

Hans Gerald Hödl, Wien

Rituale aus religionswissenschaftlicher Perspektive

Der Begriff „Ritual“ umfasst im herkömmlichen Sprachgebrauch und auch in der Literatur ein breites Bedeutungsspektrum. Die Annäherung aus religionswissenschaftlicher Sicht hebt die Verwendung des Begriffs ab von bloß gewohnheitsmäßigen Wiederholungen und von zwanghaften Handlungen. Der Beitrag geht der Frage nach, was liturgische Rituale von magischen unterscheidet, und gibt eine Typologie von Ritualen. (Redaktion).

Was ist ein Ritual?

Rituale sind fester Bestandteil von Religionen, wenn auch manche Religionen stärker, manche weniger stark „ritualisiert“ sind.¹ Das Wort selbst wird von der Sanskritwurzel *ṛta* abgeleitet, was ein Handeln in Übereinstimmung mit

DR. PHIL. MAG. THEOL. HANS GERALD HÖDL
ist Ao. Univ.-Prof. am Institut für Religionswissenschaft
an der Universität Wien. Zu seinen Schwerpunkten in
Lehre und Forschung gehören u. a. Religionsästhetik,
Afrikanische Religionen, Ritualtheorien.

der Ordnung des Kosmos bedeutet, oder aber vom indogermanischen *ri*, was auf Prozesshaftigkeit hinweist. Damit sind die zwei wesentlichen Merkmale rituellen Handelns angesprochen: Es ist (1) ein Ablauf und dieser ist (2) festgelegt. Die feste Form verweist weiters darauf, dass es sich um einen (3) wiederkehrenden Prozess handelt. Rituale sind wiederkehrende festgelegte Handlungsabläufe. Was nur einmal ausgeführt wird, ist noch kein Ritual. Ist aber jede wiederkehrende Handlung schon ein Ritual? Man denke an das morgendliche Zähneputzen oder Kaffeetrinken, die man beide nur dann als ritualisierte Handlung bezeichnen würde, wenn sie eine ganz bestimmte festgelegte Form hätten, ohne die sie nicht durchgeführt werden könnten. Es geht also um die Wiederkehr eines formellen äußeren Rahmens, und es muss jemand da sein, der oder die *handelt*. Die Wiederkehr von Ebbe und Flut oder das regelgeleitete Funktionieren einer Heizungsanlage sind noch kein Ritual, Rankämpfe zwischen Tieren oder deren Paarungsverhalten schon eher.

Diese Wiederkehr eines formellen Rahmens hat eine Nähe zur Zwangshandlung, wie seit Sigmund Freud von einigen Autorinnen/Autoren festgestellt worden ist.² Meiner Ansicht nach übersieht eine solche Parallele zwischen ritualisiertem Handeln und pathologischer Zwangshandlung, dass menschliches Handeln prinzipiell auf festgelegte Formen angewiesen ist, will man nicht jeden Tag jede Entscheidung neu treffen. Man spricht von Ritualisierungen, einem Wort, das aus der Verhaltensforschung stammt. Diese sind sozusagen die Grundelemente unserer Rituale, und sie bauen direkt auf biologischen Gegebenheiten auf (sind etwa auf Essen und Trinken bezogen). Bei einer Zwangshandlung findet aber gewissermaßen

¹ Vgl. insgesamt HÖDL: Ritual; LANG: Kult; LANG: Ritual/Ritus.

² So etwa von BOYER/LIÉNARD: Why ritualized behavior?

eine Sinnentleerung statt, die Form scheint wichtiger als der Inhalt. Ist dies auch bei religiösen Ritualen so?

Freilich beobachten wir bei manchen Riten, dass ängstlich darauf geachtet wird, nur ja keinen Fehler in der Ausführung zu machen, damit das gewünschte Ziel der Handlung auch sicher erreicht wird. In diesem Fall sprechen wir davon, dass die Wirksamkeit des Rituals *ex opere operato* (aus dem *richtig* durchgeführten Werk) folgt, nicht *ex opere operandi* (der *richtigen* Intention des Ausführenden). Die Richtigkeit der äußeren Form ist im lateinischen Wort „ritus“, das im 2. Jahrhundert u. Z. soviel wie „mos comprobatus in administrandis sacrificiis“ bedeutet, enthalten: eine Handlung „rite“ zu vollziehen, bedeutet sie „auf rechte Weise“ zu vollziehen, respektive „nach Religionsbrauch“³. Die rechte Weise der äußeren Form kann man freilich leichter überprüfen als die Intention der Ausführenden (es sei denn, man leitet diese aus der an äußeren Merkmalen abzulesenden kultischen Reinheit des Handelnden ab, womit wir wieder bei der Form angelangt wären).

In Hinblick auf letztere kann man jedoch feststellen, dass der feste rituelle Rahmen Raum für verschiedene Intentionen bietet. Ein schönes Beispiel dafür ist die Unterscheidung zwischen „magischen“ und „liturgischen“ Ritualen, wie sie Ronald Grimes⁴ getroffen hat (diese Unterscheidung ist deskriptiv und nicht normativ gemeint). Magische Rituale sind ihm zufolge solche, die auf eine Wirkung abzielen, während liturgische eine Antwort suchen. Das Bittgebet fällt in dieser Kategorisierung unter den (hier sehr weit gebrauchten) Begriff der „Magie“, wie etwa auch Heilungsrituale. Unter liturgischen Ritualen wären solche zu verstehen, die der handelnden Person eine Anfrage beantworten, ihr ermöglicht, sich in den Lauf der Dinge einzufügen oder sich mit dem Sinn des Kosmos zu verbinden. Denkt man das weiter, dann sieht man, dass das äußerlich gleiche Ritual in beiden Haltungen vollzogen werden kann. Erwartet sich etwa jemand von einer religiösen Übung Heilung einer schweren (medizinisch unheilbaren) Krankheit, wäre das „magisch“ im Sinne von Grimes, während Menschen, die dasselbe Ritual durchführen, um Antwort auf die Frage zu bekommen „warum muss gerade mir das geschehen“, und so ihre Situation in einen insgesamt als sinnvoll konzipierten Kosmos einzufügen, um zu innerer Ruhe zu kommen, eine „liturgische“ Haltung einnehmen. In beiden Fällen geht es um eine Veränderung, einen Übergang. Ob Rituale immer auf Veränderung zielen, kann man sich fragen, Axel Michaels etwa zählt dies zu den notwendigen Merkmalen, die rituelles Handeln von bloß wiederkehrenden Handlungen unterscheiden.⁵

Ich schlage vor, hier weiter zu definieren, und dann von einem Ritual zu sprechen, wenn ein geregelter wiederkehrender Handlungsablauf eine Botschaft übermittelt, wenn es sich, mit anderen Worten, um einen Symbolzusammenhang handelt. Wenn ich mich mitunter ans Meer setze und den Wellen lausche, so ist dies eine einfache Handlung, wie etwa auch das Zähneputzen. Wenn ich aber diese Handlung regelmäßig ausführe und sie für mich symbolischen Wert besitzt, handelt es sich um ein (kleines) Ritual. Unter symbolischem Wert im allgemeinsten Sinn verstehe ich somit, dass eine Botschaft übermittelt wird – und sei es eine syntaktisch so unstrukturierte wie das bloße Gefühl des Einklangs mit dem Kosmos. Diesen symbolischen Wert könnte die Handlung auch haben, wenn ich sie nur einmal ausführe. Dann liegt aber kein rituelles Geschehen vor. Man sieht auch, dass diese weite Definition es schwer macht, eine Unterscheidung zwischen einer reinen Zeremonie (das Wort wird hier für

³ Der neue Georges, 4192.

⁴ GRIMES: Beginnings in Ritual Studies, 48–53.

⁵ MICHAELS: „Le rituel pour le rituel“, 23–48.

öffentliches rituelles Handeln ohne explizit religiösen Sinn gebraucht, wie etwa eine akademische Feier, bei der ein Titel verliehen wird oder politische Rituale wie die Amtseinführung des Präsidenten) und einem religiösen Ritual zu treffen. Das hängt letztlich von der zugrunde gelegten Definition von Religion ab und führte hier zu weit. Jedenfalls gibt es unter den Ritualarten, die im Folgenden kurz vorgestellt werden, solche, die sowohl in einem explizit religiösen Rahmen als auch außerhalb eines solchen durchgeführt werden.

Typen von Ritualen

Warum aber führen Menschen Rituale durch? Wir könnten das durch Reduktion auf etwas anderes (etwa die physiologische Konstitution des Menschen, seine soziale Situation, im Laufe der Stammesentwicklung ausgebildetes Verhalten, die Erfahrung transzendenter Wesen usw.) erklären. Jenseits solcher Versuche einer einlinigen Erklärung kann man sich die Anlässe und ihnen entsprechenden Arten rituellen Handelns vor Augen führen. Dann zeigt sich der ReligionswissenschaftlerIn eine Fülle von rituellen Handlungskomplexen in allen Kulturen der Menschheit, die man zunächst in Grundkategorien einteilen wird (freilich im Sinne einer Typologie: selten kommen die Typen rein vor, viele Rituale könnte man mehreren Kategorien zuordnen). Ich halt mich bei dieser Übersicht an die Einteilung von Catherine Bell⁶ und vernachlässige „politische Rituale“ wegen des fehlenden Religionsbezuges. Dann bleiben fünf Grundarten übrig.

(1) Kalendarische Riten zur Ordnung der Zeit

Kalendarische Riten ordnen die Zeit und hängen in traditionellen Gesellschaften in der Regel mit der Wirtschaftsform zusammen, sind also in Pflanzerkulturen auf den Vegetationszyklus, auf Anbau und Ernte bezogen, dabei oft mit Opferriten (Erstlingsgaben) verbunden. Bei Viehhaltern können, wie bei den Inselkelten, diese Riten auf den jahreszeitlichen Wechsel von Weide und Stallhaltung bezogen sein. Wo aufgrund der geographischen Lage Jahreszeiten das Jahr gliedern, sind kalendarische Riten auf diese bezogen (etwa Sonnenwenden), in Gebieten, wo das Jahr durch den Wechsel von Trocken- und Regenzeit gegliedert ist, finden wir auf die Regenzeit bezogene Riten („Regenmacher“).⁷ Manche neureligiöse Bewegungen, die sich an vorchristlichen europäischen Kulte orientieren, übernehmen entsprechende jahreszeitliche Feste. Religionen gliedern das Jahr oft mit kommemorativen Riten, die sich etwa auf Ereignisse im Leben des Stifters beziehen, und die mitunter frühere kalendarische Riten (wie wahrscheinlich das lateinische Weihnachtsfest die Wintersonnenwende) überformen. Das Vesakh-Fest der Buddhisten am ersten Vollmond des Monats Vesakha platziert (fällt in der Regel in den Mai, manchmal in den Juni) feiert des Buddhas Geburt, Erleuchtung und Eingang ins Nirvana, die sich der Überlieferung zufolge alle in einer Vollmondnacht im Monat Vesakha ereignet haben. Feste, die in einem Mondkalender verankert sind, erscheinen im auf das Sonnenjahr bezogenen Kalender als „beweglich“, wie man am Neujahrsfest sieht. Das gilt etwa für die jüdischen und islamischen kalendarischen Riten. Der islamische Kalender folgt einem strikten Mondjahr ohne Angleichungen an das Sonnenjahr, weshalb die islami-

⁶ BELL: Ritual, 93–137.

⁷ Vgl. etwa PELLERIN: Shilluk, 615.

schen Feste dem Sonnenjahr gegenüber als „transzendent“ erscheinen, so wie Gott der Welt gegenüber transzendent ist.

(2) Übergangsriten bei sozialen Statusveränderungen

Sind schon manche kalendarische Riten solche, die (zeitliche) Übergänge markieren, so finden wir in allen Gesellschaften Riten, die soziale Übergänge begleiten, die „Übergangsriten“ (rites de passage) im strengen Sinn. Der Begriff wurde von Arnold van Gennep entwickelt, der entdeckt hat, dass es in allen Gesellschaften institutionalisierte Abläufe gibt, um biographische und soziale Übergänge, wie Geburt, sexuelle Reife, Hochzeit, Tod, Statuswechsel, Wechsel der Altersgruppe usw. zu regeln, die nach dem Muster räumlicher Übergänge in drei grundlegende Abschnitte strukturiert sind: Ausgliederung, Schwellenphase (liminale Phase) und Wiedereingliederung. Hierher gehören etwa Initiationsriten oder Pubertätsriten.⁸ Van Genneps Theorie zufolge beruht diese Struktur darauf, dass Menschen zunächst durch ihre soziale Rolle definiert sind. Wechselt jemand diese Rolle, so ist er/sie für einen bestimmten Zeitraum nicht definiert, und es muss mittels ritueller Vorkehrungen dafür gesorgt werden, dass die Person sicher von dem einen Status in den anderen übergeleitet wird. Bei manchen Begräbnisriten etwa geht es um die sichere Überstellung der Seele der Verstorbenen ins Jenseits (der neue Status – etwa als Ahne – wird hergestellt), aus der Befürchtung heraus, ansonsten könnte ein herumirrender Geist als Wiedergänger u. Ä. die Lebenden gefährden. Auf der in männlichen Pubertätsriten bei bantusprachigen Völkern zu findenden Betonung der „Schwellenphase“ (mehrwöchige Seklusion der Initianden in Beschneidungshütten) aufbauend, hat Victor Turner eine umfassende Ritualtheorie entworfen.⁹ In dieser wird die „liminale Phase“, in der soziale Unterschiede zwischen den Initianden nivelliert sind, als Zeit der Erfahrung der Gemeinschaft („communitas“) interpretiert, ohne die die soziale Architektur („Struktur“) nicht funktionieren würde. Riten der Statusumkehr (etwa Demütigung eines Herrschers vor Antritt des Amtes), Nivellierung sozialer Unterschiede (Freie/Sklaven; Lebende/Tote) bei gewissen Festen (Halloween, Anthesterien im Dionysoskult im antiken Griechenland) oder in sozialen Protestbewegungen (etwa Armutsbewegungen im Mittelalter) können mit diesem Modell gut erklärt werden.

(3) Riten des Austausches und der Kommunikation

Diese Riten könnte man als „Opfer“ im weiten Sinn bezeichnen: jede Art von Ritual, in der einer Gottheit, einem Geistwesen oder einem Ahnen eine Gabe dargebracht wird. Zweck des Opfers ist zumeist der Austausch, die Kommunikation, die Herstellung einer Gemeinschaft. Wir finden in der Geschichte der Religionen der Welt vielfache Opferrituale, unter denen zunächst die simple Darbringung von der mit der physischen Zerstörung des Dargebrachten einhergehenden Opferung zu unterscheiden ist. Des Weiteren finden wir anlassbezogen unter den Opferriten Speiseopfer an verschiedene Götter (oder Ahnen) respektive Opfer, die mit Mahlgemeinschaft einhergehen, so das große Opfer für die olympischen Götter im antiken Griechenland, das die geregelte Art, ein Tier zu schlachten, dargestellt hat (das „Götzenopfer-

⁸ Vgl. VAN GENNEP: Übergangsriten.

⁹ Vgl. TURNER: Das Ritual.

fleisch“ aus dem paulinischen Schrifttum und der Apostelgeschichte).¹⁰ Speisegaben an Gottheiten sind aber auch etwa in westafrikanischen Religionen gang und gäbe, man wird das jüdische Pesachmahl als Mahlgemeinschaft, das Tempelopfer im antiken Judentum, aber auch die Eucharistie (je nach theologischer Interpretation stärker als Mahlgemeinschaft oder als Darbringung gesehen) neben vielen anderen Opfern in verschiedenen Ritualen hier einordnen können. Auch zur indischen Puja (in Hindu-Religionen, Jainismus und Buddhismus), die klassische Verehrung einer Gottheit, gehört neben allgemeinen Darbringungen und Ehrungen der Gottheit (wie Schmücken und Waschen) zumindest in den Hindu-Religionen die Mahlgemeinschaft.¹¹ Als „Opfer“ wird aber auch der Akt des Verzichtes bezeichnet, eine Fastenübung, die wiederum einem sozialen Zweck im Sinne des Austausches und der Gemeinschaft dienen kann, wenn das solcherart Geopferte etwa bedürftigen Mitgliedern der Sozietät überlassen wird. Theorien des Rituals, die vom Opferkult und seinen gewalttätigen Zügen ausgehen, betonen die Funktion der Kanalisierung der gesellschaftlichen Gewalt.¹²

(4) Riten zur Wende einer Not (Rites of Affliction)

Solche Opferriten überschneiden sich mit dem Typus der Lebenskrisenrituale, die zur Heilung, Reintegration und zur Wiederherstellung der kosmischen Ordnung durchgeführt werden. Neben direkten Heilungs- und Reinigungsriten, wie Reinigungsrituale nach der Geburt oder der Heilung vom Aussatz (Lev 12–14) oder nach Unreinheit (Lev 15), sowie etwa dem Sündenbockritual am Versöhnungstag (Lev 16), zu dem es eine Parallele in den sog. Pharmakos-Ritualen in Athen und den ionischen Stadtstaaten gibt, gehören hierher auch divinatorische und magische Praktiken, die auf das Erreichen von bestimmten Zielen ausgerichtet sind. Solche Rituale decken den Bereich der Religion ab, der sich auf die Vorhersage und auf die Kontrolle des täglichen Lebens richtet. Dienen solche Rituale der Abwehr der Störung der Ordnung, spricht man von apotropäischen Riten. Im antiken Griechenland gab es das Ganzopfer (Holocaust) an die chthonischen Gottheiten (zu deren Besänftigung), in denen es im Unterschied zum Opfer an die olympischen Gottheiten keine Mahlgemeinschaft gab, und es gab Reinigungsopfer im Zusammenhang mit der Niederkunft. In verschiedenen Weltteilen gab oder gibt es die Praxis von Gründungsopfern, die dargebracht werden, wenn etwas Neues (ein Haus, ein Tempel) errichtet wird, oft mit Eingraben des Opfers unter der Schwelle. Ein besonderes Problem stellt die Interpretation der in vielen Kulturen zu Zeiten häufigen Menschenopfer dar, zu denen viele verschiedene Theorien vorliegen. Manchmal scheint es sich um die Wiederholung eines ursprünglichen Opfers der Gottheiten zu handeln, mit dem Zweck, den Lauf der Dinge aufrecht zu erhalten (so eine Interpretation des aztekischen Menschenopfers), mitunter ging es darum, den Ahnen oder eben verstorbenen Herrschern eine Gefolgschaft im Jenseits zu sichern (also eine Art Grabbeigabe, in manchen westafrikanischen Gesellschaften).¹³ Die Opferung von Menschen kann (neben anderen Arten) auch als pars-pro-toto-Opfer angesehen werden: bei Gefahr opfert man einen Teil (diesfalls: ein

¹⁰ Zu den Opfern im antiken Griechenland: BRUIT ZAIDMAN/SCHMITT PANTEL: *Die Religion der Griechen*, 30–47.

¹¹ JOHNSON: *The Oxford Dictionary of Hinduism*, 245f.

¹² Vgl. etwa GIRARD: *Das Heilige und die Gewalt*.

¹³ Einen Überblick zur Interpretation aztekischer Menschenopfer gibt etwa WINKELMAN: *Aztec Human Sacrifice*, 285–298, 286–288; die Quellenlage für Westafrika diskutiert LAW: *Human Sacrifice*, 53–87.

Mitglied der Gemeinschaft) um das Ganze zu retten (man vgl. etwa die Geschichte von Jona, der über Bord geworfen wird, um die Gefahr, die dem Schiff droht, zu bannen). In diesen Substitutionsopferten hat Walter Burkert ein altes biologisches Programm am Werk gesehen (so lässt das von Raubtieren angegriffene Rudel ein schwaches Mitglied zurück, die Eidechse wirft ihren Schwanz ab, bei Vögeln gibt es die „Schreckmauser“).¹⁴

(5) Feste und Fasten

Übergangs- und kalendarische Riten haben oft die Form von Festen oder sind von solchen begleitet. Religiöse und nichtreligiöse Feiern haben mitunter kommemorativen Charakter und stets eine soziale Dimension. Feste transzendieren die Alltagswelt, als wiederkehrende Ereignisse strukturieren sie das soziale Leben. Diese Funktion eignet auch dem Fasten, wenn es von einer Gemeinschaft kollektiv zu einer vorgeschriebenen Zeit ausgeübt wird, wodurch auch die Gemeinschaft gestärkt wird, ähnlich wie durch Feste, in denen Essen und Trinken geteilt und mitunter die sozialen Schranken aufgehoben werden.

Schlussüberlegung

Unter den Dimensionen des religiösen Lebens ist die rituelle nur eine, aber sicherlich diejenige, in der religiöse Gemeinschaftsbildung und religiöse Erfahrungen ihren zentralen Ort haben. Rituale sind aber in den Kirchen der nachauflärerischen Gesellschaften des „Westens“ unterrepräsentiert, so dass oft aus dem religiösen Angebot der Kirchen nur mehr die Feier von kalendarischen (Weihnachten) oder Übergangsriten (Taufe, Firmung, Hochzeit, Begräbnis – Stichwort: Lebenswendenpastoral) wahrgenommen wird. Andererseits bildet sich zugleich am Gebiet alternativer, nichtinstitutionalisierter Formen des Religiösen ein Markt zur Befriedigung des Bedürfnisses nach ritueller Gestaltung des Lebens, wie es sich etwa in Lebensberatungsliteratur zeigt, die Anweisungen zur Gestaltung von Ritualen für die Strukturierung des Alltags anbietet.

Literatur

- BELL, Catherine: *Ritual. Perspectives and Dimensions*. New York 1997.
- BOYER, Pascal / LIÉNARD, Pierre: Why ritualized behavior? Precaution Systems and action parsing in developmental, pathological and cultural rituals, in: *Behavioral and Brain Sciences* 29. 2006, 1–56.
- BURKERT, Walter: *Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion*. München 1998.
- Der neue Georges. Ausführliches Handwörterbuch Lateinisch-Deutsch. Darmstadt 2013, 4192.
- GIRARD, René: *Das Heilige und die Gewalt*. Frankfurt 1987 (Paris 1972).
- HÖDL, Hans Gerald: Ritual, in: FIGL, Johann (Hg.): *Handbuch Religionswissenschaft*. Innsbruck / Wien / Göttingen 2003, 664–689.

¹⁴ BURKERT, *Kulte des Altertums*, 50–73.

- JOHNSON, W. J.: The Oxford Dictionary of Hinduism. New York 2010, 245–246.
- LANG, Bernhard: Artikel „Kult“, in: HrWG 3, 474–488
- DERS.: Ritual/ Ritus; in: HrWG 4, 442–458.
- LAW, Robin: Human Sacrifice in Pre-Colonial West Africa, in: African Affairs 84. 1985, 53–87
- MICHAELS, Axel: „Le rituel pour le rituel“ oder wie sinnlos sind Rituale?, in: CADUFF, Corina / PFAFF-CZARNECKA, Johanna (Hg.): Rituale heute. Theorien – Kontroversen – Entwürfe. Berlin 1999, 23–48.
- GRIMES, Ronald: Beginnings in Ritual Studies. Columbia 1995, 48–53.
- PELLERIN, Marquita: Shilluk, in: ASANTE, Molefi Kete / MAZAMA, Ama (Hg.): Encyclopedia of African Religion, Thousand Oaks 2009, 615–616.
- TURNER, Victor: Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Frankfurt a. M. / New York 1989.
- VAN GENNER, Arnold: Übergangsriten (Les rites de passage). Frankfurt a. M. / New York 1986 (erste französische Ausgabe 1909).
- WINKELMAN, Michael: Aztec Human Sacrifice. Cross-Cultural Assessments of the Ecological Hypothesis, in: Ethnology 37. 1998, 285–298, 286–288.
- ZAIDMAN, Louise Bruit / SCHMITT PANTEL, Pauline: Die Religion der Griechen. Kult und Mythos. München 1994, 30–47.