

Victor W. Turner: Rituelle Prozesse und kulturelle Transformationen

Peter J. Bräunlein

Leben und Werk Victor W. Turners sind wie bei kaum einem anderen Kulturwissenschaftler des 20. Jahrhunderts eng verschränkt. Seine intellektuellen Suchbewegungen waren verknüpft mit den Umständen der Zeitgeschichte und lebendiger biographischer Erfahrung. Es ist die Fähigkeit Victor Turners, Antworten auf existentielle und allgemeine gesellschaftliche Problemstellungen in kulturtheoretischen Modellen zu formulieren, auf der seine ganz eigentümliche, bis heute andauernde Wirkungskraft beruht.

Victor Turner wurde am 28. Mai 1920 in Glasgow, Schottland geboren, als Sohn einer Schauspielerin und eines Elektroingenieurs. Nach Trennung der Eltern wächst der junge Turner bei seiner Großmutter auf, hin- und hergerissen zwischen seinen Leidenschaften für Kunst und Wissenschaft (vgl. Turner 1989: 7ff.; Edith Turner 1985). Zunächst beginnt er das Studium der englischen Literatur am *University College* in London, das er jedoch 1941 abbrechen muss, da er zur Armee eingezogen wird. Er verweigert indes den Dienst an der Waffe und wird einer Bombensucheinheit zugewiesen. 1943, inmitten von Zerstörung und Krieg, lernt er seine Frau Edith Lucy Brocklesby Davis kennen und heiratet sie. Noch während des Krieges entdeckt Turner durch die Lektüre zweier ethnologischer Klassiker seine Leidenschaft für die Ethnologie. Es sind die Samoa- und Andamanen-Ethnographien Margaret Meads bzw. Radcliffe-Browns. Unmittelbar nach dem Krieg studiert Turner im neu gegründeten *Department of Anthropology* der Universität London dieses Fach in Gesellschaft eines Raymond Firth, Darryll Forde, Meyer Fortes, Edmund Ronald Leach, Alfred Reginald Radcliffe-Brown und Siegfried F. Nadel, um 1949 mit dem B.A. abzuschließen. Max Gluckman (1911-1975) regt seine Beschäftigung mit dem Marxismus an, und er ist es auch, der Turner nach Manchester an sein neues Department holt, das als die „Manchester-School“ bekannt werden sollte.¹ Theoretisch standen Konflikt, Prozess und rituelle Integration im Mittelpunkt, methodisch entwickelt wurde die sog. *extended-case-study*. Turners Begeisterung für einen humanistischen Marxismus, den er mit seinen Kollegen in Manchester teilt und der ihn zum Beitritt in die Kommunistische Partei veranlasst, ist verbunden mit der Vision eines ethisch-moralischen Neuanfangs der Nachkriegszeit. Unter paternalistischer Anleitung Max Gluckmans reisen die Turners 1950 nach Nord-Rhodesien (heute Sambia). Institutionell an das von Gluckman gegründete *Rhodes-Livingstone-Institute* (Lusaka) angebunden, beginnt Victor Turner jene Feldforschung, die ihm zu einem intellektu-

¹ Max Gluckman wurde als Sohn russisch-jüdischer Eltern in Johannesburg geboren und besuchte die Universitäten Witwatersrand und Oxford (PhD Examen 1936). Bekannt wurde Gluckman durch seine Forschungen zu politischen Systemen von Ethnien Zentral- und Südafrikas und durch seine dezidiert antikonkoloniale Kritik. 1949 erhielt er die erste Professur für ‚social anthropology‘ an der University of Manchester. Er und seine Schüler bearbeiteten soziale Konflikte und gesellschaftliche Widersprüche, wie sie durch den Kolonialismus verursacht worden waren. Tribale Rechtssysteme, Land-Stadt-Migration, Rassismus und Urbanisierungsprozesse waren weitere Themen Gluckmans.

ellen Abenteuer gerät und ihn alsbald bekannt machen sollte. Zweieinhalb Jahre verbringen die Turners bei den Ndembu, vorwiegend in der Ortschaft Mukanza, und bereits 1955, ein Jahr nach ihrer Rückkehr, wird die PhD-Schrift *Schism and Continuity in an African Society* (publiziert 1957) vollendet. In dieser Zeit, enttäuscht von der realpolitischen Entwicklung in Osteuropa (Ungarn-Krise 1956), wendet sich Turner vom Kommunismus ab und (re-)konvertiert 1957 zum Katholizismus. Damit einher gehen die intellektuelle Ablösung von Manchester und die Neuorientierung in die USA. Ohne die politische Ethnologie zu vergessen, sind es vor allem Ritual und Symbol, die von nun an in das Zentrum seiner Beschäftigung rücken. 1963 tritt Turner eine Professur an der *Cornell University* an, zwischen 1968 und 1977 lehrt er an der *University of Chicago* und wechselt schließlich 1977 an die *University of Virginia* in Charlottesville. Hier hat er bis zu seinem Tod die *William R. Kenan*-Professur für *Anthropology and Religion* inne (vgl. Manning 1990). Turners Jahre in Amerika fallen in eine Zeit gesellschaftlicher Umbrüche. Die Proteste gegen den Vietnamkrieg, die Civil-Rights und Black-Power-Bewegungen, die gesellschaftliche Aufbruchstimmung und utopische Entwürfe der Hippie „counter-culture“ werden von Turner aufmerksam wahrgenommen und intellektuell verarbeitet. Hinzu kommt sein Interesse an Wallfahrtswesen und Pilgerschaft, das ihn nach Mexiko, Irland und Frankreich führt und die Beschäftigung mit europäischer Religionsgeschichte anregt.

Je älter Turner wird, desto vielfältiger werden seine Interessen. Auf der Suche nach einer humanwissenschaftlichen Synthese bewegt er sich zwischen Ethnologie, Religionswissenschaft, Soziologie, Philosophie, Psychoanalyse, Semiotik, Theater- und Literaturwissenschaft und Neurobiologie. Inmitten schöpferischer Rastlosigkeit stirbt Victor W. Turner am 18. Dezember 1983 an einem Herzinfarkt. Bestattet wird sein Leichnam nach den Riten der katholischen Kirche und den Trauerzeremonien der Ndembu (vgl. Willis 1984).

Werk

Der Name Turner wird in den Kulturwissenschaften vor allem mit Ritualforschung verbunden. Wiewohl in einer tribalen Gesellschaft (der Ndembu) „gefunden“, werden diese ethnographischen Modelle vielfach aufgegriffen und auf gesellschaftliche Zustände der (Spät-)Moderne übertragen. Vier in diesem Sinne wirkungsreiche Konzepte sind dabei zu nennen: das „soziale Drama“, der „rituelle Prozess“, „Liminalität“ und „communitas“.

Das „soziale Drama“

Turner beginnt seine Feldforschung unter den Vorgaben der strukturfunktionalistischen Ethnologie. Gesellschaft wird dabei als Gleichgewichtssystem verstanden. Sozialstruktur, Politik, Wirtschaft sind Faktoren, die das System regeln, und der Ethnologe untersucht und beschreibt den jeweils kultur-spezifischen Regelmechanismus. Auffällig dis-funktional und regelmäßig traten jedoch in der Ndembu-Gesellschaft Spannungen auf, hervorgerufen durch den Gegensatz von matrilinearere Deszendenz und virilokaler Residenz.² Die gegen-

² In einem matrilinearen Abstammungssystem wird einseitig die mütterliche Linie gezählt. Die Stellung des Mutterbruders ist in solchen Verwandtschaftssystemen durchweg stark. Virilokale Residenz bedeutet, dass nach Eheschließung die Frau zum Wohnsitz des Mannes übersiedelt. Die Spannungen der Ndembu-

läufigen Ansprüche sowohl der Väter als auch der Mütterbrüder erzeugten permanent Konfliktstoff. Ehescheidungen, Spaltungen und Auflösung der Dörfer waren die Folge. Turner untersucht nun detailliert solche Konfliktfälle. Den Kern der Konflikte erkennt er in den ‚taxonomischen‘ Beziehungen zwischen den Akteuren (durch Verwandtschaft, Strukturposition, politischen Status etc.) und deren aktuellen Interessenübereinstimmungen bzw. -gegensätzen (Turner 1957). Form, Verlauf und emotionale Aufladung der Konflikte erinnerten Turner an Shakespeares und Ibsens Dramen. Inspiriert von Aristoteles' Tragödien-Theorie führt Turner den Begriff ‚social drama‘ in die Kulturanalyse ein.

Ein soziales Drama verläuft aus der Sicht Turners in vier Phasen: Zunächst erfolgt ein *Bruch* sozialer Normen (1), der in eine *Krise* mündet (2). Die entstandene Krise bringt zwangsläufig Versuche der *Bewältigung* und *Reflexivität* mit sich (3). Formen der Konfliktbewältigung können formale Gerichtsverhandlungen sein und/oder rituelle Aktivitäten wie etwa Divination. Diese führen in der Phase 4 entweder zu einer *Reintegration* oder zu einem unüberwindbaren *Bruch*.

Über das Konzept des sozialen Dramas erkennt Turner die Bedeutung ritueller Prozesse und darin die Macht der Symbole in der menschlichen Kommunikation. Zudem wurde der Weg gewiesen, Gesellschaft über den Parameter ‚Prozess‘ wahrzunehmen. Ereignissteuernde Handlungen konkreter Individuen sowie Kräfte, die unabhängig von der soziostrukturellen Matrix wirken, konnten damit ins Auge gefasst werden. Das Gleichgewichtsmodell der strukturfunktionalen Schule war damit nicht überwunden, aber wesentlich bereichert worden.

Der kulturanalytische Transfer vom ethnographischen Fallbeispiel in das allgemein Menschliche, wie ihn Turner immer wieder leistet, ist hier erstmals angelegt. Tatsächlich sieht Turner im sozialen Drama die ursprünglichste, alle Zeiten überdauernde Form menschlicher Auseinandersetzung und den Ursprung des Theaters. An Krisen seiner Gegenwart, Watergate-Skandal und Irankrise, will Turner den analytischen Wert des Konzeptes deutlich machen (vgl. Turner 1989).

Der rituelle Prozess

Rituelles Handeln und der Einsatz von Symbolen haben konfliktlösende Potenz, so glaubte Turner in seiner Analyse der Ndembu-Konflikte erkannt zu haben. Religion sei demnach weit mehr als Abbild sozialer Strukturen, und Rituale seien keinesfalls auf die Funktion als „sozialer Klebstoff“ zu reduzieren. In *Chihamba the White Spirit: A Ritual Drama of the Ndembu* (1962) entfaltet Turner nicht nur einen bestimmten Ndembu-Ritual-Typus, sondern beginnt auch mit dem Entwurf seiner besonderen Ritualauffassung und Symboltheorie, die sich in weiteren zahlreichen Arbeiten niederschlagen wird.

Das Chihamba Ritual der Ndembu gehört zu der Gruppe jener wichtigen Rituale, mit deren Hilfe Leiden wie Krankheit, Empfängnisstörung oder Jagdpech, alles verursacht durch die Heimsuchung von Ahnengeistern, beseitigt werden. Hat ein Betroffener solch ein „ritual of affliction“ als Initiand durchlaufen, ist er damit Mitglied eines Kultbundes geworden. Das Ehepaar Turner erlebte das Chihamba-Ritual aus eigener Anschauung, von „innen heraus“ mit. Dieses eigene persönliche Erleben ebenso wie die Dialoge mit Mucho-

Gesellschaft resultierten aus der Tatsache, dass die Töchter ihrer eigenen matrilinearen Verwandtschaftsgruppe entzogen und den Interessen einer fremden Verwandtschaftsgruppe überantwortet wurden.

na, dem so wichtigen Exegeten der Ndembu-Kultur, sind für Turners Ritualtheorie von erheblicher Bedeutung.

Zentrale Elemente des rituellen Prozesses sind zum einen Schlüsselsymbole, zum anderen der Moment der spezifisch kulturellen Erfahrung. Schlüsselsymbole stellen die kleinsten Einheiten eines Rituals dar. Es sind „storage units“ (Turner 1968: 1-2), in denen kulturelle Bedeutung, d.h. das, was für eine Kultur bedeutsam ist, gespeichert ist. Das rituelle Symbol dient als Wegmarke, so die Etymologie des Ndembu-Wortes *kujikijila* („den Pfad markieren“), und als hermeneutischer Schlüssel, wie das Wort *ku-solola* („sichtbar machen“), vergleichbar mit Hans-Georg Gadamers *alétheia*, nahe legt.

Die Bedeutung erschließt sich dem Initianden erlebnishaft. Im rituellen Prozess werden auf diese Weise immer wieder die Kernwahrheiten einer Kultur existenziell vergegenwärtigt und reproduziert. Schlüsselsymbole beziehen sich auf die empirische Welt (Pflanzen, Tiere, Landschaften, Heilstoffe, Farben). Sie haben „Knoten“-Funktion für einander überschneidende Klassifikationsgruppen (vgl. Turner 1989b: 46), und ordnen sich in Clustern des Spannungsfeldes zweier Pole: ideologisch – orektisch. Der ideologische Pol verweist auf die strukturellen Normen und Prinzipien. Der orektische oder sensorische Pol (griech. *orektikos* = die Begierde betreffend) stellt physiologische und emotionale Bezüge zu allgemein menschlichen Erfahrungen her. Als aussagekräftiges Beispiel dient der *mudyi*-Baum (Weißer-Saft-Baum). Seine milchige Flüssigkeit ist verbunden mit dem Aspekt des Stillens und den damit verbundenen Emotionen, aber auch mit Matrilinearität, die die normative Ordnung repräsentiert. Damit verdichtet sich sowohl das Obligatorische wie auch das Erwünschte im Symbol.

Im rituellen Prozess kann in der Psyche der Teilnehmer ein Austausch zwischen dem orektischen und dem normativen Pol stattfinden, und somit verbinden sich disparate, ja widersprüchliche Bedeutungen zu einer Einheit.

Von außen betrachtet herrscht zunächst Vieldeutigkeit vor. Erst die Semantik des Ritus lässt das jeweils gemeinte Prinzip einzeln hervortreten. Um ein Kernsymbol zu entschlüsseln, sind drei Bedeutungsebenen zu berücksichtigen: (1) die manifeste Bedeutung, die dem Subjekt bewusst und voll verständlich ist, (2) die latente Bedeutung, die dem Subjekt nur marginal bekannt ist, und die (3) verborgene Bedeutung, die gänzlich unbewusst ist und die in Beziehung zu frühkindlichen (kulturrelativen oder allgemeinemenschlichen) Erfahrungen steht.

Exemplarisch verdeutlicht Turner solche symbolische Bedeutungsvielfalt an den Farben rot, weiß und schwarz. Diese Farben finden im Erleben der Körpersubstanzen wie Blut, Sperma und Fäzes ihre Referenz, die übertragen wird auf das soziale Klassifikationssystem. Je nach Kontext kann weiß z.B. für das Leben, das Gute, Gesundheit, Reinheit, Macht stehen (vgl. Turner: 1966, 1967). Später wendet Turner auch hier das bei den Ndembu Beobachtete ins Allgemeine und entwickelt eine vergleichende „symbolology“. Er überträgt die Ndembu-Symbolik der Farbe weiß auf die Schilderungen von Christi Tod, Auferstehung und dem Auffinden des leeren Grabes, oder auf Herman Melvilles dramatische Schlusszene aus *Moby Dick*. Das tragische Scheitern dieser Jagd auf den weißen Wal setzt Turner analog zur Hybris des modernen Menschen, der seine Abhängigkeit vom reinen „Sein“ und damit die Tugend der Demut vergessen hat (vgl. Turner 1975: 187-203).

Turner betont am Beispiel des Isoma-Rituals, dass Symbole und ihre Beziehungen untereinander nicht nur „kognitive Klassifikationen zur Ordnung des Ndembu-Universums“, sondern auch „sinnreiche Mittel zur Mobilisierung, Kanalisierung und Kontrolle starker

Emotionen wie Haß, Furcht, Zuneigung und Leid [sind]. Darüber hinaus haben sie einen zweckgerichteten und einen ‚konativen‘ (das Wollen und Handeln betreffenden) Aspekt“ (Turner 1989b: 47). Der ganze Mensch, so schreibt Turner, „nicht nur das ‚Denken‘ der Ndembu, ist existentiell in das Problem des Lebens oder des Todes, dem das *Isoma*-Ritual gilt, verstrickt“ (Turner 1989b: 47).

Die Betonung der existenziellen Dimension des rituellen Prozesses wird verständlich aus Turners eigener Erfahrung, die ihn zurück zum Katholizismus führte. Turner erlebte seine eigene Teilnahme an Ndembu-Ritualen als beglückend. Abhängigkeit von reinem „Sein“ und Teilhabe am Göttlichen standen im Zentrum des Gemeinschaftserlebens. Die rituelle Situation ist „tatsächlich sowohl von transzendenten als auch von immanenten Kräften erfüllt“ (Turner 1989a:126f.). ‚Chihamba‘ liest sich ausschnittsweise als Polemik gegen den Werteverfall der Moderne, vor allem gegen einen blutleeren Szientismus, der den Menschen als spirituelles Wesen aus den Augen verloren hat. Turner beharrte dementsprechend in seiner Ritualdefinition auf transzendtem Bezug: Ein Ritual ist „vorgeschriebenes, förmliches Verhalten bei Anlässen, die keiner technologischen Routine überantwortet sind und sich auf den Glauben an unsichtbare Wesen oder Mächte beziehen, die als erste und letzte Ursachen aller Wirkungen gelten“ (Turner 1969; Übersetzung aus Kramer 2000: 211).

Das Ritual sei im Gegensatz zur struktur-stabilisierenden Zeremonie eine verändernde Kraft. Es sei, so formuliert Turner, von unendlicher Tiefe, und er verweist auf das dialektische Verhältnis von ‚Grund‘ und ‚Ungrund‘, wie es der Mystiker Jakob Böhme in Anlehnung an Meister Eckhart darlegte (vgl. Turner 1989a: 131). Turners eigene Ritualerfahrungen weckten sein Interesse an den Arbeiten des Psychologen Mihaly Csikszentmihalyi, vor allem an dessen „flow“-Konzept. Das in liminalen und liminoiden Situationen auftretende ekstatische persönliche Erleben nennt Turner demnach „Fluß“, charakterisiert u.a. durch ein Verschmelzen von Handeln und Bewusstsein, Bündeln der Aufmerksamkeit, Ich-Verlust – Glücklichein (vgl. Turner 1989a: 88ff.). Victor Turner setzt sich in diesem Zusammenhang mit der Philosophie John Deweys und Wilhelm Diltheys auseinander und initiiert eine „Ethnologie des Erlebens“ – „anthropology of experience“ (Turner 1986).

„Liminalität“ und „communitas“

Rituale sind für Turner kulturelle Laboratorien für gleichermaßen persönlich-existentielle wie kollektive Transformationsvorgänge. Für Turners Verständnis ritueller Prozesse sind die Begriffe „Liminalität“ und „communitas“ wichtig. Für deren Konzeptualisierung ist auch hier eine Krisenerfahrung der Auslöser. Mitte 1963 stehen die Turners unmittelbar vor ihrer Übersiedlung in die USA. Ihr bisheriges Heim in Manchester ist aufgelöst, und man wartet in der Hafenstadt Hastings auf die Klärung der notwendigen Visa-Formalitäten. Just in diesen Tagen löst die Nachricht von der Ermordung John F. Kennedys einen tiefgehend Schock bei Victor Turner aus. Selbst an der Schwelle zwischen zwei Welten stehend, einer ungewissen Zukunft entgegenblickend, entdeckt Turner genau in diesem Lebensmoment mit zunehmender Faszination Arnold van Genneps Studie *Übergangsriten*. In der öffentlichen Bibliothek in Hastings entstand dabei der wohl berühmteste und wirkungsreichste Aufsatz Victor Turners: *Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites of Passage* (1964). Turner spürt hierin dem Geheimnis von Veränderungen im menschlichen Leben

nach und entwickelt die beiden Kategorien „Liminalität“ und „communitas“, die für sein weiteres Denken und Forschen zentral bleiben sollten.

Der französische Volkskundler van Gennep hatte frühzeitig (1909) auf eine dreifältige Grundstruktur von Übergangsritualen hingewiesen: Loslösung (*séparation*), Übergangs- oder Transformationsphase (*marge*), Eingliederung in den neuen Status (*agrégation*). Turner setzt hier an und legt gewissermaßen das ethnologische Vergrößerungsglas über die mittlere, die sog. liminale Phase (lat. *limen* = „Schwelle“), um im Detail die hierin stattfindenden Abläufe zu studieren. Zentrale Wesensmerkmale dieses rituellen „nicht mehr“ und „noch nicht“ sind Paradoxie und Mehrdeutigkeit. Die Neophyten, so zeigt Turner am Beispiel der Ndembu und anderer tribaler Übergangsrituale, gelten für die Gesellschaft regelrecht als tot, sind von ihr abgetrennt, und sie befinden sich während der Übergangszeit in Gesellschaft von Ahnengeistern oder Monstren, die die Toten repräsentieren. Neophyten werden als Leichen und/oder Embryos behandelt. Man misst ihnen Attribute der Auflösung (Dreck, Ede, Fäulnis) zu, sie gelten als geschlechtslos oder als zweigeschlechtlich. Die Demütigungen, die die Initianden erdulden müssen, dienen der Zerstörung des früheren Status, lehren Demut und bereiten den neuen Status vor. Neophyten werden, so beschreibt es Turner, zur *prima materia*, zu ungeformtem Rohstoff in einem Wandlungsvorgang zwischen Tod und Wachstum, symbolisch repräsentiert durch Mond, Tunnel, Schlange, Nacktheit usw. In der Liminalität werden damit auf einzigartige Weise die Gegensätze eines „weder-noch“ und eines „sowohl-als-auch“ konkretisiert. Im Schwellenzustand erfolgt die Konfrontation der Neophyten mit den *sacra*, den heiligen Objekten, und damit vollzieht sich die Enthüllung des „Wirklichen“. Ethische und soziale Pflichten, technologische Fertigkeiten werden gelehrt – das innerste einer Gesellschaft und Einsichten über den „Platz des Menschen im Kosmos“ offenbaren sich. Die Initianden lernen somit, in abstrakter Weise über die eigene Gesellschaft nachzudenken. Liminalen Erleben wohnt Reflexivität inne. Während das Verhältnis der Neophyten zu den Erziehern, den Älteren und rituell Ältesten, ausgeprägt hierarchisch strukturiert ist, ist das Verhältnis der Neophyten untereinander durch absolute Gleichheit charakterisiert. Die liminale Gruppe ist eine Gemeinschaft, in der sich gleichberechtigte Individuen begegnen, fern jeglicher struktureller Positionsbestimmungen. Das im Schwellenzustand aufkommende Gefühl der Humanität hat mystischen Charakter. Turner bezeichnet diese Gemeinschaft mit dem Begriff „communitas“ (vgl. Turner 1969/1989b). „Communitas“ sei wesentlich anti-strukturell und verhalte sich zur „Struktur“ einer Gesellschaft dialektisch.

Turner listet eine ganze Reihe binärerer Gegensatzpaare auf, die die Dichotomie von Schwellenzustand und Statussystem kennzeichnen: „Übergang/Zustand; Totalität/Partialität; Homogenität/Heterogenität; Communitas/Struktur; Gleichheit/Ungleichheit; Anonymität/Bezeichnungssysteme; Besitzlosigkeit/Besitz; Statuslosigkeit/Status; Nacktheit oder uniforme Kleidung/Kleidungsunterschiede; Sexuelle Enthaltbarkeit/Sexualität; Minimierung der Geschlechtsunterschiede/Maximierung der Geschlechtsunterschiede; Ranglosigkeit/Rangunterschiede“ usw. (Turner 1989b: 105).

Die in der liminalen Phase ablaufenden Vorgänge sind anarchisch und stellen mitunter die kulturelle Ordnung „auf den Kopf“. Dennoch wird die Struktur niemals grundsätzlich in Frage gestellt. „Communitas“ ist letztlich Quelle des Humanen, aus der jede Gesellschaft sinnstiftende und erneuernde Kraft schöpft. Turner verweist hier auf Martin Bubers Verständnis von Gemeinschaft. Diese sei „das Nichtmehr-nebeneinander, sondern Beieinander einer Vielheit von Personen, die, ob sie auch mitsammen sich auf ein Ziel zu bewegen,

überall ein Aufeinander zu, ein dynamisches Gegenüber, ein Fluten von Ich und Du erfährt. Gemeinschaft ist, wo Gemeinschaft geschieht“ (Buber 1984: 185). Das Gefühl der Humanität, wie es im Schwellenzustand aufkommt, hat mystischen Charakter (vgl. Turner 1989b: 104). „Communitas“ sei eine verändernde Kraft. Sie dringt, so schreibt Turner, in der „Liminalität“ durch die Lücken der Struktur, in der Marginalität an den Rändern der Struktur und in der Inferiorität von unterhalb der Struktur ein, sie gilt fast überall auf der Welt als sakral (vgl. Turner 1989b: 125). In seinem Buch *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Turner 1969) arbeitet Turner die Konzepte „Liminalität“ und „communitas“ weiter aus, und er schlägt darin die Brücke von vor-modernen zu komplexen Gesellschaften (vgl. Schomburgh-Scherff 2001). Zu den Erscheinungsformen der „communitas“ rechnet Turner millenaristische Bewegungen, schließlich auch die Verhaltensnormen der sog. „Beatgeneration“. Turner arbeitet an seinem „communitas“-Konzept religionshistorisch und kulturvergleichend. Das in „communitas“ enthaltene Veränderungspotential entdeckt Turner im Martyrium des Thomas Becket (12. Jh.), in der mexikanischen Revolution, in der frühen franziskanischen Bewegung und den bengalischen Sahajiyas (15./16. Jh.) (vgl. Turner 1974). Drei Formen von „communitas“ werden herausgearbeitet: spontane, normative und ideologische „communitas“. Spontane „communitas“ bildet sich jenseits institutioneller Vorgaben (Beispiel Woodstock), wohingegen normative „communitas“ typisch für Übergangsrituale sei. Ideologische „communitas“ werde in politischen Programmen und utopischen Entwürfen mehr propagiert als gelebt.

Charakteristisch sei, dass lebendige „communitas“ kein Dauerzustand sein könne, sondern, so lehrt es die Geschichte, immer eine Tendenz zu Routine, Institutionalisierung und damit Hierarchisierung aufweise. Die franziskanische Bewegung, so ein Beispiel, zeigte in der Entstehungsphase noch die Qualität von gelebter Egalität. Als bald sei jedoch „communitas“ zum Programm erstarrt, das Gleichheitselement zugunsten von hierarchischen Strukturen aufgelöst worden, Dynamik wich institutioneller Verfestigung. Diese Entwicklung wiederum provozierte ihrerseits erneut gegenstrukturelle Bewegungen:

Till Förster verweist hier auf Analogien zu Max Webers Idealtypus der charismatischen Herrschaft. So entsteht Herrschaft zunächst spontan aus persönlichem Charisma und begünstigt eine Erfahrung, die der Turner'schen *communitas* ähnelt, aber nicht von Dauer sein kann. Im anschließenden Prozess der Institutionalisierung festigt sich charismatische Herrschaft und wandelt ihren Charakter (Amtscharisma) (vgl. Förster 2003).

Das Modell von Gemeinschaft, das Turner als Ergebnis im rituellen Prozess herausarbeitet, vor allem die hierbei skizzierte Dichotomie „communitas“ vs. Struktur erinnert an Ferdinand Tönnies' Hauptwerk *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887). Allerdings, und auch darauf weist Till Förster hin, wird nach Tönnies Gemeinschaft nicht durch rituelle Erfahrung erzeugt, sondern durch den Willen der Akteure. Es ist der „Wesenswille“, der jedem Individuum zu eigen ist und aus dem heraus der Mensch zur Gemeinschaft „Ja“ sagt. Ideale Gemeinschaft in diesem Sinn wird gelebt in Klöstern, der (Kern-)Familie oder der Dorf-Gemeinschaft. Der „Kürwille“ hingegen bringt Gesellschaft (Bürokratie, Industriegesellschaft) hervor. Turner wie Tönnies sind latent kulturpessimistisch. Im Menschlichen begründete Gleichheit und hierarchische Struktur lösen einander im Laufe der Geschichte ab, doch überwiegt in der Moderne die „Struktur“ bzw. der „Kürwille“ und produziert pathologische Störungen (vgl. Förster 2003).

Bei seinem Bemühen, Konzepte wie „Liminalität“ und „communitas“ in das Allgemeinmenschliche zu rücken und auf komplexe Gesellschaften (des Westens) zu übertragen,

ergaben sich Unschärfen, und so führte Turner die Unterscheidung von „liminal“ und „liminoid“ ein. Als ausgesprochen liminoides Phänomen, abseits der Übergangsriten zyklischer Gesellschaften, wird z.B. die Pilgerschaft charakterisiert (vgl. Turner & Turner 1978), und in seiner Schrift *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play* (1982/1989a) ordnet Turner liminoide Bereiche der Kunst und Unterhaltung zu. Liminoide Phänomene komplexer Gesellschaften haben fragmentarischen, pluralistischen, experimentellen und spielerischen (ludischen) Charakter. Sie sind meist individuelle Hervorbringungen und transportieren oftmals Sozialkritik.

Seit seiner Teilnahme an einem Initiationsritual der Ndembu stand für Turner die Bedeutung von „Religion“ in kulturellen Transformationsvorgängen außer Frage. In seinem Spätwerk geht es ihm überdies um die menschliche Kreativität, die sich in rituellen und symbolischen Prozessen entfaltet (vgl. Rosaldo 1993). Der Mensch westlicher komplexer Gesellschaften findet im liminoiden Erleben, im Spiel, Möglichkeiten, seine kreativen Potentiale zu entwickeln. Hier, in einem Zwischen-Raum, abgelöst von Alltagszwängen, kann gesellschaftlich Neues entstehen. Somit ist Kreativität „in jedem Fall der eigentliche Gegenstand ritueller Erfahrung – unabhängig davon, ob sie in liminalen Phasen von Passageriten vormoderner Gesellschaften oder in den liminoiden Räumen und Zeiten der Moderne entsteht. Dieser Gedanke kann als der eigentliche Kern der späteren Fassung [von Turners] Ritualtheorie verstanden werden“, schreibt Till Förster (2003: 712).

Wirkung und Kritik

Für viele Kulturwissenschaften, allen voran Ethnologie und Religionswissenschaft, gehört Turner, neben Mary Douglas und Clifford Geertz, mit zu den einflussreichsten Persönlichkeiten der jüngeren Vergangenheit.³ Turners Fähigkeit, Abstraktionen wie „soziales Drama“, „Feld“, „Metapher“, „Liminalität“, „communitas“, „Gegen-Struktur“, „Ludisches“ und „Liminoides“ und dergleichen mehr in essayistischer, d.h. offener Form zu präsentieren, sein müheloses Überschreiten disziplinärer Grenzen und sein großartiges Gespür, dem Rätsel des Humanum in Ritual und Spiel, in Kunst und Religion, im Drama des Lebens selbst auf den Grund zu gehen, all dies erklärt die große Breitenwirkung von Turners Werk und gleichzeitig die Kritik daran (vgl. Bräunlein 1999: 338ff.).

Die Kritik an Turners Werk hebt vor allem auf folgende Bereiche ab: Vergeblich sei Turners Bemühung, den Strukturfunktionalismus hinter sich zu lassen. Letztendlich könne er nicht umhin, die sozialstrukturell stabilisierende Funktion von Ritualen hervorzuheben. „Anti-Struktur“ ist keineswegs das „Ganz-Andere“, sondern Quelle von konstruktiver Erneuerung von „Struktur“ (vgl. Morris 1987). Die weitläufigen Analogiebildungen lassen seine Konzepte mitunter vage, ja beliebig erscheinen (vgl. Geertz 1980). Allzu offenkundig sei ein Hang zur Idealisierung, gepaart mit ahistorischen Ableitungen. Gemeinschaftserleben, so eine weitere Kritik, hat nicht nur spirituelle Qualität, sondern kann sich mitunter vom Fest zum Pogrom wandeln, und aus einem gemeinschaftlichen ‚Wir‘ wird Hass gegen ‚Andere‘. Nicht universale Geschwisterlichkeit, sondern sozio-kulturelle Differenz wird damit generiert.

³ Zu Clifford Geertz vgl. den Beitrag von Karsten Kumoll in diesem Band.

Zudem: Hinter der Weisheit liminaler Reflexivität und befreiender Gemeinschaftserfahrung, die Turner im traditionellen Übergangsritual bewunderte, verbergen sich, aus Sicht der Neophyten, schlicht qualvolle Torturen und Schrecknisse. Dass die Schwellenphase auch dazu dient, die Macht der Alten und ihre Hierarchiepositionen unauslöschlich und brutal einzuprägen, vermag Turner „adultistisch befangen“ (Baudler 1994) nicht wahrzunehmen.

Die Übertonung letztlich symbolischer Vorgänge und exegetischen Wissens mache den jeweiligen Akteur im rituellen Prozess unsichtbar (vgl. Deflen 1991). ‚Religion‘ wird von Turner in seinem „communitas“-Modell letztlich in metaphysisch-zeitlose spirituelle Erfahrung übersetzt. Religion als ein Interaktionsmuster, das in konkret politischen, ökonomischen und historischen Feldern verankert ist, wird der Analyse damit unzugänglich (vgl. Gronover 2005: 98).

Nicht zuletzt ist ihm sein Bekenntnis zum Katholizismus, welches ethnologisch-wissenschaftliche Analyse ideologisch verforme, vorgehalten worden: Der Ethnologe Turner werde zum spekulativen Philosophen, und die Konzepte „Liminalität“ und „communitas“ würden zu nebulösen, schnell abgenutzten Phrasen verkommen (vgl. Ivanov 1993).

Trotz der vielfältigen Kritik sind Victor Turners Anregungen zum Ritual- und Symbolverständnis aus der aktuellen Diskussion nicht mehr wegzudenken. Turner öffnete den Blick für die kulturelle Gestaltungskraft ritueller Prozesse, die individuelle und kollektive Kreativität freisetzen. Der von ihm entworfene „rituelle Mensch“ bleibt eine Herausforderung für Kultur- und Gesellschaftstheorien.

Literatur von Victor Turner

- Turner, V.: Schism and Continuity in an African Society: a Study of Ndembu Village Life. Manchester 1957.
- Turner, V.: Chihamba the White Spirit. A Ritual Drama of the Ndembu. Manchester 1962.
- Turner, V.: Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage. In: Helm, J. (Hg.): Proceedings of the 1964 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society. American Ethnological Society. Seattle 1964, S. 4-20 [Rep. in Turner 1967: 93-111].
- Turner, V.: Color Classification in Ndembu Ritual: A Problem in Primitive Classification, in: Michael Banton (Hg.): Anthropological Approaches to the Study of Religion. London 1966, S. 47-84.
- Turner, V.: The Forest of Symbols. Ithaca 1967.
- Turner, V.: The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia. Oxford 1968.
- Turner, V.: The Ritual Process. Structure and Anti-Structure. Chicago 1969.
- Turner, V.: Dramas, Fields and Metaphors. Ithaca 1974.
- Turner, V.: Revelation and Divination in Ndembu Ritual. Ithaca 1975.
- Turner, V.: From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play. New York 1982.
- Turner, V.: On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience. Tuscon 1985.
- Turner, V.: Dewey, Dilthey, and Drama. An Essay in the Anthropology of Experience. In: Turner, V./ Bruner, E.M. (Hg.): The Anthropology of Experience. Urbana 1986, S. 33-44.
- Turner, V.: Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels. Frankfurt/M. 1989a [= Turner 1982].
- Turner, V.: Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Frankfurt/M. 1989b [= Turner 1969].
- Turner, V./Turner E.: Image and Pilgrimage in Christian Culture. New York 1978.

Weitere zitierte Literatur

- Baudler, B.: Über das ‚Kontinuum-Konzept‘ der Jean Liedloff, die Initiationen der Ye'kuana und die Initiationsfolter bei Pierre Clastres. Oder: eine Ethnologie, die voll und ganz im Adultismus befangen ist, ist ein Unding. In: *Kea – Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, 6, 1994, S.49-70.
- Bräunlein, P.J.: Victor Witter Turner (1920-1983). In: Michaels, A. (Hg.): *Klassiker der Religionswissenschaft*. München 1997, S. 324-341.
- Buber, M.: *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg 1984.
- Deflem, M.: Ritual, Anti-Structure, and Religion: A Discussion of Victor Turner's Processual Symbolic Analysis. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30 (1), 1991, S. 1-25.
- Förster, T.: Victor Turners Ritualtheorie. Eine ethnologische Lektüre. In: *Theologische Literaturzeitung*, 128 (7-8), 2003, S. 704-716.
- Geertz, C.: Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought. In: *American Scholar*, 29 (2), 1980, S. 165-179.
- Gronover, A.: *Theoretiker, Ethnologen und Heilige. Ansätze der Kultur- und Sozialanthropologie zum katholischen Kult*. Münster 2005.
- Ivanov, P.: Zu Victor Turners Konzeption von ‚Liminalität‘ und ‚Communitas‘. In: *Zeitschrift für Ethnologie*, 118, 1993, S. 217-249.
- Kramer, F.: ‚Ritual‘. In: Streck, B. (Hg.): *Wörterbuch der Ethnologie*. Wuppertal 2000, S. 210-213.
- Manning, F.E.: Victor Turner's Career and Publications. In: Ashley, K. (Hg.): *Victor Turner and the Construction of Cultural Criticism: between Literature and Anthropology*. Bloomington 1990, S. 170-177.
- Morris, B.: *Anthropological Studies of Religion*. Cambridge 1987.
- Rosaldo, R. et al. (Hg.): *Creativity/Anthropology*. Ithaca 1993.
- Schomburgh-Scherff, S.M.: Victor Witter Turner. The Ritual Process. In: Feest, Ch. F./Kohl, K.H. (Hg.): *Hauptwerke der Ethnologie*. Stuttgart 2001, S. 485-492.
- Turner, E.: Prologue: From the Ndembu to Broadway. In: Turner, V.: *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience*. Tuscon 1985, S. 1-18.
- Van Gennep, A.: *Les Rites de passage*. Paris 1909.
- Willis, R.: Victor Witter Turner (1920-1983). In: *Africa*, 54, 1984, S. 73-75.