

# Forum Ritualdynamik



---

Diskussionsbeiträge des SFB 619 »Ritualdynamik« der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, herausgegeben von Dietrich Harth und Axel Michaels

Nr. 6  
März 2004

Werner Gephart

## **RITUALE DER RITUALBEOBACHTUNG**

Von Émile Durkheims ›effervescence‹ über Marcel Mauss' ›fait total‹ zu Pierre Bourdieus ›acte d'institution‹



INHALT

Vorbemerkung

Erster Teil: Rituale der Ritualbeobachtung - Theoretische Perspektiven

I. Das Wahrheitsritual der Ritualbeobachtung: Émile Durkheim.....	3
1. Das Definitionsritual .....	5
2. Das Reinigungsritual .....	6
3. Das schamanistische Ritual der Objektbeschwörung.....	8
4. Die Ritualgemeinschaft der soziologischen Erkenntnis .....	8
5. Das Kontrollritual der Unterscheidung des Normalen und des Pathologischen als Innovationsritual.....	9
II. Das Beobachtungsritual: Marcel Mauss .....	10
1. Das Konstitutionsritual .....	12
2. Die Reinheit des Beobachtungsrituals .....	13
3. Die Reinheit des Rituals und der rituelle ›Wirksamkeitsglaube‹.....	14
III. Der ›acte d’institution‹ als Ritual der Grenzziehung: Pierre Bourdieu .....	15
1. Das Ritual der Grenzziehung .....	15
2. Die Magie der Differenz .....	16
3. Der ›acte d’institution‹ als Identitätsritual .....	16
4. Das Charisma der Institution.....	17

Zweiter Teil: Beobachtete Rituale der Ritualbeobachtung: Anwendungen

I. Das Strafverfahren als Wahrheitsritual .....	18
1. Symbolische Dimensionen des Rechtslebens .....	19
2. Rituelle Dimensionen.....	19
3. Die Rechts- als Kultgemeinde .....	20
4. Heilige und profane Zeiten des Rechtslebens .....	21
5. Orte der Gerechtigkeit .....	22
II. Das Moderitual als Akt der Institutionalisierung des temporären Geltungsanspruchs.....	22
Schluss: Das Zauberritual der Entzauberung.....	25

Vorbemerkung

Nicht nur im Objektbereich der Wissenschaften, die sich mit Ritualen befassen, gibt es Rituale zu beobachten, sondern die Beobachtung der Rituale selbst vollzieht sich in Formen und nach Prozeduren, die ich als ›Rituale‹ bezeichnen möchte. Daher lautet mein Thema: Rituale der Ritualbeobachtung. Émile Durkheim und sein Kreis haben Religionssoziologie nicht als eine Analyse des Spannungsverhältnisses von ›religiöser Ethik und Welt‹ angelegt, sondern als eine Analyse der elementaren Formen des religiösen Lebens. Sie besteht in einer Dekomposition des religiösen Phänomens in eine symbolische, normative, organisationsförmige und interaktiv-rituelle Dimension.

Die Religion als Kernzone der Gesellschaft

Kultur	Gemeinschaft
Religiöse Symbole	Religiöse Normen
Religiöse Rituale	Religiöse Organisation
Wirtschaft	Politik

Im folgenden werde ich mich auf die Ebene der Rituale zu beschränken suchen. Aber es sollte präsent bleiben, dass Rituale unterschiedlichster Art, so wie sie bei Luckmann als ›Handlungsformen der Symbole‹ begriffen werden,<sup>1</sup> mit der symbolischen Ebene verknüpft sind, als perennierende Ritusgemeinschaft die soziale Organisationsform der Religionen generieren und in ihrer normativen Logik der Codierung des religiösen Handlungsfeldes folgen.<sup>2</sup>

Zunächst werde ich eine Entwicklungslinie von der Durkheimschen Methodologie, die ich als großes Wahrheitsritual deuten möchte über Marcel

---

Für die Einladung zum Vortrag und der damit verbundenen Herausforderung möchte ich zunächst Herrn Dr. Oliver Krüger herzlich danken sowie dem Kreis des Sonderforschungsbereichs ›Ritualdynamik‹, insbesondere auch Herrn Kollegen Prof. Ahn, für die spannende Diskussion, dessen Ergebnisse in die Überarbeitung des Vortrags nur teilweise eingeflossen sind.

<sup>1</sup> Vgl. Thomas Luckmann, Phänomenologische Überlegungen zu Ritual und Symbol, in: Florian Uhl und Artur R. Boelderl (Hrsg.), Rituale, Zugänge zu einem Phänomen, Düsseldorf und Bonn 1999, S. 11-28.

<sup>2</sup> Vgl. Werner Gephart, Memory and the Sacred, The cult of Anniversaries and Commemorative Rituals in the Light of the Elementary Forms, in: N.J. Allen, W.S.F. Pickering and W. Watts Miller (Hrsg.), On Durkheim's elementary forms of Religious Life, London und New York, 1998, S. 127-135.

Mauss' Ausformungen des Methodenrituals bis zum ›acte d'institution‹ nach Pierre Bourdieu nachzeichnen (erster Teil). Im nächsten Schritt möchte ich diese Beobachterstrategien an zwei scheinbar gegenläufigen Beispielen demonstrieren: dem Gerichtsverfahren als Ritual dauerhafter rechtlicher Geltung und der Modenschau als Ritual der Bestimmung temporärer modischer Geltungsansprüche (zweiter Teil).

## Erster Teil

### Rituale der Ritualbeobachtung: Theoretische Perspektiven

#### I. Das Wahrheitsritual der Ritualbeobachtung: Émile Durkheim

Obwohl Durkheim philosophischer Herkunft war, ist das Problem der soziologischen Erkenntnis nicht in den Denkfiguren der Erkenntnistheorie, sondern in der Form methodologischer Anweisungen bearbeitet. Aus seinem Reisebericht über die Lage der Philosophie in Deutschland (1887)<sup>3</sup> wissen wir, dass ihm nicht nur die französische Diskussion, sondern auch die erkenntnistheoretische Lage der nachkantianischen Philosophie in Deutschland bestens vertraut waren. In den ›Regeln der soziologischen Methode‹<sup>4</sup> ist gleichwohl eine epistemologische Diskussion nicht ausgewiesen. Hierfür gibt es einen Grund, der weniger auf positivistischen Naivitäten – wie Parsons suggeriert<sup>5</sup> –, als auf dem ambitiösen Vorhaben Durkheims beruht, die Möglichkeit einer Wissenschaft der Soziologie auszuweisen, die sich endgültig von der Philosophie emanzipiert hat, ihre Objektivität erwiesen hat und zugleich den spezifischen Charakter einer genuin soziologischen Forschung begründet<sup>6</sup>. Gleichwohl ist in den ›Regeln‹ gleich zu Anfang ein epistemologischer Standort weniger diskutiert als etikettenmäßig signalisiert: »In der Tat besteht unser objektives Prinzip darin, den wissenschaftlichen Rationalismus auf das menschliche Verhalten auszudehnen, indem jeweils im Hinblick auf das Vergangene nachgewiesen wird, daß es auf Beziehungen von Ursache und Wirkung reduzierbar ist, was durch eine nicht minder rationale Operation in Regeln des künftigen Handelns übersetzt werden kann.«<sup>7</sup> Damit befindet sich das Problem des ›Ra-

<sup>3</sup> Émile Durkheim, *La philosophie dans les universités allemandes*, in: *Revue international de l'enseignement* 13, 1887, S. 313-338, S. 423-440.

<sup>4</sup> Émile Durkheim, *Die Regeln der soziologischen Methode*, Neuwied und Berlin 1965

<sup>5</sup> Vgl. Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, New York/London 1949 (1937), S. 343 ff.

<sup>6</sup> So die Zusammenfassung am Ende der ›Regeln‹.

<sup>7</sup> Émile Durkheim, *Die Regeln der soziologischen Methode*, a. a. O., S. 87: »Unser vornehmstes Ziel ist es ja, das menschliche Verhalten dem wissenschaftlichen Rationalismus zu unterstellen, indem wir zeigen, daß es sich, in der Perspektive der Vergangenheit betrachtet, auf Beziehungen von Ursache und Wirkung zurückführen läßt, welche durch eine nicht minder rationalistische Gedankenoperation in Normen für die Zukunft umgeformt werden können.« (*Les règles de la méthode sociologique*, Paris 1895, Préface S. IX: »Notre principal objectif, en effet, est d'étendre à la conduite humaine le rationalisme scientifique, en faisant voir que, considérée dans le passé, elle est réductible à des rapports de cause à effet qu'une opération non moins rationnelle peut transformer ensuite en règles d'action pour

tionalismus« nicht nur im Objektbereich der Soziologie, wenn Weber etwa die Entwicklung des okzidentalen ›Rationalismus‹ beschreibt, sondern in den epistemologischen Voraussetzungen ist eine rationalistische Voraussetzung eingebaut, ähnlich wie Webers Methodologie als eines ›Methodologischen Rationalismus‹ – wie es bei Chih-Cheng Jeng heißt – erst aus seiner These des okzidentalen Rationalismus verständlich wird.

Der Kennzeichnung als ›Rationalismus‹ liegt eine fundamentale Annahme zugrunde, die in einem Beitrag für die Sociological Society in London (1904) am deutlichsten formuliert ist: »Erstes Postulat einer Wissenschaft von der Gesellschaft besteht darin, dass die menschlichen Phänomene Bestandteil der Natur sind.«<sup>8</sup> In dieser ontologischen Vorannahme, die bei Durkheim als evident präsentiert wird, ist man geneigt, die Vorentscheidung für eine ›naturwissenschaftliche‹ Methodologie zu sehen. Freilich bleibt der ›Naturbegriff‹ bei Durkheim im Dunkel einer nicht explizierten Theorie der Naturwissenschaften. So können wir aus dem Postulat, die sozialen Phänomene als Bestandteile der natürlichen Ordnung der Dinge zu betrachten, nur die Anweisung an den Forscher entnehmen, ihre Erkenntnisse nicht auf spekulativem Wege, sondern in den Bahnen ›methodisch rationaler‹ Verfahren zu gewinnen. So teilt Durkheim mit Descartes<sup>9</sup> die Vorstellung von der methodisch verfahrensmäßigen Produzierbarkeit der Wahrheit, wie sie in der vierten der ›Regeln zur Leitung des Geistes‹ formuliert ist: »Zur Erforschung der Wahrheit bedarf es notwendig der Methode«.<sup>10</sup>

Aus dieser Prämisse erhalten die wohl nicht zufällig die ›Regeln zur Leitung des Geistes‹ sprachlich fortsetzenden ›Regeln der soziologischen Methode‹ ihr epistemologisches Gewicht. Die methodische Produktion der Ergebnisse ist wahrheitsverbürgend, eben wie wir sehen werden: *ein Wahrheitsritual*, und zugleich der Garant für die unbestechliche Neuheit der Erkenntnisse gegenüber dem Alltagswissen. Also nicht die Fesselung des Denkens im Methodenzwang – wie Feyerabend es beklagt –, sondern eine kreative Rolle der Methodologie bei der Erzeugung des Neuen zu begründen, ist die Absicht des soziologischen Naturforschers Durkheim.<sup>11</sup>

Für das Methodenverständnis Durkheims ist von vornherein festzuhalten, dass Methodologie nicht auf einer Setzung beruht, sondern als empirisch gewonnenes Resultat seiner vorausgehenden Studie über die Arbeitsteilung (1893) vorgestellt ist: »Wir wurden also durch die Gewalt der Umstände selbst

---

l'avenir«).

<sup>8</sup> Émile Durkheim, Textes 1, Paris 1975, S. 166-169 (166), eigene Übersetzung (»Un premier postulat d'une science de la société est que les phénomènes humains font partie de la nature.«).

<sup>9</sup> Steven Lukes hat in seiner Einleitung zur Neuausgabe der ›Rules of Sociological Method‹, London 1982, das Erbe von Descartes angedeutet.

<sup>10</sup> So die Übersetzung von Buchenau, in: René Descartes, Regeln zur Leitung des Geistes, Berlin 1966, S. 15.

<sup>11</sup> Émile Durkheim, Die Regeln der soziologischen Methode, a. a. O., S. 114 (Les règles de la méthode sociologique, a. a. O., Introd. S. 2).

dazu geführt, uns eine bestimmtere, und, wie wir glauben, der besonderen Natur der sozialen Phänomene angepaßtere Methode zu bilden.«<sup>12</sup> Nur, worin besteht die Kraft der Dinge, dass sie sogar ihre eigene Methode dem Forscher aufdrängt?

Aus der zirkulären Verstrickung von Gegenstandskonstitution und Methodenwahl sucht Durkheim sich zu lösen, indem nur die Oberfläche des anvisierten Phänomenbereichs angeschnitten wird, ohne damit die ›Natur‹ des Sozialen ausschöpfen zu wollen. Durkheims Frage lautet: Woran lässt sich, die Intelligibilität der Welt unterstellt, eine spezifische Schicht an Phänomenen erkennen, die den Gegenstand einer eigenen Disziplin, der Soziologie, tragen können? In der Annahme eines schichtenmäßigen Aufbaus der Welt ist Émile Durkheim, wie er später bekennt, seinem Lehrer Émile Boutroux gefolgt.<sup>13</sup>

Die oben beschriebene Lehre vom ›fait social‹ soll genau diese Funktion der ›découpage de l'objet‹ erfüllen.

Aus dieser – wie ich es nenne – normativ-juridischen Konstitution des ›Sozialen‹ ergeben sich zugleich Konsequenzen für die Begründung einer *Methodologie* als Regelsystem. In einem Brief an Lévy-Bruhl hat Durkheim angemerkt: »Die wahre Methodologie ist selbst ein Zweig der Sozialwissenschaft, und selbst für Comte, das soziale Phänomen überhaupt.«<sup>14</sup> Über den Charakter dieser Regeln erfahren wir aus den Konsequenzen der Devianz: Während die Abweichung von den sozialen Regeln Sanktionen nach sich zieht, hat die Verletzung der methodischen Regeln die schlichte Folge, keine Wahrheiten zu produzieren. Dies stellt sich im Lichte der Durkheimschen Religionssoziologie ganz ebenso wie das Risiko beim unkorrekt ausgeführten Regentanz dar, dass es nicht regnet, während das unsaubere Methodenritual zur Kontamination der Wahrheit führt.

## 1. Das Definitionsritual

Die Ausgangsregel der soziologischen Methode Durkheims lautet: »Die erste und grundlegendste Regel besteht darin, die soziologischen Tatbestände wie Dinge zu betrachten.«<sup>15</sup> An dieser Regel ist nicht nur die Formulierung des ›als Ob‹ – »La première règle et la plus fondamentale est *de considérer les faits sociaux comme des choses*« – einer Vaihingerschen ›Philosophie des als Ob‹

---

<sup>12</sup> Ebd., S. 104 (Les règles de la méthode sociologique, a. a. O., Introd., S. 2: »Nous avons été amené, par la force même des choses (!), à nous faire une méthode plus définie, croyons-nous, plus exactement adaptée à la nature particulière des phénomènes sociaux.«).

<sup>13</sup> So in dem wichtigen Brief an die Revue néo-scolastique vom 8. November 1907, abgedr. in: Émile Durkheim, Textes 1, a. a. O., S. 403.

<sup>14</sup> Brief vom 7. April 1900 an Lucien Lévy-Bruhl, abgedr. in: Émile Durkheim, Textes 1, a. a. O., S. 177, eigene Übersetzung (»La vraie méthodologie est une branche de la science sociale, et même pour Comte le phénomène sociale.«).

<sup>15</sup> Émile Durkheim, Die Regeln der soziologischen Methode, a. a. O., S. 115 (Les règles de la méthode sociologique, a. a. O., S. 15: »La première règle et la plus fondamentale est *de considérer les faits sociaux comme des choses*«).

durchaus verwandt, sondern es konstituiert die Ausgangssicherheit eines jeden Definierens, indem anderes ausgeschlossen wird, der zentralen Funktion des Rituals verwandt. Das Durkheimsche Wahrheitsritual der soziologischen Erkenntnis setzt also mit einem *Definitionsritual* ein.

An diese fundamentale Regel knüpft sich im Verständnis Durkheims die Möglichkeit einer objektiven Sozialwissenschaft. Ist bereits im Begriff des *«fait social»* das Soziale externalisiert, so wird diese Bestimmung in der Definition des Dingcharakters eingeholt: »All das nennen wir *«Ding»*, was gegeben ist, alles was sich der Beobachtung anbietet oder der Beobachtung aufdrängt.«<sup>16</sup> In dieser Formulierung wird nicht nur die Trennung des Erkenntnisobjekts von dem erkennenden Subjekt impliziert, sondern der Dingwelt eine dem Individuum sich auferlegende Macht verliehen. Die *«faits sociaux»* sind eine durch Widerstände ausgezeichnete objektive Wirklichkeit. Nur in brieflichen Äußerungen finden wir eine Distanzierung von einer Perspektive, die von Kritikern als *«naiver Realismus»* eingeschätzt wurde. So schreibt Durkheim in der Anfangsphase der Umsetzung seiner soziologischen Methodologie in die Praxis der Sozialforschung an die zentrale Figur des Durkheimkreises, Célestin Bouglé: »Was ist denn eigentlich daran *«realistisch»*, wenn man davon spricht, dass sich in den Tatsachen (und nicht außerhalb ihrer) eine Kategorie befindet, die soziale Charakteristika wiedergibt, die folglich aus der Wirklichkeit heraus abstrahiert werden müssen, um sie für sich erforschen zu können?«<sup>17</sup> Aus der obigen Definition des Dingbegriffs jedenfalls müssen wir schließen, dass die Existenz einer objektiven sozialen Welt von ihrer Beobachtbarkeit abhängig gemacht ist. Diese scheint für Durkheim völlig unproblematisch; in der Sache aber verstärkt sich der methodologische Druck auf die Qualität der Beobachtungsinstrumente, also des Verfahrens zum Einsatz der Wahrheit verbürgenden *Beweisrituale der systematischen Beobachtung*.

## 2. Das Reinigungsritual

Aber ebenso wenig wie man sich dem *«Heiligen»* ohne entsprechende Vorkehrungen nähern darf, weil dieses ja zugleich gefährlich ist – wie auch die Wahrheit übrigens – ist auch die profane Zone des Nichtwissens nur dann zu verlassen, wenn man sich bestimmter Rituale unterzogen hat. So lässt sich die berühmte methodologische Anweisung des systematischen Ausschlusses der Vorbegriffe – *«Il faut écarter systématiquement toutes les prénotions»*<sup>18</sup> – als ein *Reinigungsritual* lesen. Man muss sich von den unreinen Vorstellungen,

<sup>16</sup> Ebd., S. 125 (Les règles de la méthode sociologique, a. a. O., S. 27: »Est chose, en effet, tout ce qui est donné, tout ce qui s'offre ou, plutôt, s'impose à l'observation.«).

<sup>17</sup> Émile Durkheim an Célestin Bouglé in einem Brief vom 14. Dezember 1895, abgedr. in: Revue française de sociologie 17, 1976, S. 166, eigene Übersetzung (»Qu'y a-t-il de réaliste à dire que dans les faits (et non en dehors) il existe une catégorie qui présente des caractères spéciaux, qui par conséquent doivent être abstraits du réel pour être étudiés à part?«).

<sup>18</sup> Émile Durkheim, Les règles de la méthode sociologique, a. a. O., S. 31.

der Beschmutzung der Alltagsbegriffe mit den Vorurteilen des Marktplatzes und der profanen Alltagserfahrung befreien. Darin knüpft Durkheim auch ausdrücklich an Bacons Idolenlehre und an die Idee der Begründung objektiver Erkenntnis durch die Ausscheidung der verunreinigenden Erkenntnishindernisse an.<sup>19</sup>

Wenn der Grund für diesen Purifizierungsakt in der Tatsache liegt, dass sich der Mensch die Welt nur als Vorstellung im Wege der verfälschenden Imaginationen erschließen kann, bemerkt Durkheim anscheinend nicht, wie sehr das eigene Denken durch die unvermeidlichen Akte der profanen Alltagserkenntnis gefährdet ist. Aber während Descartes aus dem Tatbestand der sozialen (Ver-)Formung des Denkens den Rückzug auf das Subjekt verkündet hatte,<sup>20</sup> ist für Durkheim dieser Weg gerade aus soziologischen Gründen verbaut: »Je pense donc il ya de société« müsste das Grundbekenntnis seiner soziologischen Methodologie lauten. In den »Regeln« jedenfalls sucht Durkheim einen Ausweg in einer Art Verdoppelung des Vernunftglaubens eines soziologisch und wie wir gerne sagen möchten: religionssoziologisch gewendeten Cartesianismus: *Die Welt ist nicht nur intelligibel, sondern im Wege der methodisch-rituellen Reinigung rational erfassbar.*

Welcher Art aber die hierzu unumgänglich neu zu bildenden Begriffe sind, bleibt in den »Regeln« undurchsichtig. Sind es Übersteigerungen der Wirklichkeit, gerade um die Differenz zur Realität sichtbar zu machen – so das Prinzip der idealtypischen Begriffsbildung bei Weber –, ist der Begriff ein konventionelles Zeichen, dessen Wirklichkeitsbezug arbiträr ist, oder sind es Konstruktionsanweisungen zur Schaffung von »Realität«? Es ist Durkheim selbst, der einer kantianisierenden Deutung mit aller Entschiedenheit entgegentritt, wenn er, in der späteren Phase der Religions- und Wissenssoziologie mit Blick auf den Neo-Kantianismus formuliert: »Für diese Philosophen gestalten die Kategorien erst die Wirklichkeit, während sie für uns die Wirklichkeit zusammenfassen.«<sup>21</sup> Auch die soziologischen Kategorien können daher nur symbolische Verdichtungen der Wirklichkeit sein, nicht aber eine eigene Gestaltungskraft gegenüber der Realitätskonstruktion besitzen.

---

<sup>19</sup> Damit könnte man auch Durkheim zu den Vorläufern der Lehre von den »Erkenntnishindernissen« des Gaston Bachelard rechnen.

<sup>20</sup> Vgl. René Descartes, *Discours de la méthode*, übersetzt und herausgegeben von Lüder Gäbe, Hamburg 1960, S. 27.

<sup>21</sup> Émile Durkheim, *Sociologie religieuse et théorie de la connaissance*, in: *Revue de métaphysique et de morale* 17, 1909, S. 733-758, abgedr. in: *Textes 1*, a. a. O., S. 184-188, eigene Übersetzung (»Pour ces philosophes, en effet, les catégories préforment le réel, alors que, pour nous, elles le résument«). Dieser Text lag der Einleitung zu den Elementarformen des religiösen Lebens zugrunde, bis auf die hier zitierte und für unsere Fragestellung aufschlußreiche Passage.



### 3. Das schamanistische Ritual der Objektbeschwörung

Wenn die Begriffe den Dingcharakter der Objektwelt repräsentieren sollen, müssen sie von den äußerlich wahrnehmbaren Eigenschaften ausgehen. Der rationalistische Ausgangspunkt führt bei Durkheim also insoweit zu einem sensualistischen Empirismus: »Die Wissenschaft soll, um objektiv zu sein, nicht von Begriffen ausgehen, die ohne ihr Zutun gebildet wurden, sondern die Elemente ihrer grundlegenden Definitionen unmittelbar dem sinnlich Gegebenen entlehnen.«<sup>22</sup> Weil die Sinne aber in besonderem Maße von subjektiver Färbung sind und den Bannstrahl objektiver Erkenntnis umlenken, gewinnen die Instrumente der Beobachtung ein doppeltes Gewicht. Zur Gewinnung der Begriffe und zur Prüfung von Theorien müssen sie einen der Alltagsbeobachtung gegenüber überlegenen überprofanen Status erlangen. Solange allerdings das soziologische Mikroskop noch nicht erfunden ist, muss die in den übrigen Wissenschaften von der Natur durch die Qualität der Instrumente selbst erzeugte ›Objektivitätsvermutung‹ durch eine Manipulation des soziologischen Wahrnehmungsfeldes kompensiert werden: »Tatsächlich ist eine Wahrnehmung um so objektiver, je starrer der Gegenstand ist, auf den sie sich bezieht.«<sup>23</sup> Der soziologische Beobachter muss also – wie ein Schamane seine Medien in Trance versetzt – sein Beobachterfeld in unbewegliche Objekte verwandeln. Vor der Schlange der Wahrheit muss die beobachtete Gesellschaft in einen Zustand der Erstarrung verfallen. Damit gewinnen bei Durkheim jene bei Simmel als ›ewige Krankheit‹ beklagten, sich ewig fortschleppenden erstarrten Formen von Recht und Moral gegenüber bloßen ›Strömungen‹ des sozialen Lebens einen privilegierten methodologischen Rang. Nicht die beweglichen Bilder, die in einer beweglicheren Welt auch immer beweglicher werden – so Simmel –, das Ephemere, Fugitive und Prozesshafte sind das Medium des Wahrheitsrituals, sondern das in Recht und Moral zum *Ritual* geronnene Handeln ist das Material der methodologischen Liturgie.

### 4. Die Ritualgemeinschaft der soziologischen Erkenntnis

Die vermeintlich ›reine‹ soziologische Vernunft bedarf also nach Durkheim unterschiedlichster Vorkehrungen, um die Sphäre des profanen Wissens zu verlassen und in den sakralen Bereich des reinen soziologischen Wissens vorzudringen. Ist an die Stelle des ›transzendentalen Erkenntnissubjekts‹ das kollektive Erkenntnissubjekt von ›Gesellschaft‹ getreten, das sich in den

---

<sup>22</sup> Émile Durkheim, Die Regeln der soziologischen Methode, a. a. O., S. 138 (Les règles de la méthode sociologique, a. a. O., S. 43: »...la science pour être objective, doit partir, non de concepts, qui se sont formés sans elle, mais de la sensation«).

<sup>23</sup> Ebd. (Les règles de la méthode sociologique, a. a. O., S. 44: »En effet une sensation est d'autant plus objective que l'objet auquel elle se rapporte a plus de fixité...«). Durkheim hat in einer Umfrage über die soziologische Methode das historische Vorgehen mit der mikroskopischen Betrachtung verglichen: »L'histoire joue ainsi dans l'ordre des réalités sociales un rôle analogue à celui du microscope dans l'ordre des réalités physiques«, abgedr. in: Textes I, a. a. O., S. 58-61 (S. 59).

Selbstbeschreibungen soziologischer Beobachtungen wiederfindet? Wird der Soziologe nun zum Propheten und Kunder der Wahrheit, wenn er sich seiner Rituale korrekt bedient, diesen Glauben im Kreise seiner Ritualgemeinschaft praktiziert und an Symbolen orientiert ist, die disziplinäre Identität stiften nach dem Code des großen Wahrheitsrituals? – So jedenfalls lassen sich die Regeln der soziologischen Methode im Lichte des religionssoziologischen Paradigmas von Durkheim lesen. Definitions- und Initiationsritual, Reinigungsritual und gar commemorative Rituale (wie in Klassikereditionen) lassen sich zur Bannung des falschen, unreinen Wissens ausmachen.

## 5. Das Kontrollritual der Unterscheidung des Normalen und des Pathologischen als Innovationsritual

Aber wie entsteht hierbei die Erkenntnis des Neuen? Wie bricht in die Macht der Gewohnheit der Reinigungsrituale das Unberechenbare und Unerhörte ein? Wird soziologische Wahrheit nicht eben ritualistisch produziert und das heißt vor allem so, dass es jedem Zweifel entzogen wird, also nicht etwa der Zweifel institutionalisiert, sondern per Verfahren zur Generierung eines sakralen Wissens gerade suspendiert wird. So wie wir mit dem Ritual soziologisch gerade die Vorstellung verbinden, dass es nicht reflexiv sein könne – das meint Luhmann jedenfalls – weil die Macht des Rituals gerade im Ausschluß von Möglichkeiten liege, aber nicht in der Erweiterung eines Wahrheits- und Wissenshorizontes, wie wir es von einer Methodologie erwarten, die von der nützlichen Utopie eines ›Growth of Knowledge‹ ausgeht.

In die methodologische Liturgie des Durkheimismus kommt freilich Bewegung durch die geniale Regel der Unterscheidung des ›Normalen‹ und des ›Pathologischen‹ die den Gefahren einer Ritualstatik in dynamischer Weise zuwiderläuft.

Durkheims revolutionäre Tat liegt aber in einer charakteristischen Wendung von der Pathologie zur – wie man sagen könnte – Normalogie des sozialen Lebens.<sup>24</sup> Das Normalitatskalkul lässt sich in der folgenden Weise formalisieren: Eine Struktur a ist dann ›normal‹, wenn sie die notwendige Folge einer Struktur b ist, die ihrerseits notwendige Bedingung für das Überleben der sozialen Organisation O ist.

Durkheim vertritt hiernach die Position eines historisch und sozialstrukturell relativen Naturrechts, in dem die Existenzbedingungen einer sozialen ›Art‹ zur ›Moral‹ einer Gesellschaft erhöhet werden. Die Metamorphose der kausal und funktional orientierten ›Normalogie‹ in ein wissenschaftlich ›begründetes‹ Werturteil ist also kein methodologisch erzeugter Zufall, sondern befindet sich in Einklang mit Durkheims materialer, d. h. soziologischer Mo-

---

<sup>24</sup> Wolf Lepenies hat unter Bezug auf Durkheim u.a. auf diesen Gegensatz des medizinischen und des soziologischen Ansatzes hingewiesen. Vgl. Normalität und Anormalitat. Wechselwirkungen zwischen den Wissenschaften vom Leben und den Sozialwissenschaften im 19. Jhd., abgedr. in: ders. Geschichte der Soziologie, Bd. 3, Frankfurt 1981, S. 227-251.

rallehre. Es ist keine simple moralische Herrschaft der allgemeinen, weil herrschenden Überzeugung – wie das nach wie vor irritierende Schulbeispiel der ›Normalität des Verbrechens‹ zeigt – und auch nicht die Universalisierbarkeit<sup>25</sup> als Kriterium des ›Wertrationalen‹, sondern es wird ein Parallelgang von evolvierender Sozialstruktur und Wertsystem postuliert, deren Adäquanzbeziehung auch normative ›Richtigkeit‹ erzeuge.<sup>26</sup> Wo die vermeintlich nur Gemeinvorstellungen bestärkende These einer ›Normalität‹ sozialer Tatbestände einerseits und einer ›Pathologie‹ andererseits als Deutungsritual eingesetzt wird, nämlich bei der universellen Verbreitung eines Phänomens, nach seiner möglicherweise latenten Funktion zu fragen, die zugleich das Fortleben trotz hochgradiger sozialer Erwünschtheit zu erklären vermag: So lässt sich mit diesem Erkenntnisritual nach der Normalität der ›Arbeitslosigkeit‹ in Gesellschaften eines bestimmten Entwicklungsniveaus fragen, der ›Normalität‹ des Konfliktes einschließlich des ›Krieges‹, und eben auch nach der ›Normalität des Verbrechens‹, weil in der bekannten Theorie Durkheims erst die Normverletzung das Bewußtsein der zu beachtenden Normen schärft und stabilisiert, andererseits noch viel radikaler: weil der Normbruch die einzige Quelle für die Erzeugung des Neuen ist!

Wendet man nun diese Metatheorie des Methodenrituals auf die Verbindlichkeit der Methodologie selbst an, bleibt nur eine Schlußfolgerung möglich: So sehr auch das große Wahrheitsritual, wie wir es oben beschrieben haben, für die Zeiten der ›normal science‹ handlungsleitend sein mag, das ›Neue‹ kann nur in einer Überwindung der überkommenen Ritualstatik entdeckt werden, die überlieferte Wahrheitscode sprengt und die schließlich in ein neues Ritual der Erkenntnis mündet, das ähnlichen Wandlungsprozessen unterworfen bleibt.

Das Raffinierte der Durkheimsche Regel bleibt zu beachten: Nur weil das scheinbar Pathologische versuchsweise als ›normal‹ behandelt wird, offenbart es die latenten, verborgenen Eigenschaften des Bösen, das in Durkheims Weltbild nicht minder Teil der gesunden Gesellschaft ist, wie der Himmel nur durch den Teufel erst Sinn macht.

## II. Das Beobachtungsritual: Marcel Mauss

Dass Marcel Mauss im Gravitationsfeld des Onkels gestanden hat, ist wohl bekannt: Als sich Durkheims Schwester Rosine mit Gerson Mauss (1834-1896), dem Vater von Marcel Mauss verheiratet, wird ein Familienunternehmen gegründet, das sich ›Fabrique de broderie à main, Durkheim-Mauss‹

---

<sup>25</sup> So argumentiert Durkheim in der ersten Auflage der *Division du travail social*, dass es eine sehr einfache Manier gäbe, die kantische Anomie aufzulösen: »Man müsste ein konsequenter und systematischer Egoist sein.«, eigene Übersetzung (»C'est d'être un égoïste conséquent et systématique«), abgedr. in: Émile Durkheim, *Textes 2*, Paris 1975, S. 259.

<sup>26</sup> Hier ist die Rezension zu von Savigny einschlägig.

nennt. Ihr Sohn Henry führt diese Familientradition fort, was Marcel Mauss ironisch »unseren Familienkommunismus« nennt und in der Tat erhält der junge Marcel Mauss aus diesen Quellen eine finanzielle Unterstützung in seiner Studienzeit an der *École Pratique des Hautes Études*.

Die starken durch Pflicht und Verantwortung geprägten Bande machen Émile Durkheim, nach dem Tode seines Vaters und dem seines Schwagers Gerson Mauss, dem Vater von Marcel, zum Familienoberhaupt. Dort wird man weiter in einem Haus leben, die Familie Mauss in der unteren Etage, während die Mère Durkheim in der »bel étage« lebt. Hier jedenfalls hält Rosine, die Schwester Durkheims die Traditionen des Passah-Festes aufrecht, um sogleich zu bedauern, dass der mittlerweile in Paris weilende Émile nicht so recht an den *Ritualen* teilnehmen möchte und schließlich gar entscheidet, dass seine eigene Tochter Marie – gegen die jahrhundertealte Familientradition nur standesamtlich heiraten wird.

Die erste Arbeit von Marcel Mauss weist in einer Fußnote<sup>27</sup> auf die Vorlesungen Émile Durkheims über Strafe, Religion und Familie hin. Danach sei der religiöse Ursprung der familialen Solidarität außer Zweifel. Die enge Verschmelzung von religiöser und sozialer Basis der Blutrache aber wird schließlich von Mauss zu einer Deutung des symbolisch vermittelten Sinns des »Blutes« verdichtet: Das vergossene Blut ist nämlich Symbol der Gruppeneinheit: »Aber was dem ganzen Clan eigentlich gemein ist, das ist sein Blut; es ist sein Leben.«<sup>28</sup> Damit ist die Schlussfolgerung vorbereitet: »Die religiöse Solidarität der Gruppe und die Empfindsamkeit, die sie auf die Beleidigung des Blutes hin empfindet, sind also der unmittelbare Grund der privaten Rache.«<sup>29</sup>

Die Blutrache ist also nicht aus dem Totenkult und Totenglauben magischer Gefährdungen durch den Getöteten zu erklären, da diese Gefahr ja ganz unabhängig von dem Verursacher auftreten müsste.<sup>30</sup> Dass nur Gruppenfremde die Blutrache auslösen können, belegt paradoxerweise den »privaten« Charakter der Blutrache, die sich gegen eine Gefährdung der Gruppensolidarität stellt und nur durch eine Opferhandlung, in der wieder Blut vergossen wird, zu temperieren ist.

Wie wird im Werk von Marcel Mauss das Ritual erfasst, definiert, beobachtet und erklärt? Und lassen sich seine methodischen Anweisungen ebenso, wie wir es bei Durkheim versucht haben, in den religionssoziologischen Kategorien selbst in fruchtbarer Weise fassen?

---

<sup>27</sup> Marcel Mauss, *La religion et les origines du droit pénal d'après un livre récent*, in: *Revue de l'histoire des religions* 34, 1896, S. 269-295, 193-307, abgedr. In: Marcel Mauss, *Textes*, Bd. 2, hrsg. Von Victor Karady, Paris 1968. S. 651-698.

<sup>28</sup> Ebd., S. 688, eigene Übersetzung (»Mais le sang, c'est ce qui est proprement commun à tout le clan, c'est sa vie.«).

<sup>29</sup> Ebd., eigene Übersetzung (»La solidarité religieuse du groupe, la sensibilité qu'il éprouve à l'injure faite au sang, sont donc la cause immédiate de la vengeance privée.«).

<sup>30</sup> Die Blutrache paßt also nicht zur Logik der Magie, die insoweit rationalen Charakters ist.

Während sich Durkheim in seiner Suche nach dem verlorenen ›Heiligen‹ weitgehend auf das große totemistische System Australiens und seiner Bedeutung für die religiöse Lage der Gegenwartsgesellschaften zentriert hatte, liegt von Mauss eine Reihe eigenständiger Untersuchungen zum ›Opfer‹ oder auch zum ›Gebet‹ als einer Form des mündlichen Ritus vor.

## 1. Das Konstitutionsritual

In dem mit Paul Fauconnet gemeinsam für die große Enzyklopädie verfassten Artikel ›Sociologie‹<sup>31</sup> wird – nur wenige Jahre nach der Veröffentlichung der Durkheim-Fibel – eine enge Anlehnung an den maître und patron gesucht mit der Folge, aus dem normativen Verständnis der ›Regeln‹ entsprechend nunmehr – nach wenigen Jahren ihres ›Inkrafttretens‹ – eine gesteigerte Geltungsart aus der Faktizität ihres Gebrauchs herzuleiten. So heißt es: »Nous nous proposons seulement d’analyser un certain nombre de procédés scientifiques déjà sanctionné par l’usage.«<sup>32</sup> Wir finden hier das Reinigungsritual wieder, um die Begriffe des ›sens commun‹ durch elaborierte wissenschaftliche Begriffe zu ersetzen.<sup>33</sup> Aber es findet sich auch in viel größerer Klarheit als bei Durkheim die Gewissheit, dass es mit einer bloßen Designation, also einem Bezeichnungsakt alleine nicht getan ist, sondern dass dieser Akt fundamentaler Natur ist: »L’observation des phénomènes sociaux n’est pas comme on pourrait le croire à première vue, un pur procédé narratif. La sociologie doit faire plus que de décrire les faits, elle doit, en réalité, les constituer.«<sup>34</sup>

Dieses Konstitutionsritual sei zunächst genauso wie in jeder anderen Wissenschaft erforderlich, weil ›nackte Tatsachen‹ (faits bruts), die nur noch abzufotografieren wären, gar nicht existierten: »D’abord pas plus en sociologie qu’en aucune autre science, il n’existe de faits bruts que l’on pourrait, pour ainsi dire, photographier.«<sup>35</sup> Der tiefere Grund liegt in der Überkomplexität der sozialen Wirklichkeit. Die sozialen Tatsachen sind ›trop complexes‹. Aus der Komplexität der Wirklichkeit folgt die Notwendigkeit der Selektion, die im Wege spezifischer Verfahren und striktester Beobachtung erzielt würden. Im überkommenen Sinne verweist diese Forderung für die Tatbestände der Vergangenheit auf die Verfahren der historischen Quellenkritik. Aber während der Historiker an dieser unendlichen Beschreibungsaufgabe scheitern müsse – »L’histoire pure ne cessera jamais de décrire, de nuancer, de circonscire« – reduziere der Soziologe das Kontingente und Flüchtige zu einem elementaren Tatbestand, der nicht mehr dieser oder jener Zeit und Gesellschaft angehöre,

---

<sup>31</sup> Paul Fauconnet und Marcel Mauss, Art. ›Sociologie‹ in der Grand Encyclopédie, 30. Bd., Paris 1901, abgedr. in: Marcel Mauss, Œuvres, Bd. 3, Paris 1968, S. 139-177.

<sup>32</sup> Ebd., S. 164.

<sup>33</sup> Vgl. ebd. S. 165.

<sup>34</sup> Ebd. S. 167. (Hervorhebung W.G.)

<sup>35</sup> Ebd.

sondern die Reduktionsstrategie einer korrekt verfahrenen Soziologie entziehe den Gegenstand – wie ich sage: der ›Profanität‹ – der Geschichte und interkulturellen Variation, indem er zu einem Raum und Zeit überschreitenden Phänomen der ewigen Wahrheit transformiert werde: »Il est pour ainsi dire placé, par la force de l'observation scientifique, hors du temps et hors de l'espace.«<sup>36</sup>

Neben dem Konstitutions- bzw. Designationsritual, das eine zunehmende gewohnheitsrechtliche Basis erlangt habe, bleibt also das Beobachtungsritual näher zu bestimmen.

## 2. Die Reinheit des Beobachtungsrituals

In der Studie, die der Analyse eines ganz spezifischen Ritus gewidmet ist, nämlich der Studie zum Gebet, wird diese methodologische Grundorientierung aufgegriffen. Es bedarf eines ›procédé spécial‹ um die Tatsachen, die soziologischen, aus der Welt herauszuklinken, sie eben erst zu konstituieren. Dies geschieht im Grunde genommen in völliger Parallele zu dem religionssoziologisch beschreibbaren Designationsakt, aus einem mit Fett beschmierten Stuhl, der von der Müllabfuhr vergessen scheint, durch den Kontext des musealen Sakralisierungsaktes einen ›Fettstuhl‹ zu machen, der neben der ästhetischen zugleich eine ökonomische Metamorphose erlebt.<sup>37</sup> Hier wird aus der Banalität des unendlich vorbeiströmenden Alltags ein spezifisches Phänomen herausgeschnitten und zum Objekt der soziologischen Beobachtung sakralisiert.

Weil nun dieser ›armchair-sociologist‹ sich auf die Beobachtungen anderer, der im Felde, im Sinne eines umfassende Zivilisationen vergleichenden Unternehmens Forschenden zu stützen beabsichtigt, erfahren wir von Marcel Mauss nichts über die Tugenden der direkten Beobachtung, ihrer Probleme oder über die in der Begegnung mit dem Fremden einzugehenden Interaktionsrituale. Daher beziehen sich die Methodenrituale auf die Sichtung und Verarbeitung des ethnographischen Materials, das – wie wir schon gehört haben – den Verfahren der Textkritik auszusetzen ist. Entscheidend ist in jedem Falle die Trennung der ›reinen‹ von den ›unreinen‹ Formen eines Hymnus, eines Rituals. »Ou bien encore on classe chronologiquement une série d'hymnes, partant de ce principe que les ‚formes pures‘ dépendent des formes ‚impures‘, et par conséquent leur sont postérieures ou inversement.«<sup>38</sup> Insofern ließe sich – die mit Durkheim gemeinsam verfasste Studie über ›Quelques formes primitives de classifications‹ fortführend, auch von einem Ritual der Trennung des

---

<sup>36</sup> Ebd. S.170.

<sup>37</sup> Vgl. hierzu meine Ausführungen in: Bilder der Moderne. Studien zu einer Soziologie der Kunst- und Kulturinhalte, Opladen 1998.

<sup>38</sup> Marcel Mauss, La prière, Paris Alcan 1909, abgedr. in : Marcel Mauss, Œuvres, Bd. 1, Paris 1968, S. 355-477.

›Reinen‹ von dem ›Unreinen‹ und auch von einem ›Klassifikationsritual‹ sprechen.

Was aber macht den begrifflichen und soziologischen Kern des Rituals bei Marcel Mauss aus? – Erst hiernach entscheidet sich auch, ob die Rede vom Methodenritual mehr als eine religionssoziologische ›façon de parler‹ ist oder religionssoziologische *Substanz* besitzt!

### 3. Die Reinheit des Rituals und der rituelle ›Wirksamkeitsglaube‹

Es ist keineswegs selbstverständlich, dass sich im institutionenorientierten Paradigma Durkheims, das sich als Grundbegriff der Soziologie weder soziales Handeln noch Vergesellschaftung, sondern mit einem vitalistischen Unterton das soziale Leben, die ›vie sociale‹ ausgesucht hatte, der Ritus bei Mauss von vornherein als eine Art des Handelns beschrieben wird: »Que les rites sont des actes, c'est ce que tout le monde nous concédera sans peine.«<sup>39</sup> Er fügt sogleich hinzu, dass dann die Schwierigkeit eben darin bestehe, zu bestimmen, was Handlungen als rituelle auszeichne.

Nicht der Bezug auf Tradition und auch nicht die Repetition macht den rituellen Charakter einer Handlung aus. Es ist richtig, dass die rein individuellen Gesten nicht hierunter fallen – so Mauss – und auch nicht die bloße Tatsache der Normiertheit, ihr obligatorischer Charakter also, was sie im übrigen allein zu ›soziologischen Tatbeständen‹ im Sinne Durkheims werden lässt. Sie sind nicht mit den Gewohnheiten des sozialen Alltagslebens zu verwechseln, den Regeln des Grüßens etwa. Nicht weil sie nicht strikt normiert seien, im Buche Manus gibt es sehr explizite Höflichkeitsregeln – sondern weil der Handlung nicht eine im Akt selbst innewohnende Kraft, sondern nur die Macht der Konvention zugeschrieben wird, nicht aber eine heilige Kraft. Denn der Ritus hat eine eigene substantielle Macht. Dies aber träfe auch für viele Kulturtechniken zu, des Jagens, der Feldbestellung etc. Nicht die Frage einer irgendwie gearteten faktischen Wirksamkeit könne daher differenzieren, sonst könne man fehlgeschlagene Kulturtechniken – wie in Tahiti das Einpflanzen von Nägeln in die Erde, um neue Eisennägel sprießen zu lassen – nicht von Riten unterscheiden. Es kommt also auf die Art des – wie man sagen könnte – *Wirksamkeitsglaubens* an: »Donc, c'est en considérant non pas l'efficacité en elle-même, mais la manière dont cette efficacité est conçue, que nous pouvons trouver la différence spécifique.«<sup>40</sup> Und dieser spezifische Wirksamkeitsglaube ist nicht magischer Zwang, sondern Ausdruck einer spezifischen dem Ritual zugeschriebenen Kraft, die der Sphäre des Heiligen entströmt. »Elle (l'efficacité, W.G.) est représentée dans les esprits comme tout à fait *sui generis* car on

---

<sup>39</sup> Ebd., S. 402.

<sup>40</sup> Ebd., S. 405.

considère qu'elle vient tout entière de forces spéciales que le rite aurait la propriété de mettre en jeu.«<sup>41</sup>

Nur en passant erwähnt Mauss auch die spezifische Rolle der Konsekrationsriten<sup>42</sup>, die schließlich bei Pierre Bourdieu, zum Ausgangspunkt seines Ritenverständnisses als ›acte d'institution‹ wird.

### III. Der ›acte d'institution‹ als Ritual der Grenzziehung: Pierre Bourdieu

Die Verbindung von Marcel Mauss zu Pierre Bourdieu lässt sich unschwer herstellen: Es war Bourdieu, der dem frisch aus Ungarn nach Paris gekommenen Victor Karady die Aufgabe verschafft hatte, für die Éditions de Minuit ein dreibändiges Sammelwerk aus den verstreuten Veröffentlichungen des Durkheim'schen Neffen Marcel Mauss herzustellen. So berichtete es mir Bourdieu voller Stolz in den 80er Jahren, um zu belegen, worin sein Beitrag zur Förderung der Klassiker gelegen habe.

Von genealogischen Selbsterleitungen freilich hielt Bourdieu nicht viel. Daher sollten wir uns seine Schriften über den Ritus als Akt der Institutionalisierung selbst anschauen.

Auf die selbst gestellte Frage, warum man denn einen neuen Namen, eben den ›acte d'institution‹ ins Spiel bringen sollte, wo es doch genügend Bezeichnungen gäbe, antwortet Bourdieu mit Poincaré der die mathematische Abstraktion als »Kunst bezeichnete, denselben Namen für verschiedene Dinge« zu verwenden.<sup>43</sup> Die Aufgabenstellung verrät die Nähe zur Durkheim-Mausschen Tradition: »Par un exercice un peu périlleux, je voudrais tenter de dégager les propriétés invariantes des rituels sociaux entendus comme rites d'institution.«<sup>44</sup> Wie bei Mauss geht es also um die von Zeit und Gesellschaft unabhängigen, invarianten Eigenschaften eines ganz eigenen Phänomenbereichs.

#### 1. Das Ritual der Grenzziehung

Bourdieu lenkt unsere Aufmerksamkeit auf den rite d'institution als Akt der Grenzziehung. So ist die Beschneidung ein Ritus der Grenzziehung, der insbesondere die Grenze zu denjenigen markiert, die nicht dem Ritus unterliegen, d.h. den Frauen, so dass die Systemreferenz dieses Institutionalisierungsaktes nicht die Männergruppe als solche ist, sondern die gesamte soziale Einheit. In ihr wird eine grundlegende Differenz Institution, indem die Grenze zwischen

---

<sup>41</sup> Ebd. S. 406.

<sup>42</sup> Vgl. ebd., S. 411.

<sup>43</sup> Pierre Bourdieu, Les rites comme actes d'institution, in: Actes de la recherche en sciences sociales, 43, 1982, S. 58-63.

<sup>44</sup> Ebd. S. 58.



Männern und Frauen als eine legitime, die gesamte soziale Einheit konstituierende Ordnung markiert wird.

Ganz ähnlich wie Mauss geht es Bourdieu nun um die Effizienz des Ritus, der aus einem schwächlichen Mann tatsächlich einen Mann macht, aus einem Knappen einen Ritter, aus einem Abgeordneten einen Präsidenten oder einem Schüler und Studenten ein mit symbolischen Titeln versehenen Träger einer eigenen symbolischen Wirksamkeit: »...la science sociale doit prendre en compte le fait de l'efficacité symbolique des rites d'institution; c'est-à-dire le pouvoir qui leur appartient d'agir sur le réel en agissant sur la représentation du réel.«<sup>45</sup>

## 2. Die Magie der Differenz

Aber weiß man wirklich, was eine Konsekration ist? Wie operiert die Magie der Differenz und was sind die spezifischen Techniken der Etablierung von Differenz? All das was wir aus der Konstruktionslogik kollektiver Identitäten kennen, wird nun bei Bourdieu mobilisiert: Anknüpfung an primordiale nicht verfügbare Merkmale, wie Geschlecht und Alter, oder aber auch solche Merkmale, die in spezifischen Verfahren das Besondere herausselegieren: im französischen System der Grand Écoles also die von Bourdieu in *Homo Academicus* untersuchten berüchtigten ›Concours‹, an denen Durkheims Eintritt in die ›École Normale Supérieure‹ beinahe gescheitert wäre. Insofern wird der ›acte d'institution‹ zu einem fundamentalen Ritual der Bestimmung sozialer Identität als Bestimmung dessen, was jemand wirklich ist oder sein wird: »C'est signifier à quelqu'un ce qu'il est et lui signifier qu'il a se conduire en conséquence.«

## 3. Der ›acte d'institution‹ als Identitätsritual

Der Adressat dieses Aktes ist aber nicht einfach der zu Institutionalisierende allein, dem seine soziale Identität attribuiert wird, sondern indem dieses in einer, wie ich sagen möchte: ›Institutionalisierungsgemeinschaft‹ geschieht, wird im Angesicht der Gemeinschaft gesagt, wer er ist: Die Investitur, die testamentarische Bestimmung des Erben im Ritual der Testamentseröffnung, der Auszeichnung mit Orden und Ehren, das Ritual der Institutionalisierung geschieht in einem kommunikativen Akt, der den Einzelnen heraushebt und zugleich die Gemeinschaft beschwört. Damit aber bindet er den Einzelnen in die Gemeinschaft, wie Durkheim sagen würde, der Fahneid soll gerade die Fahnenflucht verhindern, der ›acte d'institution‹ soll im Parsonsch Sprachgebrauch ein ›commitment‹ zur Gemeinschaft erzeugen: »C'est aussi une des fonctions de l'acte d'institution: décourager durablement la tentation du passage, de la transgression, de la désertion, de la démission.«<sup>46</sup> Daher müssten –

---

<sup>45</sup> Ebd. S. 59.

<sup>46</sup> Ebd., S. 61.

was Bourdieu unterlässt – neben den Konsekrationsakten auch die Dekonsekrationsakte, neben den Akten institutioneller Inklusion die hochgradig ritualisierten Exklusionsakte analysiert werden: Das Zerbrechen des Degens, wenn Dreyfus seiner Offiziersehre beraubt wird, der Akt der Pensionierung, den Auguste Comte in seinem *catéchisme positiviste* als ›Sakrament der Pensionierung‹ führt. Denken wir nur an die unzähligen Folgen von Emeritierungsfeierlichkeiten, die unter diesem Aspekt eine soziologische Aufmerksamkeit verdienen. Sie führt zu einem Designationsakt, indem der Wegfall der Funktionen und die Einschränkung der Existenz durch einen Zusatz des Professor emerit. scheinbar nobilitiert wird. Ist dieser Vorgang symbolisch kommunizierter Exklusion im Lebenslauf des *homo academicus* vorgesehen, so sorgt die Inkorporierung des Institutionalierungsaktes in einen *Habitus* dafür, dass man sich aus der Gemeinschaft der Institutionalisierten nicht so leicht verabschieden kann. Daher müssen die Werte der Gemeinschaft in den Körper eingeschrieben werden, das Kontingente erworbener Eigenschaften in eine unverfügbare, primordiale, eben korporelle Natur des Menschen übersetzt werden. Dadurch gewinnen die Manieren und Gewohnheiten der Institutionalisierungsgemeinschaft eine so tiefe soziologische Bedeutung, die Art und Weise zu sprechen, zu schreiten oder sich aufrecht zu halten, Eßgewohnheiten und Geschmacksurteile, die mehr noch als die äußeren Zeichen der Zugehörigkeit, die dem Einzelnen als Orden, Abzeichen, Uniformen auf den Leib geschrieben werden, an das erinnern, was der ›acte d'institution‹ in Gang gesetzt hat, den Ort im Institutionengefüge zu designieren, und zu legitimieren.<sup>47</sup>

#### 4. Das Charisma der Institution

Worauf aber beruht die ungeheure Wirksamkeit der Institutionalisierung? Eine Lösung findet sich nicht in der Magie des Wortes, wie es Habermas aus der illokutionären Kraft von Sprechaktangeboten herleiten möchte; dies hatte schon Durkheim am Beispiel der Studien zum Eid von Hirtzel und anderen dargelegt. Die Wirksamkeit des Sprechaktes beruht eben auf seinem institutionellen Kontext, wie sich schon bei Austin nachlesen lässt. Dies findet sich explizit in Bourdieus Auseinandersetzung mit der Sprechakttheorie, kritisch zu Habermas formulierend, und in »Ce que parler veut dire« theoretisch zugespitzt. Die Magie der symbolischen Akte – so Bourdieu – funktioniert nur, »...(quand) elle est garantie par tout le groupe ou pour une institution reconnue«<sup>48</sup>. Und hier kommt Bourdieu – ohne auf Mauss zu verweisen auf die Natur des ›Wirksamkeitsglaubens‹ zu sprechen. Dieser ist keine Einbildung, sondern er ist nur Ausdruck der Macht, die im ›acte d'institution‹ tatsächlich verliehen ist, denn es ist nicht länger eine subjektive Zuschreibung einer Kraft, sondern Ausdruck des kollektiven Glaubens, einer »croyance collective, garan-

<sup>47</sup> Ebd., S. 62.

<sup>48</sup> Ebd.

tie par l'institution et matérialisée par le titre ou les symboles, tels que galons, uniforme et autres attributs.«<sup>49</sup>

Die zweite Antwort, die Bourdieu gibt, scheint mir noch bedeutsamer. Es ist der Hinweis auf die non-institutionellen Voraussetzungen der Institutionen, ein letztlich charismatischer Wirksamkeitsglaube, der den Einzelnen annehmen lässt, dass die ihm zugeschriebenen Eigenschaften ihn tatsächlich erhöhen, unterscheiden, aus dem Alltag herausnehmen. Es ist zugleich die Tragik des Inklusionsrituals – wie ich es nenne möchte –, dass es wie jede Gemeinschaftsbildung als grenzsetzender Akt all diejenigen ausschließt die nicht zu ihr, zur Ritualgemeinschaft der Initiierten und Institutionierten gehören. Nur wenigen Institutionen gelingt es, dies mitzukommunizieren: Ich erinnere mich an die Abiturfeier meines Sohnes Malte, bei der die durchs Abitur gefallenen Schüler mit auf die Bühne der ›Hall of fame‹ geholt wurden.

## Zweiter Teil

### Beobachtete Rituale der Ritualbeobachtung: Anwendungen

An zwei Beispielen möchte ich die Rituale der Ritualbeobachtung durchspielen. Dies geschieht im *Subsumptionsritual* der Theorieanwendung, setzt also die korrekte Applikation der Theorieeinsichten voraus. Zunächst scheint mir das Strafverfahren als ein Theater des Schreckens besonders geeignet, um zunächst die Anwendbarkeit der Durkheimschen Perspektive, aber auch um die Differenzen zu Mauss und Bourdieu sichtbar zu machen.

#### I. Das Strafverfahren als Wahrheitsritual

Auch wenn es Versuche gibt, gerade eine harte Differenz zwischen dem rechtlichen Verfahren und dem Ritual aufzumachen – so in der instruktiven Arbeit von Marie Theres Fögen<sup>50</sup> –, weil das Ritual sich nach Luhmann dadurch auszeichne, dass es Kontingenzen absorbiere und nicht wie im Verfahrensrecht etwa reflexiv zu wenden sei, scheint mir diese theoretische Grenzziehung so nicht haltbar zu sein: Einmal gibt es durchaus reflexive Rituale, wie das Passah-Ritual belegt, indem z.B. die Hermeneutik des Rituals in den Figuren des verstehenden, nicht verständigen Sohnes etc. zwar rituell, aber zugleich reflexiv behandelt werden kann<sup>51</sup>. Andererseits bleibt der Hinweis aus der Luh-

---

<sup>49</sup> Ebd., S. 63.

<sup>50</sup> Marie Theres Fögen: Ritual und Rechtsfindung, in: Corian Caduff und Johanna Pfaff-Czarnecka (Hg.), Berlin 1999, S. 149-164.

<sup>51</sup> Bei Gelegenheit der Verleihung des ›Ordre national du mérite‹ konnte ich erfahren, dass eine Rede über die Ritualdifferenzen in Deutschland und Frankreich dem Effekt der Konsekration nicht entgegensteht!

mannschen Theoriebildung auf die Funktion des Ausschlusses kontingenter Möglichkeiten im Ritual durchaus hilfreich, wie wir sehen werden.

## 1. Symbolische Dimensionen des Rechtslebens

Allein die Theorien zur Rechtfertigung der Strafe sind eng in grundlegende Muster der Weltdeutung verwoben.<sup>52</sup> Das Bild der Götter umfaßt allemal auch den strafenden und zürnenden Gott, sei es als Funktionsgott im Pantheon<sup>53</sup> oder als Eigenschaft des ›einen‹ Gottes. In diese Lücke scheinen die modernen Theorien der Strafe zu schlüpfen, sobald im säkularisierten Staat eine religiöse Legitimation der Strafe nicht mehr haltbar ist.<sup>54</sup>

An die Stelle der alten Götter und ihrer profanen Deuter und Vermittler sind professionelle Akteure getreten, die mit besonderer Sorgfalt die Differenz zum ›Laien‹<sup>55</sup> pflegen: Ihre Sprache ist ›geheim‹, ihr Wissen bleibt dem Laien unverständlich, und dieser Unterschied wird in ausgeklügelten Arrangements symbolisiert: von der Robe des Richters, einer Gewandform<sup>56</sup>, die noch im Äußerlichen die Nähe zum Gewand des Priesters bewahrt, bis zur räumlichen Symbolisierung des ›Geheimen‹. Für das Publikum des Strafprozesses, den ›Sünder‹ mit eingeschlossen, tritt das Gericht aus einer heiligen Zone in eine profane ›Öffentlichkeit‹, ganz ebenso wie das ›Allerheiligste‹, die ›Sakristei‹ und andere heilige Räume<sup>57</sup> dem ›Laien‹ verschlossen und vom Geheimnis<sup>58</sup> des Unbekannten umhüllt sind.

## 2. Rituelle Dimensionen

Das Verfahren<sup>59</sup> selbst ist von der Aura des Heiligen und Feierlichen umgeben. Die rituelle Anordnung legt die zulässigen Schritte der Akteure auf das Ge-

---

<sup>52</sup> In der dualistischen Konzeption des über-weltlichen Schöpfergottes hat Strafe einen anderen Charakter als in der innerweltlichen Askese der Selbst-Disziplinierung.

<sup>53</sup> Vgl. zum soziologischen Hintergrund der Pantheon-Bildung die ›systematische‹ Religionssoziologie Max Webers, in: *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 250.

<sup>54</sup> Die eigenartige Verquickung von Straf- und Staatstheorien bei z. B. Hobbes, Pufendorf, Kant und Rousseau hat natürlich ihren tieferen Grund in der Entzauberung der religiösen Legitimation des Staates einerseits und der religiösen Rechtfertigung der Strafe andererseits.

<sup>55</sup> Die gesamte Soziologie der Professionen lebt nicht nur metaphorisch von der Priester-Laien-Dyade.

<sup>56</sup> Interkulturelle Differenzen lassen sich andererseits z. B. am ›effet de manche‹ des plädierenden Anwalts in Frankreich ablesen.

<sup>57</sup> Dieser räumliche Aspekt der sozialen Organisation des Strafverfahrens bedürfte einer eingehenden Deutung, in der neben der architektonischen Verwandtschaft mit religiösen Räumen die ›choreographischen‹ Entsprechungen, die Bedeutung der ›heiligen Bücher‹, die Sequentialisierung der Eröffnungs-, Haupt- und Schlußrituale Beachtung finden sollten.

<sup>58</sup> Über die Funktion des Geheimnisses vgl. vor allem den betreffenden Exkurs in Georg Simmels ›Soziologie‹ (1908).

<sup>59</sup> Die Studie von Niklas Luhmann, *Legitimation durch Verfahren*, Neuwied und Berlin 1969, verzichtet unverständlicherweise auf den naheliegenden Bezug zur Religionssoziologie. Natürlich muss der Versuch, eine normative Legitimation durch Verfahren zu initiieren, schief gehen. Was bleibt, ist die

naueste fest, die in heiligen Büchern<sup>60</sup> – für den Laien unbegreiflich – fixiert sind. Die soziale Veranstaltung des Prozesses bürdet damit den Akteuren – im Unterschied zur zeremoniellen Praxis – eine weit größere Verhaltensunsicherheit auf, in der der Angeklagte nach und nach von allem sozialen Schein, Beruf, Herkunft, Leben entkleidet wird, um als nackter ›Täter‹ wie ein rituelles Opfer der faszinierten Menge dargebracht zu werden. Die kultischen Handlungen von Anklage, Verteidigung, Beeidigung und Richterspruch inszenieren eine Stimmung der emotiven Spannung, des Mitleids und der existentiellen Furcht all der potentiellen ›Opfer‹, die einmal zum Täter oder auch Objekt der Tat werden können. Die Rekonstruktion der Tat führt das Geschehen der ›Öffentlichkeit‹ bildhaft vor Augen, die am Grauen auf diese Weise in anschaulicher Weise teilhat. Über den Gegenstand des Kultes sind sich die Teilnehmer des Rituals nicht unbedingt einig: ›Ordnung‹, ›Gerechtigkeit‹ und ›Schuld‹ sind die unerbittlichen Embleme der Justitia, deren allegorische Blindheit<sup>61</sup> die Laien zu häretischen Zweifeln animiert.

### 3. Die Rechts- als Kultgemeinde

Zwischen den Richter-Priestern und der vagen Öffentlichkeit vermittelt die ›Gemeinde‹<sup>62</sup> als *Gemeinschaft* all derer, die an Gerechtigkeit noch glauben, aber auch als Häretiker dem unerbittlichen Schwert des Gesetzes ausgeliefert sind. Ihre Gemeinschaft wird gestiftet auf der spirituellen Basis des ›Gemeinsamkeitsglaubens‹<sup>63</sup>, Angehörige derselben Rechtsordnung und: *Ritualgemeinschaft* zu sein, auch wenn die Verteilung der ›Rechtsgüter‹ durchaus mehr und minder Privilegierte kennt. Der *Glaube* an die Rechtsordnung löst den verlorenen Glauben an die außerweltliche Gerechtigkeit ab. So gewinnt das Zeremonielle einen eigenen Legitimitätsgrund und die verlorene Idee der religiösen Klassen und Rassen überspringenden Gemeinschaft<sup>64</sup> kehrt im Gefühl der

---

weittragende Idee der *Selbstbindung* durch die Verstrickung in Rollen. Inwieweit sich sowohl über die Religionssoziologie von Luhmann (vgl. Funktion der Religion, Frankfurt 1977) und die ›autopoietische‹ Theoriewende (vgl. Niklas Luhmann, Soziale Systeme, Frankfurt 1984, S. 60 ff., u.a.) notwendige Veränderungen ergeben, bedürfte einer weiteren Ausarbeitung. (Zur ›Theoriewende‹ vgl. Werner Gephart, Gesellschaftstheorie und Recht, Frankfurt am Main 1993.)

<sup>60</sup> Der Typus der ›Loseblattsammlung‹, in der die Veränderbarkeit des Rechts materialen Ausdruck findet, ist demgegenüber als ›Profanisierung‹ einzuschätzen.

<sup>61</sup> Zur bildhaften Darstellung der Gerechtigkeit vgl. Wolfgang Pleister und Wolfgang Schild (Hrsg.), Recht und Gerechtigkeit im Spiegel der europäischen Kunst, Köln 1988.

<sup>62</sup> Max Weber hat in seiner systematischen Religionssoziologie die Eigengesetzlichkeit der Konfiguration von Priester, Laien und Gemeinde gegenüber den bloßen religiösen Ideen herauspräpariert. Vgl. § 5 der in ›Wirtschaft und Gesellschaft‹ abgedruckten Religionssoziologie, S. 275 - 279. Darin berührt sich Max Weber mit Émile Durkheim, dessen soziale Basis der Religion intern jedoch eine nach idealtypischen Formen gegliederte theoretische Differenzierung vermissen lässt.

<sup>63</sup> Ebenso wie das Problem der Legitimität bei Weber in den Legitimitätsglauben verwandelt ist, so löst sich die Frage nach dem Realitätsgehalt von religiöser, ethnischer und kultureller Gemeinschaft in den Gemeinsamkeitsglauben auf. Vgl. z. B. Wirtschaft und Gesellschaft, a. a. O., S. 235 ff.

<sup>64</sup> Das Problem der universalen Gemeinschaft ist bei Benjamin Nelson, Der Ursprung der Moderne, als

›Rechtsgemeinschaft‹ wieder, deren Mitglieder sich gegenseitig als *Rechtsgenossen* verpflichtet fühlen sollen.<sup>65</sup> Die Zelebrierung des Rechts setzt schließlich auf geheimnisvolle Weise Kräfte frei, in der Priester, Gemeinde und Gemeinschaft miteinander im Opfer versöhnt werden. Der Spruch des Richters<sup>66</sup> löst die Spannung des Kampfes zwischen Gott und Teufel, Gut und Böse. Das Wort erzeugt die Bindungswirkung von Entscheidungen und setzt die eigentümliche Kraft der *Rechtskraft* frei, wenn dies im Einklang mit den Regeln des Kultus zu erwarten ist. Wie der Gläubige nicht einfach mehr ›weiß‹, sondern mehr ›kann‹, hat sich im Verfahren eine Stimmung der ›effervescence‹ verbreitet, in der Richter, Priester, Öffentlichkeit und Angeklagter vom Pathos des Heiligen getragen und über sich selbst erhoben werden.

#### 4. Heilige und profane Zeiten des Rechtslebens

Diese Zeiten der ›effervescence‹ werden periodisch unterbrochen; wie der Gläubige wird der Zuschauer wieder in den Alltag entlassen, der Richter entledigt sich der Robe und kehrt in die profane Welt zurück, in der er sich gerade durch soziale Unauffälligkeit<sup>67</sup> wieder in die Gemeinschaft der Laien einreihet. Aber wie in der Diskurszeitschrift ›Betrifft: Justiz‹ berichtet wird, fahren auch Richter Porsche, haben Krach mit ihrer Frau oder sind gar alkoholkrank und wollen befördert werden.<sup>68</sup> Die ›Veralltäglicung des Heiligen‹ widerstrebt immer wieder dem Anspruch des Sakralen, auf Dauer gestellt zu werden. Die Einheit des Kultes aber wird in Legenden und Mythen erzeugt, deren für moderne Gesellschaften konstitutiver Teil den Mythos der Gleichheit und Gerechtigkeit kultiviert, der noch um die Idee einer Brüderlichkeit ergänzt wird, die in vielen Bildern<sup>69</sup> und Erzählungen beschworen wird. So werden die Werte der sakralen Rechtsgemeinschaft zu heiligen Dingen erhoben, deren Verlet-

---

Verwandlung der brüderlichen Ethik in die verflachende Ethik des ›Anderen‹ beschrieben. Weber hatte hierfür den Begriff der Brüderlichkeitsethik reserviert, während der universalistische Sprung bei Mead bereits in der Figur des ›generalized other‹ auftaucht; vgl. Herbert Mead, *Mind, Self and Society*, ed. and with an introduction by Charles W. Morris, Chicago 1934.

<sup>65</sup> Richard Münch hebt in seiner ›Struktur der Moderne‹, Frankfurt 1984, vor allem auf die ›gemeinschaftliche‹ Komponente von Recht ab.

<sup>66</sup> Der Richter-Spruch ist Paradigma des Sprechaktes, dessen Bindungswirkung bzw. illokutionären Bindungseffekte Jürgen Habermas aus der immanenten Rationalität der Rede herleiten möchte (vgl. *Theorie des kommunikativen Handelns*, II, S. 112 ff.), während sich bei Durkheim eine religionssoziologische Wurzel des bindenden Wortes finden lässt; vgl. die interessante Rezension zu Richard Lasch, *Der Eid. Seine Entstehung und Beziehung zu Glaube und Brauch der Naturvölker*, Stuttgart 1908, in: *L'Année sociologique* 11, 1910, S. 460 - 465. Vgl. im übrigen Werner Gephart, *Gesellschaftstheorie und Recht*, a. a. O., S. 409 f.

<sup>67</sup> Wenn man den Berichten über prominente Richter Glauben schenken darf; natürlich gibt es neben den Lokalgöttern auch lokale Richter, die in der Ortspresse zu Typen stilisiert werden, und dies gilt nicht nur im englischen Rechtssystem.

<sup>68</sup> Vgl. den Artikel von Rolf Lamprecht in der *Süddeutschen Zeitung* vom 8./9. Januar 2000.

<sup>69</sup> Die pädagogische Behandlung von Recht in Fernsehserien und Sendungen über ›Mein‹ Recht im Alltag ließe sich aus diesem religionssoziologischen Blickwinkel interpretieren.

zung fest umschriebener Reinigungsriten<sup>70</sup> bedarf, um die unumstößlichen Grenzen zwischen dem Heiligen und Un-Heiligen aufrechtzuerhalten.

## 5. Orte der Gerechtigkeit

Ebenso wie es die heiligen Räume<sup>71</sup> des Rechts als Orte der Gerechtigkeit<sup>72</sup> zu beachten gilt, sind auch die Stätten der Reinigung selbst vom Charakter des Heiligen durchdrungen: magische Orte der Besserung, die das Opfer durch bloße Anwesenheit und asketische Riten vom Zustand des Bösen in die Welt des Guten zurückführen soll. Diese ›rites de passage‹ erfordern allergrößte rituelle Vorkehrungen und schließlich auch eine räumliche Ausgrenzung, die das Böse verdrängt und das Gute in Ruhe wachsen lässt.

## II. Das Moderitual als Akt der Institutionalisierung des temporären Geltungsanspruchs

In Anwendung des Durkheimschen Wahrheitsrituals müssten wir in ritueller Korrektheit zunächst

- das Definitionsritual
- das Reinigungsritual
- das Ritual der Objektbeschwörung
- die Ritualgemeinschaft der Modetheoretiker
- das normallogische Kontrollritual

vollziehen.

---

<sup>70</sup> Die Untersuchungsausschüsse sind ein besonders interessanter Fall zur Reinigung von politischen Schandtaten. Die Verarbeitung politischer Unmoral ist zweifellos vom Stil der jeweiligen politischen Kultur bzw. Unkultur geprägt. So werden politische Skandale in Großbritannien (z. B. Profumo), den USA (Watergate) und der Bundesrepublik (Flick) ganz unterschiedlich entwickelt, in Szene gesetzt und ›verarbeitet‹. Gemeinsam ist den kulturell geprägten Reinigungstechniken, dass sie als Ritual vollzogen werden. Soziologisch darf man bei aller Verärgerung und Empörung nicht die positive Funktion des Skandals und der rituellen Abarbeitung vergessen. Es ist eine interessante dogmatische Frage, ob sich die juristischen Unsicherheiten in der Anwendung der Strafprozeßordnung auf die Untersuchungsausschüsse durch eine funktionale Betrachtung der jeweiligen Verfahren eingrenzen ließen. Zu Watergate vgl. den religionssoziologisch inspirierten Versuch von Jeffrey C. Alexander, *Watergate and the crises of civil society*, Mskr.

<sup>71</sup> Der rechtliche Schutz der Banmeile gehört zur modernen Sakralisierung des Raumes. Vgl. im übrigen auch Georg Simmel, *Der Raum und die räumlichen Ordnungen der Gesellschaft*, in: *Soziologie, Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin 1908, 1968, S. 460 - 526.

<sup>72</sup> Zur Gerichtsarchitektur unter religionssoziologischem Blickwinkel vgl. Werner Gephart, *Versteinerte Rechtskultur. Zur kultursoziologischen Analyse von Gerichtsbauten*, in: Heinz Mohnhaupt und Dieter Simon (Hrsg.), *Vorträge zur Justizforschung. Geschichte und Theorie Bd. 1*, Frankfurt am Main 1992, S. 401-431; daran anknüpfend: Klemens Klemmer, Rudolf Wassermann und Thomas Michael Wessel, *Deutsche Gerichtsgebäude. Von der Dorflinde über den Justizpalast zum Haus des Rechts*, München 1993.

All dies sind im Fall der Mode höchst diffizile Operationen: Ist die Mode doch noch immer ein illegitimer Gegenstand der Soziologie.<sup>73</sup> Es überhaupt zu einem Gegenstand der legitimen Betrachtung zu konsekrieren ist mehrfach schwierig: Einmal ist Mode als Bekleidungsmode tatsächlich im erotischen Sinne frivol. Sie schwankt zwischen soziologischem Unverstand und Voyeurismus, wenn sie sich für das Grenzspiel des Erlaubten und des nicht Erlaubten interessiert, also einen Grenzziehungsakt, der nach Bourdieu gerade den ›Sinn‹ des Rituals ausmacht. Aber gerade die Fixierung auf das normativ Fassliche, die kristallinen Formen des sozialen Lebens, zerbrechen an der Wirklichkeit einer immer rasanter werdenden Modeentwicklung, an der unaufhaltsamen Akzelerierung des Tempos der Moden und Modernen, wie es Simmel nennt. Das Reinigungsritual der Modebeobachtung wird durch die Vielzahl der Alltagsvorurteile gehemmt: Mode mit Bekleidung zu identifizieren. In dem von Bertuch herausgegebenen ›Journal des Luxus und der Moden‹ (1785) werden in die Betrachtung der Mode sogleich deutsch-französische Bezüge in den allerersten Sätzen programmatisch ausgeführt: ›Allein der Begriff ›Mode‹ ist so sehr mit diesem Lande, dessen Sprache das Wort entstammt, insbesondere mit seiner Hauptstadt Paris verbunden, daß es geradezu paradox anmutete, zumindest aber allen Erwartungen widerspräche, wenn man erfahren müßte, irgend ein anderes Land sei den Herausgebern des ›Mercur galant‹ zuvorgekommen und habe schon etliche Jahre vor dessen Erscheinen im Jahre 1672 eine Modezeitung hervorgebracht.«<sup>74</sup> Den heutigen Modejournalen ist die Zeitschrift zweifellos allein dadurch überlegen, dass sie die Verengung des Begriffs auf die Bekleidung schon sehr früh überwindet. So sind ›Moden in Gebrauche und Eintheilung des Tages und der Nacht zu verschiedenen Zeiten und den verschiedenen Völkern‹ ebenso untersucht wie ›alte und moderne Sprachsitten‹. Ja es werden gar Brief- und damit Kommunikationsmoden benannt bis zur Empfehlung, das ›Modewort‹ Aufklärung abzuschaffen. Besondere Schwierigkeiten bereitet das Ritual der Objektbeschwörung, das Tempo der Modeentwicklung für den Ritualbeobachter ›einzufrieren‹. Selbst die Glanzseiten der Modemagazine geben nur einen flüchtigen Eindruck, und während man mit dem Hinweis auf Plateauabsätze in dem einen Jahr Lacherfolge erzielt, weil man so etwas Merkwürdiges an Füßen getragen für undenkbar hält, mag es in einer anderen Saison der Modebeobachtung als ›very stylish‹ empfunden werden.

Die jüngste Saison hat dieses Thema in der kunstvollen Form der Selbstdarstellung zelebriert, nämlich als ein Ritual der Ingeltung-Setzung des saisonal Gültigen, dem die Geltung zugleich dadurch wieder relativiert wird, das die

---

<sup>73</sup> Vgl. auch meine Ausführungen in: Mode, Medien und Moderne, in: Winfried Lenders (Hrsg.), Medienwissenschaft. Eine Herausforderung für die Geisteswissenschaft, Frankfurt am Main 2004 (2003), S. 71-90.

<sup>74</sup> Journal des Luxus und der Moden, hrsg. von F.J.Bertuch und G. M. Kraus, zit. nach dem Teilnachdruck aus den Bänden 1-10 (1786-1795), Leipzig 1967.



Models über den Laufsteg wie über eine Planche gehetzt werden, in einer Modehatz, die sich in sehr postmoderner Weise selbst ironisiert, das ›Flüchtige‹, ›le fugitif‹ des Charles Baudelaire, als Flucht im ewigen Wandel des modisch Gleichen inszenierend. Auch das normalogische Kontrollritual macht Sinn: Sind nicht Anorexia und Bulimie, wie sie uns die top icon Diana Spencer<sup>75</sup> vorgeführt hat oder Arbeiten über ›Reading Eating Disorders‹<sup>76</sup> demonstrieren, nichts als ein bemäntelnder Ausdruck pathologischer Zwänge zur Inszenierung der Illusion einer sich immer wieder als Schein decouvrierenden Einzigartigkeit, eine Illusion, für die Sissi, wie Lieschen Müller allergrößte Opfer erbringen? Und doch zeigt uns die Modegerontologie, dass die Orientierung an modischen Erwartungen auch Ausdruck der Eingebundenheit in soziale Prozesse ist, ein Indikator der Inklusion, während die Verabschiedung von der Gesellschaft mit einem Abstand zur Mode einhergeht. Kleiderschrankbiographien einer Doktorandin haben dies belegen können.<sup>77</sup> Aber auch der Nachweis der Priestermoden, der Varianten des in den vestimentären Code eingegangenen ›Papstweiß‹, belegen die ungeheure Kraft der Distinktion, der Grenzziehungen, die sich in den Moden symbolisieren und daher so stark darauf angewiesen sind, auch ›verbindlich‹ anzuzeigen und auszuschließen, was ›in‹ und ›out‹ ist.

Das saisonale Weiß kennt feine Unterschiede, wie schon Sapire und Whorf aus der Semantik des Schnees herausdestillierten.<sup>78</sup> Die soziale Valenz geht weiter als die Paradoxie der unschuldigen Verführung, sie wird als Farbe der Differenz gefeiert, als ›Farbe der Elite‹: so sind weiße Trüffel dreimal so teuer wie schwarze (nämlich 3500 Euro das Kilo) und Tom Wolfe kleidet sich in Weiß, in ›Dandy-Weiß‹, während auch der albino-weiße Falke als besonders kostbar gilt. Weiß, Papstweiß, schließlich rangiert vor dem Kardinalsrot der Kurie und so läßt die Farbe Weiß in die emotional positiv gefärbte Welt innerweltlicher und religiöser Exzentrik ein.

Und wie soll man die ungeheuerliche Wirkung der modischen Ausschlußriten, denen weltweit gefolgt wird, anders deuten als durch den gemeinsam geteilten Glauben an die Definitionsmacht des Rituals und den ›Wirksamkeitsglauben‹, an die Kraft seiner Inszenierung: Kaum eine soziologische Prognose dürfte treffender sein als diejenige, die eine durchschnittliche Rocklänge für eine Saison vorhersagt oder die Breite eines Nadelstreifens!

---

<sup>75</sup> Vgl. Werner Gephart u.a., Medien-Mythos. Die Inszenierung von Prominenz und Schicksal am Beispiel von Diana Spencer, Opladen 1999.

<sup>76</sup> Vgl. etwa: Nicola Lausus, Die Codierung des Körpers, Konstanz 2002; Greta Olson, Reading Eating Disorders, Writings on Bulimia and Anorexia as Confessions of American Culture, Frankfurt am Main 2003.

<sup>77</sup> Vgl. hierzu die Magisterarbeit von Manigé Lenz, Mode im Alter. Soziologische Deutungen anhand exemplarischer Kleiderschrankbiographien, Bonn 2002.

<sup>78</sup> Als Werbetexter müsste man den Begriff des ›Sapir-Whorf-Weiß‹ kreieren.

In den Vereinigten Staaten, die seit Toquevilles Zeiten als Frühwarnsystem gesellschaftlicher Entwicklungen und mundaner Trendsetter gelten, gibt es Therapieformen, die nicht etwa das vielfach zu beobachtende Verhalten der Modesüchtigen kurieren, sondern die kranke Seele durch eine in der Kleidung symbolisierte Darstellung der Identität heilen sollen.<sup>79</sup> Dies mag eine Richtung sein, in die sich die Therapiegesellschaft auch bei uns entwickeln wird.

Ein soziologischer Grund mag darin liegen, dass wir in erheblichem Umfang über äußere Symbole miteinander kommunizieren – wobei allein die Breite des Nadelstreifens über die Tätigkeit als Banker oder Mafioso entscheidet und gleichwohl in der Mode die prekäre Balance von Individualität und sozialer Anbindung versinnbildlicht ist, von der unsere soziale Existenz geprägt ist.

Die Mode kann dabei *kultische* Formen annehmen, wie sich in der Präsentation der modischen Cherubime, der Modeschöpfer-Propheten und professionellen Verkünder bis ins Arrangement der Modeschauen verfolgen lässt. Sie symbolisieren eine höchst komplexe Sachlage, nämlich die Simulation der Ewigkeit in der Flüchtigkeit des Wandels der Moden. Wie geschieht dies? Zunächst durch die Einhaltung der liturgischen Grundregeln: des Eröffnungsrituals, des Hauptteils und schließlich im Schlußteil das gemeinsame Erscheinen von Modeschöpfer und Models in einem Akt der dionysischen Selbstfeier.<sup>80</sup>

Eine von religiösen Bindungen befreite Gesellschaft pflegt nicht nur den Kult der Automobile oder man dient nicht nur den konkurrierenden Göttern einer neuen Naturheiligkeit, sondern der Kult des Individuums findet sich in den Riten modischer Präsentation und dem modischen Alltag wieder.

### Schluss: Das Zauberritual der Entzauberung

Es käme einer Art Verdrängung gleich, in Heidelberg den Bezug zum Werk Max Webers auszuklammern.

In der Herausgebereinleitung zur ›systematischen Religionssoziologie‹, wie sie für das Grundrissprojekt geplant war und als ›Religiöse Gemeinschaften‹ (MWG I/22-2) von Hans G. Kippenberg ediert wurde, findet sich eine veräterische Formulierung. Kippenberg schreibt, Durkheim schiene von der Idee eines religiösen Ursprungs unterschiedlicher Institutionen »wie besessen gewesen zu sein.«<sup>81</sup> Hier muss also schon ein Griff in das Vokabular der Psychopathologie herhalten, um einen Autor ›religiöser Besessenheit‹ zu diffamieren, womit sich der Bandherausgeber in bester Gesellschaft der Nicht-Zur-

---

<sup>79</sup> Vgl. den Hinweis bei Sommer, Carlo Michael; Thomas Wind: Die Mode. Wie das Ich sich darstellt, Weinheim/Basel 1991.

<sup>80</sup> Nach wie vor erhellend: Michel Maffesoli, L'ombre de Dionysos, Contribution à une sociologie de l'orgie, Paris 1985.

<sup>81</sup> Kippenberg, Einleitung zu ›Religiöse Gemeinschaften‹ (MWG I/22-2), Tübingen 2001, S. 21 Fn. 86.

Kenntnisnahme Durkheims in Deutschland befindet. Schauen wir auf Weber selbst, so entdecken wir allerdings eine durchaus vergleichbare ›Besessenheit‹: Wer sich z.B. einmal der Aura des Manuskriptes der sog. Rechtssoziologie ausgesetzt hat, schaut auf ein Deckblatt, das mit rätselhaften Zeichen, wie bei einer Titelei, in der Mitte der Seite beschrieben ist. Und es hat gedauert bis man den eigenen Augen traute, was hier eigentlich sehr lesbar steht<sup>82</sup>: eine in Webers Hand geschriebene Ziffer ›IV‹, unter die in einer neuen Zeile ›Ethik‹ platziert ist, mit ›Tabu‹ subskribiert und durch Unterstreichung hervorgehoben. Dies aber ist doch kein Titel einer ›Rechtssoziologie‹, wie wir sie durch Marianne Weber und Johannes Winkelmann zu lesen gewohnt sind!

Es gibt hierfür nur eine Erklärung: ›Ethik‹, ›Tabu‹ muss die Kapitelschrift eines anderen Werkstücks des Weberschen ›Torso‹ sein. Eine sinnverwandte Überschrift findet sich in der späteren, nach dem Muster der ›Rechtssoziologie‹ in Paragraphen gegliederten ›Religionssoziologie‹ wieder, und zwar in ›§ 3. Gottesbegriff. Religiöse Ethik. Tabu‹<sup>83</sup>. Auch dieses zum Deckblatt der ›Rechtssoziologie‹ von den posthumen Herausgebern umfunktionierte oder einfach nur verlegte Titelblatt eines Kapitels der ›Religionssoziologie‹ ist also beredt: Der Blindgänger lässt sich als Zeichen der engen intertextuellen Bezüge von Rechts- und Religionssoziologie lesen, die in der historisch-kritischen Ausgabe des Bandes ›Recht‹ (MWG I/22-3) en détail dargelegt sein wird. Ich lese sie als Zeichen der normativen Ordnungsbasis von Recht und Religion als Grundsphären der Moderne. Und es zeigt, dass nicht nur Durkheim von dieser Idee eines religiösen Fundaments der gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte in der Moderne beseelt war. In Webers Religionssoziologie aber wird dem Ritual, auch wenn es zahlreiche Einträge insbesondere in der Judentumsstudie unter diesem Begriff gibt, keinesfalls der Status eines Grundbegriffs einer verstehenden Religionssoziologie zugestanden.

Dass sich auch von Weber her enge Verbindungen zum Durkheimschen Paradigma der Suche nach dem verlorenen Heiligen herstellen lassen, habe ich verschiedentlich zu zeigen gesucht. Was es für die Analyse des ›Rituals‹ als einer Grundform religiösen Handelns bedeutet, übersteigt freilich den hier gesetzten Rahmen.

Mir ging es vor allem darum zu zeigen, dass sich die Ritualtheorie mit Gewinn auf die methodologischen Operationen der Soziologie anwenden lässt, ohne sie hierdurch zu diskreditieren. Der religionssoziologische Universalver-

---

<sup>82</sup> Werner Gephart, Das Collagenwerk. Zur sog. ›Rechtssoziologie‹ Max Webers, in: RG 3, 2003, S. 111-127

<sup>83</sup> Zu der Auffassung, dass die Zwischenüberschriften und Inhaltsverzeichnisse des Nachlasskonvoluts von ›Wirtschaft und Gesellschaft‹ überwiegend auf die Erstherausgeber, namentlich Melchior Palyi, zurückgehen vgl. Wolfgang J. Mommsen, Zur Entstehung von Max Webers hinterlassenem Werk ›Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie‹, Europäisches Zentrum für Staatswissenschaften und Staatspraxis, Discussion Paper Nr. 42, Juni 1999, S. 13 ff. Die Zuordnung dieser Manuskriptseite belegt freilich, dass selbst dies nicht reine Erfindungen waren, sondern Weber hierfür durchaus Vorlagen produziert hatte.

dacht erfasst also nicht nur die materiale Theorie der Gesellschaft bzw. des sozialen Lebens, sondern auch seine Methodologie. Das aber erscheint mir keineswegs bedrohlich, setzt es doch auch die großen Entzauberer dem Verfahren der Entzauberung aus!