

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

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

Author: Lüddeckens, Dorothea
Title: "Neue Rituale für alle Lebenslagen: Beobachtungen zur Popularisierung des Ritualdiskurses"
Published in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte
Leiden / Boston: Brill
Volume: 56 (1)
Year: 2004
Pages: 37-53
ISSN: 0044-3441
Persistent Identifier: <https://doi.org/10.1163/157007304772697221>

The article is used with permission of Publishing House [Brill](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

DOROTHEA LÜDDECKENS

Neue Rituale für alle Lebenslagen

Beobachtungen zur Popularisierung des Ritualdiskurses

„Wohltuende Rituale für jeden Tag und für besondere Anlässe – Versüßen Sie Ihr Leben!“¹ So lockt Barbara Biziou unter dem entspannten Gesicht einer badenden Schönen auf ihrem Buchumschlag. Daan van Kampenhout verspricht auf dem rückseitigen Umschlag seines Werkes, „mit Hilfe von Ritualen seelische Wunden [zu] heilen“², und Diane von Weltzien erklärt auf der Rückseite ihres „ersten praktischen Handbuchs“, daß wir durch die Inszenierung von Ritualen „ein äußeres Abbild innerer, spiritueller Wahrheiten“ schaffen und „die Verbindung von Körper und Seele, von innerer und äußerer Welt, vom Einzelnen mit dem großen Ganzen“ ermöglichen.³

Eine Vielzahl weiterer Versprechen findet sich in Veröffentlichungen der letzten Jahre, die Inspiration und konkrete Hilfe zur Entwicklung von Ritualen sozusagen für den ‚Hausgebrauch‘ bieten möchten. Bisher wurde diese Art populärer Literatur von Ritualtheoretikern wenig beachtet, obwohl ihre Lektüre durchaus auf eine neue Form von Ritualistik schließen läßt.⁴ In welche Richtung diese gehen könnte und welche Konsequenzen sich daraus für einen Ritualbegriff ergeben, soll im Folgenden anhand von Werken untersucht werden, die in den letzten 10 Jahren⁵ in Deutschland in Originalfassung oder Übersetzung erschienen sind. Um die Fülle des Materials etwas einzuschränken und zu konzentrieren, beschränkt sich die Auswahl auf Veröffentlichungen, die Lebenszyklus- und Übergangsrituale thematisieren, sich nicht ex-

¹ B. Biziou, *Sahnehäubchen für die Seele. Wohltuende Rituale für jeden Tag und für besondere Anlässe. Versüßen Sie Ihr Leben!* München 2000, Untertitel.

² D. v. Kampenhout, *Heilende Rituale. Verbesserung der Lebensqualität*, Freiburg im Breisgau 2000, rückseitiger Umschlag.

³ D. v. Weltzien, *Rituale neu erschaffen. Elemente gelebter Spiritualität*, München 1999, rückseitiger Umschlag.

⁴ Dieser Aufsatz geht auf ein Projekt innerhalb der DFG- Forschungsgruppe „Ritualistik und Religionsgeschichte“ an der Universität Heidelberg unter der Leitung von Dr. Michael Stausberg zurück. Das Interesse des Gruppenprojektes mit Michael Stausberg und Jan A. M. Snoek galt verschiedenen Popularisierungsprozessen des wissenschaftlichen Ritualdiskurses. Die hier vorgestellte Untersuchung betrifft meine spezielle Fragestellung innerhalb des Gruppenprojektes. Sie ist in der Diskussion mit meinen Kollegen gewachsen, und ich habe ihnen Anregungen, Kritik und die Klärung der Thematik zu verdanken. Da es sich in den meisten Fällen der untersuchten Literatur um weibliche Autoren handelt und diese offensichtlich auch vor allem von weiblichen Lesern ausgehen, werden im Folgenden die Formen AutorInnen und LeserInnen verwendet.

⁵ Eine Ausnahme, allerdings nur die zitierte Auflage betreffend, bildet J. Canacakis, *Ich sehe Deine Tränen. Trauern, klagen, leben können*, Stuttgart 1987. Da die letzte Auflage seines Buches jedoch 2002 im Kreuzverlag erschien, fällt auch er unter diese Auswahl. Zitiert wird im Folgenden aus der Erstausgabe von 1987.

plizit als Hexenliteratur verstehen und nicht aus einer ausdrücklich christlichen bzw. kirchlichen Perspektive geschrieben sind.⁶ Die Überlegungen dieses Aufsatzes beziehen sich auf die Ausführungen der Autoren, nicht auf mögliche Durchführungen der propagierten Rituale.⁷ Es ist schwer zu beurteilen, inwieweit den vorgeschlagenen Ritualen bzw. den Anleitungen zum Kreieren von Ritualen auch durchgeführte Performanzen seitens der LeserInnen entsprechen. Sicher feststellen läßt sich dies allerdings bei vielen AutorInnen, die selbst Ritualseminare oder ähnliches anbieten. Dies trifft zum Beispiel auf den Bestatter Fritz Bode, auf Malidoma Somé und Daan van Kampenhout, die sich selbst als Schamanen verstehen, auf Barbara Walker, Barbara Biziou und die Psychologin Dr. Kathleen Wall zu.

Popularisierungsprozesse

Bücher, die man in ein Regal mit der Aufschrift ‚Wie bastele ich mein eigenes Ritual‘ oder ‚Ritualrezepte für jedermann‘ stecken könnte und Titel haben wie „Sahnehäubchen für die Seele“⁸, haben nicht in erster Linie den Anspruch ritualtheoretische Konzepte oder ethnographische Ritualbeschreibungen anzubieten. Man wird sie nicht als wissenschaftliche, sondern als Populärliteratur einstufen.

„Popularisieren“ bedeutet nach *Mayer's Conversationslexikon* bereits 1890 etwas „dem Volk verständlich machen“, und „Popularität“ wird als „Gemeinverständlichkeit, eine für jedermann verständliche Darstellungsweise“ bezeichnet.⁹ Popularisierung kann heute als die Diffusion eines zuvor restringierten Codes, in andere, allgemein zugänglichere

⁶ Grenzwertig ist hier die Veröffentlichung von Barbara G. Walker. B. G. Walker, *Die spirituellen Rituale der Frauen. Zeremonien und Meditationen für eine neue Weiblichkeit*, München 2000. Walker selbst kommt aus der Wicca-Szene, aber sie wendet sich mit diesem Buch ausdrücklich an Frauen, die sich zwar mit den von ihnen als patriarchal empfundenen traditionellen Religionen nicht mehr abfinden wollen, aber sich der Hexenszene nicht zurechnen mögen. Sehr viel deutlicher ist der Bezug zur Hexenszene bei Sally Dubats, die sich allerdings ebenfalls nicht nur an Hexen wendet, aber mit ihrem Buch eine Einführung „ins Handwerkszeug der modernen Hexenkunst, in einige Formen der Magie, in die Eigenschaften von allgemein verbreiteten Kräutern und Edelsteinen und in Divinationstechniken“ bieten möchte. S. Dubats, *Das Praxisbuch der neuen Magie. Kerzen – Kräuter – Rituale*, München 2002, S. 14. Ihr Buch ist aus diesem Grund nur am Rande mit in die Beobachtungen eingeflossen.

⁷ Roy A. Rappaport sieht Rituale grundsätzlich erst mit ihrer Durchführung gegeben: „Die Ausführung ist das zweite sine qua non des Rituals. Wenn ein Ritual nicht ausgeführt wird ist es kein Ritual.“ R. A. Rappaport, *Ritual und performative Sprache*, in: A. Belliger/D.J. Krieger (Hg.), *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, Opladen, Wiesbaden 1998, S. 192. Hier soll auf die Diskussion, inwiefern es für die berechtigte Bezeichnung „Ritual“ auch der tatsächlichen Performanz bedarf, nicht eingegangen werden. Im Folgenden soll die prinzipiell vorhandene und von den Autoren angenommene bzw. angezielte Möglichkeit einer Performanz ausreichen.

⁸ Biziou, *Sahnehäubchen für die Seele* (wie Anm. 1).

⁹ *Mayer's Konversations-Lexikon. Eine Encyclopädie des allgemeinen Wissens*, Leipzig, Wien 1890, S. 236.

Kommunikationszusammenhänge verstanden werden.¹⁰ Es handelt sich damit zum Beispiel um die Verbreitung von Begriffen, theoretischen Konzepten und Informationen – Zusammenhänge, die zuvor innerhalb eines bestimmten, begrenzten Rahmens verfügbar waren und nun für weitere Kreise zugänglich werden. Für die hier angesprochene Literatur läßt sich gleich eine zweifache Popularisierung beobachten. So liegt zum einen die Popularisierung der Metaebene der wissenschaftlichen Ritualtheorien- und -konzepte vor und zum andern die Popularisierung der Objektebene der Rituale selber.

Zunächst soll im Folgenden auf die Rezeption der Metaebene eingegangen werden. Es handelt sich dabei um die Diffusion bestimmter Segmente eines wissenschaftlichen Diskurses in einen allgemeiner verständlichen und zugänglichen Vermittlungsraum, der die Regeln und Voraussetzungen des wissenschaftlichen Schreibens weitgehend hinter sich läßt. Dann werde ich versuchen zu zeigen, inwiefern die Popularisierung der Objektebene, also die Popularisierung von Ritualen bzw. von einzelnen rituellen Momenten, eine neue Form der Ritualistik hervorbringen kann.

Die Metaebene

Ankündigungen wie „Dies ist das erste praktische Handbuch, das gezielte und leicht nachvollziehbare Anleitungen gibt, wie man Rituale selbst erschaffen und gestalten kann“,¹¹ verlockende Photos von ei-

¹⁰ Diese Definition des Begriffes „Popularisierung“ ist insbesondere in der gemeinsamen Diskussion des oben erwähnten Gruppenprojektes der DFG-Arbeitsgruppe „Ritualistik und Religionsgeschichte“ erarbeitet worden. Sie entspricht anderen Definitionen bzw. Auffassungen des Begriffes, wie z.B. der von Heinrich Niehues-Pröbsting, unter Einbezug non-verbaler Kommunikationsebenen: „Popularisierung des Wissens ist zu einem guten Teil eine sprachliche Angelegenheit, ein Problem der Übersetzung – nicht aus einer fremden Muttersprache in die eigene, sondern aus einer allgemein wenig verständlichen oder unverständlichen Fach- und Expertensprache in die allgemein verständlichere Umgangssprache.“ H. Niehues-Pröbsting, Wahrheiten fürs Volk – Popularisierung durch Rhetorik, in: H. Drerup/E. Keiner (Hg.), Popularisierung wissenschaftlichen Wissens in Pädagogischen Feldern, Beiträge zur Theorie und Geschichte der Erziehungswissenschaft, Bd. 22, Weinheim 1999, S. 23. G. Klinkhammer schreibt im Zusammenhang von „Wirkung und Gestaltung gegenwartsbezogener religionswissenschaftlicher Forschung“ von „Popularisierung im Sinne einer Überschreitung des wissenschaftlichen Diskurses“. G. Klinkhammer, Popularisierung von Religionswissenschaft? Überlegungen zur Wirkung und Gestaltung gegenwartsbezogener religionswissenschaftlicher Forschung. Überarbeiteter Vortrag des REMID-Panel der DVRG Tagung in Leipzig vom 27.9.2001. http://www.remid.de/remid_info_texte05.htm. Siehe zum Begriff z.B. auch J. Niederhauer, Das Schreiben populärwissenschaftlicher Texte als Transfer wissenschaftlicher Texte, in: E.-M. Jakobs/D. Knorr (Hg.), Schreiben in den Wissenschaften, Frankfurt am Main u.a., 1997, S. 107-122. Siehe zu einem Überblick über die Begriffsgeschichte: A. W. Daum, Wissenschaftspopularisierung im 19. Jahrhundert, Bürgerliche Kultur, naturwissenschaftliche Bildung und die deutsche Öffentlichkeit, 1848-1914, München 1998, S. 33-41.

¹¹ Weltzien, Rituale neu erschaffen (wie Anm. 3), Rückumschlag.

ner jungen Frau, die sich lächelnd die Beine eincremt¹² oder ein Bild von Steinen, die im Kreis auf Sand angeordnet sind und aus dem Hintergrund mit Licht beflutet werden,¹³ legen nicht unbedingt nahe, daß sich dahinter die Rezeption komplexer Ritualtheorien verbirgt. Vielmehr kommt die Vermutung auf, daß hier rasch eine Marktlücke entdeckt und, mit netten unreflektierten Zutaten garniert, gefüllt wurde. Umso erstaunlicher ist es, daß manche der AutorInnen offensichtlich ein nicht unbeträchtliches Maß an wissenschaftlicher Literatur aufgegriffen haben.¹⁴

Als Rezeptionsquelle ist zuvorderst van Gennep¹⁵ zu nennen, dessen Dreierstruktur der Übergangsriten fast ausnahmslos übernommen wird. Turner, Evans-Pritchard,¹⁶ Douglas,¹⁷ Durkheim¹⁸ und noch eine Reihe zumeist älterer Ethnologen wie Mannhardt¹⁹ werden als Quellen für Ritualbeispiele, aber auch mit theoretischen Erläuterungen zitiert. Neben diesen allgemein anerkannten Wissenschaftlern findet sich eine zweite Rezeptionslinie von Autoren, die aus heutiger Sicht Rezipienten wissenschaftlicher Literatur waren oder sind, aber zugleich selbst einen religiösen Theorierahmen aufweisen, wie vor allem Campbell,²⁰ aber auch Gim-

¹² Biziou, Sahnehäubchen für die Seele (wie Anm. 1), Umschlaginnenseite.

¹³ Kampenhout, Heilende Rituale (wie Anm. 2), Titelbild.

¹⁴ In dem Literaturverzeichnis von Kathrin Kiss „Zur Feier des Tages. Neue Feste und Rituale“ finden sich zum Beispiel unter anderen van Gennep, Douglas, Turner, Geertz, Hauschildt und Soeffner, aber auch Freud und Jung sowie Gadamer, Luhmann und Marquard. K. Kiss, *Zur Feier des Tages. Neue Feste und Rituale*, Königsförde 2001, S. 283-285. Kiss ist insofern ein besonderes Beispiel, als sie ihre Dissertation bereits über kirchliche Schwellenrituale geschrieben hat und somit direkt in ihrer Person der Transfer vom wissenschaftlichen in den populären Bereich gegeben ist. K. Kiss, *Abschied und Neubeginn: Die Funktion christlicher Schwellenrituale aus psychologischer Sicht*, Pfaffenweiler 1999. Kiss ist nicht die einzige Akademikerin unter den im Folgenden zitierten AutorInnen: Jorgos Canacakis ist Diplompsychologe und war Dozent an der Universität in Essen innerhalb des medizinischen Fachbereiches und Professor für Psychotherapie an der Universität Kreta. Auch er hat zuvor mit seiner Dissertation eine wissenschaftliche Arbeit über Rituale verfaßt. J. Canacakis, *Trauerverarbeitung im Trauerritual und leib-seelisches Befinden: psychologische Felduntersuchung zur psychohygienischen Wirksamkeit der Totenklagen (Moiroloja) in Mani, Griechenland*, Dissertation, Essen 1982. Marjan Sax ist Politologin, M. Sax/K. Visser/M. Boer, *Begraben und Vergessen? Ein Begleitbuch zu Tod, Abschied und Bestattung*, Berlin 1993. Kathleen Wall ist promovierte Psychologin, K. Wall/G. Ferguson, *Rituale für Lebenskrisen. Die Verwandlung von Angst in Energie, Esoterisches Wissen*, München 1999. Zum Teil finden sich auch Texte oder Interviews von Wissenschaftlern in den Veröffentlichungen. So baten Bode und Roth die Kulturanthropologin Dr. Johanna Rolshoven, „eine kulturwissenschaftliche Betrachtung über den Stellenwert des Todes zu schreiben, um zu zeigen, daß die beschriebenen Konzeptionen und Erfahrungen nicht eine unnatürliche Fortführung unserer traditionellen Trauerkultur bilden“. S. Bode/F. Roth, *Der Trauer eine Heimat geben. Für einen lebendigen Umgang mit dem Tod*, Bergisch-Gladbach 1998, S. 10 f.

¹⁵ So z. B. Wall/Ferguson, *Rituale für Lebenskrisen* (wie Anm. 14); Weltzien, *Rituale neu erschaffen* (wie Anm. 3).

¹⁶ Ebd., S. 12-16.

¹⁷ Ebd., S. 19, 22.

¹⁸ So z.B. Ebd., S. 36 f.

¹⁹ Weltzien führt Mannhardt z. B. in ihrem Literaturverzeichnis auf. Ebd., S. 127.

²⁰ So vor allem zu finden bei Wall/Ferguson, *Rituale für Lebenskrisen* (wie Anm. 14) und Weltzien, *Rituale neu erschaffen* (wie Anm. 3).

butas²¹ oder Walker²². Eine dritte Gruppe bilden die aus der Psychologie kommenden Autoren, hier besonders Jung, dessen Symboltheorien und Archetypen fast die gesamte untersuchte Literatur prägen.²³ Neben ihm spielten ganz offensichtlich die Humanistische Psychologie²⁴ und der holländische Psychologe Onno van der Hart²⁵ eine Rolle.

Typisch ist jeweils die Art und Weise der Rezeption bzw. die Funktion, die sie erfüllt. Werden Autoren direkt genannt und zitiert, so dienen sie als Gewährsmänner und -frauen für das in der Populärliteratur vermittelte Wissen über Rituale. Dieses Wissen wird als nötig erachtet, um später eigene Rituale kreieren zu können: Der Leser soll wissen, wie Rituale aufgebaut sind, wie sie funktionieren und worin ihr Wert besteht.

Zugleich wird mit dieser Fachkompetenz, die den Eindruck erweckt, immer und überall gültig zu sein, ein universaler Horizont eröffnet, ohne daß dies explizit ausgesprochen werden muß. Innerhalb dieses Horizontes ist es möglich, Rituale als anthropologische Konstante zu begreifen, die in allen Kulturen und Zeiten zu finden ist. Rituale werden als Forschungsobjekte präsentiert, die zwar innerhalb bestimmter Traditionen zu finden sind, aber eine universale Struktur aufweisen und aufgrund universal gültiger Gesetze funktionieren. Rituale werden so als transkulturelle Phänomene dargestellt, die mehr zum Menschsein prinzipiell, als zu einer bestimmten Kultur gehören. Kombiniert mit dem religiösen Theorierahmen der Autoren des jeweiligen populären Werkes wird so eine universale transpersonale Realität entworfen, auf die hin und innerhalb derer Rituale wirken. Dabei wird die Beschreibung dieser Wirklichkeit inhaltlich so offen gelassen, daß jeder einzelne Leser seine persönlichen religiösen Vorstellungen integrieren kann.

Die Rezeption des wissenschaftlichen Ritualdiskurses ist besonders deutlich zu sehen an dem Aufbau der Ritualskripten, wie sie in der Populärliteratur zu finden sind. Diese Skripten bestehen meist aus einer Dreigliederung, bei der man unweigerlich an van Gennep erinnert wird. Einem Anfangs- bzw. Vorbereitungsteil, häufig verbunden mit den Stichworten ‚Reinigung‘ und ‚Konzentration‘, folgt ein Hauptteil mit der ‚eigentlichen‘ Ritualhandlung. Dann kommt ein Abschluß, von dem Weltzien zum Beispiel schreibt: „Abschlusszeremonien haben die Aufgabe, die Teilnehmer in die Realität des Alltags zurückzuführen und zu erden.“²⁶

²¹ Marija Gimbutas findet sich z. B. bei Biziou unter den „Buchtipps“. Biziou, *Sahnehäbchen für die Seele*, (wie Anm. 1), S. 299.

²² Walker findet sich bei Biziou unter den „Buchtipps“. Ebd., S. 301. Bei Heim findet sie sich unter „Weiterführende Literatur“. H. Heim, *Lebensfeste neu feiern. Mit Märchen und Ritualen Lebensübergänge gestalten*, Sphinx bei Heine, München 1999, S. 239.

²³ So z. B. bei M. Specht-Tomann/D. Tropper, *Zeit des Abschieds. Sterbe- und Trauerbegleitung*, Düsseldorf 1999. Wall/Ferguson, *Rituale für Lebenskrisen* (wie Anm. 14); *Weltzien, Rituale neu erschaffen* (wie Anm. 3).

²⁴ Heim, *Lebensfeste neu feiern* (wie Anm. 22), S. 10.

²⁵ So z. B. Wall/Ferguson, *Rituale für Lebenskrisen* (wie Anm. 14), S. 12.

²⁶ *Weltzien, Rituale neu erschaffen* (wie Anm. 3), S. 105.

Manche Autoren geben für Übergangsriten auch die ebenfalls aus der ritualtheoretischen Literatur übernommene Unterscheidung von Ablösungs-, Umwandlungs- und Angliederungsphase an.²⁷ Die drei Phasen werden aufeinander bezogen und gelten als fester Ablauf. Die ritualtheoretische Wahrnehmung von Ritualen als komplexen Symbolsystemen bzw. Codierungen wird hingegen nicht übernommen bzw. umgesetzt. Einzelne Ritualsequenzen, Handlungen, Ritualgegenstände und -ausdrucksformen werden in den vorgeschlagenen Ritualskripten der Populärliteratur ohne Bezug zueinander aneinandergereiht, ohne korrespondierende Ordnung innerhalb eines Symbolsystems.²⁸ Ausschlaggebend für den jeweiligen Einsatz einzelner Elemente ist das individuelle Bedürfnis des Ritualteilnehmers, Maßstab seine eigene emotionale Befindlichkeit. Den Lesern werden also diese Informationen an die Hand gegeben, damit sie später ihre eigenen Rituale dementsprechend aufbauen können: um „selbst sinnvolle Zeremonien [...] schaffen zu können, müssen Sie zunächst ein grundlegendes Verständnis für die Bedeutung, die Funktion und den Sinn von Ritualen im Allgemeinen erwerben.“²⁹

Ritualkompetenz kommt damit prinzipiell jedem zu – wozu dann noch detaillierte Rezeptbücher? Zum einen, um die oben schon angesprochenen, als wissenschaftlich fundiert geltenden Informationen über Rituale ganz allgemein zu vermitteln: Ziel ist also die Popularisierung der wissenschaftlichen Metaebene. Zum andern aber auch, um Handlungssequenzen, Ausdrucksformen und Symbole als Einzelbausteine zur Verfügung zu stellen.

Die Objektebene

Hier schließt sich die zweite Form der Popularisierung an, die der Objektebene. Damit ist die Diffusion traditioneller Rituale, d.h. Teile ih-

²⁷ Specht-Tomann und Tropper schreiben von den „Stufen eines Rituals“, der „Trennungsphase“, der „Schwellen und Übergangsphase“ und der „Wiederholungsphase“, die als Phase der „Reintegration“ beschrieben wird. Specht-Tomann/Tropper, *Zeit des Abschieds* (wie Anm. 23), S. 190.

²⁸ Sehr häufig findet sich eine Kombination aus konkreten und sehr offenen Angaben, wie z.B. bei den vorgeschlagenen Zutaten für ein Ritual gegen Depressionen: „Eine Dusche, eine Duftkerze mit Vanille-Aroma beziehungsweise Vanille-Essenz (Freude) oder Jasmin (Hindernisse beseitigen), Trommelinstrumente (ein Topf und ein Holzlöffel reichen völlig aus), Musik zum Tanzen, eine offene Fläche, etwas helles zum Anziehen (Bluse, Hemd, Schal, Hut), eine rote Kerze (Leidenschaft und Energie), Quellwasser (Läuterung). Zur freien Wahl: Zitrusfrüchte (Freude).“ Biziou, *Sahnehäubchen für die Seele* (wie Anm. 1), S. 135.

²⁹ Weltzien, *Rituale neu erschaffen* (wie Anm. 3), S. 17. Die meisten Bücher enthalten Kapitel wie „Was ist ein Ritual?“, „Welche Funktion hat das Ritual?“ Ebd.; Bei Kiss finden sich die Überschriften „Rituale et al.: Wege durch den Begriffsdschungel“, „Rituale: Zeichensprache. Einführung in ihre Grammatik“ Kiss, *Zur Feier des Tages* (wie Anm. 14). Somé nennt ein Kapitel „Die Struktur des Rituals“ M. P. Somé, *Die Kraft des Rituals. Afrikanische Traditionen für die westliche Welt*, Diederichs Gelbe Reihe, München 2000.

rer Skripten, ihre Handlungssegmente, Symbolsysteme, Ausdrucksformen etc. aus dem umgrenzten Zusammenhang wissenschaftlicher Literatur in einen allgemein zugänglicheren Kommunikationsraum angesprochen.³⁰ Kombiniert mit Vorschlägen für jeweils individuelle Ausdrucksformen ergibt sich daraus eine Neuentwicklung von Ritualen und damit eine neue Form von Ritualistik. Um ihr nachzugehen, ist es weniger interessant, die einzelnen Rezeptionen auf der Objektebene zu verfolgen, die sich von der indianischen Schwitzhütte bis hin zu afrikanischen Mythen und ‚schamanistischen‘ Symbolen finden.³¹ Im Folgenden soll vielmehr der Frage nachgegangen werden, inwiefern sich in diesen neu entwickelten Konzeptionen von Ritualen, in Differenz zu einigen häufig anzutreffenden Auffassungen von Ritualen, andere typische Momente zeigen.

Die Diversität innerhalb des ritualtheoretischen Diskurses ist zu groß, als daß von einem allgemeinen Verständnis von Ritualen gesprochen werden könnte. Dennoch gibt es einige „Merkmale“, die in ähnlichen Varianten in vielen Ritualtheorien als typisch angenommen werden und sich ebenso in vielen Lexika-Artikeln zum Lemma „Ritual“ wieder spiegeln. Drei, anhand derer die Differenz zu der hier vorgestellten neuen Form von Ritualistik besonders deutlich wird, könnten als der soziale, der traditionale und der institutionale Aspekt bezeichnet werden. Es handelt sich bei diesen Bezeichnungen nicht etwa um klar von einander abzugrenzende Begriffe bzw. Bedeutungseinheiten. Sie sollen vielmehr Facetten umschreiben, die in der Auffassung von Ritualen und im Verständnis des Begriffes Ritual häufig anzutreffen sind.

Mit dem sozialen Aspekt ist die Auffassung angesprochen, Rituale als Handlungen zu verstehen, die in der Regel von einer Gruppe von

³⁰ Manchmal findet sich direkt oder indirekt der Verweis auf die Lektüre von ethnographischer Literatur, wie bei Kampenhout: „Tatsächlich war es die Flut von Material über traditionelle Kulturen, die mich dazu veranlasst hat, ein Buch über die Leitung und Durchführung von Ritualen zu schreiben, die neu sind, gleichzeitig jedoch auf denselben grundlegenden Gesetzmäßigkeiten beruhen wie die traditionellen Rituale“. Kampenhout, *Heilende Rituale* (wie Anm. 2), S. 10.

³¹ Canacakis nimmt die Trauerrituale auf der griechischen Insel Mani als Anregung für die Entwicklung neuer Rituale, die der deutschen Situation angemessen sind. Canacakis, *Ich sehe Deine Tränen* (wie Anm.5). Roth schreibt von sich: „Was ich befürworte ist nichts Neues, [...] Im Grunde bin ich ein Archäologe der Trauerkultur. Ich orientiere mich an den Ritualen, die früher praktiziert wurden.“ Bode/Roth, *Der Trauer eine Heimat geben* (wie Anm. 14), S. 139. Kampenhout warnt vor einem allzu unreflektierten Umgang mit traditionellen Ritualen: „Bei der Arbeit mit Ritualen ist es wichtig, Informationen aus traditionellen Ritualen herauszugreifen und mit ihnen respektvoll umzugehen. Aber hüte dich davor, in die Falle zu tappen und zu denken ‚je älter desto besser‘.“ Er schlägt vor, bei der Übernahme eines indianischen Schwitzhüttenrituals die „traditionelle Tricksterfigur der indianischen Mythologie“, den Koyoten, vielleicht durch Reineke Fuchs zu ersetzen, da es „für Menschen der westlichen Tradition“ zwar möglich sei, „die spirituellen Qualitäten eines Koyote- oder Büffelgeistes [...] intellektuell zu begreifen“, aber diese Symbole für sie, „da sie ein anderes kulturelles Erbe mitbekommen haben, nicht dieselbe Wirkung wie vielleicht andere Symbole“ hätten. Kampenhout, *Heilende Rituale* (wie Anm. 2), S. 42, siehe auch S. 44, 98.

Menschen ausgeführt werden.³² Oft kommt dies zum Ausdruck, wenn von der kommunikativen Bedeutung von Ritualen gesprochen wird, wie es z. B. bei Stanley J. Tambiah der Fall ist: „Das Ritual ist ein kulturell konstruiertes System symbolischer Kommunikation. Es besteht aus strukturierten und geordneten Sequenzen von Worten und Handlungen, die oft multi-medial ausgedrückt werden ...“³³ Manche Ritualtheoretiker verweisen jedoch explizit auf die Möglichkeit bloß postulierter Kommunikationspartner, was dann der Individualisierung der hier untersuchten Rituale zum Teil gerecht wird.³⁴ Auch die Betonung des sozialen Sinnes, den Rituale konstituieren und aktualisieren sollen, weist auf die Wahrnehmung von Ritualen als sozialen, und nicht explizit individuellen Phänomenen hin.³⁵

Rituale gelten zudem häufig als überlieferte Traditionen, deren Wert nach Ansicht ihrer Teilnehmer gerade in ihrem Tradiertsein, ihrem angenommenen Alter liegt. Hiermit ist auch eine prinzipielle Wiederholbarkeit angesprochen, die Rituale nicht zu generell einmaligen Handlungen macht. Moore und Myerhoff, die das Ritual als „traditionalisierendes Instrument“ auffassen, sprechen selbst einmaligen und neu geschaffenen Ritualen den traditionellen Aspekt zu, da „seine internen Wiederholungen von Form und Inhalt es traditionell machen“, weil es „die gleiche unreflektierte Überzeugung wie jedes traditionell wiederholte Ritual in sich tragen soll ...“³⁶. Durch die damit implizierte Tradierung ist eine gewisse Standardisierung gegeben, die es ermöglicht, eine immer gleiche Wiederausführung zu postulieren. So schreibt Klaus-Josef Notz in seinem „Lexikon des Buddhismus“: „Der religiöse Ritus oder das R. ist eine obligatorisch in ihrem / seinem Ablauf festgesetzte Handlung oder Handlungssequenz u. dient unterschiedlichen religiösen Zielsetzungen...“³⁷ Auch nach dem von Gerd Reinhold herausgegebenen

³² W. Fuchs gibt im Lexikon zur Soziologie für das Lemma Ritual z. B. an: „Sozial geregelte, kollektiv ausgeführte Handlungsabläufe, ...“ W. Fuchs/R.Klima u.a.(Hg.), Lexikon zur Soziologie, Opladen 1978, S. 650.

³³ S. J. Tambiah, Eine performative Theorie des Rituals, in: A. Bellinger/D. J. Krieger (Hg.), Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch. Opladen 1998, S. 230. Im Folgenden werde ich für die Beispiele bekannter Ritualtheorien vor allem aus dem obengenannten Handbuch von Bellinger/Krieger zitieren. Das Werk bietet eine gute und symptomatische Übersicht über den ritualtheoretischen Diskurs und die im deutschen Sprachraum rezipierten Autoren.

³⁴ So z. B. Jan Platvoet: „Das Ritual ist ein spezifischer Typus sozialen Verhaltens zwischen ansprechbaren Personen [...] Als Interaktion braucht das Ritual mindestens zwei Teilnehmer – der Kommunikationstheorie entsprechend einen ‚Sender‘ und einen ‚Empfänger‘ – von denen beide jedoch zur Kategorie der ‚postulierten‘ Wesen gehören können [...]“ J. Platvoet, Das Ritual in pluralistischen Gesellschaften, in: Bellinger/Krieger (wie Anm. 33), S. 175.

³⁵ K. Weis, Ritual, in: B. Schäfers (Hg.), Grundbegriffe der Soziologie, Opladen 2001, S. 290-294.

³⁶ S. F. Moore/B. G. Myerhoff (Hg.), Secular Ritual, Amsterdam 1977, S. 8-9. Zit. n. Tambiah, Eine performative Theorie des Rituals, in: Bellinger/Krieger (wie Anm. 33), S. 233.

³⁷ K.-J. Notz, Lexikon des Buddhismus. Grundbegriffe, Traditionen, Praxis in 1200 Stichworten von A-Z, Wiesbaden 2002, S. 383.

„Soziologie-Lexikon“ gelten Rituale als „standardisierte Handlungen..., die bei den von Traditionen vorgeschriebenen Anlässen durchgeführt werden“.³⁸ Im Lexikon für Bestattungs- und Friedhofskultur ist zu lesen: „Unter Ritual versteht man eine Handlung, die angesichts einer bestimmten Situation und innerhalb einer gefügten Sozialstruktur durch die Tradition vorgegeben ist, in der Regel unreflektiert vollzogen wird und von der Sozialkontrolle eingefordert wird.“³⁹

In dieser Begriffsbestimmung wird nun auch das von mir als „institutionaler Aspekt“⁴⁰ bezeichnete Moment angesprochen. Als solcher soll hier die Beobachtung bezeichnet werden, daß Rituale innerhalb einer bestimmten sozialen Einheit ihren spezifischen Handlungsort haben, eingebunden und bestimmt sind durch einen sozialen bzw. institutionellen Rahmen. Das bedeutet zum Beispiel, daß ihre Ausführung hierarchischen Strukturen unterliegt, bestimmte Ritualkompetenzen bestimmten Funktionsträgern zugesprochen werden oder auch daß ihre Bedeutungen mit ihrem institutionellen Rahmen verbunden sind.⁴¹

Diese drei Aspekte, der soziale, der traditionale und der institutionale, treffen nun auf die Rituale der Populärliteratur nicht, oder nur bedingt zu. Vielmehr lassen sich hier drei entgegengewendete Aspekte hervorheben: Individualität, Kreativität und institutionale Unabhängigkeit, wobei wiederum alle drei aufs engste miteinander verwoben sind.

Aufgrund der im Folgenden gerade fokussierten Differenz zu einem Ritualverständnis, wie es oben skizziert wurde, stellt sich die Frage, inwiefern es für die in der Populärliteratur beschriebenen Phänomene überhaupt sinnvoll ist, den Ritualbegriff zu verwenden. Dies läßt sich meines Erachtens jedoch sowohl im Hinblick auf die emische als auch die etische Perspektive rechtfertigen. Zunächst einmal sprechen die AutorInnen selbst von Ritualen und rekurrieren explizit oder implizit auf den ritualtheoretischen Diskurs. Sie rezipieren zudem Handlungssequenzen, Symbolelemente und Ausdrucksformen⁴² traditioneller Rituale. Hinzu kommt, daß sich aus etischer Perspektive ganz spezifische Merkmale aufweisen lassen, die auch im ritualtheoretischen Diskurs für Rituale angesetzt werden: Dazu zählt zum Beispiel das sogenannte

³⁸ K. Weis, Ritual, in: G. Reinhold (Hg.), Soziologie-Lexikon, München, Wien 2000, S. 537.

³⁹ Zentralinstitut für Sepulchralkultur Kassel (Hg.), bearb. von R. Sörres, Großes Lexikon der Bestattungs- und Friedhofskultur. Wörterbuch zur Sepulchralkultur. Volkskundlich-kulturgeschichtlicher Teil: Von Abdankung bis Zweitbestattung, Kassel 2002, S. 257.

⁴⁰ Institution wird im Zusammenhang dieser Ausführungen im Sinne eines Oberbegriffes verstanden, der soziale Einheiten umfaßt, die das soziale Handeln ihrer Mitglieder durch relativ stabile und dauerhafte Muster strukturieren und normativ regeln, sowie über Sinn- und Wertbezüge bestimmen. Siehe zum Begriff der Institution auch G. Kamphausen, Institution, in: H. Cancik/B.Gladigow/K.-H. Kohl (Hg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. III, Stuttgart, Berlin, Köln 1993, S. 260-269.

⁴¹ So bedeutet die Konfirmation z. B. auch die Aufnahme eines rechtlich verantwortlichen Kirchenmitgliedes.

⁴² Z. B. Tänze, Gesten, Musik.

„Framing“ im Sinne einer Differenz von nicht ritualisiertem Alltag und Ritualsituation⁴³ oder die explizite Verwendung von Symbolen. Typisch ist es auch, daß Handlungen in einen spezifischen Kontext gestellt werden, die Rollen der Beteiligten in spezifischer Weise festgelegt werden und der Handlungsverlauf einem Skript folgt. Darüber hinaus wird diesen Handlungen ein Sinn zugesprochen, der über das Tun selbst hinausreicht.⁴⁴

Die inhaltliche Argumentation der Populärliteratur folgt sehr einheitlich folgendem Schema: Zunächst wird festgestellt, daß es in unserer westlichen Gesellschaft zunehmend weniger Rituale gibt: „Wir im Westen haben schon vor Jahrhunderten mit der Demontage unserer Rituale begonnen.“⁴⁵ Diese Entwicklung wird als schädlicher Mangel sowohl für die Gesellschaft als auch für den Einzelnen angesehen, wie es bei Canacakis deutlich wird: „Von diesen alten Trauerbräuchen ist so gut wie nichts bis in unsere Zeit herübergerettet worden. Das macht nach meiner Auffassung eben das Problem unserer Zeit aus.“⁴⁶ Aus diesem Mangel wird nun ein großes Bedürfnis, ein förmlicher „Hunger“⁴⁷ nach Ritualen konstatiert. Um diesem Defizit abzuhelpfen bieten die Autoren ihren Lesern nicht etwa an, einen neuen Zugang zu den alten Ritualen ihrer eigenen Kultur oder anderer Kulturen zu eröffnen.⁴⁸ Sie wollen vielmehr ganz grundsätzlich den Sinn für Rituale neu vermitteln, indem sie Anleitungen für die Entwicklung neuer, individueller Rituale versprechen.

Die Angebote reichen dabei von Lebenszyklusritualen über Jahreszeitenrituale bis hin zu Heilungsritualen. Hinzu kommen außerdem Ritualkonzepte für eine ganze Reihe von Anlässen wie ‚Dankbarkeit‘, ‚Läuterung‘, ‚Schutz‘ oder auch für die Steuererklärung.⁴⁹ Viele Bücher ge-

⁴³ „Another feature of performance lies in the dynamics of framing. As noted with regard to sacral symbols, distinctions between sacred and profane, the special and the routine, transcendent ideals and concrete realities can all be evoked by how some activities, places, or people are set off from others. Intrinsic to performance is the communication of a type of frame that says, ‘This is different, deliberate, and significant-pay attention!’ By virtue of this framing, performance is understood to be something other than routine reality; it is a specific type of demonstration.“ C. Bell, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, New York, Oxford 1997, S. 160.

⁴⁴ „When meaning, communication, or performance become more important than function and pragmatic end, ritualization has begun to occur.“ R. L. Grimes, *Beginnings in Ritual*, Columbia, South Carolina 1995, S. 41.

⁴⁵ Wall/Ferguson, *Rituale für Lebenskrisen* (wie Anm. 14), S. 10. Siehe zum Beispiel auch Sax/Visser/ Boer, *Begraben und Vergessen?* (wie Anm. 14), S. 88.

⁴⁶ Canacakis, *Ich sehe Deine Tränen* (wie Anm. 5), S. 79.

⁴⁷ Specht-Tomann/Tropper, *Zeit des Abschieds* (wie Anm. 23), S. 185; Biziou, *Sahnehäubchen für die Seele*, (wie Anm. 1), S. 34.

⁴⁸ „Wenn wir nach neuen Ritualen suchen, sollten wir [...] nicht mit übertriebener Nostalgie in die Vergangenheit blicken. Zahlreiche Traditionen aus früherer Zeit waren bereits damals inhaltsleer geworden und nur noch äußere Fassade.“ (Sax/Visser/Boer, *Begraben und Vergessen?* (wie Anm. 14), S. 87. Weiter unten weist Sax jedoch darauf hin, daß neue Rituale häufig zurückgehen auf „alte Traditionen oder auf Rituale aus anderen Kulturen“. Ebd., S. 91.

ben gut gegliederte klare Anweisungen bzw. Vorschläge für die Durchführung und die zu verwendenden Ritualutensilien sowie Hinweise zu Ort und Zeit. Bei Barbara Biziou finden sich zum Beispiel zu jedem Thema bzw. Ritual zunächst die Abschnitte „Absicht“, „Zeitpunkt“, „Zutaten“, „Rezept“. Diesen Informationen bzw. Anregungen folgt jeweils ein Beispiel („Das Ritual im Einsatz“), das von einer konkreten Anwendung dieses Rituals erzählt. In manchen Fällen werden unter dem Titel „Nachbereitung“ anschließend noch weitere Hinweise für den Umgang mit dem Ritual geboten. Kampenhout gliedert seine Ritualvorschläge in die Abschnitte „Dauer“, „Zweck“, „Material“, „Vorbereitung“, „Das Ritual“ und „Ursprünge“.⁵⁰ Die Bücher erschöpfen sich jedoch nicht nur in Anleitungen, fast alle reflektieren Sinn, Zweck und ‚Wesen‘ von Ritualen, wie es oben in Bezug auf die Popularisierung der Metaebene des Ritualdiskurses bereits angedeutet wurde. Sie betonen die Bedeutung, neue Rituale individuell zu entwickeln und diskutieren ihren Bezug zu ‚alten Ritualen‘.

Individualisierung

Mit dem Stichwort individueller Rituale ist bereits das vielleicht herausragendste Moment der von diesen Autoren vertretenen Ritualauffassung genannt: Rituale werden konsequent individualisiert.⁵¹ Mit dieser Individualisierung ergeben sich die beiden anderen Aspekte: Kreativität, im Gegensatz zum traditionellen Aspekt von Ritualen, und institutionale Unabhängigkeit. Daher soll im Folgenden zunächst auf das Phänomen der Individualisierung ausführlicher eingegangen werden, um dann die Aspekte der Kreativität und der institutionellen Unabhängigkeit zu behandeln.

Sehr häufig handelt es sich in der Literatur um Rituale, die nur für einen Teilnehmer gedacht sind. Falls sie für Gruppen konzipiert werden, handelt es sich in der Regel um einmalige Gruppen oder kleine Einheiten, wie Paare oder Familien. Dabei ist es entscheidend, gleich ob es sich um Einzel- oder Gruppenrituale handelt, daß die Rituale sehr stark auf Bedürfnisse, Situation und Privatgeschichte der einzelnen Teilnehmer abgestimmt werden sollen. Es besteht der Anspruch, möglichst stark mit den individuellen Gegebenheiten der Ritualteilnehmer verbunden zu sein: „Ja, die Kraft eines Rituals liegt meist gerade darin, daß es einzigartiger Ausdruck individueller Bedürfnisse, Perspek-

⁴⁹ Kiss, Zur Feier des Tages (wie Anm. 14), S. 238.

⁵⁰ Bei Gruppenritualen steht bei Kiss am Beginn noch der Abschnitt „Zahl der Teilnehmer“.

⁵¹ Eine Ausnahme innerhalb der hier untersuchten Literatur bilden hier Specht-Tomann und Tropper, die relativ wenig von einer Individualisierung von Ritualen schreiben, allerdings ebenfalls feststellen: „Es gibt aber auch sehr persönliche (Alltags-) Rituale, die von uns Menschen selbst entwickelt werden und eine individuelle Note ausstrahlen.“ Specht-Tomann/Tropper, Zeit des Abschieds (wie Anm. 23), S. 188. In ihren Beispielen und Vorschlägen spiegelt sich dann ebenfalls der Anspruch einer Individualisierung wider.

tiven und Bestrebungen ist“⁵², und Heim verspricht: Rituale „zeigen [...] Möglichkeiten auf, wie beim Feiern die eigene Individualität bewahrt und entwickelt werden kann“.⁵³ Es geht darum, wie Barbara Biziou schreibt, sein „ureigenstes Ritual“⁵⁴ zu entwerfen und zu vollziehen. Die Rituale sind so nur noch in das Symbolsystem eines Individuums eingebunden. Symbole, erklären Wall und Ferguson ihren Lesern, „müssen in Beziehung zu Ihnen stehen, ob die von Ihnen für Ihr Ritual gewählten Symbole Ihre eigene Schöpfung sind, oder den Zeremonien fremder Völker entstammen, spielt dabei keine Rolle“.⁵⁵ So ist es nach Kampenhout durchaus möglich, auch Tick, Trick und Track als geistige Ansprechpartner in der Anrufung spiritueller Kräfte zu verwenden, sofern sie nur für den betreffenden Akteur selber von Relevanz sind: „Vielleicht willst du sie ja Tick, Trick und Track nennen. Es ist nichts daran auszusetzen, wenn diese Namen für dich wirklich eine Bedeutung haben und du sie mit Respekt verwendest, wirst du zweifellos auch eine Antwort auf deine Anrufung bekommen.“⁵⁶ Sax, Visser und Bojer stellen für Bestattungs- und Trauerrituale fest, „daß eine Individualisierung in Gang gekommen ist und dabei nach Zeremonien und Ritualen gesucht wird, die zur Lebensart der Verstorbenen und Hinterbliebenen passen“.⁵⁷

Kreativität

Die Betonung der Individualität der jeweiligen Rituale, ihr Bezogen-sein auf die individuelle Bedürfnislage und das individuelle Bezugssystem der jeweiligen Ritualteilnehmer geht einher mit der Forderung nach Kreativität. Der Einzelne steht in der Wahrnehmung der AutorInnen nur noch begrenzt innerhalb eines tradierten allgemeineren Bezugssystems, auf das er oder sie sich zurückbeziehen könnte. Die Tradierung von Ritualen ist aus der Sicht der AutorInnen weitgehend abgebrochen,⁵⁸ entweder weil unsere Gesellschaft nicht mehr fähig sei die nicht-rationale Dimension von Ritualen zuzulassen, oder auch weil die bisher bekannten Rituale nicht mehr als sinnvoll erfahren würden.⁵⁹ Diesen Ritualen, die als starr, mechanistisch und materialistisch charakterisiert werden,⁶⁰ werden neue echte, ‚stimmige‘ Rituale gegenübergestellt. Sie sollen so geschaffen werden, daß sie den Bedürfnissen ihrer einzelnen

⁵² Wall/Ferguson, Rituale für Lebenskrisen (wie Anm. 14), S. 22.

⁵³ Heim, Lebensfeste neu feiern (wie Anm. 22), S. 8.

⁵⁴ Biziou, Sahnehäubchen für die Seele (wie Anm. 1), S. 20.

⁵⁵ Wall/Ferguson, Rituale für Lebenskrisen (wie Anm. 14), S. 23.

⁵⁶ Kampenhout, Heilende Rituale (wie Anm. 2), S. 42.

⁵⁷ Sax/Visser/Boer, Begraben und Vergessen? (wie Anm. 14), S. 98.

⁵⁸ So z. B. Ebd., S. 98.

⁵⁹ So z. B. Canacakis, Ich sehe Deine Tränen (wie Anm. 5), S. 35 und Kampenhout, Heilende Rituale (wie Anm. 2), S. 40. Siehe auch Wall/Ferguson, Rituale für Lebenskrisen (wie Anm. 14), S. 10, 12, 44.

⁶⁰ Canacakis nennt heutige Rituale „zwanghaft“ und „steril“. Canacakis, Ich sehe Deine Tränen (wie Anm. 5), S. 35. Bode und Roth bezeichnen die gängige Begräbniskultur als

Teilnehmer entsprechen. Der Wert der hier propagierten Rituale liegt dementsprechend nicht in einer Tradierung, sondern in ihrer Neuschöpfung.⁶¹ Dabei werden Ritualsegmente aus anderen religiösen Traditionen übernommen und ihnen wird aufgrund ihres Alters⁶², ihrer Weisheit etc. besonderer Wert zugesprochen. In das Ritual aufgenommen werden sie aber allein auf Grund ihrer Stimmigkeit mit dem Bedürfnis des entsprechenden Ritualteilnehmers. So werden sie zu Einzelmomenten innerhalb einer rituellen Collage.

Auf Grund des Anspruches, der akuten Situation ihrer Teilnehmer angemessen zu sein, sind die neuen Rituale durch ein hohes Maß an Spontanität ausgezeichnet: Sie sind als Skripte weder tradiert, noch sind sie notwendig auf eine zukünftige Tradierung angelegt. Es ergeben sich vielmehr in der Regel einmalige Kreationen, die gerade in ihrer Einmaligkeit, im Sinne einer optimalen Kongruenz mit einer akuten Situation ihren Sinn und Wert haben.⁶³ „Es handelt sich dabei um lebendige Rituale im ‚status nascendi‘ die im Prozeß als rituelle Kompositionen immer wieder neu entstehen. In Verbindung mit kreativen Ausdrucksmitteln und schöpferischem Tun entstehen dann rituelle Improvisationen“⁶⁴ schreibt Canacakis in seinem Buch über die von ihm entwickelte Therapie mit Trauer Ritualen. Die Bücher wollen Anregungen bieten, keine Vorlagen bzw. Skripten nach denen ‚schematisch‘ zu verfahren wäre.⁶⁵ Mit diesem kreativen und spontanen Aspekt stehen sie zum

genormt und gefühlsarm. Bode/Roth, *Der Trauer eine Heimat geben* (wie Anm. 14), S. 9. Biziou schreibt von den „rein mechanistischen Ritualen“ ihrer Kindheit. Biziou, *Sahnehäubchen für die Seele* (wie Anm. 1), S. 33. Heim schreibt von gegenwärtigen Festen, die zu materialistisch seien: „Letztlich sind diese Konsumfeste noch geprägt von einem veralteten Weltbild, in dem Materie und Mensch mechanistisch und eindimensional betrachtet werden.“ Etwas später stellt sie fest: „Immer mehr Menschen sind heute auf der Suche nach neuen, echten Festen und Ritualen“. Heim, *Lebensfeste neu feiern* (wie Anm. 22), S. 7, 8.

⁶¹ „Wie kommen Sie nun zu Ihrem ganz persönlich gestalteten Fest? In früheren Generationen wäre das keine Frage gewesen, denn damals war der Mensch von Traditionen getragen. Er war in die Großfamilie und in die Dorfgemeinschaft eingebettet, in der es klare Festformen gab. Heute müssen, können und dürfen Sie Ihre Feste selbst so gestalten, daß sie Ihrem inneren Wesen und Ihrer Biographie entsprechen.“ Heim verwendet die Begriffe Fest und Ritual zum Teil synonym. Ebd., S. 16.

⁶² Bode bringt das Beispiel eines Rosenkranzgebetes, das unerwartet geholfen habe und spricht in diesem Zusammenhang zum Beispiel von der „Kraft uralter Rituale“. Bode/Roth, *Der Trauer eine Heimat geben* (wie Anm. 14), S. 67.

⁶³ Das bedeutet nicht, daß es keine Skripten gäbe. Diese sind sowohl in der Literatur zum Teil detailliert angegeben als auch für die eigene Ritualgestaltung der Leser vorgesehen. Die Leser sollen auf ein vorgeschlagenes Skript zurückgreifen, es für sich verändern oder auch ein gänzlich neues Skript für sich erstellen. Es ist aber nicht vorgesehen, daß dieses Skript dann als solches notwendig tradiert wird, sondern es muß den jeweiligen immer neuen Umständen angepaßt werden, sofern diese es erfordern.

⁶⁴ Canacakis, *Ich sehe Deine Tränen* (wie Anm. 5), S. 138.

⁶⁵ Siehe zum Beispiel M. Müller/M. Schnegg, *Unwiederbringlich – Vom Sinn der Trauer. Hilfen bei Verlust und Tod*. Freiburg im Breisgau 1999, S. 60.

Beispiel ganz im Gegensatz zur Auffassung des Ritualtheoretikers Tambiah: „das Ritual [ist] formalisiert und voraussehbar ...“.⁶⁶

Weltzien erklärt: „für ein Ritual ist nicht nur der Ritualablauf selbst von Bedeutung, sondern auch die vorangehende kreative Phase, in der Sie für sich die Struktur und die Bestandteile Ihrer ganz persönlichen Zeremonie zusammenstellen“.⁶⁷ Aus ethischer Perspektive kann die Anforderung zur kreativen Gestaltung des Rituals mit zum Skript des Rituals gezählt werden.⁶⁸ Damit nimmt der kreative Vorlauf eine eigene, weitere Phase innerhalb der rituellen Struktur ein, die manchmal fast bedeutender aufgefaßt wird als das ausgeführte Ritual selber.

Dieser in den beiden Aspekten der Individualität und Kreativität sich ausdrückende Relativismus steht in einer eigentümlichen Spannung zu angenommenen Universalien im Sinne archetypischer Symbole, die z.B. mit der Rezeption von Jung zu Tage kommt.⁶⁹ Es scheint in mancher Populärliteratur fast so, als existiere eine universal mächtige und gültige Symbol- und Ritualwelt unter der Oberfläche, auf der künftige Ritualakteure ihre ganz individuellen Ausdrucksformen eben dieser Universalien selbst finden müssen.

Institutionale Unabhängigkeit

So wenig diese Rituale in ein für eine größere soziale Gruppe verbindliches Symbolsystem eingegliedert sind, so wenig sind sie in der Regel in eine Institution integriert. Eine Ausnahme bilden hier die Rituale, die für eine bestimmte Gruppe, meist eine Familie, vorgesehen sind. Aber auch hier gilt eine gewisse institutionale Unabhängigkeit, da diese Gruppen flexibel aufgefaßt werden, insofern im Ritualverständnis zum Beispiel eine mögliche Änderung der Gruppenzusammensetzung keinerlei Schwierigkeit bedeutet. Es sind keine festgelegten institutionellen Rollen vorgesehen, und eine mögliche Tradierung ist den Bedürfnissen der Ritualteilnehmer jeweils neu ‚kreativ‘ anzupassen.

Der Aspekt institutionaler Unabhängigkeit zeigt sich von daher wiederum im Zusammenhang mit der Individualisierung und dem Anspruch auf Kreativität. Wird es aus ritualtheoretischer Sicht z.B. als ein wichtiges Moment von Initiationsriten angesehen, daß die Initianten in eine neue bestimmte soziale Gruppe integriert werden, so existiert diese Gruppe als eine bestimmte soziale Größe in der Populärliteratur

⁶⁶ S. J. Tambiah, Eine performative Theorie des Rituals, in: Bellinger/Krieger (wie Anm. 33), S. 240. Ein weiteres Beispiel bietet die Auffassung von Jonathan Z. Smith: „Das Ritual ist nicht kongruent mit der Art wie Dinge sind oder höchstwahrscheinlich sein werden, da es Kontingenz, Variabilität und Zufälligkeit ausschließt.“ J. Z. Smith: Ritual und Realität, in: Bellinger/Krieger (wie Anm. 33), S. 225.

⁶⁷ Weltzien, Rituale neu erschaffen (wie Anm. 3), S. 72.

⁶⁸ Kampenhout faßt die Vorbereitung explizit als wichtigen Teil eines jeden Rituals auf. Kampenhout, Heilende Rituale (wie Anm. 2), S. 79.

⁶⁹ So z. B. bei Wall/Ferguson, Rituale für Lebenskrisen (wie Anm. 14).

gerade nicht. Initiiert wird hier nicht in eine Gruppe, sondern in die neue Lebensphase eines Individuums.⁷⁰

Auch institutionsgebundene Rollenzuweisungen gibt es nicht, stattdessen wird Ritualkompetenz prinzipiell jedem zugestanden: „Jeder, der ein Ritual abhalten will, kann es auch“⁷¹, schreibt Kampenhout. Zwar betont er, daß Wissen und Erfahrung für einen Ritualleiter wichtige Qualitäten sind,⁷² aber diese können von jedem, der sich dafür interessiert erworben werden. Für die Rituale der Populärliteratur gibt es demnach keine Autorität einer Institution, keine menschliche Instanz die darüber entscheiden könnte, wer Rituale leiten kann oder nicht. Verbindlichkeit besteht nicht mehr gegenüber einer Gruppe oder Tradition, sondern sich selbst gegenüber. Das eigene Urteil bzw. Empfinden wird zum Maßstab: Entscheidend ist, ‚was zu mir paßt‘.

Das Ritualverständnis der Populärliteratur

Im Vorhergehenden wurde bereits auf die Abgrenzung zu den ‚traditionellen Ritualen‘ hingewiesen, die in der Populärliteratur häufig als nicht mehr tragfähig und lebendig angesehen werden. Diese Abgrenzung hat ihr Pendant in der Betonung, wie notwendig Rituale grundsätzlich für Menschen seien. In Bezug auf Lebenskrisen wird Ritualen eine besondere, zum Teil sogar für die psychische Gesundheit entscheidende Rolle zugesprochen. Canacakis setzt dem Chaos, das durch Trauerkrisen ausgelöst werde, Rituale entgegen: „Rituelles Handeln dagegen bringt in dieses gefährliche Chaos Ordnung und leuchtet den Weg aus durch die dunklen Pfade der trauernden Seele. [...] Somit kann das Ritual auch als eine strukturierte Heilmethode gesehen werden.“⁷³ Auch Roth, Sax, Specht-Tomann und Tropper sowie Müller und Schnegg sehen Rituale als notwendige Ausdrucksmöglichkeiten und Hilfen für den Abschied vom Toten und den Umgang mit der Trauer.⁷⁴ Specht-Tomann und Tropper bezeichnen Rituale als „Ankerpunkte in stürmischen Lebenszeiten“⁷⁵, Biziou schreibt ganz allgemein, sie erleichterten Übergänge, „enthüllen neue Ansätze an ein altes Problem, heilen Wunden einer schlimmen Beziehung, [...]“ und faßt dann zusammen: „Rituale halten uns in der Gegenwart zentriert und erlauben uns gleichzeitig, unsere Vergangenheit in den Griff zu bekommen und unsere Zukunft auf eine

⁷⁰ Auch hier gilt wiederum im Falle von Geburtsritualen die Familie als Ausnahme.

⁷¹ Kampenhout, Heilende Rituale (wie Anm. 2), S. 18.

⁷² „Wie jede andere Medizin oder Therapie sollte auch ein Ritual von jemand mit Erfahrung sorgfältig ausgewählt werden, um Missbrauch und andere Probleme zu vermeiden.“ Kampenhout, Heilende Rituale (wie Anm. 2), S. 36.

⁷³ Canacakis, Ich sehe Deine Tränen (wie Anm. 5), S. 136.

⁷⁴ Bode/Roth, Der Trauer eine Heimat geben (wie Anm. 14), S. 82; Müller/Schnegg, Unwiederbringlich (wie Anm. 65), S. 22, 87; Specht-Tomann/Tropper, Zeit des Abschieds (wie Anm. 23), S. 186, 188 f.; Sax/Visser/Boer, Begraben und Vergessen? (wie Anm. 14), S. 90.

⁷⁵ Specht-Tomann/Tropper, Zeit des Abschieds (wie Anm. 23), S. 185.

überaus gesunde und direkte Art und Weise anzugehen.“⁷⁶ Auch bei Wall, Ferguson und Kampenhout finden sich psychologisierende Erklärungen bzw. Wirkungen in Bezug auf Rituale.

An anderen Stellen beziehen sich die AutorInnen sehr viel weitergehend auf eine bereits oben angesprochene transpersonale bzw. transzendente Ebene. Das „Heilige zupft uns am Ärmel“, schreibt Barbara Biziou und antwortet auf die selbstgestellte Frage ‚Was ist ein Ritual?‘: „Es meint einen Akt, bei dem wir das Metaphysische mit dem Körperlichen buchstäblich verschmelzen, um auf diese Weise den universellen Geist in unser materielles Leben zu rufen.“⁷⁷ Heim schreibt davon, sich bei Ritualen „grenzenlos zu verströmen und eins mit dem All zu werden.“⁷⁸ Weltzien versteht unter dem Begriff Ritual „jene geplante, einer *festen Abfolgeordnung* unterworfenene, bewußt zelebrierte Kette *magisch-religiöser, symbolischer Handlungen* [...], die *Veränderungen auf dem Lebensweg* oder in der Natur, genauer die Schwellen oder Übergänge von einer in sich abgeschlossenen Phase in die nächste, markiert und zu diesem Zweck eine *tiefe spirituelle Verbindung* zwischen Individuum, Gesellschaft und Gott, zwischen innerer und äußerer Welt, zwischen Körper und Seele herstellt.“⁷⁹ Kampenhout bezieht sich auf „Wirklichkeiten außerhalb unseres normalen menschlichen Bewußtseins“⁸⁰ und erklärt, daß es für ihn nicht wichtig sei, ob sie tatsächlich existierten oder nicht. „Traditionelle Heiler erleben diese anderen Wirklichkeiten als etwas, das unabhängig von ihnen selbst existiert. Ich erlebe sie ebenso, doch wer weiß, ob es nicht doch vielleicht ganz anders ist. Ich habe mich auf jeden Fall dazu entschieden, die anderen Welten als Bereiche außerhalb der menschlichen Existenz zu beschreiben und nicht als innere Wirklichkeiten.“⁸¹ Es geht den Autoren also nicht nur um eine möglichst effiziente Nutzung menschlicher psychischer Ressourcen, sondern um mehr. Canacakis definiert Rituale im Zusammenhang mit den traditionellen Trauer Ritualen der griechischen Insel Mani als „durch Tradition und Brauchtum festgelegte Formen, die das Handeln strukturieren, sowohl für eine Gruppe, wie auch für den Einzelnen. Sie regeln und ordnen die Begegnung mit sich selber, mit andern, mit dem Numinosen [...] in seinen vielseitigen und komplexen, oft unsichtbaren, nicht jederzeit fühlbaren Zusammenhängen“.⁸² Die Autoren der Populärliteratur binden so Rituale in eine das Menschliche und Materielle übersteigende Realität ein, ohne diese Realität konkret zu beschreiben.

⁷⁶ Biziou, Sahnehäubchen für die Seele (wie Anm. 1), S. 42.

⁷⁷ Ebd., S. 29. Siehe auch Heim: ‚Jene Feste öffneten den Menschen den Weg zu dem, was Maslow heute ‚Gipfelerfahrung‘ und Grof ‚Transpersonale Erfahrung‘ nennt.‘ Heim, Lebensfeste neu feiern (wie Anm. 22), S. 10.

⁷⁸ Ebd., S. 8.

⁷⁹ Weltzien, Rituale neu erschaffen (wie Anm. 3), S. 29. Kursivsetzungen im Original.

⁸⁰ Kampenhout, Heilende Rituale (wie Anm. 2), S. 11.

⁸¹ Ebd. S. 12.

⁸² Canacakis, Ich sehe Deine Tränen (wie Anm. 5), S. 89.

Das durch die drei Momente von Individualität, Kreativität und institutionaler Unabhängigkeit gekennzeichnete Ritualverständnis läßt sich abschließend folgendermaßen skizzieren: Als entscheidende Verbindung zwischen Teilnehmer und ritueller Handlung gilt das Er-Leben: „... die Essenz des Rituals liegt nicht bei diesen Äußerlichkeiten. Die Essenz ist das Erleben des Rituals an sich. Ein Ritual ist ein Punkt, an dem die Zeit stillsteht, an dem du deine Konzentration darauf verwendest etwas zu verwirklichen oder es intensiv zu erleben.“⁸³ Das Ritual soll nicht mechanistisch ausgeführt, sondern emotional erlebt werden und umgekehrt soll das Leben selbst durch das Ritual erfahren werden. Erleben und Lebendigkeit der neuen Rituale wird dem Absterben der alten entgegengesetzt. Ganz konsequent ergeben sich daraus verschiedene, zum Teil schon genannte Aspekte, die diese Rituale kennzeichnen. Sie sind ausgerichtet auf das Individuum und erzielen eine Kongruenz von Ritual und Emotionen, d.h. das Ritual soll den vorhandenen Gefühlen seiner Teilnehmer entsprechen. Das Ritual selbst wird als schöpferischer Akt und als kreativer Prozeß aufgefaßt und es geht um eine durch das Ritual hervorgebrachte Vermittlung, zum einen um die Verbindung des Ausführenden mit sich selbst, zum andern um die Verbindung mit einer transpersonalen Ebene.

Rituale werden damit als psychische und spirituelle Prozesse aufgefaßt, die bestimmte Funktionen erfüllen: Sie bieten Strukturierung in Raum und Zeit,⁸⁴ sie sind Ausdrucksmittel für Emotionen und Bewältigungsstrategien für Krisen.⁸⁵ Sie ermöglichen Selbsterkenntnis und bieten eine aktive Möglichkeit, das psychische und spirituelle Wachstum zu fördern.

Diese Rituale erweisen sich so als eine maßgeschneiderte Reaktionsmöglichkeit auf potentiell alle Lebenslagen, die in größtmöglicher Flexibilität religiöse Vorstellungen einbinden kann und somit neben den psychischen Wirkmechanismen auch noch transpersonale Wirkpotentiale verspricht.

⁸³ Kampenhout, *Heilende Rituale* (wie Anm. 2), S. 17.

⁸⁴ So z. B. Canacakis, *Ich sehe Deine Tränen* (wie Anm. 5), S. 116.

⁸⁵ Ebd. S. 136.