



Initiationsriten: Anmerkungen zum Umgang mit Ritualtheorien

Gerrit Herlyn

Kaspar Maase hat jüngst eine intensivere Beschäftigung mit den in der Volkskunde üblichen Tropen, also den routinisierten Sprachbildern und metaphorischen Gestaltungsweisen, die typisch für gewisse kulturwissenschaftliche Zusammenhänge sind, angeregt. Neben anderen rechnet er auch die Rites de Passage zu jenen Terminologien, die in der Volkskunde den Charakter einer »kollektiven Repräsentation« angenommen haben.¹ Betrachtet man die Rezeption des von Arnold van Gennep 1909 geprägten Begriffes und der Fortführung seiner Gedanken durch Victor Turner fällt jedoch auf, daß es zwar eine quantitative Häufung der Begrifflichkeiten als Erklärungsansätze gibt, aber nicht unbedingt ein konsistenter Diskurs um die Tragweite der Konzeptionen bezüglich ihrer Anwendbarkeit auf komplexe Gesellschaften vorhanden ist.² Auffällig ist zunächst, daß es, gerade bezüglich der Sicht von Ritualen in komplexen Gesellschaften, eine große thematische Vielfalt gibt; bisweilen sogar der Eindruck entsteht, daß mit Hilfe der theoretischen Konzepte eine generelle kulturwissenschaftliche Annäherung an soziale Handlungen ermöglicht wird. Beispiele für von kulturwissenschaftlicher Seite beschriebene Rituale oder Übergangsrituale sind in der Tat vielfältig und ein Zusammenhang ist nicht immer erkennbar: so wurden etwa Taxifahrten und Friseurbesuche, aber auch die symbolischen Handlungen während der Wiedervereinigung oder das Verhalten jugendlicher Skinheads mit Hilfe der einschlägigen Literatur gedeutet und erklärt.³ In der Theoriebildung ausgehend von Gesellschaften, in denen die Bedeutung der Übergangsriten obsolet waren, stehen dem gegenwärtige Gesellschaften gegenüber, die die Verbindlichkeit ritueller Ordnungen nicht mehr kennen. Damit verbunden ist die (kulturwissenschaftliche) Frage nach äquivalenten symbolischen Handlungen, die die postulierten wichtigen Funktionen der Übergangsriten erfüllen können. Dem Bedeutungsverlust, der etwa am Rückgang kirchlicher Riten wie der Konfirmation festgemacht werden kann, stehen neue rituelle Formen gegenüber wie dies etwa anhand verschiedener Jugendkulturen exemplifiziert wurde.

Neben den kulturwissenschaftlichen Diskursen um Rituale ist aber auch die Rezeption außerhalb (kultur-)wissenschaftlicher Zusammenhänge feststellbar. In der verschrifteten und somit leicht beobachtbaren Form ist dies vor allem in zwischen Populärwissenschaft und Esoterik stehender Ratgeberliteratur festzustellen. Die Rezeption findet hier vor allem so statt, daß mit Hilfe der theoretischen Literatur eine allgemeine Notwendigkeit von Ritualen und Übergangsritualen konstatiert wird, die in der eigenen Gesellschaft im Zuge von Modernisierungsprozessen verloren gegangen ist. Diesem Mangel ist nun mit neuen Ritualen Abhilfe zu schaffen. Zusammengefaßt wird diese Argumentation etwa im Werbetext für ein in einer esoterischen Reihe erschienenes Buch von Diane von Weltzien deutlich:

»Die Tagundnachtgleichen, Mittsommer und Mittsonnenwenden, Geburt, Initiation, Ehe und Tod sind entscheidende Wendepunkte im Jahres- und Lebenslauf. In allen Kulturen wurden und werden sie noch immer rituell gefeiert. Nur bei uns scheint vieles davon in Vergessenheit geraten zu sein.[...] Lassen Sie sich von den hier geschilderten Riten inspirieren. Greifen Sie die eigens für dieses Buch entwickelten Ritualvorschläge zu Themen wie Scheidung, Umzug, Reinigung, Heilung und Visionssuche auf und integrieren Sie sie in Ihr Leben. Werden Sie mit Ritualen ein spirituell-kreativer und ganzheitlicher Mensch.«⁴

Bei dem Versuch, sowohl eine Systematisierung der verschiedenen Überlegungen über Rituale komplexer Gesellschaften als auch ein Verständnis der Ritualtheorien an sich zu erreichen, habe ich mich perspektivisch an die Arbeit der amerikanischen Religionswissenschaftlerin Catherine Bell über Ritualtheorien gehalten: »[M]y starting point is an exploration of what makes us identify some acts as ritual, what such a category does for the production and organization of knowledge about other cultures, and how we might assess the assumption that create and constrain the

notion of ritual.«⁵ Dahinter steht die Annahme, wonach Ritualzuschreibungen »proceed by formulating the universal qualities of an autonomous phenomenon. They maintain, however provisionally, that there is something we can generally call ritual and whenever or wherever it occurs it has certain distinctive features.«⁶

Zunächst wird es also sinnvoll sein, einen Abriß über die verallgemeinerbaren Aussagen ritualtheoretischer Werke darzulegen, gerade auch im Hinblick darauf, inwieweit hier Ansätze für Erklärungen komplexer Gesellschaften vorhanden sind. Nach der knappen Darstellung der rezeptionsrelevanten Elemente in den Werken von Arnold van Gennep und Victor Turner soll versucht werden, etwas allgemeiner die Attraktivität und Sinnhaftigkeit ritualtheoretischer Aussagen als Erklärungsmodelle für Phänomene komplexer Gesellschaften zu beschreiben. Anhand des Beispielskomplexes Initiationsriten wird dann die Spannbreite kulturwissenschaftlicher Rezeptionen aufgefächert und problematisiert. Als Beispiel für die nicht-kulturwissenschaftliche Rezeption wird die Sicht von Initiationsriten komplexer Gesellschaften in der sogenannten männermythischen Literatur dargestellt, wo Autoren wie etwa Robert Bly - fußend auf die einschlägige ethnologische Literatur «neue Initiationen» fordern.

Abstrahiert man die für die Wirkungsgeschichte von Arnold van Genneps »Les Rites de Passage« wichtigen Aspekte, so läßt sich eine - nicht unbedingt in seiner Argumentation angelegte - Globaltheorie erkennen. Van Genneps Arbeit ging die Einsicht voran, daß in der Vielzahl ethnographischer Arbeiten zu Riten immer wieder Ähnlichkeiten festzustellen waren, die ihn zum Strukturschema der Übergangsriten führte. Der zwangsläufige Wechsel der Individuen zwischen verschiedenen Alters- und Tätigkeitsgruppen führt immer wieder zu institutionalisierten symbolischen Übergangshandlungen sowohl im Lebenslauf als auch in einem allgemeineren Sinn für soziale Gruppen: »Es ist das Leben selbst, das die Übergänge von einer Gruppe zur anderen und von einer sozialen Situation zur anderen notwendig macht.«⁷

»Zu jedem dieser Ereignisse gehören Zeremonien, deren Ziel identisch ist: Das Individuum aus einer genau definierten Situation in eine andere, ebenso genau definierte hinüberzuführen. Da das Ziel das gleiche ist, müssen auch die Mittel es zu erreichen, zwangsläufig wenn nicht in den Einzelheiten identisch, so doch zumindest analog sein. Jedenfalls hat sich das Individuum verändert, wenn es mehrere Etappen hinter sich gebracht und mehrere Grenzen überschritten hat.«⁸

Man darf van Gennep also so verstehen, daß die Bewältigung bestimmter Situationen besonderer symbolischer Formen - der Übergangsriten - bedarf, diese helfen erleichternd, den als problematisch zu verstehenden Übergang zu bewältigen.

Die Übergangsriten lassen sich nach van Gennep in drei Phasen gliedern. Trennungsriten (»Rites de séparation«) bezeichnen die Ablösung aus dem alten Zustand, Schwellen bzw. Umwandlungsriten (»Rites de marge«) die Zwischenphase und Angliederungsriten (»Rites d'agrégation«) die Integration in den neuen Zustand.⁹ Van Gennep weist allerdings darauf hin, daß die verschiedenen Phasen nicht gleichgewichtig zu betrachten sind, sondern vielmehr bei bestimmten Riten bestimmte Phasen betont werden, etwa bei Bestattungsriten die Trennungsriten oder bei Hochzeitsriten die Angliederungsriten.¹⁰ Dies führt in van Genneps Arbeit auch dazu, daß kaum »komplette« Rites de passage dargestellt werden (wie dies etwa in der späteren Rezeption häufig geschieht), sondern daß etwa beim Beispielkomplex Hochzeitsriten verschiedene Trennungsriten wie der Brautraub und verschiedene Wiederangliederungsriten dargestellt werden.¹¹

Der Kulturanthropologe Victor Turner hat seit den frühen sechziger Jahren van Genneps Arbeit aufgegriffen und sich vor allem mit den strukturellen Merkmalen der mittleren Phase der Übergangsriten beschäftigt und hieraus ein bemerkenswertes kulturtheoretisches Instrumentarium entwickelt.

Zentral war hier die Auseinandersetzung mit dem Schwellenzustand, der mittleren Phase der Übergangsriten (bei Turner wird diese als Liminalität bzw. Anti-Struktur bezeichnet), und die Charakterisierung der Betroffenen - im Beispiel die Initianden afrikanischer Stammesinitiationen - wie folgt: »Schwellenwesen sind weder hier noch da; sie sind weder das eine noch das andere, sondern befinden sich zwischen den vom Gesetz, der Tradition, der Konvention und dem Zeremonial fixierten Positionen.«¹² Der Schwellenzustand in Stammesgesellschaften ist häufig von einem intensiven Einsatz an Symbolen begleitet. Die sich im Schwellenzustand befindenden Personen werden häufig als tot angesehen, mit der Wiederaufnahme, dem Angliederungsritual, werden sie wieder »zum Leben erweckt«.¹³ Es findet vielfach eine symbolische Gleichsetzung mit dem Dasein im Mutterschoß, mit Unsichtbarkeit, Dunkelheit, Bisexualität, Wildnis und mit Sonnen- bzw. Mondfinsternis statt. Bei der Symbolisierung der Schwellenwesen selbst ist wichtig, daß sie keinen Status, keinen Rang und kein Eigentum besitzen. Dies wird häufig dadurch erreicht, daß sie als Monsterwesen verkleidet werden, nackt oder fast nackt sind und keinen Besitz haben dürfen. In Initiationsritualen ist das Verhältnis der Neophyten untereinander von einem hohen Maß an Egalitarismus und intensiver Kameradschaft gekennzeichnet. Ferner werden die Initianden »gleichgemacht«, das heißt, daß sie alle die gleiche Kleidung tragen, demütig und passiv sein müssen.¹⁴ Turner faßt zusammen, daß »die

Initianden auf einen einheitlichen Zustand reduziert werden.«¹⁵ In Turners Argumentation wird die Gemeinschaft der Initianden zur *Communitas*, einer Gruppe Gleichberechtigter, in der die gesellschaftlichen Wertigkeiten umgekehrt werden.

Besonders die Beispiele (neben den klassisch-ethnologischen), die Turner in den beiden abschließenden Kapiteln für liminale Phänomene in westlichen Kulturen anführt, sind aus der Perspektive meine Arbeit von Interesse, da hier erste Hinweise für die Öffnung des Ritualbegriffes zu finden sind. »Hippies, *Communitas* und die Macht der Schwachen« heißt eine Überschrift, die Turner dazu nutzt, die Betonung der Hippies von Werten wie Spontaneität, Unmittelbarkeit und »Existenz«, aber auch das Interesse an fernöstlichen Religionen und die Verwendung religiöser Begriffe als Zeichen einer *Communitas*-Bewegung zu lesen. Der Ausstieg aus der statusgebundenen Sozialordnung und das Annehmen freiwilliger Stigmata führt Turner letztlich dazu, den universalen Anspruch der Existenz von Struktur und Anti-Struktur zu bekräftigen: »Obwohl wir uns hier auf traditionelle vorindustrielle Gesellschaften konzentrieren, wird klar, daß die kollektiven Dimensionen - *Communitas* und Struktur - auf allen Stufen und Ebenen der Gesellschaft vorhanden sind.«¹⁶ Die Parallelen, die Turner bisweilen sehr euphorisch zieht, beispielsweise von Bob Dylan zu indischen Kulturen, sind auch aus ihrer zeitlichen Gebundenheit in den späten 60er Jahren zu verstehen.¹⁷

In späteren Arbeiten stellte Turner - der Erkenntnis folgend, daß rituelles Handeln in komplexen Gesellschaften grundsätzlich andere Dimensionen hat als das in nicht-komplexen Gesellschaften - dem Begriff des Liminalen den des Liminoiden zur Seite. Die Unterschiede zwischen liminoiden (also symbolischen Ausdrucksformen komplexer Gesellschaften) und liminalen (also den mehr zwanghaften Umkehrsituationen einfach strukturierter Gesellschaften) Phänomenen werden wie folgt skizziert: Zunächst ist es die Betonung der kollektiven Dimension liminaler Zustände und die Bezugnahme auf »kalendarische, biologische und sozialstrukturelle Rythmen«, sie haben quasi eine natürliche Notwendigkeit.¹⁸ Liminoide Phänomene sind hingegen häufig auf individuelle Hervorbringungen zurückzuführen und entstehen eher am Rand der Gesellschaft. Liminaler erscheinen als »kollektive Repräsentationen« im Sinne Durkheims, als Symbole, die für alle Gesellschaftsmitglieder die gleiche Bedeutung haben. Liminoide Phänomene sind jedoch divers, sie treten in ein Konkurrenzverhältnis miteinander, müssen um allgemeine Anerkennung konkurrieren, sind aber gleichzeitig häufig Ausdruck sozialer Kritik und beinhalten den Wunsch nach Veränderung, während liminale Phänomene als funktional für die Sozialstruktur betrachtet werden können.¹⁹

»Das Liminale - dem man in den Aktivitäten von Kirchen, Sekten und religiösen Bewegungen, in den Initiationsriten von Clubs, Studentenverbindungen, Freimaurerlogen, anderen Geheimbünden usw. begegnet - findet man aber nicht mehr überall auf der Welt. Auch die liminoiden Phänomene, die der Tendenz nach die Mußegattungen Kunst, Sport, Freizeitbeschäftigungen, Spiele usw. umfassen, werden nicht von bestimmten Gruppen, sozialen Kategorien, Segmenten und Sektoren in großen Industriegesellschaften aller Art für solche Gruppen praktiziert.«²⁰

Turner hier zusammenfassend ist festzuhalten, daß ausgehend von einem ethnologischen Ritualverständnis und der empirischen Erforschung von Ritualen in traditionellen Stammeskulturen der Bogen immer weiter gespannt wurde, bis hin zu den verschiedenartigsten symbolischen Ausdrucksformen in komplexen Gesellschaften. Es ist aber auch innerhalb Turners Arbeiten ein Wechsel der Bezugspunkte beschreibbar: von der strukturfunktionalistischen Manchester-Schule der Nachkriegszeit zur kreativen Auseinandersetzung mit dem Theater und der Theaterwissenschaft bis zur Beschäftigung mit den neurobiologischen Grundlagen der Rituale und Symbolisierungen am Ende seines Lebens.²¹ Ausgehend von der Theoretisierung deutlich erkennbarer ritueller Prozesse hat Turner ein umfassendes begriffliches kulturtheoretisches Instrumentarium entwickelt, mit dessen Hilfe der Blick auf vielfältigste soziale Phänomene in verschiedensten Gesellschaftsformen ermöglicht wurde. Mit Turner ist aber auch ein Wandel von bestimmten Sichtweisen auf Rituale verbunden: das Ritual wird nicht mehr als »Eckpfeiler des gesellschaftlichen Konservatismus« bewertet und als Ausdruck herrschender statischer Werte, sondern auch als Weg der Gestaltung dynamischer und offener gesellschaftlicher Prozesse.²² Damit zusammenhängend ist auch die verstärkte Hinwendung zum Ritualteilnehmer als handelndem Subjekt zu sehen, das Ritual wird in der wissenschaftlichen Deutung nicht mehr zwangsläufig »erfahren«, sondern wird vielmehr zur kreativen und aktiven Form der Auseinandersetzung mit der Umwelt.²³

Versucht man die Attraktivität der Ritualkonzeptionen als kulturtheoretisches Instrumentarium für Phänomene komplexer Gesellschaften zusammenzufassen, lassen sich einige Aspekte festhalten. Der niederländische Religionswissenschaftler Jan Platvoet weist in seiner Arbeit über Rituale in pluralistischen Gesellschaften auf mehrere Phasen in der Geschichte der Ritualtheorien hin. Die darin beschriebene Entwicklung der Fragestellungen verweist auf die zunehmende Hinwendung zu Ritualen in komplexen bzw. der eigenen Gesellschaft. Die erste

Phase (1870-1960) weist noch die Gleichsetzung des Rituals mit dem magisch-religiösen auf, als Gegensatz zum »technisch«-rationalen Handeln moderner Gesellschaften. ²⁴ Emile Durkheims Arbeit über die elementaren Formen des religiösen Lebens, zuerst 1912 erschienen, ist geeignet auf diesen Kontrast hinzuweisen. Durkheim wählte die primitivste bekannte Religion aus, um zu einer Theorie der Religion zu gelangen. ²⁵ Die Riten sind der sichtbare Teil des Gemeinschaftslebens, die die »mechanische Solidarität« eines als statisch begriffenen Gesellschaftssystems ausdrücken. Durkheims Ergebnisse sind dahingehend zusammenzufassen, daß die »Religion eine eminent soziale Angelegenheit ist«, und Riten vor allem die Werte des Kollektivs ausdrücken. ²⁶

Durch Durkheims einflußreiche Trennung der Religion in Glauben(svorstellungen) und Rituale als Bedeutungsträger für kollektiven Glauben und kollektive Wertvorstellungen sowie der Kontrolle des Individuums durch Rituale entstand, so Catherine Bell, eine künstliche Trennung von »thought« und »action«. Das Ritual wurde so die notwendige Interaktion zwischen dem Individuum und den gemeinsamen Repräsentationen des Kollektivs. ²⁷ »This formulation invokes the notion that activity is a secondary, physical manifestation or expression of thought.« ²⁸ Eine Trennung, die aber letztlich durch den wissenschaftlichen Blick auf rituelle Darstellungen »our thought and their action« integrieren und logisch verbinden konnte. ²⁹ Das Ritual als wissenschaftliches Konzept wurde so zum »Zeitpunkt«, in dem gegensätzliche sozio-kulturelle Kräfte zusammenkommen, ihnen aber auch in ihrer Gegensätzlichkeit sozialer Sinn zugewiesen wurde. Beispielsweise mit der sinnhaften Zusammenführung im Ritualbegriff von Glauben und Verhalten, Tradition und Wandel, Ordnung und Chaos oder Individuum und Gruppe. ³⁰

Die zweite von Platvoet beschriebene Phase, beginnend mit den sechziger Jahren, ist verbunden mit der Öffnung der Ethnologie zu komplexen Gesellschaften und der in verschiedenen Disziplinen einsetzenden Rezeption von Ritualbegriff und -theorie. Hiermit verbunden war das Aufbrechen der Einschätzung einer kontinuierlichen Entritualisierung westlicher, komplexer Gesellschaften. ³¹ Iwar Werlen beschreibt die mit dieser Haltung verbundenen Konsequenzen:

»Die vollständige Anwendbarkeit der stammesgesellschaftlichen Kategorien setzt einen Gesellschaftsbegriff voraus, der von universalen anthropologischen Konstanten ausgeht, die in einer Gesellschaft ihren Niederschlag finden müssen. Solche Konstanten können Bedürfnisse sein, die in irgendeiner Form befriedigt werden müssen, oder Eigenschaften des menschlichen Geistes, die sich in der Ausgestaltung einer Kultur niederschlagen. Für alle diese Auffassungen scheint ein Primat des Individuums vor der Gesellschaft bezeichnend zu sein, wobei das Individuum zu begreifen ist als Träger des 'menschlichen Wesens'. Gesellschaft ist in diesem Fall ein Zweckverband von Individuen zur Sicherung ihrer Bedürfnisse. Damit ist es prinzipiell gleichgültig, ob eine Stammesgesellschaft vorliegt oder eine Industriegesellschaft: beide müssen in irgendeiner Form die gleichen Bedürfnisse befriedigen.« ³²

Im Kontext meiner Arbeit ist es besonders wichtig, auf die beginnende grundsätzliche Vergleichbarkeit des Rituals mit anderen performativen Kategorien hinzuweisen: »Performance theory rests of course on the slippery implications of an extended metaphor, specifically the analogy between ritual activities and the acts of performing and dramatizing« ³³ Auch die grundsätzliche Sicht der Performance-Schule, daß Rituale in erster Linie kommunizieren, hatte zur Folge, daß Rituale nicht als das gesehen wurden, was sie sind, sondern als »depicting, modelling, enacting or dramatizing«. ³⁴ Das vielzitierte Bild vom Ritual als »sozialem Allzweckkleber« faßt diese Sicht anschaulich zusammen. ³⁵ Die Sichtweise der Ritualteilnehmer blieb so mitunter ausgespart, was wichtiger wurde, war die Interpretation und die Bedeutungszuschreibung durch die Wissenschaft. Eine dieser Sicht immanente Haltung ist auch, daß die rituelle Handlung prinzipiell bedeutsam ist, sozusagen der Entschlüsselung und Decodierung der latenten Inhalte bedarf. »Yet something more may well be at work when ritual is declared to be 'the basic social act.' [...] The construction of ritual as a decipherable text allows the theorist to interpret simply by deconstructing ritual back into its prefused components.« ³⁶ Die implizit transportierte Interpretation beinhaltet wichtige Annahmen: Es wird generell davon ausgegangen, daß das Ritual einerseits als autonom und einzigartig wahrgenommen werden kann, andererseits aber doch soweit strukturelle Ähnlichkeiten vorhanden sind, daß das gleiche theoretische Instrumentarium als erklärend betrachtet werden kann. Die latenten Bedeutungen sind bei »richtiger« Untersuchung und Beschreibung der manifesten Formen voll erschließbar. ³⁷ Der interpretative Rahmen gewinnt also mit der Ausweitung der Begrifflichkeiten an Bedeutung, wenn ein Phänomen als Ritual aufgefaßt und gedeutet wird. Hiermit zusammenhängend ist der Hinweis zu verstehen, Ritualtheorie als bevorzugtes Instrument der schriftlichen Organisation ethnographischer Arbeiten zu benutzen, sie quasi als öffentlich reproduzierte Texte zu »lesen«. ³⁸

Die drei - verallgemeinernd gesprochen - entscheidenden implizit transportierten Bedeutungsgehalte sind:

a) Die Zwangsläufigkeit und Notwendigkeit der rituellen Gestaltung bestimmter sozialer Situationen. Vor allem die aus van Genneps Übergangsriten gewonnene funktionalistische Sicht, also die Beschreibung einer mittels Ritual zu bewältigenden (krisenartigen) Lebenslaufsituation ist hier zu nennen.

b) Damit zusammenhängend die universelle Existenz von Ritualen. Vor allem der Argumentationsstil van Genneps, für die verschiedenen Ritualtypen eine Vielzahl aus dem Kontext genommener Beispiele anzuführen, ist für diese Lesart wichtig. Aber auch Turners Weg, sich sehr unterschiedlichen Phänomenen mit einer vergleichbaren Terminologie anzunähern und in ihnen rituelle Formen nachzuweisen, sind hier zu nennen.

c) Einfach strukturierte Gesellschaften als kontrastiver Idealtyp für Rituale in komplexen Gesellschaften. Der Ausgangspunkt der Theoriebildung sind jeweils Gesellschaftsformen gewesen, in denen Rituale »unverfälscht« für die Gestaltung des sozialen Lebens wichtig waren. Die Rituale komplexer Gesellschaften sind so immer als Verformungen und Abweichungen vom Idealtyp zu begreifen.

Die Zuschreibungen zum Ritualbegriff sind im Zusammenhang mit unterschiedlichen übergeordneten Vorstellungen von der Entwicklung von Gesellschaften als rituellen Systemen zu sehen. Die Einordnung des als Ritual beschriebenen Phänomens beinhaltet in aller Regel eine Positionierung zu diesem Problemfeld. Der Soziologe Rainer E. Wiedenmann unterscheidet folgende Formen: unter »ritueller Persevanz« werden jene, auch in komplexen Gesellschaften erklärungskräftigen Sichtweisen gefaßt, die Rituale als einen »universellen Modus menschlichen Verhaltens ansehen«, wobei sowohl bioanthropologische Konstanten als auch allgemein vorhandene Bedürfnisse gesellschaftlicher Art als Begründung gegeben werden können.³⁹ Unter »Ritualisation« versteht Wiedenmann jene Ansätze, die von der Neuschaffung ritueller Formen und Verhaltensmuster in Wandlungs- und Modernisierungsprozessen ausgehen.⁴⁰ Eine Sicht, die aus volkskundlicher Perspektive etwa in den Aufsätzen Paul Huggers zum Ritual deutlich wird.

»Genauso wie einst brauchen die Menschen heute die Riten als existentielle Lebenshilfen, als Orientierungszeichen räumlicher, zeitlicher und gesellschaftlicher Art. Mehr noch, es scheint, daß die moderne Gesellschaft durch gruppenspezifische Rituale der Anonymität, der Vermassung entgegenzuwirken sucht. Rituale grenzen auch aus, verleihen dem Individuum den Status des Besonderen, des Einmalig-Unverwechselbaren. Der Mensch unserer Tage scheint ein besonderes Bedürfnis danach zu haben.«⁴¹

Diese Einschätzung ist als typisch für viele der im folgenden zu diskutierenden volkskundlich-ethnologischen Arbeiten zu charakterisieren, daß nämlich eine Vervielfältigung ritueller Formen eingetreten ist. Rituale aber nicht unbedingt in den Augen der Teilnehmenden vorhanden sind, wie es wohl bei den »klassischen« Übergangsriten im Lebenslauf zutreffend ist, sondern unbewußt bleiben und eine kulturwissenschaftliche Deutung benötigen.

Die entgegengesetzte Sicht bezeichnet Wiedenmann als »Deritualisation«, jene Vorstellungen also, die klassische soziologische Ansätze aufnehmend, von einer grundsätzlichen Entritualisierung moderner Gesellschaften ausgehen.⁴² Mit Blick auf historische Entwicklungen im Modernisierungsprozeß bleiben zwar Schwundformen von Ritualen vorhanden, aber wie Justin Stagl dies etwa explizit formuliert, letztendlich ist ein kontinuierlicher Rückgang festzustellen:

»Wenn wir das gewaltige, weltweite Panorama der Übergangsriten durchmustern und unsere eigene Gesellschaft damit vergleichen, dann fällt uns vor allem ihr Rückgang und ihre Entleerung auf. Es gibt sie zwar noch, aber die Intensität, die sie in archaischen Kulturen hatten, ist dahin, vor allem bei den städtischen 'aufgeklärten' Teilen der Bevölkerung. [...] Es besteht eine allgemeine Tendenz, die Übergänge zu entritualisieren.«⁴³

Stagl beschreibt als Kennzeichen der modernen Welt ein vereinheitlichtes Erfahrungsfeld, das mit einer kontinuierlichen Auffassung vom Leben einhergeht. Charakteristisch für rituell organisierte Gesellschaften sei jedoch gerade eine diskontinuierliche Auffassung vom Leben mit den für die Übergangsriten typischen Ausnahmezuständen. »Das moderne Menschenbild geht davon aus, daß der Mensch jederzeit und überall mit sich selbst identisch zu bleiben hat.«⁴⁴

Die Rituale von Jugendlichen sind explizit beforschte Bereiche im Ritual-Kontext und somit besonders geeignet, auf bestimmte Mechanismen bei den Sinn- und Bedeutungszuschreibungen zum Ritualbegriff hinzuweisen. Ausgangspunkt der Vergleiche sind die Initiationsriten traditioneller Kulturen, die schon aufgrund ihrer Auffälligkeit und Bedeutung bei van Gennep den quantitativ stärksten Anteil ausmachen. Bestimmte auffällige Charakteristika traditioneller Initiationsriten werden auf ihre Existenz in modernen Kulturen hin befragt und mit unterschiedlichen Ergebnissen belegt. Zunächst ist dies die ausgeprägte Seklusionsphase, also die Zeit der Schwellenphase (Liminalität), in der (männliche) Jugendliche, von der Gesellschaft der Erwachsenen getrennt werden und bestimmte Einweihungen erfahren.

Abgeschlossen wird diese Phase mit der Mutilation, der - häufig schmerzhaften - körperlichen Zeichnung der Initianden, die auch ihre endgültige Zugehörigkeit zur Welt der Erwachsenen markiert. Es ist hier anzumerken, daß die (kultur-)anthropologische Setzung Initiationsritus in der Regel die Existenz ritualarmer Gesellschaften in den Hintergrund rückt und daß die Beispiele (und auch die Verallgemeinerungen) bei genauerer Betrachtung mit bestimmten spektakulären Initiationsfeiern auskommen.⁴⁵ Die Betonung des gesellschaftlichen Funktionierens der Initiationsriten beinhaltet zumeist eine positive Bewertung der Riten. Dorle Drackl₁ verweist etwa auf diese kontrastive Sichtweise: »Die traditionelle Kultur mit ihren exotischen Riten der Übergangsphase dient als romantische Fiktion von Jugend und wird Heranwachsenden in der Industriegesellschaft gegenübergestellt, die dabei natürlich schlecht wegkommen.«⁴⁶ Durchaus auch in diesem Zusammenhang ist die Vielfalt an Deutungen traditioneller Initiationsriten zu sehen, denen, so unterschiedlich sie auch sein mögen, doch gewisse psychologisierende Verallgemeinerungen und a priori gesetzte Grundbedürfnisse und strukturelle Probleme des Jugendalters gemein sind, die aber auch jeweils - häufig kritisch - in Abgrenzung zur eigenen Kultur zu sehen sind.

»Die Reduktion von Initiation auf ihre Funktion als Sozialisationsinstrument hat entscheidende Mängel. Einmalige und kurzfristige Akte sorgen wohl kaum für eine blitzartige Einführung in die Erwachsenenkultur [...] Entstanden aus struktur-funktionalistischen Betrachtungsweisen wurde bei der Initiation der Blick auf Übergang/ Umwandlung gelegt, und weite und entscheidende Bereiche von Ungleichheit und Widersprüchen/ Differenzen in der Kultur wurden ausgeklammert.«⁴⁷

Der Erkenntnis, daß in traditionellen Kulturen der funktionierende Übergang von der Kindheit zum Status des Erwachsenen mit bestimmten Initiationsriten bewerkstelligt wird, steht also die Frage gegenüber wie dieser Übergang in der eigenen, modernen Kultur erreicht wird. Auf den beschriebenen Verallgemeinerungen der Existenz der Initiationsriten traditioneller Gesellschaften aufbauend sind verschiedene Positionen über vergleichbare Handlungen in komplexen Gesellschaften auszumachen.

Erstens, wie dies etwa der Kinder- und Jugendpsychologe Gunther Klosinski beschreibt, ist in unserer Kultur - im Gegensatz zu traditionellen Kulturen - eine künstliche Verlängerung der Übergangsphasen vorhanden. Die Phase der Ablösung beginnt langsam und verspätet, es folgt die extrem verlängerte Übergangsphase, die Klosinski wie folgt sieht: »[I]n ihr spielt sich die Jugendkultur, die Gegenkultur, die Rebellion und die Alternativszene ab.«⁴⁸ Der entscheidende Unterschied zwischen der Initiation traditioneller und moderner Kulturen besteht für Klosinski darin, daß »durch das Zeichen am Körper bei den Initiationsriten der Naturvölker die Integration zur Erwachsenenwelt deutlich wird«. Jugendliche moderner Gesellschaften wollen jedoch, daß man am Körper und an ihrem Äußeren die »Distanz gegenüber der Erwachsenenwelt ablesen kann!«⁴⁹ Die Ziellosigkeit der Jugendlichen hängt für den Autor mit der Sinn- und Wertekrise der Erwachsenen zusammen, die statt »glaubhaft der Jugend mittels Riten gültige Werte und Traditionen [zu] vermitteln« ebenfalls den rebellischen Idealen der Jugend anhängen würden.⁵⁰ Den also nur noch marginal wirksamen Resten und Äquivalenten von Initiationsriten in unserer Kultur steht aber in der Sicht Klosinskis ein Bedürfnis Jugendlicher nach Anleitung, Sinnstiftung und Eingliederung in die Erwachsenenwelt gegenüber.⁵¹ Die prinzipiell als gelungen bewertete Initiation traditioneller Kulturen wird bei Klosinski als kulturkritische Kontrastfolie benutzt, um die defizitäre Übergangsregelung der eigenen Gesellschaft zu begründen.

Innerhalb der ethnopschoanalytischen Sicht Mario Erdheims findet eine vergleichbare Gegenüberstellung statt. Die Logik von Struktur und Anti-Struktur in modernen Gesellschaften (er orientiert sich an den Lévi-Strauss'schen Begriffen der »heißen« und »kalten« Gesellschaften) hat sich aufgelöst und verlagert:

»Die Initiationsrituale hatten vielfältige Funktionen zu erfüllen. Sie begründeten die kulturelle Identität, und stifteten zwischen denjenigen, die sich den gemeinsamen Ritualen unterzogen, Solidaritätsbeziehungen, die dem Zusammenhalt der Gruppe zugute kamen. Die rituellen Begründungen waren nicht hinterfragbar. Psychologisch gesehen dienten die Rituale der Angstreduktion, emotionalen Stabilisierung und standen somit im Dienst der Krisenbewältigung. Mit der Entritualisierung gingen diese Leistungen zwar verloren, aber die Probleme blieben nicht nur, sondern verschärften sich.«⁵²

Erdheim betont die grundsätzliche Wichtigkeit der Initiationsriten, die im Zuge von Modernisierung und Individualisierung verloren gegangen sind.⁵³ Die Funktion Identitätstiftung und das Schaffen von Solidaritätsbeziehungen, aber auch Angstreduktion und emotionale Stabilisierung werden als positive Wirkungen traditioneller Initiationsriten angeführt. Funktionen, die heute verloren gegangen sind und Jugendliche zum Träger des gesellschaftlichen Chaos werden ließ: »Wo aber blieb das Chaos, ohne das keine Ordnung mit ihren Symbolen lebensfähig bleibt? Meine These lautet, daß dieses Chaos aus der Gesellschaft in die Individuen versetzt wurde und daß wir es heute in der Adoleszenz wiedererkennen können.«⁵⁴ Die von Turner beschriebenen Communitas-Zustände sind - als weitere Deutungsvariante - als

Erklärungsmodell für verschiedene Phänomene jugendlicher Subkulturen genutzt worden. Maya Nadig exemplifiziert diesen Gedankengang anhand rechtsradikaler Jugendgruppen:
 »Die gewalttätigen Jugendgruppen gleichen in manchem den beschriebenen Formen der Communitas: in ihrer Unstrukturiertheit etwa, ihrer Spontaneität und Gesetzlosigkeit. Ihre Mitglieder suchen Nähe, Zusammengehörigkeit und Direktheit in ihren Beziehungen, in Rausch, Auflösung und Entgrenzung im Alkohol, der aufpeitschenden Musik, dem Erzählen von Medienereignissen oder eigenen Erfahrungen (...) Die 'Vermittler' ihrer Wiederanknüpfungsversuche sind nicht erfahrene Personen, sondern gemeinsame polarisierende Ideologien, die das 'Böse' klar festlegen.«⁵⁵

Für die Autorin sind die Skinheadkulturen als rituelle Ersatzhandlungen zu verstehen, mit denen die Jugendlichen versuchen, sich selbst zu gesellschaftlichem Status zu verhelfen.⁵⁶ Deren Existenz erhält dadurch eine gewisse Logik, daß in unserer Gesellschaft (ökonomische Dynamik und rapider Kulturwandel) Rituale verschwunden oder anachronistisch geworden sind, wie die Rituale der Internatsschüler, Pfadfinder, der Studentenverbindungen und des Militärs.⁵⁷ Die Autorin begründet den Vergleich mit den rituellen Regelungen traditioneller Gesellschaftsformen damit, daß in allen Gesellschaften, die von Turner beschriebenen Zustände der »Auflösung und der Gesetzlosigkeit erlaubt sind.« Als vergleichbare Gegenwelten führt sie Hobbies, Sekten, Kommunen, Therapien und Gruppenerfahrungen an. Der Kulturvergleich zeigt für sie aber auch, in welchem Ausmaß nach Befriedigung der vitalen und elementaren Bedürfnisse, nach Auflösung, Gleichheit und Nähe verlangt wird und welche unterschiedlichen Befriedigungsformen sich heute dafür bieten.⁵⁸

Durch die Einordnung der jugendlichen Skinheads in einen rituellen Zusammenhang und die postulierte grundsätzliche Vergleichbarkeit unterschiedlichster sozialer Phänomene in eine allen Gesellschaften gemeine Logik von Struktur und Communitas findet jedoch durchaus die Negation sehr viel greifbarer Ursachen für die Existenz gewaltbereiter Skinheads statt.

Auch Anne Claire Groffman fühlt sich im »spontanen, unberechenbaren Auftreten und im geringen Organisationsgrad« der rechtsorientierten Jugendgruppen an die spontane Communitas im Turnerschen Sinne erinnert.⁵⁹ Beide Autorinnen betonen die starken symbolischen Konnotationen, auf der die rechten Szenen basieren: ein einheitlicher Gruppenstil manifestiert Gruppengefühl und Kameradschaft. Die Abgrenzung der Jugendlichen, aber auch die Uniformierung erinnern stark an den liminalen Abschnitt traditioneller Initiationen wie sie von Turner verallgemeinert beschrieben wurden.

Groffmans Hinweis darauf, daß Turners Theorien in der Lage sind, die nicht rational scheinenden rechten Jugendgruppen sowohl als »bewußten Eingriff in die gesellschaftspolitischen Ereignisse als auch die unbewußte Reproduktion des eigenen Gruppenzusammenhangs« zu erklären, ist im Kontext meiner der hier vorgestellten Arbeit als wichtiger Hinweis zu begreifen, da die Irrationalität des Verhaltens der Jugendlichen mit Hilfe von Turners Verständnis von Struktur und Anti-Struktur ein gewisser sozialer Sinn und eine gewisse Logik zugewiesen werden kann.⁶⁰

Aber auch positiv besetzte Jugendkulturen sind als ritueller Übergangszustand gedeutet worden. So beschreibt Korinna Schadt für die Goa-Anhänger, eine »ruhigere« Techno-Spielart, inwieweit innerhalb dieser Jugendkultur Ritualbegrifflichkeiten zutreffen.⁶¹ Viele Elemente würden an traditionelle Rituale erinnern, etwa das Anstreben bewußtseinserweiternder Rauschzustände des Einzelnen durch kollektive Tanzerlebnisse.⁶² Sie verweist aber gleichzeitig auf die funktionalen Unterschiede, darauf etwa, daß die Freiwilligkeit und Unverbindlichkeit der Veranstaltungen keine Konsequenzen für die sozialstrukturelle Position der Teilnehmenden hat, aber auch darauf, daß das individuelle Erleben im Vordergrund steht.⁶³ Die Beschreibung der Entwicklung der österreichischen Kommune Friedrichshof bringt Peter Stoeckl zu der Schlußfolgerung, daß die »untersuchte Kommune als exemplarischer Fall eines selbst inszenierten Übergangsrituals junger Erwachsener in einer offenen Gesellschaft, die keine verbindlichen und emotionell stützenden Übergangsriten für Jugendliche bereitstellt« interpretiert werden kann.⁶⁴ Die beschriebene Kommune, die von 1970 bis 1990 existierte und den Jugendlichen die radikale Abkehr von bürgerlichen Normen und Werten bot, ist als Extrembeispiel für verschiedene Formen jugendlicher Suche nach einer Form von Communitas mit hingebungsvoller Beteiligung und intensivem Leben zu sehen.⁶⁵

»Ob sich Jugendliche für wenige Stunden zu lautstarker, rhythmischer Musik in Konzerthallen oder auf Tanzböden versammeln, ob sie sich zu Banden, politischen Gruppierungen zusammenschließen, ob sie als schwarz gekleidete Vandalen um sich treten, ob sie in bunten wallenden Gewändern tanzen [...]. Ihre spontanen Zusammenkünfte zeichnen sich aus durch hingebungsvolle Beteiligung und intensives Leben, das in seinem Hang zu gleichförmigen Auftreten bis hin zu uniformierter Kleidung und Haartracht den Schwellenzustand eines Übergangsrituals für kurze Momente oder längere Zeit in der Geborgenheit einer Gemeinschaft Gleichgesinnter verwirklicht.«⁶⁶

Stoeckls Beschreibung der Kommune von ihrem unstrukturierten Beginn (spontane *Communitas*) im Zuge der 68er-Bewegung zu einer fast diktatorisch anmutenden Sozialordnung und die abschließende Rückkehr in die übrige Gesellschaftsordnung ist eng angelehnt an von Turner beschriebene Entwicklungen der *Communitas*-Bewegungen mit spontanem Beginn bis zur Herausbildung einer hierarchischen Struktur.⁶⁷

Bei den beschriebenen Arbeiten wird - zusammenfassend betrachtet - verschiedenes deutlich. Der Lebensabschnitt Jugend ist offensichtlich besonders »anfällig« für Ritualisierungen und Symbolisierungen. Diese werden, wenn sie nicht wie in traditionellen Gesellschaften verpflichtend vorhanden sind, von bestimmten Jugendlichen selbst geschaffen und inszeniert. Dies geschieht besonders in Form jugendlicher Subkulturen, denen zugeschrieben wird, daß sie gemeinschaftsbildende Funktionen gleichberechtigter junger Menschen sind. Des weiteren ist es der explizit sich von der Erwachsenenwelt distanzierende Symbolgebrauch, der auf die Schaffung einer eigenen rituellen Welt hinweist. Ferner sind es die häufig irrational wirkenden Zielsetzungen und Handlungen der jugendlichen Teilnehmenden, das Anstreben anderer Bewußtseinszustände, die die rituelle Gegenwart kennzeichnen. Letztendlich ist aber der rituelle Gegenzustand auch Ausdruck eines Wunsches nach Eingliederung in die Erwachsenenwelt und nur marginal dazu da - dies wäre eine denkbare Gegenposition -, intentional auf konkrete Veränderungen hinzuwirken. Hinzuweisen ist wohl auch darauf, daß die in der Ritualzuschreibung immanente verfremdende Sicht derart genutzt wird, daß besonders die auffälligen Jugendkulturen betrachtet werden, mit Turners Begriff der *Communitas* wird dabei durchaus auf ein »geschlossenes« und abgegrenztes Verändnis dieser kulturellen Formen hingewiesen, die aber gleichzeitig einen gesamtgesellschaftlichen Sinn haben. Eine gänzlich andere Perspektive auf Initiationen und Initiationsriten komplexer Gesellschaften wird in Büchern deutlich, deren Autoren sich der »männermythischen Bewegung« zurechnen. Anders als in den vorgenannten kulturwissenschaftlichen Perspektiven, und dem bisweilen spielerisch-metaphorischen Umgang mit der kulturtheoretischen Terminologie wird hier mit Hilfe der - auch ableitbaren - verallgemeinerten Notwendigkeit initiatorischer Handlungen kulturpessimistisch ein Verlust derselben konstatiert, der für verschiedene negative Entwicklungen moderner Gesellschaften mitverantwortlich ist. Das in den diskutierten Arbeiten jeweils ähnliche Argumentationsmuster läßt sich in einigen hier typischen Punkten zusammenfassen.⁶⁸

Als Ausgangspunkt sind auch hier die verallgemeinerten ethnologischen Erkenntnisse über Initiationsriten zu sehen. Wenn Vincent Crapanzano anmerkt, daß Initiationsriten weniger die »Realität des Rituals reflektieren, sondern die Kultur des Anthropologen«, ist dies vor allem als Hinweis auf die Vielseitigkeit der Interpretationen der (scheinbar) universell vorhandenen Initiationsriten zu sehen.⁶⁹ Gerade die Setzung der Initiationsriten als erfolgreich funktionierendes Mittel der Stammeskulturen, die Phase der Pubertät zu meistern und zu begleiten und somit die automatische Integration der Jugendlichen in die Welt der Erwachsenen zu gewähren, ließ besonderers Interesse an den Transformationen von Initiationsriten in der eigenen Kultur aufkommen. Bedeutende Interpretationen der Initiationsriten und ihrer psychologischen, religiösen und kulturellen Dimensionen sind in den Arbeiten von C.G. Jung, Bruno Bettelheim oder Mircea Eliade enthalten.⁷⁰

Die in den Arbeiten benutzte Lesart der Initiationsriten dient der überaus kritischen Auseinandersetzung mit der eigenen Gesellschaft. Schlüsselte man die Bezugspunkte auf, so ergeben sich zwei Zugänge, aus denen eine allgemeine Notwendigkeit von Initiationsriten gewonnen wird. Zum ersten sind dies, fußend auf der Archypenlehre Jungs und den mythenvergleichenden Arbeiten Joseph Campbells, psychisch-genetische Dispositionen, die eine initiatorische Einführung in das Mannsein erfordern.⁷¹

Zum zweiten sind Initiationen und deren universelle Existenz und Notwendigkeit in nicht-modernen Gesellschaftsformen wichtiger Bestandteil der Argumentation. Der folgende rhetorische Trick von Sam Keen macht dies deutlich: »Darüber hinaus würde unser marsmenschlicher Anthropologe in fast jedem Volksstamm und jeder Nation, ob alt oder modern, irrational wirkende feststehende Rituale und Usancen antreffen, die dazu gedacht sind, aus männlichen Wesen Männer zu machen.«⁷² Mit explizitem Bezug auf van Gennep beschreibt Michael Meade die Nützlichkei und Notwendigkeit der Initiationsriten:

»In vielen Stämmen ging man davon aus, daß die Söhne die Kultur zerstören würden, wenn sie nicht durch Initiationsriten zum Manne wurden, wenn sie nicht durch Geschick und Liebe der Älteren geformt würden. Weder durch immer neue Gesetze noch durch die Anpassung des Lehrplans oder heimliche hoffnungsvolle Gebete läßt sich die Gefahr beseitigen, daß die moderne Gesellschaft von ihrer eigenen Jugend zerstört wird.«⁷³

Van Gennep wird hier, aber auch in vergleichbaren Arbeiten, immer etwas *anthropologisierender* und grundsätzlicher gelesen, als er tatsächlich geschrieben hat. Vor allem in dem Sinne, daß eine Zwangsläufigkeit von Initiationsriten in Stammesgesellschaften gesetzt

wird und so von einer funktionalen Notwendigkeit ausgegangen wird, die in der vielfältigste Beispiele sehr differenziert aufgreifenden Arbeit van Genneps so nicht angelegt sind⁷⁴: »Ich verstehe initiatorische Ereignisse im Sinne von Van Genneps *Rites of Passage*: nach der Lösung vom alltäglichen Trott und dem Durchleiden von Qualen und dramatischen Ereignissen kehrt man als ausgeprägter und anderer Mensch zurück. Eine Initiation ist die dramatische Art, wie die Psyche eines einzelnen oder einer Gruppe ihren Standpunkt oder ihre Orientierung wechselt, als Reaktion auf die erwarteten und unerwarteten entscheidenden Augenblicke im Leben.«⁷⁵

Die kritische Sicht der eigenen Gesellschaft wird in enger Anlehnung an den Verlust der Initiationsriten entwickelt. Es gelingt der Vätergeneration nicht mehr, Werte und Traditionen mittels Initiationsriten an die jüngere Generation weiterzugeben. Die gegenwärtige Vätergeneration, die selbst nicht »richtig« initiiert ist, ist orientierungslos.⁷⁶ Viele Probleme jugendlicher Amerikaner wie Jugendkriminalität und Drogenkonsum seien im Zusammenhang zu sehen mit den fehlenden Mentoren.

Ohne die mit der Initiation verbundene Orientierung würden Männer den Status des Erwachsenen nicht erreichen können:

»Wir sind durch kommerziellen Druck ständig der Versuchung ausgesetzt, in Adoleszenz und Kindheit zurückzufallen. Ohne verbindliche Initiationsriten und ohne einen wirklichen Anhaltspunkt, wann die langsame Entwicklung zum Erwachsenen ihr Ziel erreicht hat, taumeln junge Männer in unserer Kultur orientierungslos im Kreis.«⁷⁷

Formen jugendkultureller Phänomene, die ja in kulturwissenschaftlicher Perspektive durchaus als äquivalente Formen von Initiationsriten gedeutet wurden, sind in Blys Verständnis auch defizitär. Bly sieht hierin vor allem die Verlängerung des noch nicht erwachsenen und initiierten Zustands mit fatalen Folgen: »Die Verlängerung des Augenblicks der Initiation - und die fehlende Reaktion von seiten der Erwachsenen - ist [...] eine der Hauptursachen für den riesigen Drogenmarkt in den Vereinigten Staaten.«⁷⁸

Sam Keen stellt die moderne Vereinzelung und Individualisierung dem Gemeinschaftsgefühl traditionell lebender Männer gegenüber. »Die meisten Schilderungen des modernen Lebens sind voll von Wehklagen über den Verlust der Gemeinschaft, den Verlust eines gemeinsamen Mythos, den Verlust von Übergangsritualen [...] es gibt in der moderneren Stadt keine Initiationsriten, weil es das selbstbewußte Gemeinwesen nicht mehr gibt, das sie ausüben könnte.«⁷⁹

Die Arbeiten Turners werden auch von Bly herangezogen, um den Kontrast zu »gelungenen« Initiationen zu verdeutlichen: »Der Anthropologe Victor Turner hat in den letzten Jahrzehnten den nahezu vergessenen Begriff des rituellen Raumes wiederentdeckt.«⁸⁰ Der hier gemeinte Schwellenzustand sei jedoch durch die inzwischen fast weltweit herrschende protestantische Sicht verdrängt, es blieben zwei jeweils falsche Umgangsarten damit: »Wir sorgen in unserem Leben überhaupt nicht für rituellen Raum und bleiben demzufolge 'cool', oder wir halten uns zu lange darin auf.«⁸¹

Die Schlußfolgerung in der Analyse der Situation ist jeweils ähnlich: »alle diese Männer haben etwas gemeinsam. Es sind Jungen, die so tun, als seien sie Männer.«⁸² Das Verkennen der »wahren« Männlichkeit bedarf selbstredend jemandes, der den modernen Männern einen Ausweg aufzeigt, niemand läßt sich gerne nachsagen, auf einer »unreifen Entwicklungsstufe« stehengeblieben zu sein.⁸³

Damit im Zusammenhang sind von Bly beschriebene Beispiele zu sehen, in denen eine rituelle Gestaltung eine positivere Wirkung gebracht hätte:

»Den Vietnamveteranen ging es heute besser, wenn wir in jeder kleinen Stadt im Land ein Fest veranstaltet hätten mit einer berittenen Veteranenparade und einer jungen Frau, die ihnen goldene Äpfel zuwirft. [...] Die Kommandeure der Vietnamparade hatten kein Ritual, das den Veteranen bei ihrer Rückkehr geholfen hätte. Das Militär flog sie nach New York und ließ sie auf der Straße stehen. Wir alle wissen, was dann geschah.«⁸⁴

Das zweite Beispiel ist die Beschreibung der jungen norwegischen Wikinger gestatteten Freiheit, längere Zeit in einer Art Winterschlaf oder Lethargie zu verbringen. »Wenn heute ein junger Mann das Bedürfnis verspürt, die Schule hinzuschmeißen, so gibt es dafür kein Ritual, und wahrscheinlich wird er sich am Ende schämen, oder schlimmer, im Gefängnis landen.«⁸⁵ Statt also gelungener Initiationen bleiben »Pseudo-Rituale«, die aber die nach wie vor vorhandenen Bedürfnisse nach »echter« Initiation nicht erfüllen können. »Zahlreiche Pseudoeinweihungen warten auf die Männer unseres Kulturkreises. So etwa die Verpflichtung zum Militärdienst: Der Hintergedanke ist hier, daß Erniedrigung und erzwungener Identitätsverlust im Manöver »einen Mann aus dir machen wird«.⁸⁶ Ergebnis dieser mißlungenen Einführungen in die Männlichkeit ist eine »Form der Männlichkeit, die schief, verkrüppelt und künstlich ist.«⁸⁷

Zusammenfassend können verschiedene programmatische und argumentationsstrategische Aspekte innerhalb der vorgestellten Arbeiten festgehalten werden. Fußend auf ethnologischen Arbeiten über Initiationsriten traditioneller Kulturen, auf Arbeiten C.G. Jungs und mythologischen Werken, etwa Joseph Campbells, wird ein universalistisches Idealbild von Männlichkeit und männlicher Identität konstruiert. Ein Idealbild, das in traditionellen und rituell organisierten Gesellschaften vermeintlich selbstverständlich vorhanden war bzw. ist, von dem sich die modernen Gesellschaften aber immer weiter entfernten. Die Initiationsriten waren in dieser Sicht Garant für den gelungenen Eintritt in das Erwachsenenendesein.

Nähert man sich den angeführten Büchern kulturanalytisch, ist etwa Konrad Köstlins Hinweis auf eine deutlich werdende wechselseitige Beeinflussung von Wissenschafts- und Alltagskultur als »popularisierte Verkulturwissenschaftlichung der Welt« als erklärend anzunehmen.⁸⁸ Sinnstiftender Orientierungspunkt für die Gestaltung von alltagskulturellen Handlungen sind häufig historisierende Bezüge.⁸⁹ Aber auch das »going native« der Ethnologen [ist] zur alltäglichen Praxis« etwa in Urlaubserlebnissen geworden.⁹⁰ Die Kenntnis und Interpretation der ethnologischen Arbeiten und die praxisorientierte Applikation sind Zeichen und Charakteristika einer modernen, reflexiven Kultur. Einer Kultur, die sich häufig auf der Sinnsuche zu befinden scheint. Was Köstlin über die Wirkweisen von Folklore festhält, gilt auch für die Sicht der Rituale, zumindest da, wo sie in engem Zusammenhang mit traditionellen rituellen Formen gesehen werden:

»Folklore repräsentiert in modernen Gesellschaften immer Ganzheiten; Schicht- und Klassengrenzen verwischen meist. Es gibt nur die Bauern, die Hirten [...] In einer solchen Nutzung ließe sich auch von einer sozialen Blindheit der Folklore und von einer Tendenz zur sozialen Enteignung durch Folklore sprechen. [...] es handelt sich vor allem um positiv deklarierte Eigenschaften, die der Folklorisierung anheimfallen«⁹¹

Van Genneps Rites de Passage werden zur Argumentationsstrategie, wenn es darum geht, die universelle Existenz und Notwendigkeit der Rituale zu betonen. Sie sind als Leitmotiv vorhanden, wenn die Gestaltungsvorschläge für die neuen Rituale vorgestellt werden. Die Bewertungen von »echt« und »unecht«, von gelungenen und mißlungenen Ritualen, die in den Arbeiten getroffen werden, verdeutlichen diese argumentative Strategie.

Die angeführten Beispiele zeigen den Interpretationsspielraum, der bei Heranziehen der Konzeptionen Ritual und Übergangsritual als Erklärungsmodell für Phänomene komplexer Gesellschaften besteht. Die von Wiedenmann beschriebenen Einschätzungen von der Existenz von Ritualen in komplexen Gesellschaften konnten in verschiedener Form »nachgewiesen« werden und der implizite Transport verschiedener Inhalte aufgezeigt werden: Fußend auf den gleichen Arbeiten über Struktur und Funktion von Ritualen wurde deutlich, daß etwa in der Sicht der männermythischen Bewegung eine quasi biophysische Notwendigkeit (»rituelle Persevanz«) als Hintergrund ritueller Lösungen beschrieben wird. In den Arbeiten, in denen Jugendkulturphänomene als äquivalente (positiv oder negativ bewertet) Handlungen zu Initiationsriten traditioneller Kulturen gedeutet werden, findet sich die als Ritualisation beschriebene Haltung wieder: also eine Vermehrung ritueller Formen in komplexen Gesellschaften. Die als Deritualisation bezeichnete Sicht wird etwa in der ethnopschoanalytischen Sicht Mario Erdheims deutlich, wenn der Rückgang von Initiationsriten als Verlustgeschichte beschrieben wird.

Ferner wurde deutlich, daß die Tropen Ritual und Übergangsritual keineswegs als feststehende Größen zu begreifen sind, sondern permanenten Wandlungs- und Interpretationsprozessen unterliegen, somit aber auch ein regelmäßiger Bedarf besteht, inhaltliche Implikationen des kulturtheoretischen Instrumentariums zu diskutieren und zu befragen. Die wechselseitigen Beeinflussungen zwischen kulturwissenschaftlichen Arbeiten und außerwissenschaftlichen Rezipienten, die etwa in den Arbeiten der männermythischen Bewegung deutlich wurden, verweisen auf ein Spannungsverhältnis, das etwa im Resümee Annegret Maschkes in einer Arbeit über ethnologische Perspektiven zu New Age und Psychotherapie deutlich wird. So kritisiert sie einerseits »Geschäftemacherei« und Exotismen, hofft aber andererseits, daß Ethnologen als wissenschaftliche Fachleute an der New Age- und Esoterikszenen partizipieren können, »um zu einem verbesserten Verstehen des Fremden und zu einer Vermeidung der Exotismen beitragen zu können.«⁹²

1 Kaspar Maase: Volkskundliches Sprechen als symbolische Praxis oder: Stimmen der Volkskundler in Tropen. In: Brednich, Rolf-Wilhelm/ Schmitt, Heinz (Hg.): Symbole. Zur Bedeutung der Zeichen in der Kultur. 30. Deutscher Volkskundekongreß in Karlsruhe vom 25.-29. September 1995, Münster 1997, S.387-398, hier S.389f.

2 Ich möchte schon hier mit Turner darauf hinweisen, daß "beinahe alle Arten von Riten die

Verlaufsform eines "Übergangs" aufweisen". Da, trotz aller definitorischen Unterschiede der transformatorische Handlungsaspekt allen Ritualenvorstellungen gemein ist, schlieÙe ich mich Turners Gleichsetzung der Begriffe hier an. Turner, Victor: Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels. Frankfurt a.M. / New York 1989, S.34.

3 Vgl. z.B.: *Karin Friedrichs*: Haare und Zeremonienmeister. Hamburg 1991. (Diss. unveröffentlicht); *Anne Claire Groffman*: Rechtsorientierte Jugendgruppen als Communitasbewegung. Ein Entwurf. In: Kuckuck. Notizen zu Alltagskultur und Volkskunde 2 (1995), S.17-22; *Gottfried Korff*: Spione, Hütchenspiel und Bananen. Alltags-Symbole und Metaphern der kulturellen Integration von Ost- und Westdeutschland. In: ZsfVk 91 (1995), S.248-263; *Katharina Steffen*: Übergangsrituale einer auto-mobilen Gesellschaft. Eine kultur-anthropologische Skizze. Frankfurt a.M. 1990.

4 *Diane von Weltzin*: Die Welt der Rituale. Feste und Zeremonien im Jahreslauf und zu wichtigen Ereignissen im Leben. München 1994.

5 *Catherine Bell*: Ritual Theory Ritual Practice. New York 1992, S.4.

6 Ebd., S.69.

7 *Arnold van Gennep*: Übergangsriten. Les Rites de Passage. Frankfurt a.M. / New York 1986 [1909], S.15.

8 Ebd.

9 Ebd., S.21.

10 Ebd.

11 Ebd., S.122.

12 *Victor Turner*: Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Frankfurt a.M. / New York 1989 [1969], S.95.

13 Ebd.

14 Ebd.

15 Ebd.

16 Ebd., S.111.

17 Ebd., S.134.

18 *Victor Turner*: Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels. Frankfurt a.M./ New York 1989 [1982], S.85.

19 Ebd., S.86.

20 Ebd., S.87.

21 *Gerd Schäfer*: Wissenschaft als Performance. Zu Arbeiten des schottischen Afrikanisten und Ethnologen Victor Turner. In: Merkur 44 (1990), S.508-512.

22 *Victor Turner*: Prozeß, System, Symbol. Eine neue anthropologische Synthese. In: Habermas, Rebekka/ Minkmar, Niels (Hg.): Das Schwein des Häuptlings. Beiträge zur Historischen Anthropologie. Berlin 1992, S.130-146, hier S.142.

23 Ebd. S.146.

24 *Jan Platvoet*: Ritual in plural and pluralist societies: instruments for analysis. In: ders./ v.d. Toorn, Karel (Hg.): Pluralism and Identity. Studies in Ritual Behaviour. Leiden / New York / Köln 1995, S.25-51, hier S.45f.

25 *Emile Durkheim*: Die elementaren Formen des religiösen Leben. Frankfurt a.M. 1996 [1912], S.17.

26 Ebd., S.28.

27 *Catherine Bell* (wie Anm.5), S.19f.

28 Ebd., S.31.

29 Ebd., S.32.

30 Ebd.,S.16.

31 *Rainer E. Wiedenmann*: Ritual und Sinntransformation. Ein Beitrag zur Semiotik soziokultureller Interpretationsprozesse. Berlin 1991 (= Soziologische Schriften, Bd.57), S.103.

32 *Iwar Werlen*: Ritual und Sprache. Zum Verhältnis von Sprechen und Handeln in Ritualen. Tübingen 1984, S.44.

33 *Catherine Bell* (wie Anm.5), S.42.

34 Ebd., S.43.

35 *Horton*, 1964, zit. nach Platvoet, (wie Anm.25), S.46.

36 *Catherine Bell*, (wie Anm.5), S.54.

37 Ebd., S.45.

38 Ebd., S.15.

39 *Rainer E. Wiedenmann*, (wie Anm.31), S.64.

40 Ebd., S.65.

41 *Paul Hugger*: Die Ritualisierung des Alltags. In: Handbuch der schweizerischen Volks kultur. Hrsg. von Paul Hugger. Zürich 1992, Bd.3, S.1433-1440, hier S.1439f.

42 *Rainer E. Wiedenmann*, (wie Anm.31), S.66.

43 *Justin Stagl*: Übergangsriten und Statuspassagen. Überlegungen zu Arnold van Genneps "Les Rites de Passage". In: Acham, Karl (Hg.): Gesellschaftliche Prozesse. Beiträge zur

- historischen Soziologie und Gesellschaftsanalyse. Graz 1983, S.83-96, hier S.91.
44 Ebd.
- 45 *Peter J. Bräunlein / Andrea Lauser*: Fließende Übergänge... Kindheit, Jugend, Erwachsenwerden in einer ritualarmen Gesellschaft (Mangyan / Mindoro / Philippinen). In: Dracklé, Dorle (Hg.): Jung und wild. Zur kulturellen Konstruktion von Kindheit und Jugend. Berlin / Hamburg 1996, S.152-182, hier S.153f.
- 46 *Dorle Dracklé*: Kulturelle Repräsentationen von Jugend in der Ethnologie. In: dies. (Hg.): Jung und wild. Zur kulturellen Konstruktion von Kindheit und Jugend. Berlin / Hamburg 1996, S.14-53, hier S.16.
47 Ebd., S.30.
- 48 *Gunther Klosinski*: Pubertätsriten - Äquivalente und Defizite in unserer Gesellschaft. Einführende Bemerkungen des Jugendpsychiaters. In: Klosinski, Gunther (Hrsg.): Pubertätsriten. Äquivalente und Defizite in unserer Gesellschaft. Bern / Stuttgart / Toronto 1991, S.11-22, hier S.13.
49 Ebd., S.13.
50 Ebd., S.15.
51 Ebd., S.17.
- 52 *Mario Erdheim*: Zur Entritualisierung der Adoleszenz bei beschleunigtem Kulturwandel. In: Klosinski, Gunther (Hg.): Pubertätsriten. Äquivalente und Defizite in unserer Gesellschaft. Bern / Stuttgart / Toronto 1991, S.79-88, hier S.83.
- 53 Mit Blick auf die bei Erdheim angelegte Gegenüberstellung kritisiert Michael Simon zurecht: "Als Ergebnis erhalten wir einen Entwurf, der in guter ethnologischer Manier - die traditionelle Gesellschaft als geschlossenes, harmonisches Ganzes zeigt und die Vertreter der modernen Kultur als isoliert und vielfach ohnmächtig gegenüber ihren eigenen schweren Leiden. Wie mir scheint, ist dieses Resultat vorprogrammiert, wenn das Unbehagen an der eigenen Kultur den ethnologischen Blick lenkt." *Michael Simon*: Symbole helfen heilen. In: Brednich, Rolf-Wilhelm/ Schmitt, Heinz (Hg.): Symbole. Zur Bedeutung der Zeichen in der Kultur. 30. Deutscher Volkskundekongreß in Karlsruhe vom 25.-29. September 1995. Münster 1997, S.58-67, hier S.64.
- 54 *Mario Erdheim*: Die Symbolisierungsfähigkeit in der Adoleszenz. In: Dracklé, Dorle (Hg.): Jung und wild. Zur gesellschaftlichen Konstruktion von Kindheit und Jugend. Berlin/ Hamburg 1996, S.202-224, hier S.207.
- 55 *Maya Nadig*: Selbstkonstituierende Gewaltexplosionen. Die rituelle Bearbeitung von Angst und Bedrohung in rechtsextremen Jugendgruppen. In: Kaschuba, Wolfgang (Hg.): Kulturen - Identitäten - Diskurse: Perspektiven Europäischer Ethnologie. Berlin 1995, S.210-228, hier S.220.
56 Ebd., S.214.
57 Ebd.
58 Ebd., S.221.
- 59 *Anne Claire Groffman*: Rechtsorientierte Jugendgruppen als Communitasbewegung. Ein Entwurf. In: Kuckuck. Notizen zu Alltagskultur und Volkskunde, S.17-22, hier S.18.
60 Ebd., S.21.
- 61 *Korinna Schadt*: "Raving als rituelle Ausdrucksform. Zur Anwendbarkeit ethnologischer Theorien von "Ritual". Hamburg 1996. (= unveröff. Magisterarbeit am Institut für Ethnologie der Universität Hamburg).
62 Ebd., S.42f.
63 Ebd., S.56ff.
- 64 *Peter Stoeckl*: Kommune und Ritual. Das Scheitern einer utopischen Gemeinschaft. Frankfurt a.M. / New York 1994, S.70.
65 Ebd.
66 Ebd., S.69.
- 67 Besonders eindrücklich sind hier in der Tat die von Stoeckl angeführten Zitate der rückblickenden Kommunarden, in denen die funktionale Logik der Wiedereingliederung in die Gesellschaft zum Ausdruck kommt: "Von daher kann man schon sagen, hat die Kommune der verhassten Kleinfamilie gute Produkte zurückgegeben. Also sozusagen gute Staatsbürger geschenkt (Gernot)". Ebd., S.198.
- 68 Vom argumentativen Muster ähnlich sind eine Vielzahl ebenfalls jüngerer Arbeiten, die Rituale in einem allgemeineren Sinn als Lösungsweg für verschiedene Problemlagen propagieren, z.B.: *Brigitte Beil*: Schlummertuch und Hochzeitstag. Rituale in der Familie. München 1997; *Anselm Grün*: Geborgenheit finden - Rituale feiern, Wege zu mehr Lebensfreude. Stuttgart 1997; *Catherine Herriger*: Die Kraft der Rituale. Macht und Magie unbewußter Botschaften im Alltag. München 1993.
- 69 *Vincent Crapanzano*: Rituale der Wiederkehr. In: Ethnopschoanalyse 4 (1994), S.100-126, hier S.101.
- 70 Bei Bettelheim ist es der Neid der Männer auf die Gebährfähigkeit der Frauen, die dazu führt,

den Initianden symbolische Wunden beizufügen. *Bruno Bettelheim*: Die symbolischen Wunden. Pubertätsriten und der Neid des Mannes. München 1975; Eliade betont die religiöse Dimension der Initiationen mit der enthaltenden Aktualisierung und Vergegenwärtigung der Ursprungsmythen. *Mircea Eliade*: Das Mysterium der Wiedergeburt. Initiationsriten. Ihre kulturelle und religiöse Bedeutung. Frankfurt a.M. / Leipzig 1997 [1958], S.14.

71 *Robert Bly*: Eisenhans. Ein Buch über Männer. München 1993, S.61f.

72 *Sam Keen*: Feuer im Bauch. Über das Mann-Sein. Bergisch-Gladbach 1992, S.46.

73 *Michael Meade*: Die Männer und das Wasser des Lebens. Wege zur wahren Männlichkeit. München 1993, S.33.

74 Vgl. *van Gennep* (wie Anm.7), S.70ff.

75 *Michael Meade*, (wie Anm.73), S.23.

76 Z.B. *Bly*, Eisenhans, (wie Anm.71), S.255f: "Nachdem unsere Gesellschaft die Initiation aufgegeben hat, fällt es ihr schwer, Jungen zum Mannsein zu führen. Mythologisch betrachtet, könnte man sagen, daß der große Vater in seiner primitiven Form die jungen Männer auf ihrem Weg blockiert und daß die große Mutter in ihrer primitiven Form die jungen Männer ebenso blockiert. Diese Blockaden dürfen wir nicht außer Acht lassen, wenn wir erklären wollen, warum es so viele Jungen und so wenig Männer gibt. Unsere eigene Nichtbeachtung der Initiation und die Verleugnung ihres Werts sind meiner Meinung nach in erster Linie dafür verantwortlich."

77 *Robert Bly*: Die kindliche Gesellschaft: Über die Weigerung, erwachsen zu werden. München 1997, S.70f.

78 *Robert Bly*, Eisenhans, (wie Anm.71), S.254.

79 *Sam Keen*, (wie Anm.72), S.54.

80 *Bly*, Eisenhans, (wie Anm.71), S.270.

81 Ebd., S.139f.

82 Ebd., S.29.

83 Ebd.

84 Ebd., S.274.

85 Ebd., S.119.

86 *Douglas Gillette / Robert Moore*: König, Krieger, Magier, Liebhaber. Die Stärken des Mannes. München 1992 [1990]. S.22f.

87 Ebd.

88 *Konrad Köstlin*: Lust aufs Ganze. Die gedeutete Moderne oder die Moderne als Deutung. Volkskulturforschung in der Moderne. In: ÖZsfV 98 (1995), S.255-275, hier S.256.

89 "Der Rekurs auf historische Volkskultur wird zum Bestandteil heutiger Legitimität. Wer heute ein Sonnenwendfeuer entzündet, tut dies in der weiten Spanne zwischen nordischen Germanenträumen, Naturmythologie und Esoterik und - schon um dabei nicht verwechselt zu werden - mit ausdrücklichen Referenzen." Ebd., S.259.

90 Ebd., S.273.

91 *Konrad Köstlin*: Folklore, Folklorismus und Modernisierung. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 87 (1991), S.46-66, hier S.47.

92 *Annegret Maschke*: Exotismus oder interkulturelles Lernen. Ethnologische Perspektiven zu New Age und Psychotherapie. Berlin 1996.(= Forschungsberichte zur transkulturellen Medizin und Psychotherapie, Bd.3), S.137.