

Das Ritual als Verfahren

Zur performativen Herstellung intangibler Ordnung*

Dominik Schrage

Aus der Perspektive der Rehbergschen Institutionenanalyse mögen die verschiedenen sozialtheoretischen Konzeptualisierungen des Rituals, die ihm eine im ontologischen Sinne ordnungsfundierende Funktion zusprechen, selbst als institutionelle Mechanismen im theoretischen Feld erscheinen. Denn sie sind an der Schaffung jener Ordnungsbehauptungen beteiligt, welche die institutionelle Analyse zum Gegenstand hat. In der Auseinandersetzung mit der Institutionentheorie Arnold Gehlens wird der entscheidende Perspektivenwechsel der institutionellen Analyse gegenüber solchen Fundierungsbemühungen deutlich: Wo Gehlen daraus, dass die »harte und zwingende ›Rationalität‹ jeder durchgesetzten Ordnung gerade im Irrationalen ihre Quelle hat«, auf die prinzipielle Nichtkritisierbarkeit der Institutionen schloss, kann die institutionelle Analyse Rehbergs die durchaus fruchtbaren Ergebnisse dieser »überzogenen Identifikation« zum Aufweis auch des »Zwangscharakter(s) sozialer Institutionen« nutzen und der Identifikation das Erstaunen darüber entgegensetzen, dass es auf Dauer gestellte institutionelle Ordnungen trotz ihrer Unwahrscheinlichkeit gibt (Rehberg 1990: 135; 1998: 397, 392). Gehlens Interesse am Ritual als primärer Ordnungsquelle ist dabei keineswegs solitär; Émile Durkheim misst dem Ritual in einem ganz anderen historisch-politischen Kontext (Donzelot 1994: 76ff.) eine vergleichbare Funktion zu, und auch Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns greift zur Erklärung der ursprünglichen Durchsetzung sozialer Verpflichtungen auf das rituelle Handeln in der Durkheimschen Variante zurück, wenn auch subkutan Gehlensche Prägungen vermutet werden können (Rehberg 1990: 125).

Ausgangspunkt meiner Überlegungen ist jene doppelte Valenz des Ritualkonzepts: Rituale gelten – bei aller Differenz der vielfältigen und heterogenen Konzeptualisierungen – als Praktiken, die einen ganz besonderen Typ kollektiver Ordnungsbildung darstellen, da ihr Vollzug prinzipiell unhinterfragbar und alternativlos ist. In diesem Punkt treffen sich die engeren Fassungen des Rituals als religiöser Form mit den erweiterten Konzepten etwa in der Rahmenanalyse Erving Goffmans (1986: 8). Während die fraglosen Selbstverständlichkeiten des Alltags in den Momenten des Stockens der Routinen brüchig werden und Warum-Fragen evozieren, setzt das Ritual für solch »problematischere Situationen artifiziere Mittel ein« (Luhmann 1991: 614). Es stellt so gleichsam den Prototyp einer »Legitimation durch Verfahren« dar (ders.: 1984). Und eben diese Potenz zur unhinterfragbaren Synchronisie-

* In: Joachim Fischer, Hans Joas (Hg.): Kunst, Macht und Institution. Studien zur Philosophischen Anthropologie, Soziologischen Theorie und Kulturosoziologie der Moderne. Festschrift für Karl-Siegbert Rehberg, Frankfurt a.M./New York 2003, S. 198-208.

rung kollektiven Handelns macht das Ritual zu einer Ressource, auf die theoretische Entwürfe zugreifen, die mit seiner Hilfe dem modernen Problem des »Andersseinkönnens jeglicher Ordnung« begegnen möchten (Waldenfels 1990: 16). Dies soll in einem ersten Argumentationsschritt an der funktionalistischen Refigurierung der ethnologischen Befunde zum Ritual dargestellt werden, die Émile Durkheim in den Elementaren Formen des religiösen Lebens ausarbeitet (II). Der Rückgriff auf das Ritual ist allerdings nicht der einzige, und sicherlich auch nicht der prominenteste Versuch, einem modernen, krisenhaften Ordnungsbewusstsein durch den Rückgriff auf religiöse Formen zu begegnen. Stellt sich, in Durkheims Fassung, das Anomieproblem als eines des mangelnden Kollektivbewusstseins dar, welches durch die Konstruktion einer rituell generierten Sphäre nichtreligiöser, gleichwohl unantastbarer Bestände angegangen wird, so ist aus der Perspektive Max Webers das Schwinden personenbezogener Ordnungsgeltungen das Kernproblem: Es ist das Zurücktreten personaler Handlungsspielräume gegenüber einer routinisierten und deshalb immer intensitätsloseren Ordnung, dem begegnet werden soll. Mit Webers Begriff des Charisma (III) und, als seine Radikalisierung, Carl Schmitts Konzept der Souveränität sollen zeittypische Entwürfe mit Durkheims Ritualkonzept kontrastiert werden (IV). Beginnen möchte ich mit einem skizzenhaften Überblick der Begriffs- und Verwendungsgeschichte des Ritualkonzepts (I.)

I.

Begriffsgeschichtlich handelt es sich beim lateinischen *ritus* um eine offenbar aus kultischen Kontexten stammende Bezeichnung, die aber bereits in römischer Zeit auch losgelöst von diesen in allgemeinerem Sinne verwendet wird, wenn auch der religiöse Hintergrund präsent bleibt (Glei, Natzel 1992: 1051; Uhl 1999: 231ff.). In der sozial- und kulturwissenschaftlichen Diskussion dominieren zunächst Ansätze, die das Ritual auf verschiedene Weise als religiöses Phänomen beschreiben.

Im ausgehenden 19. Jahrhundert machen die Religionswissenschaft und die Ethnologie Ritual, Magie und Mythos der archaischen Gesellschaften zu ihrem Gegenstand; dass diese als vollständig religiös geprägte Gesellschaften aufzufassen sind, gilt dabei als ausgemacht (Sigrist 1992: 1053f.; kritisch: Douglas 1986: 22). Die Soziologie Émile Durkheims nutzt das Forschungsmaterial der ethnographischen Studien zur Kontrastierung eines segmentären und eines modernen Integrationstypus; dabei wird insbesondere der Totalitätscharakter des durch die rituellen Praktiken generierten Kollektivbewusstseins hervorgehoben. Das im Rahmen moderner, anomischer Sozialität prekär bleibende Kollektivbewusstsein soll in einer funktional äquivalenten Weise – durch zivilreligiöse Kulte – erneuert werden. Die aus der Analyse des ethnographischen Materials gewonnene Dichotomie von Heilig und Profan

überträgt Durkheim konsequent auf moderne Kontexte: »(D)ie Gesellschaft (schafft) jetzt genauso wie früher ständig heilige Dinge« (1984: 293, 587ff.).

Bereits die Psychoanalyse Sigmund Freuds hatte dagegen einen nichtreligiösen Ritualbegriff vorgeschlagen und neurotische Zwangshandlungen nur analogisierend mit religiösen Ritualen verglichen; auch in der Biologie finden sich solche Übernahmen des Ritualkonzepts, die nicht an seiner religiösen Form interessiert sind (Freud 1941; Lang 1998: 453f.). Mit dem kulturanthropologischen Konzept der »säkularen Rituale« sollen auch moderne ritualisierte Praktiken »unterhalb« religiöser Totalitätsansprüche beschrieben werden, wie etwa politische oder Alltagsrituale (Moore/ Myerhoff 1977: 11ff.). Das am Gegenstand fremdkultureller, d.h. vor allem archaischer Gesellschaften entwickelte Ritualkonzept hat, so die Überlegung, der säkularen Realität moderner Gesellschaften angepasst zu werden, denn auch in diesen seien durch Formalität, Rigidität und Repetition gekennzeichnete Praktiken zu beobachten (dies.: 8). Mit der Profilierung eines von religiösen Begründungskontexten unabhängigen Ritualkonzepts wird aber zugleich die Frage nach der Erklärungskraft eines solchen, seines vermeintlich systematischen Kernbestands entkleideten Begriffs aufgeworfen: »We are left with formal behaviour in the non-technological realm« (Goody 1977: 27). In der kulturanthropologischen Debatte proliferieren in der Folge die Definitionsvorschläge; Catherine Bell beobachtet ein konstantes Argumentationsmuster, das den verschiedensten Ritualdefinitionen eigen ist: Zunächst wird das Ritual durch diverse Leitunterscheidungen – wie Denken/Handeln, Individuum/Gruppe, Natur/Kultur etc. – als ein eigenständiges Untersuchungsobjekt konstruiert, um dann als das Mittel eingeführt zu werden, mit Hilfe dessen diese dichotomen Kategorien in der Praxis wieder reintegriert werden (1992: 16, 21, 69ff.).

Trotz der Erweiterung des Gegenstandsbereichs »Ritual« auf profane Praktiken, ist allerdings das Konzept selbst, folgt man der Analyse Bells, nach wie vor in der Struktur der Heilig-Profan-Unterscheidung befangen – mögen auch immer wieder neue Leitdifferenzen eingeführt werden. In dieser Hinsicht scheint der Ritualbegriff gewissermaßen »im Kleinen« zu vollziehen, was auf höchster Aggregationsebene dem Religiösen widerfährt: Beide Konzepte werden zur Beschreibung von Integrationsformen verwandt, die selten vom Selbstverständnis der Akteure her, vor allem aber nicht bezüglich der unhinterfragbaren Verbindlichkeit mit dem vormodernen Ritual bzw. einer im theologischen Sinne verstandenen Religion vergleichbar sind: Die Bezeichnung von ritualisierten Phänomenen wie dem Fernsehen (etwa Thomas 1998) oder profaner Transzendenzerfahrungen (etwa Luckmann 1999) als verweltlichte religiöse Formen führt zu der Alternative, diese Phänomene entweder einem theologischen Anspruch an das Religiöse gegenüber als Schwundstufen aufzufassen oder aber die Kategorie des Religiösen selbst derart auszuweiten, dass schließlich jeder Erfahrung von Außeralltäglichkeit eine religiöse Qualität und somit jeder Konstellation, die sie hervorruft, ein religiöser Charakter zukommt. Man hat dann die Wahl zwischen einer Säkularisierungsthese, die den religiösen Totalitätsanspruch

perpetuiert und Modernität im Glauben an eine gewesene Einheit als Entzweiung und Substanzschwund begreift (Blumenberg 1988: 11-19) und der Verwendung von Religionsanalogien, welche die partikularen Transzendenzerfahrungen moderner Akteure mit dem unhinterfragbaren Anspruch universaler Transzendenz kurzschließen, den religiös begründete Ordnungen einstmals erhoben hatten.

II.

Unabhängig davon, wie man über die Legitimität des Gebrauchs der Kategorie ›religiös‹ oder über die Adäquatheit eines Begriffs ›säkularer Rituale‹ zur Kennzeichnung moderner, oftmals massenkulturell affizierter Phänomene urteilen mag – für den hier in Rede stehenden Versuch Durkheims, das Ritual zur Fundierung problematischer Sozialordnung heranzuziehen, sind nicht die ›säkularen‹, sondern die religiösen, genauer: die archaischen Rituale vorbildhaft gewesen. Entscheidend ist die konstruktivistische Wendung, die Durkheim diesem Rückgriff auf traditionelle Vergesellschaftungsformen gibt: Statt einen latent kulturkritischen Gegensatz von einfachen, aber ganzheitlichen segmentären und ausdifferenzierten, aber anomischen modernen Gesellschaften zu konzipieren, nutzt er die ethnologischen Befunde, um ein lediglich funktionales Äquivalent des segmentären Kollektivbewusstseins als universale ordnungsstabilisierende Instanz einzuführen. Die den religiösen Praktiken entnommene Funktionslogik des Rituals bietet so eine Mobilisierungsressource für eine anomieanfällige moderne Sozialität, indem auf ihrer Basis eine für die Akteure intangible Ordnungsinstanz installiert wird, die, obwohl konstruiert, ihren Konstruktionscharakter verdeckt.

In dem Moment, in dem die gewohnten, zum Beispiel technischen Mittel des Einflusses versagen – jahreszeitliche Zyklen, Unglück bei der Jagd etc. –, wird, so Durkheims Erklärung der Entstehung des Rituals, aus der kollektiv geteilten Krisenwahrnehmung ein ebensolcher Glauben an die Wirksamkeit ritueller Beeinflussungen; die Unverfügbarkeit und Allgemeinheit der Krise fundiert diesen Glauben gewissermaßen ontologisch, der sich dann performativ in den Praktiken des Rituals manifestiert. Die Glaubensinhalte sind dabei sekundär, entscheidend ist, dass aus der gemeinsamen Krisenwahrnehmung ein Glaube an die Wirksamkeit des Rituals erwächst und die Sphäre des Heiligen den versagenden Routinen des Profanen entgegengestellt wird. So werden gesellschaftsstabilisierende Kräfte freigesetzt, die den Bruch in den Routinen wieder schließen und ›anschlussfähig‹ machen – dies die eigentliche Funktion des Rituals: »Weil sie dazu dienen, die Individuen und die Gruppe moralisch aufzurichten, nimmt man von ihnen an, dass sie eine Wirkung auf die Dinge haben.« (1984: 498) Das Heilige erscheint so als Gegenstand und Produkt des Rituals: Es ist der Begriff, den Gesellschaften sich im Moment der Stockung

ihrer Routinen von sich selbst machen – es ist ihr Begriff der Totalität, der in der Spannungssituation das Motiv der kollektiven Grenzüberschreitung herausbildet und so die Spannung alternativlos stabilisiert (1984: 589). Diese Totalität ist nur im Rückgriff auf das Religiöse möglich, denn nur in seinem Medium können sich Krisenwahrnehmung und Totalitätserfahrung zweifelsfrei zusammenschließen. Jede moderne Ritualisierung lässt sich in Durkheims Perspektive deshalb immer nur als Wiederaufnahme religiöser Formen verstehen. Die Einstimmigkeit und Unhintergebarkeit der Glaubensvorstellungen, die sich daraus ergibt, steht bei Durkheim für die Instanz vor jeder Entscheidung, die er Kollektivbewusstsein nennt und der er normativen Charakter zuschreibt: Sie hat diesen, gerade weil sie sich in der Krisensituation als funktional bewährt – ihr kommt eine stabilisierende Funktion zu, gerade weil sie strukturell nicht bezweifelbar ist und nur deshalb allgemein ist.

Durkheim konzipiert so einen Typ von Autorität, der dem modernen Ordnungsproblem vollständig enthoben ist, da er weder auf Individuen zuzurechnen ist, noch Gefahr laufen kann, sich als perspektivisch zu erweisen. Insofern ist es durchaus schlüssig, dass er in der Unausweichlichkeit, welche die rituellen Praktiken den Ritualisierten auferlegen, eine vorgeschichtliche Passform jener Disziplin entdeckt, durch welche das moderne Kollektivbewusstsein der Anomie entgegengestellt werden könnte. So stellt für Durkheim das Ritual eine »religiöse Technik« und »mystische(...) Mechanik« dar, deren Funktionsweise von den Glaubensvorstellungen selbst ganz unabhängig ist. Entscheidend ist seine Fähigkeit, das »Bewusstsein zu erreichen, zu stärken und zu disziplinieren.« (1984: 562). Anders als in den Disziplin Konzepten Max Webers oder Norbert Elias' steht für Durkheim nicht das – etwa Produktivität oder Komplexität – steigernde Moment der Disziplin im Zentrum, sondern vor allem ihre Fähigkeit zur Herstellung von Kohärenz. Die Disziplin ist dabei überhaupt keinen bestimmbar Sozialformen zuzuschreiben, sondern steht für den Zwang, den das Soziale als solches auf »jene anormalen Menschen, die der Mediziner Zweifler nennt« auszuüben hat (1999: 92). Diesen Allgemeinheitsgrad zu erreichen, der die mannigfachen Zwänge der sozialen Lebens auf die Figur einer Autorität zulaufen lassen kann, die im Namen des Sozialen und damit außerhalb der Sozialität stehend zwingt, ist Aufgabe der Ressource des Religiösen. Durch sein rein funktionales Design gilt dies eben nicht mehr nur für die segmentären, sondern für alle Gesellschaften.

Offensichtlich handelt es sich bei Durkheims Profilierung des Rituals um einen Versuch, dem modernen Problem des »Andersseinkönnens der Ordnung« durch einen Funktionalismus zu begegnen, der imstande ist, die Anforderungen der Selbsterhaltung des Sozialen kontingenzfrei in moralisch-politische Autorität zu übersetzen. Schon die frühneuzeitlichen Souveränitätstheorien hatten, in der Situation der Bürgerkriege des 17. Jahrhunderts, der Pluralität konfessioneller Ordnungsbegründungen einen weltlichen Souverän entgegengestellt und damit eine politische Ordnungsinstanz gegen die Totalitätsansprüche religiöser Weltdeutungen konzipiert. Die

in der politischen Form liegende Brisanz dieses innerweltlichen Souveräns – wie ist seine Legitimität begründet? – wird bei Durkheim allerdings entschärft und an das Soziale rückgebunden. Dies wird möglich durch den Rückgriff auf die religiöse Form: Der Staat soll, wie Jacques Donzelot treffend formuliert, »nicht zum Subjekt, sondern zum Priester des Sozialen werden« (1994: 86). Durkheims Autorität ist deshalb von vornherein weder personal noch politisch konzipiert, sondern als prinzipiell intangibel angelegt und so des Legitimationsproblems der Souveränität enthoben; die Unhinterfragbarkeit des Religiösen steht Modell für die Durkheimsche Autorität, die eine soziale und keine politische ist.

III.

Mit seinem Konzept des Charisma greift Max Weber genau jene personengebundenen Kräfte auf, die Durkheim als außerinstitutionell kennzeichnet: Charisma sind für Weber eben jene außeralltäglichen Kräfte (1972: 245), die bei den Durkheim-Schülern Hubert und Mauss »magisch« heißen (1989: 55ff.). In Durkheims Ritualkonzept werden solche magischen Praktiken ausgeschlossen, da sie nicht integrativ wirksam sind, sondern nur als individuell erscheinen: Im Zentrum steht vielmehr der institutionelle – »kirchliche« – Charakter der als Ritual beschriebenen Handlungen, deren Wirkungs- und Überzeugungskreis mit dem der Gruppe koextensiv ist und in denen diese selbst spricht; die magischen Riten hingegen werden als nicht religiös verstanden (Durkheim 1994: 75). Während die Durkheim-Schule den stabilisierenden Charakter des Rituals betont, lässt sich Webers Charisma-Konzept – die personifizierte Magie – als ein Gegenmodell zu Durkheims Kollektivbewusstsein lesen. Beide, Durkheim wie Weber, nutzen für ihre je verschiedenen Ordnungsmodelle jene geheimnisvollen Kräfte, die sie aus den religiösen Konstellationen des gruppenkonstituierenden Rituals bzw. der »als übernatürlich gedachten Gaben« der Führerpersönlichkeit gewinnen (Weber 1972: 654). Entscheidend ist die gegensätzliche Positionierung dieser Kräfte gegenüber dem institutionellen Charakter der Ordnung.

Durkheim geht es darum, die Bindungsfunktion von Ritual und Glauben zur Ordnungsstabilisierung zu nutzen; die Instanz des Kollektivbewusstseins wird so auf Anomieresistenz hin konstruiert – das bedeutet, sie muss Kontingenz ausschließen. Weber hingegen positioniert das Charisma als eine zwischen anarchischer Ordnungszerstörung und zwingender Ordnungssetzung changierende personengebundene Kraft. Sie wirkt in der Anerkennung durch diejenigen, die geführt werden: Über die Wirksamkeit des Charisma »entscheidet der Erfolg«, das heißt letztlich die Tatsache, dass an es geglaubt wird und es sich durch Anerkennung durchsetzt – die charismatische Autorität ist eine politische (1972: 655). Webers Charisma richtet sich so gegen die in Routinen erstarrte Ordnung und ist personengebunden – es zielt auf die perso

neninduzierte Erweckung von Kräften. Durkheims Ritual hingegen beehbt die Unterbrechung der Routinen, indem die religiöse Form zur Konstruktion einer säkularen Bindeform genutzt wird – es zielt auf die Synchronisierung kollektiver Kräfte. Die Wirksamkeit des Kollektivrituals bei Durkheim entsteht dabei unmittelbar und unabhängig vom Willen der Individuen – so ist die Realität sui generis des Sozialen zu verstehen: Es ist das bloße Faktum, dass die Menschen in der Ausweglosigkeit einer Krisensituation irgendeine kollektive Handlung vollziehen, in deren Konsequenz sich die Gruppe stabilisiert. Der Glaubensinhalt, also das Objekt, das die Akteure zu beeinflussen glauben, ist dabei sekundär; der eigentliche Prozess der Ordnungsstabilisierung ist ihnen unzugänglich. Webers Charisma hingegen basiert auf der konfliktiven Durchsetzung und Anerkennung seines Gehalts; es erweist sich damit gegenüber dem Durkheimschen Motiv der synchronisierenden Stabilisierung als ein gegen die erlahmende Routinisierung schlechthin gerichtetes Konzept, das den Konflikt nicht still stellt, sondern ihm eine zentrale Funktion bei der Vergesellschaftung zuweist. Mit dieser »personenbezogene(n) Dynamisierung der Ordnung« hält Weber eine systematische Stelle für das bürgerliche Individualitätsideal vor (Rehberg 1979: 222). In der Konsequenz steht die charismatische Autorität als diskontinuierliche gegen die disziplinierende Routine versachlichter Herrschaft: Charisma kann nur »geweckt« und »erprobt«, nicht »erlernt« und »eingepägt« werden« (Weber 1921: 145), während bei Durkheim die Autorität des Sozialen gleichsam den unverfügbaren, d.h. außersozialen, aber kontinuierlich wirksamen Fluchtpunkt der Disziplin darstellt: Die Disziplin, die das Handeln »regularisiert (...) ist eine regelrechte Autorität«. (1999: 85).

IV.

In Durkheims Modell der kollektiven Synchronisierung vermag die religiöse Form des Rituals die Unhinterfragbarkeit der Autorität des Sozialen zu gewährleisten – aber welches ist der reale Zustand, gegen den es sich wendet? Gegen welchen Typus von Nicht-Ordnung wird das Ritual als Verfahren gestellt? Was ist das zeitgenössische Äquivalent der in das Leben der archaischen Gesellschaften einbrechenden Krise, vor deren Folie die synchronisierende Potenz des Rituals entfaltet wird? Anders gefragt: Welcher soziale Aggregatzustand hat für Durkheims Ritualkonzept einen vergleichbar erhellenden Status wie das »stahlharte(...) Gehäuse« Webers (1988: 203)? Hier führt die Gegenüberstellung mit Weber nicht viel weiter, denn wo die für Weber konstitutive Spannung in der Entgegensetzung eines selbstläuferischen Rationalisierungsprozesses und einem sich gegen diesen behauptenden Individualitätsideals liegt, entwirft Durkheim ein systematisch spannungsfreies, wenn auch erst noch zu entfaltendes Ordnungsmodell. Aber wogegen steht es? Hier, so mein Vorschlag, könnte eine Kontrastierung mit dem Souveränitätskonzept Carl Schmitts als

eine, dem Selbstverständnis nach, Radikalisierung der Konzepte Webers weiter führen. Bildet man Schmitts Modell auf den Weberschen Kategorien ab, so kann es als eine dezisionistische Auflösung der Spannung begriffen werden, die für Weber konstitutiv ist: Der Spannungsbogen wird gleichsam durchgehauen. Die legitimitätsstiftende Anerkennung der Autorität bei Weber wird von Schmitt in einen finalen Akt der souveränen Ordnungssetzung überführt, der vor jeder durch Anerkennung begründeten Legitimität greift. Webers in die Person verlegte Spannung von Individualität und sachzwanghafter Routine wird in die jedes Normgefüge überhaupt suspendierende Dezision eines personal gedachten Souveräns aufgelöst. Und die bei Weber als magisches Moment gedeutete Außeralltäglichkeit des Charisma, die immer auch auf ihre intensitätsvermindernde Veralltäglichung und Institutionalisierung hin gedacht ist, wird ersetzt durch den absoluten Einschnitt des Ausnahmezustands.

Es kann nun keinesfalls darum gehen, Analogien zu dieser dezisionistischen Spannungsauflösung bei Durkheim aufzuweisen – nichts wäre müßiger als das. Die Souveränität Schmitts und das Ritual Durkheims treffen sich allerdings in dem Problem, das sie aus der Welt schaffen wollen: Die Anarchie. Weber nimmt, dafür steht nicht zuletzt das Charisma-Konzept, ein Moment der Anarchie in Kauf, während die Konzepte Durkheims und Schmitts in je verschiedener Weise gegen sie in Stellung gebracht werden. So haben die Kollektivbewegungen für Durkheim »das Zögern aus(zuschließen), das die Quelle der Anarchie ist.« (1984: 496). Er versteht Anarchie – besonders deutlich in der Vorlesung zur Erziehung, Moral und Gesellschaft – als eine individuelle Disposition, die »Ungeduld mit jeder Ordnung, die Abscheu vor jeder Disziplin«. Er unterscheidet sie von dem »Bedürfnis, eine alte Ordnung durch eine neue Ordnung zu ersetzen« – dieses sei in Übergangsphasen »natürlich, gesund und fruchtbar« (1999: 105). Anarchie stellt für Durkheim somit keine antitraditionelle Disposition dar, sondern eine antikonformistische: Sie ist das individuelle Zögern und Zweifeln, das der Kohärenz des Sozialen entgegensteht. Schmitt hingegen setzt die ordnungsstiftende Dezision als »extremsten Fall« gegen das »homogene(...) Medium« der Norm: Der kontingente Charakter jeder Ordnung wird so bei Schmitt, anders als bei Durkheim, thematisch (1934: 18f.). Schmitts Gegensatz von Autorität und Anarchie liegt deshalb von vornherein außerhalb jedes homogenen Ordnungsgefüges, nämlich in der für ihn letzten Frage nach der Entscheidung für oder gegen Ordnung überhaupt – worin er sich mit Bakunin, dem »größten Anarchisten des 19. Jahrhunderts« einig weiß, wenn auch in absoluter Gegnerschaft (1934: 84). Anarchie ist so für Schmitt die Abwesenheit von Ordnung überhaupt, gegen die im Akt der Dezision irgendeine Ordnung gesetzt wird – aus Durkheims Perspektive hingegen das individuelle Ausscheren aus der Kollektivbewegung, die unhinterfragbaren Ordnungscharakter hat.

In der Problemlösung ordnen Durkheims Kollektivbewegungen nicht, wie die Schmittsche Souveränität, mittels finaler Entscheidung, sondern »neigen von sich aus zu einer Organisation, die sich, wenn sie hergestellt ist, den Individuen aufzwingt.«

(1984: 496). Radikalisiert also Schmitt die Kontingenz von Ordnung durch die Zuspitzung auf die souveräne und von nichts abhängige Entscheidung, so konstruiert Durkheim mit dem Ritual ein Verfahren zur kontingenzfreien Synchronisierung. Und wo Schmitt den »Zurechnungspunkt«, von dem aus normative Setzungen erfolgen können, in die Dezision des personal gedachten Souveräns und seine absolut »selbständige« Entscheidung verlegt – an den Ausnahmefall bindet –, sind Durkheims Überlegungen auf die Stabilisierung eines Normalzustands aus (Schmitt 1934: 43; Durkheim 1999: 105).

V.

Welche Konsequenzen hat die Kontrastierung der Durkheimschen Ausführungen zum Ritual mit dem Charisma Webers und der Souveränität Schmitts für die Verwendung des Konzepts ›Ritual‹? Zunächst ist auf den Zusammenhang von Durkheims Ritualkonzept mit dem modernen Ordnungsproblem hingewiesen worden; der Rückgriff auf das archaische Ritual erwies sich als ein Versuch, ein Verfahren zur Sozialintegration zu entwerfen, das auf die performative Synchronisierung kollektiven Verhaltens durch den Vollzug alternativloser und fixierter Abläufe zielt: Das Ritual ist ein Verfahren, das Entscheidung ersetzt, denn die Rigidität des Ablaufs unterbindet jede Möglichkeit reflexiver Distanzierung, ja nimmt dem Wort ›Möglichkeit‹ jeden Sinn: »Da es keine Tätigkeit ohne Verstand gibt, kommt es eben darauf an, dass dieser in dieselbe Richtung mitgerissen wird und ohne Diskussion theoretische Postulate annimmt, die die Praxis verlangt.« (Durkheim 1984: 496) Das schiere Faktum des Zusammenhalts qua gemeinsamem Vollzug wird gewissermaßen schützend vor jede Begründung gestellt – würde diese doch implizit auf Warum-Fragen eingehen, deren Umgehung den Kern der Logik des Ritualen ausmacht. Da im Vollzug des Rituals nichts anders sein kann, als es ist, eignet es sich vor allem dazu, in solchen Situationen zum Einsatz zu kommen, die es gewagt oder unmöglich erscheinen lassen – oder lassen sollen –, den Grund für das Zusammensein zu thematisieren. Diese Brisanz des Rituals als Verfahren zur Kontingenzstillstellung wird erst deutlich, wenn der konstruktivistische Zugriff Durkheims auf die religiöse Form des Rituals kenntlich ist. Die bloße Analogiebildung von profanen und religiösen Praktiken oder Erfahrungsgehalten zum Zwecke ethnographischer Deskription läuft Gefahr, diese konstruktivistische Dimension zugunsten der Selbstbeschreibungen der Ritualisierten zu vernachlässigen.

Literatur

- Bell, Catherine (1992): *Ritual theory, ritual practice*, Oxford u.a.
- Blumenberg, Hans (1988): *Die Legitimität der Neuzeit*. Erneuerte Ausgabe, Frankfurt a.M.
- Donzelot, Jacques (1994): *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Paris.
- Douglas, Mary (1986): *Ritual, Tabu und Körpersymbolik* (orig. 1970), Frankfurt a.M.
- Durkheim, Émile (1984): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (orig. 1912), Frankfurt a.M.
- Durkheim, Émile (1999): *Erziehung, Moral und Gesellschaft. Vorlesung an der Sorbonne 1902-03*, Frankfurt a.M.
- Freud, Sigmund (1941): »Zwangshandlungen und Religionsübungen« (1907), in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 7, S. 129-139.
- Glei, Reinhold F./Natzel, Stephanie (1992): »Ritus I.«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, Basel, Sp. 1052-1053.
- Goffman, Erving (1986): *Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation* (orig. 1967), Frankfurt a.M.
- Goody, Jack (1977): »Against ritual: Loosely structured thoughts on a loosely defined topic«, in: Moore, Sally F./Myerhoff, Barbara G. (Hg.), *Secular ritual*, Amsterdam 1977, S. 25-35.
- Hubert, Henri/ Mauss, Marcel (1999): »Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie« (orig. 1902-03), in: Mauss, Marcel, *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 1, Frankfurt a.M., S. 43-179.
- Lang, Bernhard (1998): »Ritual/Ritus«, in: Cancik, Hubert/Gladigow, Burkhard/Kohl, Karl-Heinz (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Stuttgart, Berlin, Köln, Bd. 4, S. 442-458.
- Luckmann, Thomas (1999): »Phänomenologische Überlegungen zu Ritual und Symbol«, in: Uhl, Florian/Boelderl, Artur R. (Hg.), *Rituale. Zugänge zu einem Phänomen*, Düsseldorf, Bonn, S. 11-28.
- Luhmann, Niklas (1984): *Legitimation durch Verfahren* (1969), Frankfurt a.M.
- Luhmann, Niklas (1991): *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie* (1984), Frankfurt a.M.
- Moore, Sally F./Myerhoff, Barbara G. (1977): »Introduction: Secular ritual: forms and meanings«, in: dies. (Hg.), *Secular ritual*, Amsterdam 1977, S. 3-24.
- Rehberg, Karl-Siegbert (1990): »Eine Grundlagentheorie der Institutionen: Arnold Gehlen. Mit systematischen Schlußfolgerungen für eine kritische Institutionentheorie«, in: Göhler, Gerhard/Lenk, Kurt/Schmalz-Bruns, Rainer (Hg.), *Die Rationalität politischer Institutionen. Interdisziplinäre Perspektiven*, Wiesbaden, S. 115-144.
- Rehberg, Karl-Siegbert (1998): »Die stabilisierende ›Fiktionalität‹ von Präsenz und Dauer. Institutionelle Analyse und historische Forschung«, in: Jussen, Bernhard/Blänkner, Reinhard (Hg.), *Ereignis und Institutionen*, Göttingen, S. 381-407.
- Schmitt, Carl (1934): *Politische Theologie* (1922), 2. Aufl., Leipzig.
- Sigrist, Christian (1992): »Ritus II.«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, Basel, Sp. 1053-1058.
- Thomas, Günter (1998): *Medien Ritual Religion. Zur religiösen Funktion des Fernsehens*, Frankfurt a.M.

- Uhl, Florian (1999): »Rituale – Aspekte eines interdisziplinären Diskurses in der Religionsphilosophie«, in: ders./Boelderl, Artur R. (Hg.), *Rituale. Zugänge zu einem Phänomen*, Düsseldorf/Bonn, S. 207-260.
- Waldenfels, Bernhard (1990): »Ordnung im Potentialis. Zur Krisis der europäischen Moderne«, in: ders., *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt a.M., S. 15-27.
- Weber, Max (1972): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie* (1921), Tübingen.
- Weber, Max (1988): »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (1904-05)«, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, Tübingen, S. 17-206.