Pluralität“ wird im Folgenden nicht nur als eine empirische Ausgangsbeobachtung genommen, sondern auch als normative Aussage gesehen. Pluralität soll sein, und sei es nur, dass sie zu einem irreversiblen Phänomen geworden wäre. Das freilich gilt nicht von vornherein für alles Vorfindliche. Empirische Befunde sind nicht einfach auch normative Sätze. Aber eine Tagung wie diese wäre halbiert, wenn sie über Befunde, über Diagnosen hinaus, nicht auch über das Sollen reden und streiten würde.

Die „ritualtheoretische Perspektive“ weist auf ein bestimmtes methodisches Vorgehen hin. Es zeigt aber vor allem auf eine bestimmte Problemwahrnehmung. Die jetzt einsetzenden Überlegungen konzentrieren sich auf die beiden Fragen, was Feste für die Akzeptanz und das Funktionieren des Staates und die Integration der Gesellschaft in Deutschland leisten können und wer am besten als Träger solcher Feste auftreten sollte.

Es wird mit einer kurzen, auf Deutschland bezogenen, aber über die Grenzen schauende Lageskizze durchaus historischen Charakters begonnen. Daran anschließend wird das zugrunde gelegte Verständnis der Gestalt, der Funktion und des Funktionierens von Festen mit Hilfe einer ethnologischen – oder wie man mit einem sinnvollen Anglizismus sagt – anthropologischen Ritualtheorie vorgestellt. Auf dieser Basis ist dann die Frage zu erörtern, was „öffentliche Festkultur“ leisten kann und in welcher Hand solche Rituale am Besten aufgehoben sind – und das kann nur im Rahmen einer soziologisch informierten Diskussion der gegenwärtigen Gestalt von staatlichem Handeln und Gesellschaft erfolgen. Zum Schluss wird das Gesagte in einem normativen Statement zusammengefasst.

Rahmenbedingungen öffentlicher Festkultur in Deutschland

In Deutschland besteht eine besondere Situation, die sich in wichtigen Parametern von vielen Nachbarstaaten unterscheidet:

Das politische System Deutschlands wie Deutschland als Nation ist *erstens* durch hohe Diskontinuitäten gekennzeichnet. Der Reichsdeputationshauptschluss vom 25.2.1803, der Wiener Kongress 1815, weniger die gescheiterte Revolution von 1848, aber die Reichsgründung von 1871, dann 1918, 1933, 1945, 1949 und 1990 – es können die Ereignisse mit ihren komplexen Vor- oder Nachgeschichten gar nicht im einzelnen ausgeführt werden –, all diese Daten haben dafür gesorgt, dass das hiesige politische System und der jetzige Staat noch nicht einmal eine 100-Jahr-Feier begehen konnten.

Gleichwohl ist nicht zu übersehen, dass „wir“ – damit ist das deutsche Staatsvolk, der Souverän, gemeint – bei gewisser Unschärfe eine sehr lange Geschichte miteinander teilen, und auch als geteilte Geschichte wahrnehmen. Wenn eine jüngere Umfrage unter ausländischen Akademikern Johann Gutenberg, Martin Luther, Johann Sebastian Bach, Ferdinand Sauerbruch, Albert Einstein und Adolf Hitler zu den zehn wichtigsten Deutschen rechnet,² spiegelt eine solche Kontinuitätsvorstellung durchaus das Selbstbild wider.

Vera Simon hat in ihrer Untersuchung der Feiern zum 3. Oktober gezeigt, wie in den beiden letzten Jahrzehnten zunehmend historische Kontinuitäten – die Vollendung der gescheiterten demokratischen Aufstände von 1848 und 1953 im Jahr 1989 – konstruiert werden,³ auf Kosten eines eigenen Gedenkens der 1848er Revolution.⁴

Zweitens ist die verspätete Nation auch heute ein föderales System, das gleich mehrere politisch hoch relevante Identifikations- und Konfliktebenen aufweist, Bundesstaat und Bundesländer natürlich an der Spitze. Ein konkretes Beispiel: Die Feier Vierzig Jahre Bundesrepublik Deutschland am 24.

² Vgl. Beethoven, Goethe, Gutenberg. Ergebnisse einer Umfrage des Goethe-Instituts. In: Forschung und Lehre, Alles was die Wissenschaft bewegt, Bonn 2011, H. 10, S. 764.

³ Vgl. Vera Caroline Simon: Gefeierte Nation. Erinnerungskultur und Nationalfeiertag in Deutschland und Frankreich seit 1990. Frankfurt a. M. 2010, S. 8 (Campus Historische Studien, Bd. 53).

⁴ Vgl. Claudia Klemm: Erinnert, umstritten, gefeiert. Die Revolution von 1848/49 in der deutschen Gedenkkultur. Göttingen 2007, S. 600 f. (Formen der Erinnerung, Bd. 30).

Mai 1989 in Bonn wurde mit einem „Staatsakt“ in der Beethovenhalle – groß genug, um nur geladene Gäste unterzubringen – gefeiert, in der die Länder zwar mit der Schlussrede des Bundesratspräsidenten vertreten waren und auch einige wenige Male als anti-totalitäres Verfassungsmerkmal genannt, aber im Blick auf Problemlagen wie Zukunft der Nation kein einziges Mal erwähnt wurden, auch nicht von den beiden anderen Rednern, der Präsidentin des Bundestages und dem Bundespräsidenten.

Das auf dem Bonner Marktplatz von der Stadt Bonn gestaltete Verfassungsfest – in der Publikation des Presse- und Informationsamtes der Bundesregierung lediglich durch eine Fotostrecke dokumentiert – wurde strukturiert durch die Selbstdarstellung der zu diesem Zeitpunkt noch „elf Länder“. Die zunehmende Popularität jährlicher Festtage der Länder wie von Landesausstellungen zeigt die wachsende Bedeutung dieser Ebene öffentlicher Festkultur seither.

Die europäische Integration oberhalb dieser Ebenen ist ein zumindest von den Nachbarstaaten geteiltes Merkmal. Seit 1994 werden am 14. Juli, dem französischen Nationalfeiertag, immer wieder, wenn auch nicht jährlich, ausländische Truppenkontingente am militärischen Defilée in Paris beteiligt.⁵

Eine Bemerkung darf aber bei diesen Pluralitätsbeobachtungen nicht fehlen: Trotz der europäischen Integration, der föderalen Struktur und der Einwanderungen des letzten halben Jahrhunderts erscheint die Nation in allen Medien staatlicher Kommunikation als linguistisch einheitlich, darin etwa mit der Schweiz oder Belgien oder Spanien oder Großbritannien oder Finnland (und vielen anderen) gerade nicht zu vergleichen.

Die beschriebene Struktur und Wahrnehmung wird drittens von den Massenmedien gespiegelt. Die deutschen Massenmedien sind weitestgehend deutschsprachig. Alternativen richten sich jeweils an linguistische Minderheiten. Diese Massenmedien – zu denken ist dabei primär noch immer an Fernsehen und Presse – sind ein Faktor, der in der Frage nach Fest und Feier nicht außer Acht gelassen werden kann. Angesichts der Größe des Staates ist wahrgenommene Öffentlichkeit, ist wahrgenommenes politisches Handeln massenmedial gebrochene Öffentlichkeit und Handeln. Das gilt auch dort, wo es neue lokale Aneignungen zentralstaatlichen Feierns gibt, wie es sich gerade in den beigetretenen Bundesländern (der Ausdruck und seine Implikationen sind für unser Thema ja nicht unwichtig) beobachten lässt.⁶

⁵ Simon: Gefeierte Nation, S. 339 f.

⁶ Simon: Gefeierte Nation, S. 358.

Religiös ist Deutschland – viertens – ein geteiltes Land. Nicht, wie noch bis an die Wiedervereinigung heran die Bundesrepublik Deutschland geteilt in katholische und evangelische Christen und nicht als Folge von Immigrationen geteilt in Christen, Muslime, Hindus und andere sowie auch nicht als Folge eines gemein-europäischen Säkularisierungsprozesses geteilt in Religiöse und Nichtreligiöse – sondern als spezifisches Teilerbe wie einige andere ehemalige sozialistische Diktaturen in Mitteleuropa geteilt in einen Westteil, in dem christliches Brauchtum und christliche religiöse Semantik als normal gelten (auch wenn sie von einer wachsenden Minderheit nicht mehr individuell bejaht und angeeignet wird), und einen Ostteil, in dem wie in der ehemaligen Tschechoslowakei eine „atheisierende Kultur“ mit einer Mehrheit von Vollatheisten entstanden ist,⁷ die dicht an die rund siebenzig Prozent Konfessionslosen am Ende der DDR – ein keineswegs schrumpfender Wert – heranreicht.

Für die Diskussion des Tagungsthemas scheint mir diese Diskrepanz öffentlicher Kultur folgenreicher als eine bloße Pluralisierung unterschiedlicher religiöser oder weltanschaulicher Orientierungen. Diese Differenzierung gilt aber eher auf einer inhaltlichen als einer formalen Ebene (eine Unterscheidung, die noch zu problematisieren ist). Sie betrifft Weltbilder, die in Ritualen expliziert werden oder impliziert sind. Sie betrifft nicht das Interesse an und die Fähigkeit zu Ritualisierungen. Hier ist für den Westen auf das Problem von religiösen Traditionsabbrüchen und der zurückgehenden rituellen Kompetenz, der Fähigkeit, traditionelle Rituale „zu lesen“⁸ zu verweisen, dagegen im Osten auf das hohe Interesse und die Transformation traditioneller Rituale, ob im Bereich Jugendweihe oder Bestattung.⁹

⁷ Zum Begriff vgl. Paul Michael Zulehner: Wenn selbst Atheisten religiöse Riten wünschen. In: Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft. Hrsg. von Albert Gerhards / Benedikt Kranemann, Leipzig 2002, S. 16-24 (Erfurter theologische Schriften, Bd. 30). – Zur Religionsgeschichte der DDR vgl. Detlef Pollack: Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen in der DDR. Stuttgart 1994. – zusammengefasst bei Detlef Pollack: Von der Volkskirche zur Minderheitskirche. Zur Entwicklung von Religiosität und Kirchlichkeit in der DDR. In: Sozialgeschichte der DDR. Hrsg. Hartmut Kaelble / Jürgen Kocka / Hartmut Zwahr, Stuttgart 1994, S. 271-294.

⁸ Exemplarisch zur kirchlichen Taufe vgl. Benedikt Kranemann: Einleitung. In: Wiederkehr der Rituale, Zum Beispiel die Taufe. Hrsg. von Benedikt Kranemann / Gotthart Fuchs / Joachim Hake, Stuttgart 2004, S. 7-16.

⁹ Vgl. Jane Redlin: Säkulare Totenrituale. Totenehrung, Staatsbegräbnis und private Bestattung in der DDR. Münster 2009, S. 248 f.

Schließlich ist Deutschland fünftens seit dem 19. Jahrhundert charakterisiert durch eine hohe Dichte und öffentliche Präsenz intermediärer Gruppen, in der Regel als „Vereine“ organisiert und als Rechtsträger und Eigentümer von hoher organisatorischer Kraft. Diese konkurrieren und kooperieren miteinander, aber auch mit der in den letzten Jahren zunehmend institutionalisierten öffentlichen Gedächtnis- und Feierkultur,¹⁰ die als Reaktion wie ein Indikator von einer zunehmenden Bedeutung von „Events“ und der gestiegenen Bedeutung der massenmedialen Repräsentation und entsprechend professioneller Kooperation zu konstatieren ist.

Wie funktioniert ein Fest?

Ein Fest wird im Folgenden gesehen als ein komplexes Ritual, das ein „Publikum“ verlangt und zugleich für dieses Publikum, diese wie auch immer beschaffene „Öffentlichkeit“, Alltagsroutinen für einen signifikanten Zeitraum unterbricht. „Die Existenz des Publikums ist einerseits zentral – nur das verleiht dem komplexen Ritual jenen Charakter, der mit einem Alltagsbegriff von ‘Fest’ kompatibel ist –, andererseits lässt sich der Wunsch nach einem Publikum nicht immer leicht feststellen.“¹¹

Mit dem Blick auf die Komplexität und die Öffentlichkeit des Rituals legt sich die Anwendung anthropologischer Ritualtheorien nahe, die sich typischerweise auf komplexe Handlungssequenzen beziehen, die ethnologisch beobachtet werden. Der Begriff von „Ritual“ und „Ritualtheorie“ mag dabei überraschend sein, wo wir doch über eine gegenwärtige postindustrielle, säkularisierte Gesellschaft sprechen. Aber das erlaubt, eine Fülle von Forschungen heranzuziehen, die auch unter gegenwärtigen Bedingungen noch wichtige Erkenntnisse zur Erhellung der Frage liefern, wie Rituale und Feste funktionieren.

Damit rücken Daten zu Teilnehmern, zum Kontext, zur Performance automatisch in den Vordergrund. Demgegenüber spielt die Frage kaum eine Rolle, ob von der Beobachtungsposition her dieses Ritual als „religiös“ klassifiziert wird (oder gar von den Teilnehmerinnen und Teilnehmern selbst, falls sie über einen vergleichbaren Religionsbegriff verfügen), wenn auch Begriffe aus

¹⁰ Vgl. zur Gedächtniskultur Simon: *Gefeierte Nation*, S. 364.

¹¹ Vgl. Jörg Rüpke: *Inszenierungen von Religionen in Raum und Zeit*. In: *Europäische Religionsgeschichte, Ein mehrfacher Pluralismus*. Hrsg. von Hans G. Kippenberg / Jörg Rüpke / Kocku von Stuckrad, Göttingen 2009, S. 645-665, hier S. 650.

diesem Feld wie „heilig“, „sakral“, das „Göttliche“ gerne in die Beschreibung einfließen, um Außeralltägliches zu kennzeichnen. Dies vorweggeschickt, steht die Ritual-Definition von Roy Rappaport am Ausgangspunkt, hier übersetzt aus seinem Buch *Ritual and Religion in the Making of Humanity*:¹²

„Ich werde argumentieren, dass die Aufführung mehr oder weniger unveränderlicher Folgen formaler Handlungen und Äußerungen, die nicht vollständig durch die jeweils Aufführenden mit Sinn aufgeladen sind, logisch die Setzung einer Konvention beinhaltet, die Besiegelung eines Gesellschaftsvertrages, die Konstruktion umfassender konventioneller Ordnungen, die ich als ‘Logoi’ bezeichnen werde ..., die Aufladung des so Kodierten mit Moralität, die Konstruktion von Zeit und Ewigkeit; ebenso die Darstellung eines Modells der Weltentstehung, die Hervorbringung einer Vorstellung von Heiligkeit und die Heiligung der konventionellen Ordnung, die Hervorbringung von Theorien über das Unsichtbare, die Provokation numinoser Erfahrung, die Bewusstmachung des Göttlichen, die Erfassung des Heiligen, und die Erstellung von Bedeutungssystemen (und, so würde ich erläutern: von Symbolen), die eine schlichte Semantik, die offensichtliche Bedeutung der Wörter, übersteigen.“

Formal ist dies nur zu Anfang eine Definition, auf die dann die Ankündigung der Programmatik des gesamten Buches folgt. Aber genau das scheint hilfreich zu sein, um die sozialen und kognitiven Implikationen von Ritualen zu beleuchten und nach deren Rückwirkung auf die Gestalt von Festen zu fragen – unser Interesse im engeren Sinne. Zu diesem Zweck werden jetzt nur einige – freilich: die wesentlichen – Elemente aus der Definition des 1997 in Ann Arbor verstorbenen Anthropologen Rappaport herausgegriffen.

Standardisierung: Wenn man mit dem Hauptstrom der Ritualforschung fragt, was Rituale überhaupt von Alltagshandeln unterscheidet, so ist die Stereotypisierung von Handlungen das zentrale Merkmal. Es ist das Bewusstsein, dass eine Handlung in gewissen Formen ohne Rücksicht auf konkrete Situationen, Personen, Zwecke eine stabile Form aufweisen muss, die sie zu einem Ritual macht. Das geht über bloße Wiederholung hinaus. Mit dem Begriff der „Ritualisierung“ zielt die jüngere Ritualforschung auf das Bewusstsein der Akteure von einem Sonderstatus ihres Handelns.¹³ Verän-

¹² Vgl. Roy A. Rappaport: *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge 1999, S. 27 [Übersetzung: JR].

¹³ Vgl. Catherine Bell: *Ritual Theory. Ritual Practice*. New York 1992, S. 7 – Rituale und Ritualisierungen. Hrsg. von Alfred Schäfer / Michael Wimmer. Opladen 1998.

derungen in der Performance werden so nicht ausgeschlossen. Und auch ein einmaliger Akt kann so ein Ritual sein.

Traditionalität: Wenn Rappaport von der nur eingeschränkten Verfügbarkeit in der Gestaltung von Ritualen spricht, ist daran der Gedanke der Traditionalität anzufügen. Es ist gerade diese Vorstellung von Unverfügbarkeit, die für die Legitimation von Religion eine große Rolle spielt, auch wenn faktisch etwa Experten oder kleine Gruppen weitgehende Umgestaltungen vornehmen mögen, mithin eher von „invented tradition“ als „Tradition“ zu reden wäre.

Gerade durch die Konzentration auf wenige „bewegliche“ Elemente eines Rituals – das kann mal eine Ansprache, mal die Zusammensetzung der Prozession, das kann ein umfangreiches Spektrum an Begleit- (und so auch abgesetzte) Veranstaltungen sein – stellen sich die Akteure durch Standardelemente, Kleidung, Formeln in die Legitimität und Effizienz der traditionellen Form hinein. Hieran lässt sich der strategische Aspekt der Ritualisierung anknüpfen, das zentrale Element dieses Begriffes, wie ihn Catherine Bell formuliert: „Ritualisierung ist eine Handlungsweise, die darauf zielt und entsprechend abgestimmt ist, das, was getan wird, im Vergleich zu anderen, eher alltäglichen Aktivitäten abzugrenzen und zu privilegieren.“¹⁴

Autorität: Mit dem folgenden Element, dem „Gesellschaftsvertrag“, lassen sich die Implikationen des soweit bestimmten rituellen Handelns weiter vertiefen. Hier möchte ich auf eine Formulierung derselben kalifornischen Ritualforscherin Bell zurückgreifen, die ihren Ausgangspunkt von der durch die Traditionalität entstehenden Zwickmühle nimmt. Die erwünschte Effizienz durch die Standardisierung nimmt dem Ritual zugleich Spielräume, mit konkreten Problemsituationen präzise und umfassend umzugehen: „Der Umgang mit realen Problemlagen erzwingt einen informelleren Sprachstil, auch wenn dessen Autorität deutlich geringer ist als der enge Code formalisierter Rede. Formalisierung, als Strategie sozialer Kontrolle, erzeugt wirksame, aber sehr begrenzte Autorität, die dann an schwächere Stimmen delegiert werden muss.“¹⁵ Mit anderen Worten: Nur einzelne, und zwar scheinbar sekundäre Ritualelemente oder gar Interpretationen und Interpretationen außerhalb des Rituals leisten die notwendige Spezifikation, der Gastredner, der neue Liedtext, die Künstlerin mit ihrem neuen Monument oder Dekoration, der neu gewählte Ort. Die Ritualisierung ist eine Strategie, deren Einsatz engen Grenzen unterliegt.

¹⁴ Bell: *Ritual Theory*, S. 74 [Übersetzung: JR].

¹⁵ Bell: *Ritual Theory*, S. 121 [Übersetzung: JR].

Moralität: Die besondere Qualität ritualisierten Handelns, das seiner eigenen Traditionalität verpflichtet ist, bleibt nicht auf sich selbst beschränkt. Das Ritual vermittelt eine Normativität, die über seine eigene Durchführung, das heißt die Verpflichtung auf das Ritual, die man mit der Teilnahme am Ritual eingegangen ist, hinausgeht. Die Partizipation ist eine grundlegende, jeder konkreten performativen Variation vorausgehende Entscheidung.¹⁶ Das Vorhandensein ritueller Autorität, die Normativität im Ritual durchsetzt, ist ein Muster für gesellschaftliche Autorität und Normativität, die der Einzelne verinnerlichen muss.¹⁷

Weltbild: Das Konzept der *logoi* erläutert Rappaport seinen Leserinnen und Lesern ausführlich.¹⁸ Es geht hier um die kognitiven, die intellektuellen Implikationen und Korrelate der rituellen Handlung. Die intensive Anrede an einen Abwesenden, sei es eine Tote oder ein Gott, das Reden über historische Akteure oder über gegenwärtige Werte plausibilisiert deren Existenz, auch wenn wir sie nicht sehen können und keine Antworten der Angesprochenen hören. Solche Vorstellung wiederum veranschaulicht das rituelle Handeln, macht es annehmbar; *action* und *belief* sind nicht voneinander zu trennen, sondern stärken sich gegenseitig.

Zeit: Von den verbliebenen Stichwörtern Rappaports wird hier nur noch die Zeit aufgegriffen. Obwohl es sich beim rituellen Handeln selbst um höchst vorübergehende, zeitlich eng befristete Aktivitäten, verschiedene Bewegungen und ganz unterschiedliche Akteure handelt, verstetigt, ja „verewigt“ die Regelmäßigkeit der Wiederholung, die erwartbare – etwa jährliche – Durchführung oder zumindest die Imagination einer Wiederholung auf Dauer das Ritual. Die Identität des Ortes für Wiederholungen wie mediale Repräsentationen, Denkmäler und „lieux de commemoration“, wie es der französische Gedächtnisforscher Pierre Nora formuliert hat,¹⁹ können diese Entzeitlichung oder dieses Auf-Dauer-Stellen verstärken.

¹⁶ Vgl. Rappaport: *Ritual and Religion*, S. 36.

¹⁷ Vgl. Rappaport: *Ritual and Religion*, S. 132-138.

¹⁸ Vgl. Rappaport: *Ritual and Religion*, S. 344 ff.

¹⁹ Vgl. Pierre Nora: *Avec la collaboration de Charles-Robert Ageron*. Paris 1984 (*Les Lieux de mémoire* 1, *La République*). – Zu Denkmälern vgl. Kathrin Hoffmann-Curtius: *Altäre des Vaterlandes. Zur Genese eines neuen Typus von Kriegerdenkmälern in der Weimarer Republik*. In: *Visible Religion*, Groningen 1990, Bd. VII, S. 142-171. – Tonio Hölscher: *Die Alten vor Augen. Politische Denkmäler und öffentliches Gedächtnis im republikanischen Rom*. In: *Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart*. Hrsg. von Gert Melville, Köln 2001, S. 183-211.

Insgesamt, so kann in Erläuterung und Weiterführung des Rappaport-schen Programms zusammengefasst werden, gelingt es dem Ritual, Stereotypie trotz der unweigerlichen Variation in den konkreten Performanzen zu erzeugen, obwohl die einzelnen Gesten und Handlungen, die in der rituellen Sequenz zusammenfließen, ihrerseits dem üblichen und veränderlichen Spektrum von Alltagshandlungen entstammen. Das Ritual erzeugt hier paradigmatisch „Konventionen“ und stabilisiert sich nicht nur selbst, sondern kann auch für andere gesellschaftliche, unter Umständen aber auch sub-kulturelle Kontexte vorbildhaft wirken.²⁰

Der im südasiatischen Raum arbeitende Anthropologe Stanley J. Tambiah geht über Rappaport an einem entscheidenden Punkt hinaus.²¹ Mit Blick auf die Inhalte und nicht nur formalen Eigenschaften von Ritualen betont er ihre Kommunikationsfunktion und ihre Indexikalität, ihren Verweis auf außerrituelle, soziale Sachverhalte.

In dieser Perspektive gewinnen Abweichungen in der Performance des Rituals Bedeutung. Zunächst ist festzustellen, dass Redundanz wie Ungenauigkeit – wie bei jeder Kommunikation – akzeptiert wird. Rituale oder einzelne rituelle Sequenzen werden gerade auch nichtprofessionellen Akteuren anvertraut. Es ist die Intensität der rituellen Kommunikation, die Gemeinschaft verstärkt, es ist die Indexikalität, die das Ritual auch in die nichtrituelle Kommunikation, in den gesellschaftlichen Kontext einbindet.

Daraus ergibt sich,²² dass Rituale Teil von strategischem Handeln werden können. Wer in welcher Rolle Rituale gestaltet, wann und wo rituelles Handeln den Alltag unterbricht, schafft Autorität und kann Grenzen ziehen, räumliche, zeitliche wie soziale. Varianten im Ritual nehmen nun eine neue Position ein. In der stets beweglichen Realität, in der sich Sachverhalte ebenso schnell verändern können wie soziale Positionen, wird das Ritual zu einem flexibleren Medium, es wird realitätsadäquater.

²⁰ Vgl. Rappaport: *Ritual and Religion*, S. 126.

²¹ Vgl. Stanley J. Tambiah: *Culture, Thought and Social Action. An Anthropological Perspective*. Cambridge, MA 1985. – Jens Kreinath: *Semiotics*. In: *Theorizing Rituals, Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Hrsg. von Berthold Riese / Jens Kreinath / Jan A. M. Snoek / Michael Stausberg, Leiden / Boston 2006, S. 429-470, hier S. 463 (Numen book series, Bd. 114).

²² Vgl. Bell: *Ritual Theory*, S. 43 f. zu Bells Kritik an Tambiah.

Öffentliche Festkultur und Ritualtheorie

Ziel der vorangehenden Überlegungen war es, eine Basis zu schaffen, um Klarheit über die Leistungsfähigkeit und die Grenzen von öffentlicher Festkultur zu gewinnen. Das vorgestellte Analyseinstrumentarium eröffnet Blicke auf sehr viele Details des Phänomens „Feier“. Im Rahmen der Thematik dieses Textes muss eine Konzentration auf das anfangs formulierte Problem der Leistung für das Funktionieren des politischen Systems und die gesellschaftliche Integration erfolgen. Im Interesse einer Generalisierung geht es im Folgenden eher abstrakt zu, obwohl klar ist, dass die Frage nach der Effizienz, der Wirksamkeit eines Rituals vom Charakter einer „Feier“ nur jeweils im Einzelfall beantwortet werden kann.²³

Zunächst ist festzuhalten, dass die öffentliche Präsenz des politischen Systems und seiner Akteure kaum über „Staatsakte“ in unserem Sinne erfolgt. Diese Präsenz erfolgt in der Regel massenmedial und unterliegt damit insbesondere dem Kriterium der „Aufmerksamkeit“. Hier stehen interne und externe Konflikte, Katastrophen, aber auch die internationale Repräsentation, die die Wir-Andere-Grenze überschreitet, deutlich voran.

Identifikation mit dem eigenen (nationalen) Staat ist wesentlich durch die Wahrnehmung der eigenen Position in der Welt bestimmt, ob das die unterstellte Beachtung durch andere – Stichwort Triple A – oder die Identifizierung mit mächtigen Verbündeten ist. Hinzu kommt die Wahrnehmung von Gemeinsamkeiten über kontroverse interne Spaltungen hinweg.²⁴

Das Stichwort „Triple A“ weist neben dem Problem der Aufmerksamkeit noch auf eine zweite Problematik des rituellen Handelns des politischen Systems. Die Themen, die nationale Identitäten zum Ausdruck bringen, unterliegen schnellem Wandel und sind heterogen.²⁵ Die rituelle Thematisierung, die Gestaltung in einer staatlichen Feier mit hoher Indexikalität, würde nach den obigen Überlegungen die Autorität des Rituals weit in den Bereich unverbindlicheren Sprechens hineinziehen.

Auf so kurzfristige Diskurse, so könnte man einwenden, sollen öffentliche Rituale auch gar nicht einwirken. Es ginge vielmehr ja gerade um die durch

²³ Vgl. Johannes Quack: Bell, Bourdieu and Wittgenstein on Ritual Sense. In: *The Problem of Ritual Efficacy*. Hrsg. von William Sax / Johannes Quack / Jan Weinhold, Oxford 2010, S. 169-188. – *The Problem of Ritual Efficacy*. Hrsg. von William Sax / Johannes Quack / Jan Weinhold, Oxford 2010.

²⁴ Vgl. Lyn Spillman: *Nation and Commemoration. Creating national identities in the United States and Australia*. Cambridge 1997, S. 137.

²⁵ Spillman: *Nation and Commemoration*, S. 3: „volatile and various“.

Standardisierung und Traditionalität erzielbaren langfristigen Verbindlichkeiten – nämlich um Darstellung von Autorität und Moralität, Dauerhaftigkeit von Gesellschaftsvertrag und Weltbild. Die Darstellung von Hierarchien, die Inklusion und Exklusion von unterschiedlichen gesellschaftlichen Eliten war ein Steckenpferd staatlicher Rituale von den Fürstenzügen der Frühen Neuzeit bis hin zu den penibel ausgearbeiteten Rangordnungen auch noch zeitgenössischer Staatsbegräbnisse.²⁶

Wo solche Ordnungen relevant sind, sind sie längst durch das Medium des Rechts abgelöst worden. Darüber hinaus ist die Lesbarkeit solcher Ordnungen (und die mediale Repräsentation, die sie lesbar machen könnte) weithin verschwunden. Spannender bleibt die Frage nach den Logoi, den inhaltlichen Ordnungen.

Religionen bieten dafür ein Anschauungsobjekt. Über alle Konkretisierungen in den Feiertagen eines Jahres, in Hochzeits- oder Trauerfeiern wird ein Set an Grundannahmen und Motiven berührt, das zur Integration der Beteiligten beitragen kann. In Bezug auf den Staat schlägt nun die Pluralität durch: Was verbleibt an langfristig thematisierbaren und motivfähigen Gemeinsamkeiten in einer weltanschaulich-religiös pluralen Gesellschaft, in der eine Religion nicht mehr das Fundament politischen Handelns sichert?

Längst hat sich die sozialwissenschaftliche Theorienbildung von Figuren wie Zivilreligion oder Verfassungspatriotismus abgewandt. Im Umgang mit dem Tod, dem härtesten Fall von Kontingenz, von Lebensbrüchen, die Sinnsysteme bearbeiten müssen, hat die „nachträgliche Sinnstiftung“²⁷ durch bloß staatsbezogenen Sinn stark an Plausibilität eingebüßt. Die Rede vom „Opfer“ zeigte dabei, wie stark hier ohnehin auf religiöse Ressourcen zurückgegriffen wurde.

Die soziale Differenzierung ist weiter gediehen, als es solche Denkfiguren zulassen würden. Zum einen ist der auf diese Weise noch als Schnittmenge gewinnbare Wertekonsens zu schmal, um belastungsfähig zu sein, oder ist – in Figuren wie CO₂-Ethik oder „Wir-sind-ein-Volk“-Semantik zu flüchtig, um das dauerhafte Funktionieren des Staates zu garantieren. In der Eigen-

²⁶ Vgl. zur Weimarer Republik und zum Dritten Reich Volker Ackermann: Nationale Totenfeiern in Deutschland. Von Wilhelm I. bis Franz Josef Strauß. Eine Studie zur politischen Semiotik. Stuttgart 1990, S. 339-342 (Sprache und Geschichte, Bd. 15). – Zur Bundesrepublik Hartmann: Staatszeremoniell, S. 174 ff.

²⁷ Vgl. Günther Ortman: Katzensilber. Organisationsrituale und nachträgliche Sinnstiftung. In: Paragrana, Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie, Berlin 2003, Bd. 12, S. 539-556, hier S. 546 ff.

logik ausdifferenzierter Systeme gilt das Recht, weil es als geltendes Recht gesetzt wird, nicht, weil es irgendwie doch zu vielfältigen Moralitäten passt.

Zum anderen fallen die Integrationsebenen auseinander. Der Nationalstaat hängt der Entwicklung zur Weltgesellschaft hinterher. Die internationalen Schweigeminuten für 9/11 sind ein beredetes rituelles Zeugnis dafür – ebenso wie die politischen Folgekosten.²⁸ Religion, so folgerte der Soziologe Niklas Luhmann schon vor fast zwanzig Jahren, bleibt dann nur noch die Funktion, sich und andere gerade der Differenz der ausdifferenzierten Systeme zu versichern und etwa den Anspruch einer heteronomen, transzendent begründeten Moralität in ihrer Differenz aufrechtzuerhalten.²⁹

Was bedeuten diese abstrakten Formulierungen? Es geht nicht darum, dass organisierte Religionen oder auch diffusere religiöse Orientierungssysteme mit ihren Ritualen und Festen nicht mehr für viele handlungsleitend oder motivierend wären, nicht in unterschiedlichen Formen und Intensität von Individuen angeeignet würden. Religionen oder vergleichbare nichtreligiöse Orientierungssysteme können durchaus hohe Verbindlichkeiten erzeugen. Aber diese Verbindlichkeiten bleiben partikular, auch wenn sie in Festen großer Öffentlichkeit zur Aufführung kommen. Sie können eher politische Differenzen neuer Bewegungen stabilisieren³⁰ – bis hin zu Fundamentalismen³¹ – als eine nationalstaatliche Gesellschaft zu integrieren. Das kann im Einzelfall für ökologische Positionen, in anderen Fällen für rassistische gelten – Religion als solche ist hier weder gut noch böse.

²⁸ Vgl. Insa Eschebach: *Öffentliches Gedenken. Deutsche Erinnerungskulturen seit der Weimarer Republik*. Frankfurt a.M. 2005, S. 53 f.

²⁹ Vgl. Niklas Luhmann: *Die Ausdifferenzierung der Religion*. In: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Hrsg. von Niklas Luhmann. Frankfurt a.M. 1993, S. 259-357, hier S. 262 (Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 3). – Weiter ausgeführt durch Matthias Koenig: *Kampf der Götter? Religiöse Pluralität und gesellschaftliche Integration*. In: *Recht und Religion in Europa, Zeitgenössische Konflikte und historische Perspektiven*. Hrsg. von Chistine Langenfeld / Irene Schneider, Göttingen 2008, S. 102-118 (für den Hinweis bin ich Thomas Schmidt, Frankfurt a.M., derzeit Fellow am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt, dankbar).

³⁰ Vgl. Volkhard Krech: *Wo bleibt die Religion? Zur Ambivalenz des Religiösen in der modernen Gesellschaft*. Bielefeld 2011, S. 198-201.

³¹ Vgl. Martin Riesebrodt: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910-28) und iranische Schiiten (1961-79) im Vergleich*. Tübingen 1990.

Warum diese Gewichtsverlagerung in der Argumentation vom Staat auf die Religion? Es galt lange als ausgemacht, dass Religion essentielle Leistungen für die gesellschaftliche Integration erbringt. Zweifellos spielt die Festkultur für eine solche Leistung eine große Rolle. Der mit vielen anderen Phänomenen ebenfalls als „Säkularisierung“ angesprochene Prozess sozialer Differenzierung hat diese Lösung des Integrationsproblems hinfällig gemacht. Dabei sind nicht primär die Rituale die Versager, sondern die Pluralisierung der Lebenswelt.

Derselbe Prozess hat aber auch die Variante verunmöglicht, der Staat selbst könne nun als Träger solcher Integrationsleistungen mit einer eigenen Staatsideologie (schöner formuliert: Patriotismus oder Verfassungspatriotismus) auftreten. Ritualtheoretisch lässt sich aus dem Fehlen einer solchen weltanschaulichen Ordnung folgern, dass er auch als Träger in diesem Sinne wirksamer öffentlicher Rituale ausscheidet. Theoretisch bleibt ihm nur noch die Bekräftigung der Pluralität selbst.

Einige Beobachtungen unterstreichen diese theoretische Modellierung. Das gilt besonders auf der Ebene der Bundesländer, die in ihren Ländertagen mit der Öffnung von Traditionsbegriffen Pluralität im Auftritt unterschiedlichster regionaler Gruppen inszenieren. Es gilt auch in der gesteigerten Partikularität etwa von Themen von Landesausstellungen, die mit Figuren wie König Ludwig II. oder Franz Liszt im Jahr 2011 keine gemeinsamen Werte mehr evozieren, sondern die Unterschiedlichkeit in der Aneignung von Themen vorstellen.

Die Modellvorstellung scheint auch auf den Rückzug staatlicher Akteure aus manchen Festtraditionen und deren Entpolitisierung – möge das die Revolution von 1848 oder das Schillergedenken sein³² – zuzutreffen. Andere Träger, gerade auch hoch organisierte Religionen im Übrigen,³³ politische wie kulturelle Institutionen, aber auch Massenmedien selbst, füllen diese Lücke bequem. Gerade die Öffentlichkeit herstellenden Rituale, die Feste, besitzen für sie, trotz aller Pluralisierung und massenmedialer Brechung,

³² Vgl. Klemm: *Erinnert, umstritten, gefeiert*, 598 f. – Schiller. Gedenken, Vergessen, Lesen. Hrsg. von Rudolf Helmstetter / Holt Meyer / Daniel Müller-Nielaba. München 2010.

³³ Vgl. Karl Gabriel: *Säkularisierung und öffentliche Religion. Religionssoziologische Anmerkungen mit Blick auf den europäischen Kontext*. In: *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften (JCSW)*, Münster 2003, Bd. 44, S. 13-36, besonders S. 26-29.

hohe Attraktivität. Wer feiert und sich erinnert, tut dies, um sich selbst der eigenen Zukunft zu versichern und andere daran zu beteiligen.³⁴

Empfehlungen

Aber es gibt auch gegenteilige Beobachtungen, angesichts einer staatlichen Erinnerungspraxis und -politik und der Präsenz staatlicher Akteure in Ritualen anderer, gerade auch in religiösen Institutionen.³⁵ Joachim Wendler etwa fordert in seiner Studie über Staatsbegräbnisse ein gesteigertes staatliches Engagement als Identifikations- und Orientierungsangebot.³⁶ Das fordert abschließend eine normative Klärung.

Es mag aufgefallen sein, dass ich zunehmend Beispiele historischer Erinnerung unterschiedlicher medialer Form und Feiern verbunden habe. Geschichte ist fraglos eine primäre Ressource kollektiver Identität, Historisierung eine wirkungsvolle, weil verdeckte Selektionsstrategie.³⁷ Religion hilft oft, die Vergangenheit zu verlängern und verbindlicher zu machen.³⁸ Das macht Geschichtsbilder nicht harmloser als etwa die Thematisierung von Werten in Ritualen. In dem erreichten Stadium der sozialen Differenzierung kann es nicht mehr Aufgabe des Staates sein, mit dem Ziel gesellschaftlicher Integration solche Feiern abzuhalten. Wohl aber ist es seine Aufgabe, die Pluralität gesellschaftlicher Wertvorstellungen oder Geschichtsbilder zu sichern. Das mag im Einzelfall eigene rituelle Gestaltungen nicht ausschließen. Die rechtlich abgesicherte Kooperation mit den sich pluralisierenden Trägern öffentlicher Festkultur und die Sicherung solcher Öffentlichkeit dürfte in der Regel der bessere Weg sein.

³⁴ Vgl. David Simpson: 9/11. The Culture of Commemoration. Chicago 2006.

³⁵ Vgl. Eschebach: Öffentliches Gedenken, S. 9 f.

³⁶ Joachim Wendler: Rituale des Abschieds. Eine Studie über das staatliche Begräbniszeremoniell in Deutschland. Stuttgart 2007.

³⁷ Allgemein dazu vgl. Jörn Rüsen: Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens. Frankfurt a.M. 1990. – Geschichtsbewusstsein. Psychologische Grundlagen, Entwicklungskonzepte, empirische Befunde. Hrsg. von Jörn Rüsen. Köln 2001 (Beiträge zur Geschichtskultur, Bd. 21).

³⁸ Dazu Dieter Langewiesche: Nation und Religion. In: Europäische Religionsgeschichte, Ein mehrfacher Pluralismus. Hrsg. von Hans G. Kippenberg / Jörg Rüpke / Kocku von Stuckrad, Göttingen 2009, S. 525-553, hier S. 546: „Das junge Geschöpf der modernen Nation imaginiert sich eine lange Vergangenheit, die Zukunft verheißt. Religiöse Institutionen als Ewigkeitsexperten helfen dabei.“

Kooperation ist ritualtheoretisch ein schwieriger Begriff. Die Präsenz politischer Amtsträger in Feiern Dritter mag gelegentlich eine notwendige Aussage im Sinne der Sicherstellung von Pluralität sein. In der Regel dürfte sie anderen Strategien folgen. Aus einer solchen akzentuierten Präsenz – die wiederum die Träger im Sinne der massenmedialen Aufmerksamkeitslogik immer wieder begrüßen mögen – resultiert eine problematische Umdefinition pluraler gesellschaftlicher Öffentlichkeiten, wie man es zuletzt anlässlich des Papstbesuches im Augustinerkloster in Erfurt beobachten konnte. Vor dem Hintergrund der politischen Okkupation gesellschaftlicher Öffentlichkeit in der DDR erscheint das in Deutschland besonders unangemessen.³⁹ Hier wird funktionale Differenzierung zu einer Norm, deren Befolgung im Interesse gesellschaftlicher Integration liegt.

³⁹ Diese Diagnose bei Monika Wohlrab-Sahr / Uta Karstein / Thomas Schmidt-Lux: *Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands*. Frankfurt a. M. 2009, S. 308-310. – Vgl. Redlin: *Säkulare Totenrituale*, S. 242.