

Forum Ritualdynamik



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

Nr. 14
September 2005

Oliver Krüger, Michael Nijhawan, Eftychia
Stavrianopoulou

„RITUAL“ UND „AGENCY“ LEGITIMATION UND REFLEXIVITÄT RITUELLER HANDLUNGSMACHT



INHALT

Einleitung.....	1
Forschungsgeschichtlicher Überblick	
<i>Historische Bestimmungen: Agency und der (moderne) Subjektbegriff</i>	4
<i>Agency, Habitus und die Dialektik von Struktur und Handlung</i>	6
<i>Praxisverständnis bei Pierre Bourdieu</i>	7
<i>Agency und Macht bei Anthony Giddens</i>	10
Agency in der Ritualtheorie – weiterführende Überlegungen.....	13
Legitimation der Agency	14
Drei Typen ritueller Agency.....	19
(A) Agency als Gestaltungsmacht (performative agency).....	20
(b) Agency als Wirkungsmacht (ritual agency).....	22
(c) Agency als Verwaltungsmacht (administrative agency)	24
Agency und Reflexivität im Ritual.....	25
Schlussbemerkungen.....	30
Bibliographie	32

Einleitung

Die Ethnologen Susan Wadley und Bruce Derr beschreiben in einem 1990 erschienenen Beitrag ein Flächenfeuer, das in einer nordindischen Kleinstadt eine Vielzahl an Wohnhäusern, Eigentum, und Menschenleben zerstörte.¹ Die lokalen Interpretationen und Zuschreibungen von Handlungskausalitäten nach dem Vorfall waren von besonderem Interesse für die beiden Ethnologen, denn in den Augen der Beteiligten nahm der Großbrand eine ‚unvorhersehbare‘ und ‚unerklärliche‘ Richtung, da einige der Häuser, die inmitten des betroffenen Gebietes standen, verschont blieben, während insbesondere die Häuser von hierarchisch höher gestellten, brahmanischen Familien (deren Führungsrolle in der Lokalität umstritten war und als unsolidarisch wahrgenommen wurde) vom Feuer restlos zerstört wurden. Wadley und Derr sprechen in diesem Zusammenhang von einem „erratic path“ des Feuers, was kulturell geprägte Interpretationsmuster nach sich zog. Basierend auf einem vielschichtigen Modell von Karma (im hinduistischen Kontext: per Geburt erworbenes „Schicksal“ oder Bestimmung), interpretierten die Akteure das Geschehen als einen sehr komplexen Ereigniszusammenhang. So wurde das Feuer zunächst im Sinne einer Kollektiv-Strafe gegen die Brahmanen aufgefasst. Diese Sichtweise implizierte, dass nicht nur die im Nachhinein als „bestrafungswürdig“ angesehenen Personen betroffen waren, sondern auch Personen und Dinge, die sich im Wirkungskreis der erstgenannten befanden.

Die daraus resultierende Debatte führte auch zu einer Diskussion über den Stellenwert des Konzepts Karma. Es ergab sich ein differenziertes Attributionsmodell, bei dem nicht nur individuelles Karma, sondern auch über Familien und Ahnen verteiltes Karma impliziert wurde. Die Autoren schlussfolgern:

We have seen that villagers find karmic concepts useful in developing plausible explanations for specific disasters. Sin and merit are flexible and especially useful concepts when they are conceived as capable of being shared among members of a family, among all the houses descended from a common ancestor, and potentially within a whole community – wherever there is a connected body of actions.²

Das Feuer in Karimpur war nun von einer solchen Gewalt, dass Ahnen, Dämonen oder Geister als Ursachen des Feuers ausgeschlossen wurden. Die Irreversibilität und Komplexität des Feuers, so Wadley und Derr, ließen keine andere Erklärung zu als ein übergeordnetes, direktes

¹ WADLEY - DERR 1990, 31-148.

² WADLEY - DERR 1990, 146.

„göttliches Eingreifen“.³ Damit war auch die Möglichkeit verschiedener ritueller Maßnahmen zur Besänftigung hierarchisch untergeordneter, nicht-menschlicher Agents ausgeschlossen.

Das einführende Beispiel verdeutlicht zentrale Aspekte des hier zu behandelnden Zusammenhangs zwischen kulturell spezifischen Formen von Agency und Ritual. Die neuere Ritualforschung ist auf dem Weg, nicht nur die Partizipationsstrukturen komplexer Rituale hinsichtlich verschiedener Akteurs- und Autoritätskonzepte zu entschlüsseln; auch die Komplexität unterschiedlicher semantischer Felder, in die Rituale eingebettet sind, sowie der darin implizierten Annahmen und Zuschreibungen über menschliche und übernatürliche Agency gerät vermehrt in das Blickfeld des wissenschaftlichen Interesses.⁴ Vorstellungen über nicht-menschliche Mächte und Wirkungen werden nicht mehr nur im Bereich der religiösen Vorstellungen (oder des Aberglaubens) angesiedelt, vielmehr geht es Ritualforschern vermehrt um die Frage, inwiefern in den beschriebenen Ritualdiskursen und Ritualpraktiken unterschiedliche Konzepte von Handlungsmacht und Subjektivität zum Vorschein kommen, und wie diese wiederum im interkulturellen Austausch zu bewerten sind. Insbesondere im Zuge der zunehmenden Globalisierung und Pluralisierung kultureller Lebensstile und religiöser Orientierungen, kommt der Komplexität des Verhältnisses von Agency und Ritual verstärkte Bedeutung zu.

Während einerseits das neu gewonnene Interesse an der Agency-Thematik zu begrüßen ist – es wird auf diese Weise gerade der dynamische und von Wandel gekennzeichnete Charakter von Ritualen deutlich – so zeugt jedoch der „Trend“ nicht selten von einer unreflektierten Verwendung des Agency-Begriffs. Agency wird oftmals als rein deskriptiv zu erfassende Eigenschaft betrachtet (im geschilderten Fall Karimpur würde Agency als Verteilung auf Menschen, Dämonen, Götter, usw. beschrieben werden) oder als politisches Projekt („Rituelle Agency in Karimpur widersetzt sich westlichen Repräsentationen von Ritualen“) auf die Ritualtheorie bezogen. Um der historischen Tiefe und Komplexität des Konzepts nachzuspüren, erscheinen uns beide Extrempunkte des Spektrums als unzureichend, da sie die Begriffsgeschichte des Konzepts nicht in seiner Vielschichtigkeit abbilden. Um mit Agency ein neues Konzept zur Erfassung bestimmter beobachtbarer Komponenten des rituellen Handelns nutzbar zu machen, halten wir es dagegen für notwendig, erkenntnistheoretische Fragen zu diskutieren, um dann in einem zweiten Schritt zu einer Weiterentwicklung der Ritualtheorie beizutragen. Dabei muss die Differenzierung von verschiedenen emischen und etischen Perspektiven im Kontext von komplexen Legitimations-

³ WADLEY - DERR 1990, 147.

⁴ Vgl. HOUSEMAN 1998, KEANE 1997, MIYAZAKI 2000, SAX 2004.

strukturen ebenso Berücksichtigung finden, wie das Verhältnis von institutionellen Rahmenbedingungen und (rituellen) Praxisentwürfen.

Agency ist ein Konzept, das einen Ausweg aus der unvereinbar erscheinenden Gegenpositionierung von eher deterministischen (soziale Institutionen geben Handlungsmöglichkeiten vor) und rationalistischen (individuelle Freiheit des Handelns losgelöst von äußeren Zwängen) verspricht. Es bezeichnet genauer genommen ein sozialtheoretisches Konstrukt, das unter Wahrung bestimmter philosophischer Grundannahmen über das Subjekt einen paradigmatischen Wechsel von strukturfunktionalistischen zu praxistheoretischen Erklärungsmodellen eingeleitet hat. Daher kann eine reine Beschreibung von „angewandter“ Agency ebenso wenig funktionieren, wie eine unreflektierte Anwendung der Repräsentationspolitik, die mit Agency nachweislich in Verbindung steht.

Die theoretischen Grundlagen des Konzepts sind weit gestreut: handlungsphilosophische (Davidson), religionswissenschaftliche (Lawson-McCauley), ethnologische (Keane, Miyazaki, Sax, Strathern), soziologische (Bourdieu, Giddens), ethnolinguistische (Ahearn, Duranti), sowie bewegungstheoretische Arbeiten (Fuchs) müssten hier im Detail diskutiert werden. Eine vollständige Abhandlung dieser Felder würde den Umfang dieses Beitrages notwendigerweise sprengen, jedoch soll der Versuch unternommen werden, verschiedene relevante Aspekte des Agency-Konzepts, wie sie in den erwähnten Arbeiten behandelt werden, für ritualtheoretische Fragestellungen fruchtbar zu machen.

Um das Agency-Konzept sinnvoll für eine Weiterentwicklung ritualtheoretischer Annahmen zu nutzen, muss zunächst den forschungsgeschichtlichen Voraussetzungen und insbesondere der Verortung des Subjektbegriffes im Kontext moderner Handlungstheorien Rechnung getragen werden. Nachfolgend wird die neuere, vor allem von Pierre Bourdieu und Anthony Giddens getragene Diskussion über die Dialektik zwischen Struktur und Handlung in die ritualtheoretische Debatte überführt. Da dieser Beitrag aus der interdisziplinären Zusammenarbeit zwischen Ethnologie (Nijhawan), Religionswissenschaft (Krüger) und Geschichtswissenschaft (Stavrianopoulou) zustande kam, werden die eingangs entwickelten Überlegungen in verschiedenen Richtungen weitergeführt. Wir setzen zunächst bei Bourdieus Habitus-Begriff an und befassen uns mit sozialen Legitimationsstrategien im antiken Griechenland. Hier wird ein Modell der prozessualen Aushandlung von Agency vorgestellt. Im anschließenden Teilkapitel geht es um eine Typisierung ritueller Agency, die sich an einer grundsätzlichen Differenzierung zwischen emischer und etischer Perspektive orientiert. Der letzte Teil fasst nochmals einige der entwickelten Gedankenlinien zusammen, um sich dann dem Thema Reflexivität und Ritual zu widmen – in kritischer Auseinandersetzung mit Giddens Agency-Begriff.

Forschungsgeschichtlicher Überblick

Agency kann als „transformative Handlungsmacht“ oder „Handlungskompetenz“ ins Deutsche übersetzt werden, wenngleich damit eine wichtige Dimension des englischen Begriffs ausgespart bleibt: die der korporativen Handlungsinstanz. Nicht zuletzt aus dem Grund, dass korporative Subjekte (Familien, Clans, Bruderschaften, rituelle Zirkel, militärische Einheiten, etc.) auch in rituellen Kontexten als „Agents“ in Erscheinung treten, halten wir es für ratsam, den englischen Begriff beizubehalten. Wir argumentieren auch, dass es unter Beibehaltung dieses Anglizismus einfacher sein wird, konzeptuelle Vermischungen mit Fragen der Handlungsmotivation, Intentionalität, Willensbildung, Zielgerichtetheit möglichst zu vermeiden, bzw. deren Zusammenhang zu präzisieren. Annahmen über Handlungseffekte und -zuschreibungen müssen nicht notwendigerweise mit Intentionen verknüpft werden, auch wenn das Karimpur-Beispiel verdeutlicht, dass moralische Implikationen des Agency-Begriffs gerade durch die Zuschreibung solcher Intentionen an Festigkeit und Überzeugungskraft gewinnen.

Historische Bestimmungen: Agency und der (moderne) Subjektbegriff

Auch wenn Agency-Konzepte historisch weit zurück reichen, lässt sich feststellen, dass mit den veränderten (und revolutionierten) Annahmen über Person, Subjekt, und Repräsentation in der europäischen Moderne auch ein anderes philosophisches Verständnis von Agency impliziert wurde.⁵ Auch in einer Zeit der Globalisierung und Öffnung des wissenschaftlichen Diskurses auf die Anderen (entsprechend einer Differenzierung unterschiedlicher Handlungsformen, Weltanschauungen, sowie Rechts- und Subjektverständnissen) lehnt sich das Konzept der Agency nach wie vor sehr stark an ein modernes Verständnis an, das in der neueren Rechtsphilosophie verankert zu sein scheint. So argumentiert Talal Asad in seinem jüngst erschienenen Werk *Formations of the Secular*, dass sich spätestens mit der Entwicklung eines modernen Besitzrechtes im Rahmen des Frühkapitalismus (John Locke), entsprechenden Änderungen in der europäischen Rechtssprechung und damit einhergehend den Veränderungen im Subjektbegriff ein neues Verständnis von Person und Handlung heraus kristallisierte, für das der moderne

⁵ Wir verstehen unter der Moderne in diesem Zusammenhang ein von der Aufklärung initiiertes philosophisches und gesellschaftliches Projekt, das im Zuge des Kulturkontakts (insbesondere durch Kolonialisierung) auch zu veränderten Subjektbegriffen und Rationalitätsformen in außereuropäischen Gesellschaften geführt hat. Wir sind uns völlig bewusst, dass diese Konstellation zu einem Aufbrechen des unilateral vollzogenen Projekts der Moderne geführt hat und wir heute vielmehr von einer Vielzahl von Modernen (Stichwort „alternative modernities“) ausgehen müssen.

Begriff der Agency eintritt.⁶ Er fasst dieses neue und strukturell noch heute gültige Rechts- und Subjektverständnis wie folgt zusammen:

Agency today serves primarily to define a completed personal action from within an indefinite network of causality by attributing to an actor responsibility to power. Paradigmatically, this means forcing a person to be accountable, to answer to a judge in a court of law why things were done or left undone. In that sense agency is built on the idea of blame and pain. A world of apparent accidents is rendered into a world of essences by attributing to a person moral/legal responsibility on whose basis guilt and innocence (and therefore punishment and exoneration) are determined.⁷

Ein solches modernes Rechtsverständnis würde beispielsweise die Karma-Interpretationen der Bewohner von Karimpur ad absurdum führen. Asad führt weiter aus, dass das moderne Verständnis von Agency erstens auf einer konstruierten Trennung von Handlungsrationalität und Emotionalität beruht,⁸ zweitens auf einer klaren Abgrenzung zur Handlungs-Intentionalität (Ereignisse, die keinen kausalen Zusammenhang aufweisen werden *nachträglich* im Sinne von Verantwortlichkeit rekonstruiert, insbesondere dann wenn keine Handlungsintentionalität unterstellt werden kann) und drittens auf einem repräsentativen Charakter (nicht nur das Individuum selbst wird zum Agenten, es kann auch zum Stellvertreter eines korporativen Subjektes gesehen werden, bzw. letzteres selbst als Agent bezeichnet werden – nicht zufällig wird im Englischen der Begriff der Agency für solche korporative Subjekte verwendet).⁹ Der entscheidende Punkt ist demnach (und das ist für die kulturtheoretische Weiterentwicklung des Konzepts von entscheidender Bedeutung), dass die moderne Rechtsprechung und moderne Gesellschaften Individuen sowohl mit Handlungsmacht ausstatten („empowerment“) als auch diese dem Einzelnen entziehen können („disempowerment“) – Handlungsmacht wird rational verwaltet. Das trifft auf die Welt korporativer Subjekte zu (Firmen, Institutionen, Interessengrup-

⁶ ASAD 2003.

⁷ ASAD 2003, 73-74.

⁸ Handlungen, die aus emotionalen Ausbrüchen entstehen, werden grundsätzlich anders beurteilt, da sie die Agency des Einzelnen beeinträchtigen, d.h. konzeptuell schließt die Neuformulierung des Agency-Begriffes eine Idee der Aufklärung ein, die die Handlungsrationalität auf Vernunftprinzipien gründet und dadurch „nicht-rationale Handlungsformen“ als Beschränkung von Agency auffasst.

⁹ Es ist also falsch zu behaupten, das moderne Agency-Verständnis kenne keinen Begriff komplexer, nicht-individueller Handlungsmacht. Das Problem liegt hierbei eher auf der oben angesprochenen Trennung rationaler und emotionaler Handlungen, die mit entsprechenden zivilisatorischen Annahmen in fragwürdige kulturtheoretische Annahmen mündeten, die aus Sicht der Ethnologie zurecht zurück gewiesen wurden.

pen, etc.), gilt aber genauso im Bereich der disziplinarischen Mechanismen moderner Gesellschaften.¹⁰

Agency, Habitus und die Dialektik von Struktur und Handlung

Während sich die philosophische Debatte um Agency im Kern um die Frage des Subjektbegriffes dreht, hat die sozialwissenschaftliche Diskussion das Verhältnis von sozialen Strukturen (oder Beziehungen) und sozialer Transformation als Hauptaugenmerk gewählt.¹¹ Ausgangspunkt ist eine Entwicklung, die in den siebziger Jahren einsetzt, im Zuge einer Loslösung vom vorherrschenden Paradigma des Strukturalismus und den linguistischen Modellen der Sozial- und Kulturanalyse.¹² Wissenschaftshistorisch gesehen geht es um eine Ablösung semiotischer Modelle der Kulturtheorie, denen zufolge Kulturen und Gesellschaften als semiotische Totalitäten (*langues*) betrachtet wurden (Lévy-Strauss). Sozialtheoretiker wie Pierre Bourdieu oder Anthony Giddens (letzterer hat dem Agency-Begriff in der sozialwissenschaftliche Debatte eine entscheidende Wendung gegeben) gehen im Gegensatz zum Strukturalismus davon aus, dass jede Sozialstruktur ein emergentes Konstrukt darstellt, das virtuell in Gedächtnisspuren und sozialer Praxis objektiviert ist, und somit ständigen Veränderungen, Verwerfungen und Feinjustierungen unterliegt.¹³ Im nächsten Abschnitt geht es darum, zu zeigen, wie diese veränderte Sichtweise ein neues Nachdenken über Agency befördert. Daran anschließend werden wir diskutieren, welche Konsequenzen das für die Ritualtheorie hat.

¹⁰ ASAD 2003, 77. Überlegungen zum Verhältnis von Intentionalität und Agency haben beispielsweise in den handlungsphilosophischen Arbeiten von Donald Davidson eine Rolle gespielt, der der Unterscheidung zwischen Handlungsintentionalität und der Zuschreibung von Handlungskausalitäten (Attributionstheorie) entscheidendes Gewicht beimisst. Davidson zufolge sind die Evaluationen von Handlungsabläufen entscheidend, bei denen Intentionalität als Kriterium ins Spiel kommt und quasi die Lücke einer konstruierten Kasuistik füllt. Dabei unterscheidet Davidson zugleich solche Zuschreibungen der Intentionalität von einer philosophisch ausgerichteten Differenzierung zwischen Intentionalität und Agency in der Bewertung von Handlungsabläufen: „Attributions of intention are typically excuses and justifications; attributions of Agency are typically accusations or assignments of responsibility.“ Damit bildet er nicht nur das von Asad beschriebene moderne Rechtsverständnis von Agency ab, er formuliert gleichzeitig einen westlich geprägten Subjektbegriff innerhalb der Handlungsphilosophie.

¹¹ AHEARN 2001, 109-137.

¹² Inspiriert wurde diese Entwicklung von disparaten wissenschaftlichen und öffentlichen Debatten, zum Teil in direkter Folge der gesellschaftlichen Umwälzungen in Europa nach 1968. Gemeinsam war diesen Bewegungen, eine Perspektivenverschiebung von sozialer Struktur zu sozialer Transformation und damit einhergehend eine stärkere Berücksichtigung der sozialen und kulturellen Leistung von Akteuren der Zivilgesellschaft.

¹³ FUCHS 1999, Kapitel 5.

Praxisverständnis bei Pierre Bourdieu

Bourdieu und Giddens brechen auf je unterschiedliche Weise mit Grundannahmen des Strukturalismus und der Durkheim'schen Sozialtheorie (insbesondere mit dem Rückschluss von kollektiven Repräsentationen auf soziale Praxis). Pierre Bourdieu entwickelt im Rahmen seiner ethnologischen Studien der kabyllischen Gesellschaft und seiner Wissenschaftskritik in *Entwurf einer Theorie der Praxis* (weiter ausgeführt in *Sozialer Sinn*) ein neues Praxisverständnis.¹⁴ Dieses Praxisverständnis ist zunächst noch sehr strukturalistisch geprägt: Praktiken trachten danach, die Regelmäßigkeiten zu reproduzieren, „die in den Bedingungen enthalten sind, unter denen ihre Erzeugungsgrundlage erzeugt wurde.“¹⁵ Bourdieu führt jedoch einen Begriff der Historizität in die Debatte ein, wonach „die gesellschaftlichen, Bedingungen, unter denen der Habitus, der sie erzeugt hat, geschaffen wurde, und die gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen er angewandt wird“ miteinander in Beziehung treten.¹⁶ Der Kernpunkt von Bourdieus Werk betrifft somit die Klärung des Verhältnisses kulturell und sozial begründeter Handlungsmöglichkeiten und Handlungsbeschränkungen, die historisch wandelbar sind.

Entscheidend in diesem Zusammenhang ist Bourdieus Modell einer sozialen Kasuistik, in dem das „symbolische Kapital“ der Tauschbeziehungen ins Zentrum rückt (in Anlehnung an Mauss' Theorie der Gabe: Reziprozität, die sich nicht allein ökonomisch und instrumental definieren lässt – Zwangs-, Machtcharakter der Gabe, Prestige). Dabei ergibt sich beispielsweise die Logik der kollektiven Heiratsstrategien aus einem komplexen Zusammenspiel von ökonomischem, kulturellem und symbolischem Kapital – symbolisches Kapital, welches unter konkreten raum-zeitlichen Bedingungen von Akteuren strategisch manipuliert wird. Wie bereits erwähnt, sind diese Strategien rekursiv auf den Habitus ausgerichtet: Er spricht von der Tendenz, die Bedingungen zu reproduzieren, unter denen eine bestimmte Praxis entstanden ist.¹⁷

¹⁴ Vgl. BOURDIEU 1976, 1987.

¹⁵ BOURDIEU 1987, 104f.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Entscheidend in diesem Zusammenhang ist, dass er von einer (bewussten) Missachtung („*méconnaissance*“) der den Tauschhandlungen (und entsprechenden Interaktionen) zugrunde liegenden Mechanismen ausgeht, d.h. Praxis ist so organisiert, dass sie (zugunsten des Prinzips der Irreversibilität) das, was (den Akteuren wie auch dem Beobachter) offensichtlich als reversibel und veränderbar erscheinen muss, ausblendet. Dies geschieht nicht zuletzt durch Prozesse der Ritualisierung, z. B. bei Hochzeiten. Die Effektivität solcher Handlungen und nicht zuletzt implizierte Wirksamkeitskonzepte lassen sich oftmals aus einem Prozess der *méconnaissance* heraus erklären.

Bourdieu hat wiederholt darauf hingewiesen, dass es eine strukturelle Entsprechung zwischen Habitusformen und rituellem Handeln gibt: Rituelles Handeln sei erforderlich, um Habitusformen hervorzu- bringen und diese seien wiederum für die Inszenierung und Aufführung von Ritualen notwendig.¹⁸ Der Habitus-Begriff nimmt somit eine zentrale Bedeutung in Bourdieus Ritualtheorie ein. Der Habitus besteht aus praktischem Wissen und bedingt bestimmte (körperliche und psychische) Dispositionen: „Da er ein erworbenes System von Erzeugungsschemata ist, können mit dem Habitus alle Gedanken, Wahrnehmungen und Handlungen, und nur diese, frei hervorgebracht werden, die innerhalb der Grenzen der besonderen Bedingungen seiner eigenen Hervorbringung liegen.“¹⁹ Er ist auch „Leib gewordene und Ding gewordene Geschichte“ womit auf die Einverleibung kollektiver Dispositionen und Schemata hingewiesen wird.²⁰ Als habituelle Praktiken, tendieren Rituale Bourdieu zufolge dazu, „die den objektiven Produktionsbedingungen ihres Erzeugungsprinzips immanenten Regelmäßigkeiten zu reproduzieren“²¹. Der Habitus wird so zum Vermittlungsglied zwischen Struktur und ritueller Praxis.

Auch wenn zunächst der Habitus als Reproduktion des immer Gleichen gedeutet werden kann, denn es ist nicht ersichtlich, wie er entsteht und vor allem wie er sich wandelt, beinhaltet er eine Dynamik, die durch die Akteure in den einzelnen sozialen Feldern entfaltet und aufs Neue angepasst wird. Soziale Felder sind Kraftfelder, Ensembles „objektiver Kräfteverhältnisse, die allen in das Feld Eintretenden gegenüber sich als Zwang auferlegen“²². Zugleich sind die sozialen Felder auch Kampf- oder Konkurrenzfelder, auf denen um Wahrung oder Veränderung der Kräfteverhältnisse gerungen wird, was auch den Kampf um den Wert der sozialen Spiele und um die Spielregeln mit einschließt.²³ Innerhalb der einzelnen Felder sind jeweils verschiedene Sorten von Kapital in Kurs, wobei Kapital als „Verfügbarmacht im Rahmen eines Feldes“ zu verstehen ist.²⁴ Diese Felder bilden den Rahmen, in dem sich rituelle Handlungen entfalten können.²⁵

Als Beispiel für komplexe Machtstrukturen im Kontext ritueller Handlungen können wir die Rituale der Konsumtion (Feier, öffentliche Bewirtungen usw.) betrachten. Feste feiern weist neben einer religiösen, auch eine politische Wirkung im Sinne von Bourdieu auf.²⁶ Diese „poli-

¹⁸ Vgl. BOURDIEU 1976, 165.

¹⁹ BOURDIEU 1987, 102.

²⁰ BOURDIEU 1985, 69.

²¹ BOURDIEU 1976, 170.

²² BOURDIEU 1985, 10.

²³ FRÖHLICH 2003, 118.

²⁴ BOURDIEU 1985, 10.

²⁵ BOURDIEU 1996; DERS. 1997b.

²⁶ DIETLER 2001, 77.

tische" Wirkung beruht auf dem kompetitiven Element dieser Feier, denn durch Anwendung von symbolischem Kapital werden die relativ asymmetrischen Beziehungen zwischen den Akteuren festgelegt und kontinuierlich ausgehandelt. Öffentliche Bewirtungen werden von den Teilnehmern als harmonische Feierlichkeit der kommunalen Identität und Einheit empfunden (emische Perspektive), aber sie sind zugleich Arenen der Beeinflussung und des Erwerbs von Prestige, von sozialer Anerkennung sowie Einfluss aller Art und überhaupt Gelegenheiten, bei denen symbolisches Kapital eingesetzt, gewonnen und verloren werden kann (etische Perspektive). Diese zwei Perspektiven schließen sich nicht gegenseitig aus, sondern sie definieren gleichzeitig den relativen Status der Teilnehmer, die Beziehungen untereinander sowie die Abgrenzungen voneinander.

Auch wenn Stichworte wie „Konkurrenz“ oder „Arena der Beeinflussung“ den Eindruck erwecken, man reduziere die Akteure auf eindimensionale zynische Manipulatoren und würde ihre religiöse Einstellung und ihre religiös begründete Emotionalität nicht wahrnehmen, so treffen solche Aussagen nicht zu. Im Gegenteil: Rituale richten sich nämlich nicht an *ein* bestimmtes Publikum, sondern an mehrere gleichzeitig. Rituale der öffentlichen Bewirtung sollen in bestimmten Fällen beispielsweise die Kommunikation zwischen Menschen und übermenschlichen Wesen bewirken: „To bring them to the table“²⁷, wie Dietler es ausdrückt. Sie richten sich aber zugleich an alle Teilnehmer (Aushandeln der sozialen Beziehungen zwischen Gastgebern und Gästen, Frauen und Männern usw.) oder sogar an weitere Personengruppen (Teilnehmer und Nicht-Teilnehmer). Demnach können Rituale im Bourdieuschen Sinne auch als polysemantische Handlungen in Bezug auf Motivation, Adressaten und autoritätsverleihende Formen (*forms of empowerment*) verstanden werden, wobei eine Analyse der letzteren keineswegs als ein Ausschluss der anderen Dimensionen interpretiert werden darf.

Ein weiterer entscheidender Aspekt liegt darin begründet, dass Bourdieu die Brüche zwischen der strukturalistischen Logik (der entsprechend rituelle Symbole bestimmte, in Relationen festgelegte Bedeutungen erhalten) und dem „praktischen Sinn“ herausarbeitet (der einer Idee der „Logik an sich“ zuwider läuft). Diese Einsicht verweist bereits auf die praktischen und transformativen Funktionen der Ritualhandlungen. Eine bedeutsame Problematik in diesem Zusammenhang ergibt sich hinsichtlich der von Bourdieu thematisierten Handlungsreflexivität, die bei ihm einen Bruch mit der Logik der Praxis impliziert:

Alles weist darauf hin, dass der Handelnde, sobald er über seine Praxis nachdenkt und sich damit sozusagen theoretisch in Posi-

²⁷ DIETLER 2001, 78.

tur wirft, keine Chance mehr hat, die Wahrheit seiner Praxis und vor allem die Wahrheit des praktischen Verhältnisses zur Praxis zu formulieren: die wissenschaftliche Fragestellung verführt ihn, gegenüber seiner eigenen Praxis einen Standpunkt einzunehmen, der nicht mehr der des Handelns ist, ohne deswegen der Standpunkt der Wissenschaft zu sein.²⁸

Bourdieu unterscheidet in dieser Aussage zwischen einem Praxisbegriff, bei dem die Handlungsreflexivität beschränkt ist, beziehungsweise in der Logik der Praxis eingebettet bleibt, und einem Begriff der wissenschaftlichen Reflexivität, der die Produktionsbedingungen sozialer Praxis beleuchtet und vor diesem Hintergrund, sozusagen durch das „kontemplative Auge“ des Theoretikers, ein neues, konstruiertes Schauspiel der Mikrowelt des Handelns entwirft, das nicht dem des Handelnden entspricht.²⁹ Jedoch spricht Bourdieu in diesem Zusammenhang auch davon, dass dieser theoretische Blick die Handelnden zu einem anderen Standpunkt „verführt“, das heißt, er konstatiert zumindest in der ethnologischen Feldsituation eine prinzipielle reflexive Offenheit auf den Seiten der Anderen. Dieser Aspekt ist für die weiter unten ausgeführte Einschätzung von Reflexivität im rituellen Handeln von entscheidender Bedeutung.

Agency und Macht bei Anthony Giddens

Anthony Giddens hat sich dem Problem der Handlungsreflexivität und Agency in *Central Problems in Social Theory*³⁰ gestellt und Bourdieus praxistheoretische Überlegungen weiterentwickelt. Im Unterschied zu Bourdieu, finden bei Giddens Überlegungen zu Handlungsreflexivität und „human Agency“ mehr Raum. Das liegt zum einen daran, dass Giddens weniger ethnologisch und kulturtheoretisch denkt, und, von seiner soziologischen Ausrichtung aus gesehen, dem handelnden Individuum prinzipiell einen zentralen Stellenwert beimisst. Zum anderen ist zu erkennen, dass er diskurstheoretischer denkt, also eher von vir-

²⁸ BOURDIEU 1987, 165.

²⁹ Vergleiche hierzu Bourdieus Ausführungen in: BOURDIEU 1993, 365-74. In diesen Ausführungen wird nochmals deutlich, dass Bourdieu von einer „Übereinstimmung der objektiven Strukturen mit den verinnerlichten, einverlebten Strukturen“ ausgeht, diese jedoch, aus dem ethnologischen Blick heraus, als „Sonderfall“ der Welt indigener Erfahrung betrachtet, wobei die Bedingungen selbst, die diesen Zusammenhang strukturieren, historisch und kulturell gewachsen sind und daher keinen objektiven Stellenwert besitzen. In diesen Formulierungen wird ersichtlich, wie stark strukturalistisch Bourdieus Praxisbegriff ausformuliert ist. Dieses wurde von neueren ethnologischen Arbeiten zugunsten einer größeren Pluralität und Komplexität indigener Sichtweisen korrigiert.

³⁰ GIDDENS 1979.

tuellen Strukturen spricht, die in bestimmten Kommunikations- und Handlungskontexten zutage treten.³¹

Was bei Bourdieu als Habitus-Konzept in Erscheinung tritt, wird bei Giddens aufgespalten in „practical consciousness“ (nicht kodifiziert, den Akteuren diskursiv nicht zugängliche „stocks of knowledge“) und „discursive consciousness“ (Rationalisierungen des Handelns und des Handlungskontextes in der sozialen Praxis). Wie auch Bourdieu ist sich Giddens bewusst, dass zwischen artikulierten Handlungsstrategien und verkörperten Handlungsrationisierungen eine Spannung besteht. Handlungsdynamik ist aber für Giddens eher durch individuelle Agency bestimmt. Agency ist auf der diskursiven Seite angesiedelt und stark an Handlungsreflexivität angebunden, versinnbildlicht in der Relaisfunktion des „reflexive monitoring of conduct“, das ständig zwischen dem nicht-diskursiven und diskursiven Wissensfeld vermittelt. Entscheidend ist für Giddens dabei, dass das soziale Handlungsfeld selbst durch ein Moment des reflexiven Bruches in der sozialen Praxis gekennzeichnet ist. Giddens liefert in diesem Zusammenhang eine oft zitierte Definition von Agency:³²

Action or agency, as I use it, thus does not refer to a series of discrete acts combined together, but to a continuous flow of conduct. [...] The notion of agency has reference to the activities of an agent and cannot be examined apart from a broader theory of the acting self. [...] The concept of agency as I advocate it here, involving ‘intervention’ in a potentially malleable object-world, relates directly to the more generalized notion of Praxis. [...] It is a necessary feature of action that, at any point in time, the agent could have acted otherwise. [...] It is a mistake [...] to suppose that the concept of action can be fully elucidated in this respect outside of the context of *historically located modes of activity*.³³

In dieser Formulierung bleibt Agency zwar an eine Theorie des handelnden Individuums gebunden, der Bezug zu einem weit gefassten Konzept der Intentionalität, dem Praxisbegriff und der Historizität, löst jedoch den Begriff von instrumentalistischen und funktionalistischen Handlungsmodellen. In seinen weiteren Ausführungen wird Intervention noch stärker an einen Begriff der Macht gekoppelt im Sinne der Fähigkeit, effektiv und persuasiv zu handeln und sich gegenüber sozialen Sanktionen zu positionieren. Dabei, so Giddens, gebrauchen Akteure

³¹ Siehe auch FUCHS 1999, KAPITEL 5. Giddens spricht von der sozialen Vorstrukturierung des Handelns; d. h. Individuen besitzen Gedächtnisspuren von Regeln und Strukturen, die latent auf das Handeln einwirken und der Vergegenwärtigung bedürfen, um wiederum als Struktur etc. objektivierbar zu sein.

³² Aus handlungsphilosophischer Sicht ist Giddens hier vorzuhalten, nicht eindeutig zwischen Handelnden und Agents zu trennen.

³³ GIDDENS 1979, 55f.

Heuristiken, durch deren Anwendung sie wiederum den Kommunikationskontext ihrer Handlungen gestalten. Macht und Agency sind für ihn damit folgendermaßen verknüpft:

The relation between the concepts of action and power, on the level of strategic conduct, can be set out as follows. Actions involve intervention in events in the world, thus producing definite outcomes, with intended action being one category of an agent's doings or his refraining. Power as transformative capacity can then be taken to refer to agents' capabilities of reaching such outcomes.³⁴

Implizit wird aus dieser Formulierung ersichtlich, dass Handlung und transformative Prozesse nicht gleichzusetzen sind, von Agency also eher im Bereich sozialer Transformation die Rede ist. Giddens Ziel besteht denn auch in der Klärung des Verhältnisses von Struktur und Handlung, das er als dialektisches betrachtet. Agency bedeutet dann die Kapazität oder „Macht“, verändernd in soziale Strukturen einzugreifen. Während Bourdieu noch vom „Feld der Macht“ spricht und es definiert als den „Raum der Machtverhältnisse zwischen verschiedenen Kapitalarten oder, genauer gesagt, zwischen Akteuren, die in ausreichendem Maße mit einer der verschiedenen Kapitalarten versehen sind, um gegebenenfalls das entsprechende Feld beherrschen zu können,“ bindet Giddens Macht stärker am einzelnen Individuum und seinen Beschränkungen durch strukturelle Rahmenbedingungen an.³⁵ Das bedeutet gleichzeitig, dass Giddens nicht von einer unproblematischen Akzeptanz normativer Verpflichtungen ausgeht, die das Handeln strukturieren. Er sagt vielmehr, dass es ein Spektrum möglicher Schattierungen gibt zwischen der Akzeptanz normativer Verpflichtungen und Formen der Konformität, die eine Anerkennung von sozialen Sanktionen der Grenzüberschreitung beinhalten.³⁶

Zusammenfassend lässt sich somit feststellen, dass Bourdieu wie auch Giddens neue Handlungsmodelle vorstellen, bei denen weder der rational und frei handelnde noch der strukturell determinierte Akteur in Erscheinung treten, sondern Menschen, die mit ihren Handlungsvollzügen auf die soziale Praxis (reflexiv) einwirken können. Es geht beiden darum, institutionelle und systemimmanente Handlungsbeschränkungen und Handlungspotentiale zu analysieren, d.h. Handlungen in einem sozialen Kräftefeld zu lokalisieren, das weder durch eine Interaktionsanalyse von „face-to-face“ Kommunikationen allein, noch durch eine von Handlungen losgelöste Analyse sozialer Strukturen und Institutionen

³⁴ GIDDENS 1979, 88.

³⁵ BOURDIEU 1998, 51.

³⁶ GIDDENS 1979, 87.

erfasst werden kann. Der Schwerpunkt liegt somit auf den sozialen, kulturellen und linguistischen Prägungen des Handelns, wobei Struktur an die Konstitution des Handelns gekoppelt wird – bei Giddens mehr als Bourdieu – und somit von Agency abhängig wird.³⁷ Soziale Reproduktion und reflexives Handeln werden somit zusammen gedacht, verdeutlicht in der Idee der Transponierbarkeit (von Regelbegriff oder Habitus). Im Zusammenhang mit der generalisierbaren Anwendbarkeit von Schemata auf Vorgänge in der Lebenswelt betont Bourdieu eher Trägheit und unbewusste Mechanismen (das Praxisfeld bleibt sozusagen im Helldunkel dieser Welt), Giddens legt den Schwerpunkt eher auf Flexibilität und diskursive Prozesse. Beide treffen sich darin, Reflexivität im Sinne einer empirischen, soziokulturellen Reflexivität auszuformulieren, die darauf zielt, die Bedingungen der wissenschaftlichen Analyse zu verbessern und letztere selbst als eine Art kultureller Praxis zu sehen, die mit anderen Akteuren in Dialog steht.

Agency in der Ritualtheorie – weiterführende Überlegungen

Rituale werden geändert, Handlungsabläufe werden neu strukturiert, Rituale werden neu eingeführt, rituelle Praktiken werden modifiziert, mit anderen Worten: Rituale erfahren Eingriffe unterschiedlichen Ausmaßes, die eine Transformation oder gar Erschaffung eines neuen Rituals bewirken. Ritualdynamische Prozesse stellen sich somit als Spezialfall sozialdynamischer Prozesse dar, denn Veränderungen von Ritualen – ebenso wie deren Kontinuität – sind auf Handlungen zurückzuführen, die als Ausdruck menschlicher oder nicht-menschlicher Agency betrachtet werden können. In diesem Zusammenhang entsteht eine Reihe von grundsätzlichen Fragen: einerseits nach der empirischen Reflektion und Zuschreibung von Handlungsmacht, andererseits nach der Intentionalität einzelner und kollektiver Akteure und, wie in den Arbeiten von Bourdieu und Giddens besprochen, die Frage nach Legitimation und Machtverhältnissen. Wir haben gesehen, dass sowohl in der Legitimations- als auch in der Evaluationsfrage die Interpretationen von „Macht“ sowie das Verhältnis zwischen Agency und „Macht“ von zentraler Bedeutung sind.

In diesem Sinne haben Bourdieu und Giddens die Agency-Forschung maßgeblich bestimmt. In den folgenden Teilkapiteln geht es nun um die Klärung des Zusammenhangs von Agency und Ritual. Es geht also darum, Fragen der Gestaltungsmacht, Wirkungsmacht, Reflexivität, Legitimationsstrategie und der sozialen Ressourcen von Agency im Hinblick auf die Ritualtheorie zu diskutieren. Vorab ist kritisch anzumerken, dass insbesondere Giddens Formulierung von Agency einen erheblichen Mangel an kulturtheoretischen Überlegungen aufweist und Rück-

³⁷ FUCHS 1999, 350.

schlüsse auf eine modernistische Sichtweise zulässt, gemäß dem Motto „je moderner eine Gesellschaft, desto höher die Fähigkeit ihrer Mitglieder, sich ihrer eigenen Existenzbedingungen und sozialen Beziehungen reflexiv bewusst zu werden“.³⁸ Kulturell unterschiedliche Handlungsmodelle werden in solchen Formulierungen in ein normatives Gerüst eingebettet, indem auch der ganze Bereich religiöser Erfahrungen und Rituale eher als Gegenpol zur modernen Handlungsreflexivität gesetzt wird. Eine solche Sichtweise scheint angesichts des neuen Kenntnisstandes in den Kulturwissenschaften obsolet, was durch unser Beispiel aus dem antiken Griechenland veranschaulicht werden soll.

Legitimation der Agency

Wir knüpfen hier nochmals an Bourdieus Habitusbegriff an, der ein Instrument der Handlungsmacht darstellt, das als generativ und grundlegend für deren Legitimation und Auswirkung betrachtet werden kann. Als Handlungsmittel soll der Habitus zwischen dem Alten und dem Neuen vermitteln und in Abgrenzung zum Strukturalismus die Kreativität der Akteure stärker betonen.³⁹ Letzteren Ansatz, nämlich den subjektiven Sinn der Akteure, hat Bourdieu allerdings nicht weiter verfolgt. Gerade dieser scheint uns aber für die Agency-Diskussion bedeutsam. Konkrete Fragen bezüglich der von den Akteuren ausgehenden Umgestaltungen der rituellen Praxis und deren Einfluss auf den bestehenden Habitus bzw. bezüglich der Durchsetzungsmöglichkeiten eines Akteurs überhaupt „gegen die Vorstrukturierungen des Habitus und der Felder“ blieben offen.⁴⁰

Diese Schwachstellen in der Ritualtheorie von Bourdieu versucht Christoph Wulf durch die Einführung von Elementen wie „Handlungsentwürfen“ oder „Aktivierung der Wahrnehmungs- und Handlungsstrukturen mit Hilfe der Imagination“ auszugleichen.⁴¹ Er geht wie Bourdieu von der Prämisse aus, dass rituelle Praxis nicht ein für allemal festgelegte Praxis sei,⁴² und stellt in diesem Zusammenhang die Frage nach der ‚Agency‘ des rituellen Handelns. In Anlehnung an Bourdieu unterscheidet er zwischen der Inszenierung und der Aufführung von Ritualen. Die Inszenierung von Ritualen

vollzieht sich unter Bezug von Erinnerungen, realen Bedingungen und Handlungsentwürfen; in ihr werden rituelle Szenen entworfen und in eine Realisierung überführt. Dabei sind Abweichungen von vorhandenen inneren Bildern und Entwürfen im faktischen rituellen Handeln häufig. Dies ist umso mehr der Fall, als sich die

³⁸ Vgl. BECK - GIDDENS - LASH 1994. Siehe auch HØJBJERG 2002, 1-10.

³⁹ Vgl. BOURDIEU 1997a, 61f.

⁴⁰ SAALMANN 2003, 54.

⁴¹ Vgl. WULF 2003, 180.

⁴² Vgl. WULF 2003, 178.

Bedingungen der unterschiedlichen sozialen Felder nicht mit den Entwürfen decken, sondern diesen Widerstand leisten, der im rituellen Handeln berücksichtigt werden muß und aus dem Modifikationen und Veränderungen der Rituale resultieren.⁴³

Neben jenen Veränderungen von Ritualen, die auf die Unterschiede zwischen den Bedingungen der sozialen Felder und den Handlungsentwürfen zurückzuführen seien, können, so Wulf, weitere Veränderungen im Verlauf der kulturellen Aufführung eines Rituals entstehen, sei es durch Unterschiede zwischen der Inszenierung und der Aufführung (die sich aus der „Spontanität der Handelnden und den ludischen Elementen im rituellen Handeln“⁴⁴ ergeben), sei es im Rahmen der Aufführung selbst.

Dieser Interpretationsansatz von Wulf mag zwar die Schwachstellen der Ritualtheorie von Bourdieu vor Augen führen, löst sie jedoch nicht auf. Zwar sollen sich Veränderungen in den Ritualen aus der Umsetzung des vorstrukturierten Habitus sowie der persönlichen Kreativität der Akteure in der rituellen Praxis ergeben, doch werden die Bedingungen, unter denen diese Veränderungen zustande kommen sowie deren Legitimation nicht eigens thematisiert. Hierfür bedürfe es eines vielschichtigen Modells, in dem natürlich der Habitus weiterhin eine wichtige Stelle, allerdings in Anlehnung an die von Bourdieu entwickelten Strategiekonzepte, einnehme. Somit gäbe es die Möglichkeit, den Blick auf konkrete Akteure oder, besser gesagt, auf Agenten zu schärfen und deren kreative Handlungen in bestimmten Kontexten nachzuvollziehen.

Pierre Bourdieu aber auch Anthony Giddens haben deutlich gemacht, dass zwar alle Akteure die Fähigkeit besitzen, etwas zu verändern, aber nicht allen die gleichen Möglichkeiten (Kapital/Ressourcen) des Zugangs zu sozialen und symbolischen Gütern oder Positionen offen stehen. In der Frage, welche Folgen die eigene Agency nach sich zieht, macht sich der soziale Status eines Individuums bemerkbar. Um innerhalb eines Feldes eine Position zu erlangen, muss ein Mensch Kapital erwerben, das ihm innerhalb dieses Feldes die Handlungsmöglichkeiten verschafft, die für diese Position erforderlich sind.⁴⁵ Die Strategien der Agierenden sind insofern interessengeleitet, als sie die Selbstbehauptung des jeweiligen Agenten im betreffenden Feld unterstützen sollen. Gemessen werden die Handlungen allerdings an den Erwartungen der anderen Akteure, die sich für Akzeptanz oder Ablehnung aussprechen.

Im Einverständnis der ganzen Gruppe wird die soziale Position der Agenten ausgehandelt. Bei dieser Aushandlung geht es um die Gewährleistung einer ‚angemessenen‘ Reproduktion der konformen Habi-

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Vgl. BOURDIEU 1998, 141f.

tusformen, die die Gruppe charakterisieren und sie im Rahmen des „Spiels“ stärken.⁴⁶ Die Handlungen der Agenten in Bezug auf ihre Gestaltungsmacht von Ritualen werden nach diesen Kriterien beurteilt, wobei der „Einsatz“ des jeweiligen Agenten ebenfalls mitbewertet wird. Dieser „Einsatz“ nimmt vor allem die Form des ungleich verteilten symbolischen Kapitals an. Während das symbolische Kapital von Priestern, Schamanen oder Heilern auf ihre in der Nähe zu übernatürlichen Kräften begründete Wirkungsmacht zurückzuführen ist, muss es gegebenenfalls bei anderen Individuen durch Rückgriff auf einen vorhandenen Bestand an Symbolen, Gesten sowie auf Handlungen anderen Typs wie Sprachgebrauch erst erschaffen werden. Öfters werden die legitimierenden Komponenten eines neu zusammengestellten symbolischen Kapitals aus anderen Feldern (z.B. dem literarischen, wirtschaftlichen oder dem politischen Feld) übertragen, was auch Änderungen in den rituellen Habitusformen nach sich ziehen kann. Die Strategien sind dabei an der Verwirklichung der Handlungen orientiert und müssen deshalb zugleich erklärender und rechtfertigender Natur sein – also das verantwortliche Handeln des Agenten durchscheinen lassen.⁴⁷

Die Aufführung eines Rituals ist also nicht nur der Rahmen, in dem Handlungen ausgehandelt werden, sondern auch der Rahmen für deren offizielle Anerkennung oder Ablehnung. Es ist „die Gruppe, welche sich durch die Arbeit der offiziellen Anerkennung, die darin besteht, die jeweilige Praktik *kollektiv zu machen*, indem sie *öffentlich gemacht, delegiert und synchronisiert wird*, sich ihr eigenes Tun *selbst gestaltet*“.⁴⁸ Zum einen bedeutet dies, dass alle intentionalen und unintentionalen Handlungen eine Bewertung durch die Gruppe erfahren müssen, sei es indem die Gruppe sie als solche übernimmt bzw. ablehnt, sei es indem die Gruppe eine weitere Umgestaltung herbeiführt. Zum anderen markiert eine Anerkennung durch die Gruppe die Etablierung von neuen Habitusformen, die durch ihre performative Ausführung, also durch die komplexen Austauschprozesse von örtlichen und zeitliche Sequenzen des rituellen Handelns, sprachlichen, körperlichen und ästhetischen

⁴⁶ Vgl. BOURDIEU 1976, 376.

⁴⁷ Als eine dieser Strategien kann man die Anwendung einer bestimmten Rhetorik bei kommunikativen Interaktionen betrachten. Die in den antiken griechischen Volksbeschlüssen überlieferten Reden anlässlich von Veränderungen in Ritualen weisen Bezüge auf: 1) auf die zu vollbringende Handlung, 2) auf die Verhältnisse, die diese Handlung bedingen, 3) auf den Zweck der Handlung, 4) auf den/die Agenten und nicht zuletzt 5) auf eine übergeordnete Gottheit [in Anlehnung an die fünf Kategorien von BURKE 1945 (act, scene, agent, Agency, purpose)]. Konkretisiert wird der Inhalt dieser Kategorien mittels einer auf Gegensätzen beruhenden Differenzierung, die auf Raum (dort – hier), Zeit (früher – jetzt), Gesellschaft (die Bürgerschaft – der ‚Patriot‘) und Mentalität (die Ungläubigen – die Ehrerbietigen) Bezug nimmt.

⁴⁸ BOURDIEU 1987, 417.

Dispositionen der Agenten und Akteuren erprobt⁴⁹ und als „angemessen, schicklich“⁵⁰ empfunden wurden.

Ein Beispiel aus dem antiken Griechenland soll das komplexe Geflecht von rituellen und (macht-) politischen Legitimationsstrategien illustrieren. Während der persischen Kriege (480/79 v. Chr.) spielt die von Herodot (7, 141-142) überlieferte Geschichte des Orakels von der „hölzernen Mauer“: Die Athener schickten Gesandte nach Delphi, um das Orakel des Apollon zu befragen, ob sie in Athen bleiben oder ihre Heimat angesichts der drohenden Invasion der Perser verlassen sollten. Als Pythia, die Seherin im Kult von Apollon, von den verbrannten und blutüberströmten Tempeln Attikas weissagte und ihnen den Rat gab, „bis ans Ende der Erde aus dem Haus“ zu fliehen, baten die Gesandten um ein neues Orakel: „Herr, gib uns einen besseren Spruch über unser Vaterland [...] oder wir gehen nicht aus dem Heiligtum, sondern wir bleiben hier bis an unser Lebensende.“ Nach dem zweiten Orakelspruch über eine „hölzerne Mauer“, hinter der sich die Athener verschanzen sollten, kehrten die Gesandten nach Athen zurück und berichteten davon vor der Volksversammlung („re-perform“).⁵¹ Nach einer Debatte zur Interpretation des Orakelspruches von der „hölzernen Mauer“ zwischen Ritualspezialisten, Teilnehmern an der Versammlung und Militärexperten schloss man sich der Meinung des Strategen Themistokles an, der alle davon überzeugte, es handele sich bei der „hölzernen Mauer“ nicht um eine Palisade um die Akropolis herum, sondern um Schiffe, die die Athener bauen sollten. Dabei bestätigte die Auslegung von Themistokles den ersten Orakelspruch, da die Schiffe zur Evakuierung der Bevölkerung aus Attika eingesetzt werden sollten.

In dieser Erzählung, deren historischer Gehalt in diesem Zusammenhang nicht weiter interessiert, beobachten wir einen Fall zuerst von Ablehnung und anschließend von Anerkennung der wirkmächtigen Agency der Seherin bzw. des Apollon: Die athenischen Gesandten beim delphischen Orakel, d.h. die Akteure, lehnten die Performanz der Seherin ab und damit weigerten sie sich, die Wirkung des wohlgerneht von dem Gott durch die Seherin übermittelten Spruches zu akzeptieren. Die athenische Bürgerversammlung akzeptierte dagegen den zweiten Spruch, nachdem eine Einigung durch eine Debatte („agonistischer Kontext“) erzielt wurde. Interessant ist dabei, dass hier die ganze Gemeinschaft als eine Sammlung von Experten agierte und dem Spruch „offizielle Anerkennung“ verlieh und sich nicht etwa auf die Auslegung der Ritualexperten oder der Gesandten verließ. In beiden Episoden dieser Geschichte (Delphi – Athen) stellt man darüber hinaus einen ständigen Wechsel zwischen Agenten und Akteuren während der Ausführung

⁴⁹ Vgl. GEBAUER - WULF 1993.

⁵⁰ BOURDIEU 1976, 376.

⁵¹ MAURIZIO 1997, 316.

des rituellen Handelns fest. Während man am Anfang die Agency dem Gott und seiner Seherin zuschreiben würde, deutet die ablehnende Haltung der Gesandten und Akteure und nicht zuletzt deren Bitte um Wiederholung der Weissagung auf ihre Position als Agenten hin. Ähnlich verläuft es im zweiten Teil: Die Debatte um die Interpretation der erneuten Ausführung der Weissagung, diesmal durch die Gesandten, unterstreicht die Konkurrenz, in der die Agenten, versehen mit einem symbolischen (Ritualexperten) bzw. mit einem politischen (Magistrat) Kapital, zueinander standen. Themistokles, auf dessen Interpretation man sich am Ende einigte, ist eindeutig als Agent zu begreifen, und sein „Einsatz“ d.h. sein politisches Kapital als militärischer Experte verlieh ihm die Macht, überzeugender als die anderen zu sein. Die Gesamtheit der an der Versammlung teilnehmenden Bürger akzeptierte seine Agency und machte sich seine Entscheidung zu eigen.

Diese Anerkennung, die durch einen komplexen Aushandlungsprozess zwischen erstens den ursprünglichen Agenten (hier: Apollon bzw. Pythia), Akteuren und vermittelnden Agenten (hier: die Gesandten), zweitens den Akteuren und Agenten während der Ausführung (hier: Ritualexperten, Themistokles) und drittens den Akteuren und dem Publikum (hier: den Teilnehmern der Volksversammlung) im Rahmen der Ausführung erfolgte, fand ihren Niederschlag in der Aufnahme des Spruches als Leitmotiv der sich anschließenden politischen Entscheidungen sowie als Wendepunkt für den weiteren Verlauf der geschichtlichen Ereignisse.

Das Beispiel macht darüber hinaus deutlich, dass die Legitimation der Agency öffentlich ausgehandelt wird. Unabhängig davon, ob die Handlungsinstanz ein Individuum, eine Gruppe oder sogar ein übernatürliches Wesen ist, steht die Anerkennung der Agency nicht von vornherein fest, sondern sie ist das Ergebnis eines vielschichtigen Prozesses. In diesem Prozess werden die Rollen der Akteure und Agenten ständig getauscht, was wiederum die Identifizierung der Agency aus der etischen Perspektive erschwert. Der Grund, der den Entscheidungsfindungsprozess vor allem kompliziert erscheinen lässt, liegt in dem undeutlichen, ja sogar verschleierte Rahmen, in dem er stattfindet. Wie das obige Beispiel zeigt, sind die Rahmen des „Spiels“ nicht deutlich erkennbar: Zum einen versuchten die Athener eine von allen zu verantwortende Entscheidung herbeizuführen, die allerdings durch das Orakel getroffen und durch die Agency des Gottes ausgewiesen werden sollte. Zum anderen war die bevorstehende Entscheidung in erster Linie eine politisch-militärische und als solche sollte sie durch die Rituale der Volksversammlung legitimiert werden. Hier treffen sich verschiedene Formen der Legitimation von Agency: Während die Agency des Gottes als eine institutionalisierte Form betrachtet werden kann, musste die Agency von Themistokles erst vermittelt werden. Sein „Einsatz“ bestand

aus der Kombination mehrerer Komponenten symbolischen Kapitals, die aus mehreren Feldern, wie dem politischen und dem militärischen, aber auch dem religiösen zusammengestellt wurden. Die richtige Deutung des Orakelspruches impliziert dabei die Übertragung der Agency des Gottes auf Themistokles.

Drei Typen ritueller Agency

In diesem Teilkapitel werden aus religionswissenschaftlicher Sicht die Kontinuitäten zwischen rituellen und alltäglichen Handlungsformen und der implizierten Agency-Konzepte untersucht.⁵² Die expliziten oder impliziten semantischen und kulturellen Bedeutungszusammenhänge ritueller Handlungen können, je nach Kontext, einen spezifisch religiösen, politischen, sozialen oder ökonomischen Charakter haben, der für die Analyse der Verteilung von Agency eine außerordentliche Signifikanz besitzt.⁵³ Die Typen ritueller Agency bezeichnen im Weberschen idealtypischen Sinne drei zu differenzierende Felder von Machtzuschreibungen und Machtverhältnissen, die in der sozialen Realität auf Engste miteinander verwoben sind. Diese theoretische Ausdifferenzierung erleichtert die Entschlüsselung der prozesshaften Zuschreibungen und Verteilungen von ritueller Agency.

Wenn auch die Frage der Wirksamkeit (*efficacy*) von Ritualen eng mit dem Themenkomplex der Agency verbunden zu sein scheint, so soll die Frage nach den tatsächlichen medizinischen und psychologischen Wirkungen der Rituale hiervon abgegrenzt werden. Agency als handlungstheoretisches Konzept soll der Analyse sozialer Machtstrukturen, der Performanz von Ritualen und der sie begleitenden politischen, familiären, religiösen, genderspezifischen und ökonomischen Legitimationsprozesse dienen. Eine hermeneutische und praxistheoretische Perspektive beschränkt die Zuschreibungen von Agency dabei nicht nur auf die beteiligten menschlichen Akteure – Einzelpersonen wie auch bestimmte soziale Verbände, sondern berücksichtigt ebenso die emischen Zuschreibungen von Agency an nichtmenschliche Akteure (Gottheiten), Ritualutensilien und das Ritual selber. McCauley und Lawson hatten in diesem Zusammenhang die Rolle der so genannten *culturally postulated superhuman agents* eingeführt.⁵⁴ Die strikte Trennung – so weit möglich – von einer wissenschaftlich etischen Perspektive und den teils reflektierten, emischen Zuschreibungen in der Analyse ritueller Agency dient der weitgehenden Vermeidung theologisch-religiöser Implikationen des wissenschaftlichen Ritualbegriffes.⁵⁵ Dass die etischen Konzepte der

⁵² Vgl. LAWSON - MCCAULEY 2002, 8f.

⁵³ Zum Problem der epistemologischen Trennung von „bedeutungsloser“ ritueller Handlung und Glaubenssystem vgl. BELL 1998, 37-48.

⁵⁴ Vgl. LAWSON - MCCAULEY 1990, 61f.

⁵⁵ Agency als analytisches Konzept steht natürlich selbst im epistemologischen Kon-

westlich-analytischen Wissenschaft selbst *unsere* emischen Konzepte der spezifischen, kulturell und sozial geprägten Epistemologie sind, kann nicht bestritten werden, jedoch bietet sich keine bessere methodologische Option: „Unfortunately, they are the only means at our disposal.“⁵⁶

Die nötige Differenzierung von medizinisch-psychischer Wirksamkeit (*efficacy*) und handlungsorientierter Agency verweist allerdings auf ein grundlegendes Problem des erweiterten Agency-Begriffes. Agency kann sich danach einerseits auf die Gestaltung eines Rituals durch die direkt oder indirekt beteiligten sozialen Akteure beziehen oder aber auf die emischen Vorstellungen über wirkmächtige menschliche oder nicht-menschliche Akteure, Ritualutensilien und das Ritual selbst. Es erscheint daher sinnvoll, hier eine funktionale Differenzierung der Agency einzuführen und Agency einerseits auf die Gestaltung von Ritualen zu beziehen und andererseits auf die Wirkung von Ritualen – man kann an dieser Stelle vom Typus einer gestaltungsmächtigen Agency (A) und einer wirkmächtigen Agency (B) reden. Ein spezielles Problem von religiösen Ritualen im Kontext einer weitgehend rational-bürokratischen „Verwaltung“ erfordert die Berücksichtigung eines dritten Typus ritueller Agency, der im Einzelfall eine erhebliche Relevanz haben kann (C).

(A) Agency als Gestaltungsmacht (performative agency)

Wer bestimmt, wie, wann und wo ein Ritual durchgeführt wird? Dies ist die zentrale Frage, die durch das Konzept der gestaltungsmächtigen Agency erfasst werden soll. Agency steht dabei in einem komplexen Legitimationsgeflecht von ökonomischen, politischen und religiösen Kontexten.⁵⁷ So ist beispielsweise die Geschichte des zāgor Festes in Goa bis in die Gegenwart geprägt von der politischen und religiösen Dynamik zwischen portugiesischem Katholizismus und indigenem Hinduismus.⁵⁸

In diesem Zusammenhang muss zunächst unterschieden werden zwischen individuell orientierten und kollektiv orientierten Ritualen,

text eines bestimmten, nämlich „westlichen“ Wissenschaftsverständnisses. Die Differenzierung von etischer und emischer Perspektive gestaltet sich in der Empirie ebenfalls weitaus komplexer, da wissenschaftliche Konzepte von den untersuchten sozialen Gemeinschaften mitunter selbst wieder rezipiert werden und verschiedene Prozesse auslösen können (Kanonisierung, Veränderung sozialer/religiöser Machtverhältnisse). Das Konzept der Agency ist damit niemals völlig wertneutral, bietet aber ein adäquates Instrumentarium, um bestimmte Strukturen und Praktiken ritueller Handlungen zu erklären.

⁵⁶ PLATVOET 2004, 246. Zum Problem der etischen und emischen Perspektive vgl. MCCUTCHEON 1999.

⁵⁷ In diesem Sinne bestimmen Humphrey und Laidlaw die Rolle von *agents* im Kontext ritueller Handlungen im Spannungsfeld zwischen eigener Handlungsmacht der Ritualakteure und dem vorgegebenen oder von außen gesteuerten Ablauf eines Rituals. Vgl. HUMPHREY - LAIDLAW 1994, 4ff.

⁵⁸ Vgl. HENN 2004, 155-166.

wobei die Grenze hier fließend sein kann. Bei individuell orientierten Ritualen steht *eine* Person im Zentrum – ob diese Person überhaupt die Agency besitzt, an einem Ritual teilzunehmen, kann wiederum von bestimmten Vorbedingungen abhängen (Geschlecht, Alter, materielle Ressourcen, Kaste).⁵⁹ Von dieser Person bzw. ihrer Familie kann die Wahl des Zeitpunktes, des Ortes und oft auch die Auswahl der weiteren Ritualakteure (Experten) abhängen – wie bei der christlichen Taufe, wie insbesondere bei Hochzeitsritualen (und deren Jubiläen) in verschiedenen Kulturen und auch bei profanen Geburtstagsfeiern (man denke an die Geburtstagsinszenierungen von Amts- und Würdenträgern) und Bestattungsritualen. Auch Heilrituale werden aus gegebenem Anlass für eine bestimmte Person durchgeführt – die Agency zur Auswahl des Schamanen oder des Heilers (oft als Alternative oder Ergänzung zu einem Arzt) unterliegt dabei sozialen, religiösen und ökonomischen Bedingungen. So kann bei der Auswahl eines Heilers die religiöse Zugehörigkeit in heterogenen religiösen Milieus (wie in Tansania oder Indonesien) die individuelle Agency beschränken. Wallfahrten werden teilweise aufgrund eines persönlichen Entschlusses zu einem individuell ausgewählten Ort und oft zur Erlangung eines ganz bestimmten (profanen oder religiösen) Zieles durchgeführt. Opferrituale (Hinduismus, griechische Religion, Zoroastrismus) können von einem Auftraggeber zu einem ganz bestimmten Zweck initiiert werden, die Auswahl des Ortes (Tempel, Opferplatz), des Zeitpunktes und des zeitlichen und materiellen Umfangs des Opfers unterliegt dabei seinem Ermessen, seiner Agency. Natürlich steht die Verwirklichung der Agency bei diesen individuell orientierten Ritualen immer in einem spezifischen sozialen Kontext – beispielsweise bei Hochzeits-, Bestattungs- oder Opferritualen spielt über Zeiten und Kulturen hinweg die Legitimation des sozialen Status eine herausragende Rolle. In den genannten Fällen verfügt das Individuum (oder seine Familie) über eine weitgehende Agency, die Rahmenbedingungen für ein Ritual zu bestimmen.

Kollektivorientierte Rituale haben zwar oftmals auch einen spezifischen Bezug zum Individuum (wie mitunter Initiationsrituale), das Individuum hat aber meist weniger Agency in Bezug auf die Festlegung der Rahmenbedingungen und der Akteure eines Rituals. Ort und Zeitpunkt sind durch Ritualspezialisten oder die Zugehörigkeit zu einer Ritualgemeinschaft (Kirchengemeinde, Clan) weitgehend festgelegt. Der Einzelne steht vor allem als Teil einer größeren Gruppe im Mittelpunkt des Rituals. Bei Ritualen, die keinen spezifischen Personenbezug aufweisen, wird auch den involvierten Ritualexperten meist mehr Agency zugesprochen. Im Zuge der Entwicklung von rational-bürokratischen Gesellschaftsformen deligieren aber auch Ritualexperten ihre Agency zur Be-

⁵⁹ Vgl. LAWSON - MCCAULEY 2002, 16ff.

stimmung gerade des Ritualzeitpunktes an rationale – und eben nicht mehr personal abhängige – Methoden. Kollektivorientierte Rituale sind dann überwiegend abhängig von astronomisch fundierten Kalendern – die Agency der Ritualexperten besteht darin, dass sie über die nötigen Methoden zur Bestimmung eines Zeitpunktes verfügen.

Die gestaltungsmächtige Agency in Bezug auf die Frage, *wie* ein Ritual in seinem Ablauf im Einzelnen gestaltet wird, kann auf ganz unterschiedliche Weise geregelt sein. So kann ein Ritualexperte qua Amt (z.B. ein katholischer Priester) oder aufgrund seiner sozial oder religiös erworbenen, rituellen Kompetenz (Schamane) verantwortlich sein für die Gestaltung. Aufgrund von Habitualisierung oder hierarchischen Strukturen können die individuellen Spielräume eines einzelnen Ritualexperten jedoch äußerst begrenzt sein, beispielsweise durch die wie auch immer legitimierten, höheren Ritualinstanzen und teils deren autorisierten Ritualhandbüchern. In vielen Religionen kann jedoch beobachtet werden, wie Laien zeitweise einen größeren Einfluss auf die Ritualgestaltung nehmen können – rituelle Agency wird im Kontext sozialer Veränderungen neu verteilt (Hinduismus-Buddhismus, christliche Reformation). Im Zuge der weiteren universal vorfindbaren Spezialisierung und Archivierung von Ritualwissen werden die Laien im ‚Laienamt‘ jedoch wiederum häufig zu professionellen Ritualexperten. Die gestaltungsmächtige Agency kann dann auch – insbesondere als Folge von Ritualkritik – bei der idealiter demokratisch verfassten, gesamten Ritualgemeinschaft liegen (wie teils im Protestantismus). In weitgehend individualisierten Religionsformen wie dem so genannten „freifliegenden“ Hexentum wird sogar stets betont, dass der Einzelne hier in Harmonie mit dem von ihm individuell gestalteten Ritual stehen müsse, damit es seine Wirksamkeit behalte. Dort, wo die Gestaltung von Ritualen in größerem Maße unabhängig von Ritualexperten ist, wird über Rituale auch kontrovers geredet, so dass auch ein Diskurs Agency erhalten kann (man denke an die gegenwärtigen Diskussionen zur kirchlichen Trauung Homosexueller).

Gestaltungsmächtige Agency steht in einem komplexen Geflecht von ökonomischen, politischen, sozialen und religiösen Aspekten. Veränderungen in einem dieser Bereiche ziehen meist weitere Veränderungen nach sich, die sich auf die Gestaltung der Rituale bis hin zu deren Abschaffung auswirken.

(b) Agency als Wirkungsmacht (ritual agency)

Warum und auf welche Weise hat ein Ritual aus emischer Perspektive bestimmte Wirkungen? Dies ist die zentrale Frage, die durch das Konzept der wirkmächtigen Agency erfasst werden soll. Wenn auch mit Althoff, Sax und anderen Theoretikern davon ausgegangen wird, dass Rituale selbst eine (wirkmächtige) Agency besäßen, so muss dies unter

einer hermeneutischen Fragestellung mit Humphrey und Laidlaw als emische Deutung von Ritualen gewertet werden. Rituale selbst haben keine wirkmächtige Agency.⁶⁰ Die Annahme, Rituale selbst besäßen Agency würde bedeuten, dass Rituale unabhängig von den jeweils beteiligten Personen ihre eigenen Wirkungen hätten. Das Gegenteil ist jedoch der Fall: die Wirkung eines Rituals, die ein Ritualteilnehmer in seiner aktuellen Ritualerfahrung erfährt, ist vom jeweiligen Individuum abhängig:

Rituals often occasion an astonishingly wide range of interpretations not only from observers in the field but even from the participants themselves ... Even when authorities intent on maintaining the status quo vigilantly police doctrines, the blooming of interpretive schemes remains a wonder to be hold.⁶¹

Ritualkritik und das Verschwinden von Ritualen wären nicht verstehbar, wenn die Wirkung von Ritualen vom Ritual her und nicht vom Teilnehmer her erklärt würden. Gerade aus einer emischen, religiös-theologischen Perspektive besteht bei fast allen zu betrachtenden Typen von religiösen Ritualen, von Bestattungsriten bis hin zu Heilungsriten, die Vorstellung, das Ritual selbst besitze eine wirkmächtige Agency. Dass diese „theologische“ Deutungsebene von den Ritualteilnehmern wiederum völlig heterogen reflektiert wird – man denke an die Erstkommunion bei den Katholiken oder an die Konfirmation von Jugendlichen – bedarf keiner weiteren Erläuterung.

Ebenso wird aus emischer Perspektive bestimmten Ritualakteuren eine wirkmächtige Agency zugesprochen (katholischer Priester, Heiler). Teilweise werden diese Akteure jedoch nur als Stellvertreter oder Medium von nichtmenschlichen *Mächten* gedeutet, die über die eigentliche wirkmächtige Agency verfügen. Es ist in diesem Fall nicht der Heiler selbst, sondern es sind Gottheiten, Heilige, mythische Akteure oder Ahnengeister, die eine Heilung bewirken – der Heiler besitzt Agency insofern, als nur *er* die Bedingungen für eine Heilung herbeiführen kann. McCauley und Lawson gehen sogar davon aus, dass jedes religiöse Ritual einen direkten oder indirekten Bezug zu den so genannten *culturally postulated superhuman agents* haben muss.⁶²

So wie die Frage der wirkmächtigen Agency in der großen Vielfalt von Ritualen in ihrem jeweiligen religiösen oder sozialen Kontext auch emisch äußerst heterogen behandelt wird, so kann letztlich allen sprachlichen, symbolischen und gegenständlichen Elementen eines Rituals eine wirkmächtige Agency zugesprochen werden. So können ri-

⁶⁰ HUMPHREY - LAIDLAW 1994, 101.

⁶¹ LAWSON - MCCAULEY 2002, 9.

⁶² Vgl. LAWSON - MCCAULEY 2002, 13ff.; 26-37.

tueller Kleidung, Bemalungen und Tätowierungen bestimmte wirkmächtige Eigenarten zugeschrieben werden, eine spezielle, performative Ritualsprache hebt sich von der Alltagssprache ab, rituelle Gesten, Hand- und Körperbewegungen haben wirkmächtige Bedeutung. Rappaport weist jedoch zurecht darauf hin, dass hier nicht die Sprache allein wirksam ist, sondern dass die handelnden Akteure im ihnen entsprechenden rituellen Kontext über die nötige Autorität, die Agency, verfügen müssen, damit ihrer Handlung Wirksamkeit zugeprochen werden kann. Umgekehrt würden aber auch Ritualakteure ihre Ziele verfehlen, wenn ihre performativen Aussagen nicht den „vorgeschriebenen“ Formen entsprächen.⁶³ Ritualrequisiten und Ritualutensilien, von bestimmten Opfertagen bis hin zu Zauberstäben, haben in emischer Vorstellung eine eigene, wirkmächtige Agency. Diese Agency können sie aufgrund ihrer Besonderheit schon inne haben (wie z.B. Eulogien, Reliquien) oder aber sie können sie durch ein Ritual erwerben (Wein in der katholischen Messe). Im Extremfall wird dem Ritualgegenstand sogar eine bewusste wirkmächtige Agency zugeschrieben: im indonesischen Volksglauben geht man beispielsweise davon aus, dass ein Ritualdolch, ein Kris, jemanden direkt oder indirekt töten wird, sobald er die Schwertscheide verlassen hat.⁶⁴

(c) Agency als Verwaltungsmacht (administrative agency)

McCauly und Lawson lenken unsere Aufmerksamkeit auf die wichtige Differenzierung zwischen Ritualen, deren Wirkung unumkehrbar ist, und Ritualen, deren Wirkung unter bestimmten Umständen quasi „rückgängig“ gemacht werden kann. Die Segnungen des vollzogenen Hadsch werden einem Moslem unter keinen Umständen abgesprochen werden können. Die katholische Priesterweihe jedoch kann im Nachhinein durch einen legalen Beschluss (wie die Exkommunikation) für ungültig erklärt werden – meist aufgrund individuellen Fehlverhaltens.⁶⁵ Die Brisanz des implizierten rituellen Problems zeigt sich insbesondere in der Diskussion um die Gültigkeit bzw. Unwiederholbarkeit einer kirchlichen Trauung.

Über die Wirkungen eines Rituals entscheidet in den hier aufgeführten Kontexten daher nicht nur der eigentliche Vollzug des Rituals, son-

⁶³ Vgl. RAPPAPORT 1998, 199ff.

⁶⁴ Zwar berücksichtigen LAWSON - MCCAULEY (2002, 16-18), dass rituelle Requisiten auch über besondere Qualitäten verfügen, sie besäßen jedoch keine eigene Agency, weil sie diese erst durch ein Ritual, das sie mit einem nichtmenschlichen Agent verbinde, erwerben müssten. Es gibt jedoch eine Unzahl an Beispielen, die belegen, dass aus emischer Perspektive sehrwohl die Vorstellung bestehen kann, dass bestimmte Gegenstände (Pflanzen, insbesondere aber Eulogien und Reliquien) Agency besitzen, ohne dass diese nun durch ein spezifisches Ritual ihre wirkmächtige Agency erhalten hätten.

⁶⁵ Vgl. LAWSON - MCCAULEY 2002, 3.

dern unter bestimmten Bedingungen gibt es eine Instanz, die die ‚Wirkung‘ eines Rituals quasi ‚verwaltet‘. Diese meist mit einem organisierten Rechtssystem verbundene Instanz verfügt daher über eine administrative Agency, die im Nachhinein die Wirkung einer vollzogenen Ritualhandlung für ungültig erklären kann.

Agency und Reflexivität im Ritual

In den vorgestellten zwei Teilabschnitten haben wir Zuschreibungen von komplexer Agency in bestimmten Aushandlungsprozessen thematisiert, um dann in einem zweiten Schritt unterschiedliche Gestaltungs- und Wirkungsräume zu benennen, in denen rituelle Agency jeweils eine unterschiedliche Form annimmt. Im letzten Teil geht es darum, zu verdeutlichen, inwiefern sich Agency in rituellen Kontexten von alltäglichen Handlungskontexten abgrenzen lässt, bzw. inwiefern Kontexte des rituellen Handelns andere Formen von Handlungsreflexivität und Handlungsmacht bedingen. Vergegenwärtigen wir uns hier noch einmal Giddens Modell des *reflexive monitoring of conduct*, das im Zentrum seines Agency-Begriffes steht. Für Giddens ist menschliches Verhalten durch Evaluationsprozesse gekennzeichnet (mit dem Stichwort „accountability“ bezeichnet), wobei ein wichtiges Moment in sozialen Interaktionen die Fähigkeit von Individuen ist, Auskunft über die Rechtfertigung ihres Handelns (ihre Ziele, Motivationen, etc.) zu geben. Hier bezieht er sich vorwiegend auf diskursive Wissensbestände, er sieht aber auch nicht-diskursive Fähigkeiten involviert („practical consciousness: tacit knowledge that is skillfully applied in the enactment of courses of conduct“). Nicht-diskursive und diskursive Wissensbestände schließen sich für Giddens auf der Ebene der Handlungsmotivation aus (hier auch unbewusste Aspekte, aber nicht im Sinne einer Triebtheorie).

Das Problem seines Modells zeigt sich in der Ausweitung auf rituelles Handeln. Man kann das an zwei Hauptpunkten festmachen. Erstens geht Giddens in keiner Weise auf die spezifischen Handlungsformen und die darin objektivierten Beziehungsformen ein, die wir im vorherigen Teilabschnitt in die Bereiche der gestalterischen, wirkungsmächtigen, und administrativen Agency unterteilt haben. In Giddens Modell wird dagegen nicht unterschieden, inwiefern bestimmte (rituelle) Handlungsmodalitäten und -muster zu einer systematischen Reglementierung oder Formgebung von Handlungsmöglichkeiten führen. Wir argumentieren jedoch, dass dieser Punkt im Kontext von rituellen Handlungen durchaus relevant ist. Giddens verzichtet ebenfalls darauf, das Verhältnis von kulturellen Repräsentationen (emische Perspektive) und individueller Handlungsrationalisierung zu besprechen. Da die neuere Ritualtheorie von einem Spannungsverhältnis zwischen beiden Polen ausgeht, ist die Klärung dieses Verhältnisses, wie bereits angesprochen, ebenfalls unverzichtbar.

Giddens Handlungsmodell soll prinzipiell für jede Handlungsform gelten, damit ist es aber einerseits zu allgemein, um Unterschiede zwischen alltäglichem und rituellen Handeln erklären zu können, und andererseits zu stark eingeschränkt auf den Aspekt der Handlungsrationalisierung, um auch andere Evaluationsprozesse und Handlungsformen zu umfassen. Dies ist der zweite Kritikpunkt an Giddens Modell: er geht letzten Endes von einem modernistisch geprägten Bild des Akteurs aus, das zwar emanzipatorisch und damit positiv besetzt ist, aber dennoch einige Schwierigkeiten mit sich bringt. Dies betrifft insbesondere den Zusammenhang zwischen diskursiver und nicht-diskursiver, oder: ästhetischer Reflexivität. Allein die vielfältigen Formen ritueller Gesten, von Interaktionen, Inszenierungen und körperlichen Praktiken verweisen bereits auf die Bedeutung ästhetischer Evaluationen. Für die Weiterentwicklung der Ritualtheorie ist daher das soziologische Modell allein nicht hinreichend.

In der Geschichte der Ritualtheorie lässt sich das Thema Reflexivität relativ weit zurückverfolgen und hat insbesondere in ethnologischen Arbeiten Resonanz gefunden. In seinen Arbeiten über *rites oraux* und *rites manuels* betrachtet beispielsweise Marcel Mauss Rituale als Praktiken, die nicht mehr nur mimetisches Abbild kollektiver Repräsentationen sind, wie das noch für Durkheim galt (der rituelle Mikrokosmos als Spiegel der Gemeinschaft oder der Gesellschaft als Ganzes). Stattdessen wird Ritualen eine differenzierende Wirkung zuerkannt: das Gebet wird von Mauss als rituelle Technik aufgefasst, durch die Ritualteilnehmer überindividuellen Mächten Wirksamkeit und Handlungsmacht zuschreiben. Dabei, führt Mauss weiter aus, sind sich die Ritualakteure oftmals dessen bewusst, dass ihre Hinwendung zum Gebet immer auch eine Möglichkeit der Einwirkung auf das göttliche Andere hat (*êtres sacrés*), was wiederum Transformationen hervorrufen kann (*suscite*).⁶⁶ Mauss' Theorie wurde in der Ethnologie weiterentwickelt, wobei insbesondere Ethnolinguisten die komplexen linguistischen und metapragmatischen Fähigkeiten im rituellen Sprechen in unterschiedlichen kulturellen Kontexten untersuchten.⁶⁷ Die kulturellen Performanzen der Rituale werden heute als metakommunikative Akte charakterisiert. Das heißt nach Gregory Bateson, sie schaffen die Performanzrahmen, die eine Differenz zwischen Spiel und Realität bzw. zwischen alltäglichem und zeremoniellem Verhalten im Ritualvollzug selbst indizieren.⁶⁸ Rituelle Reflexivität bezieht sich somit auf die Tatsache, dass Ritualteilnehmer in der Lage sind, metakommunikative Zeichen zu kommunizieren und zu manipulieren, wobei dies auf ganz unterschiedlichen, sprachlichen und kinästhetischen Ebenen geschehen kann. Es geht dabei also

⁶⁶ MAUSS 1979: 415.

⁶⁷ Vgl. Bauman, Duranti, Sherzer, Strecker.

⁶⁸ BATESON 1972, 1987. Siehe auch KÖPPING - RAO 2000.

nicht nur um Fragen der linguistischen Kompetenz (wie gut beherrscht ein Orator das rituelle Skript?), sondern, wie von Webb Keane betont, um das Problem der (semantischen) Grenzziehung und (Re-)Kontextualisierung. Nach Meinung der meisten Ethnolinguisten sind Rituale komplexe Ereignisse der Begegnung und des Austausches (*scenes of encounter*), bei denen materieller Austausch (wie in divinatorischen Ritualen) und Evaluationsprozesse des Ritualvollzugs in den weiteren semantischen Dimensionen eng miteinander verwoben sind. In diesem komplexen Feld ritueller Relationen, ist die Zuschreibung von Agency auf ein Spektrum menschlicher sowie nicht-menschlicher (verkörperter und nicht-verkörperter) Akteure von zentraler Relevanz, um beispielsweise die Prozesse der Bestätigung oder Infragestellung von Autoritäts- und Machtbeziehungen analysieren zu können.⁶⁹

Im Folgenden schlagen wir eine Unterscheidung verschiedener Ebenen der rituellen Reflexivität vor, die sich auf unsere Agency-Diskussion sinnvoll anwenden lässt.⁷⁰ Die erste Perspektive bezieht sich auf die Reflexivität, die Akteure bezüglich des Ritualereignisses als solches äußern. Dies deckt sich weitestgehend mit unserer Kategorie „Agency als Gestaltungsmacht“. Die zweite Perspektive hat mit der organisatorischen Form rituellen Handelns zu tun, wobei hier ebenfalls ein Zusammenhang mit „Agency als Wirkungsmacht“ zu sehen ist. Die dritte Perspektive schließlich rückt vom vorherigen Schema ab und berücksichtigt stärker die diskursive Fähigkeit, komplexe kulturelle Muster oder Schemata zu verändern. Als kulturell spezifische Handlungsformen basieren Rituale in der Regel auf solchen Mustern, die auch in außerrituellen Kontexten vorkommen.⁷¹ Drei wissenschaftliche Beiträge können als repräsentativ für die jeweilige Position angeführt werden.

⁶⁹ KEANE 1997b, 680 argumentiert: „In the case of Sumbanese ritual speech, the signs of power are conceived to be generated by a source that remains distinct from the bodily individuals who wield them. It is part of the formal character of that speech to make that conception persuasive and available to the experience of both listeners and speakers. At the same time, this conception of power shapes the formal character of speech and forges it into the most effective means of acting in a world of invisible agents“. Thus, in Sumbanese society, the power of ritual language „lies precisely in the fact that it does not derive from living speakers and they are not its authors. They are, that is, the agents of a principal: They give voice to words that must be understood to derive from a source that lies beyond experience.“ Siehe auch STRATHERN 1988.

⁷⁰ Vgl. hierzu NIJHAWAN 2005

⁷¹ Kordt C. Højbjerg (2002) hat ebenfalls eine sehr nützliche Unterscheidung „religiöser Reflexivität“ vorgelegt, die in diesem Zusammenhang Erwähnung finden muss. So unterscheidet er, zwischen: „(i) the organisational form of ritual action, including ritual language and the modes of transmission of religious ideas; (ii) the experience of events and the presence of alternative ‘worldviews’; or (iii) the objectification of religious representations stemming from the conflict over doctrine, for instance, and the action adopted by non-participants towards the religion in question.“

Die erste Perspektive ergibt sich aus der Monographie von Caroline Humphrey und James Laidlaw über die Jain Puja.⁷² Humphrey und Laidlaw definieren Ritual (*ritualized acts*) als nicht-intentional. Das bedeutet, dass rituelle Handlungen als vorgefertigt (*stipulated*) betrachtet und auf diese Weise als den alltäglichen Motivationslagen und Handlungsrationalisierungen von Akteuren fernstehend beurteilt werden. Als kulturell vorgefertigte Handlungsschemata werden Rituale jedoch emotional und kognitiv zugänglich, und zwar im Ritualvollzug selbst. Der entscheidende Punkt hierbei ist, dass Humphrey und Laidlaw zwischen einer Reflexivität der alltäglichen Handlungsformen und einer für rituelle Kontexte geltenden Form der rituellen Verpflichtung (*ritual commitment*) unterscheiden. Letztere wird von Akteuren als reflexive Position gegenüber auszuführenden rituellen Akten eingenommen. Für die Autoren ist somit die Bedeutung rituellen Handelns durch einen fundamentalen Bruch zwischen ritueller Reflexivität und individueller Agency geprägt. Es scheint, dass die Ausklammerung von Intentionalität und Agency (dies wird von den Autoren oft gleichgesetzt) erst den Übergang von alltäglichem zu rituellem Handeln ermöglicht. Weiterhin interessant an dieser Theorie ist die Annahme, dass basierend auf der Unterbrechung zwischen Handlungsintention und ritueller Form die „archetypische Qualität“ der Jain Puja dazu führt, dass dem Ritual selbst Agency zuerkannt wird: „The actor feels there to be some reason for the act, that the ritual has its own point, or, to speak metaphorically, that the act has its own ritual intention.“⁷³ Humphrey und Laidlaw betrachten diese Zuschreibung als eine Grundkonstante menschlicher Kreativität im rituellen Handeln. Es geht also um die Erkenntnis, dass Reflexivität im Bruch und damit auch in der Beziehung von Ritualhandlung und rituellem Archetyp begründet liegt.⁷⁴

Eine andere Position vertreten Michael Houseman und Carlo Severi, die zwar an Humphrey und Laidlaws Erkenntnisse anknüpfen, aber eine gewisse Skepsis bezüglich des Verallgemeinerungsgehalts der Theorie der rituellen Archetypen äußern. Humphrey und Laidlaws Unterscheidung zwischen Zweck/Intention und Form, so wird argumentiert, ist nur von begrenzter Reichweite und beispielsweise kaum anwendbar auf Trauerrituale, bei denen eine enge Verbindung zwischen individueller Intention, Agency, und ritueller Form besteht.⁷⁵ In ihrem Buch über das Naven Ritual der Iatmul in Papua New Guinea, schlagen Houseman und Severi eine andere Ritualtheorie vor, bei der die rituellen Beziehungsmuster an sich im Zentrum der Betrachtung stehen. Die Autoren argumentieren, dass trotz einer erheblichen Variabilität von rituellen

⁷² HUMPHREY - LAIDLAW 1994.

⁷³ HUMPHREY - LAIDLAW 1994, 101.

⁷⁴ HUMPHREY - LAIDLAW 1994, 103.

⁷⁵ HOUSEMAN - SEVERI 1998, 232.

Kontexten (das Naven Ritual beruht beispielsweise auf Gender-Differenzierung, während schamanische Rituale in derselben Kultur auf einer kumulativen Integration verschiedener Kontexte beruhen), rituelle Performanzen immer auf einer Dynamik zwischen „condensations of conflicting modes of relationship“ beruhen, die in Ritualen inszeniert werden. Erst die bestimmte symbolische Transformation, die durch solche Kondensierungsprozesse ermöglicht wird, gibt Ritualen ihre je spezifische Form und Dynamik, die sie von Alltagshandlungen unterscheiden. Daraus folgt, dass Agency während des Rituals in einem Reflexivitätsprozess entsteht, bei dem sich die Ritualakteure über ihre (widersprüchlichen) Positionen im sozialen Beziehungsgeflecht des Rituals bewusst werden. Es reicht also nicht aus, festzustellen, dass es bestimmte emische Agency Vorstellungen gibt; der entscheidende analytische Schritt besteht in einer Rekonstruktion des Reflexivitätsprozesses, in dem sich Akteure den gestalterischen Prinzipien und (zum Teil paradoxen) Wirkungsweisen und Beziehungsgeflechten gewahr werden. Agency entsteht aus einem solchen Prozess der reflexiven Vergegenwärtigung, die in einem bestimmten rituellen Ereignis jeweils neu geleistet werden muss.

Wie wird jedoch aus der reflexiven Erkenntnis bestimmter (ritueller) Relationen wiederum ein strukturierendes Schema oder Handlungsmodell? Jenseits der von Houseman und Severi entwickelten Argumente muss auch der reflexive Umgang mit narrativen Skripten und Ritualdiskursen berücksichtigt werden. Dies ist eine Position, die von Sherry Ortner explizit gewählt wurde, um kulturelle Praktiken, insbesondere rituelle Praktiken, als „makers of history“ erkenntlich zu machen.⁷⁶ In diesem Zusammenhang bemüht sie den Begriff der „cultural schemata“, also bestimmte kulturspezifische Handlungsszenarien, die auf verschiedene Situationen und Beziehungen anwendbar oder, im Sinne von Giddens, „transponierbar“ sind. Ortner entwickelte dieses Konzept anhand des Beispiels von Klostergründungen der Sherpas in Nepal. Dabei stieß sie in unterschiedlichen historischen Dokumenten auf ein gängiges Handlungsmuster: 1. Rivalität, 2. Ego zieht sich zurück, sucht religiöses Oberhaupt auf, das Schutz gewährt und Reputation bringt, 3. Besiegen des Rivalen, 4. dessen Abreise, 5. die Gründung eines Tempels/Klosters. Nach Ortner sind es narrative Strukturen, die verschiedene Handlungsbereiche durchziehen, insbesondere Opferrituale, die privat und im Tempel praktiziert werden. Sie geht in diesem Zusammenhang von einem zirkulären Modell aus („the cultural schema shapes the practices as much as the practices ground the schema“) und stellt die „klassische“ Agency-Frage, inwieweit solche Schemata als *enabling* oder *constraining* zu verstehen seien. Sie argumentiert, dass sich

⁷⁶ ORTNER 1990

die Menschen unter bestimmten Umständen von dem Schema distanzieren können, während es unter anderen Umständen so erscheint, als hätten sie das Schema im Sinne von Bourdieus *Habitus* internalisiert. Doch sucht sie das nicht mit Hilfe der Unbewusst/Bewusst-Dichotomie zu erklären, sondern verweist auf die Tatsache, dass kulturelle Schemata mit den Interpretationen der Handelnden verschmelzen: „it enters the event and begins to shape it.”

Wie sie wiederholt am Beispiel der Rituale aufzeigt, gibt es Änderungen im Wahrnehmungshorizont der Beteiligten, die dazu führen, dass bestimmte Elemente, die ins Schema passen, auch tatsächlich gewählt werden (wie das Aufsuchen eines spirituellen Führers, um Reputation zu erlangen):

In effect, the cultural scheme has been moved by an actor from an external to an internal position, from an abstract model of deeds done by ancient heroes and ritual participants to a personal program for understanding what is happening to one right now, and for acting upon it.⁷⁷

Das heißt, im Unterschied zu den ersten beiden Positionen, geht es bei Ortner stärker um Interpretationsleistungen, die wiederum handlungswirksam, und damit einhergehend ins Geschichtsbewusstsein und in konkrete (rituelle) Ereignisse miteinbezogen werden (from ‘just a story’ to ‘structuring force of action’).

Schlussbemerkungen

Verschiedene Aspekte des handlungstheoretischen Agency-Konzepts wurden fruchtbar gemacht für die Analyse von Partizipationsstrukturen bei komplexen Ritualen und für die Entschlüsselung der unterschiedlichen semantischen Felder, in die Rituale eingebettet sind. Erkenntnistheoretische Überlegungen führten zur Reflexion auf den Agency- und den modernen Subjektbegriff. Thema waren in diesem Zusammenhang die Relationen zwischen Agency, Habitus und der Dialektik von Struktur und Handlung in Pierre Bourdieus und Anthony Giddens Schriften.

Bourdieu sieht eine strukturelle Verbindung zwischen Habitusformen und rituellem Handeln, denn rituelles Handeln sei erforderlich, um Habitusformen hervorzubringen, die wiederum für die Inszenierung und Aufführung von Ritualen notwendig seien. Habitus erscheint somit als Vermittlungsglied zwischen Struktur und ritueller Praxis – Rituale sind jedoch als polysemantische Handlungen in Bezug auf Motivation, Adressaten und autoritätsverleihenden Formen (*forms of empowerment*) zu deuten.

⁷⁷ ORTNER 1990, 89.

Im Vergleich mit Bourdieu sind Anthony Giddens Überlegungen zur Handlungsreflexivität stärker auf eine diskurstheoretische Perspektive bezogen: es seien eher virtuelle Standpunkte, die in bestimmten Kommunikations- und Handlungskontexten realisiert würden und den Partizipanten nur im „discursive consciousness“, nicht aber im „practical consciousness“ reflexiv zugänglich seien. Agency wird von Giddens als Kapazität oder Macht interpretiert, die es erlaubt, verändernd in die soziale Struktur einzugreifen.

Sowohl Bourdieu als auch Giddens entwerfen Modelle sozialer Praxis, denen zufolge die Akteure während des Handlungsvollzugs ihr Tun reflektieren, um den Handlungskontext verändern zu können. Das Agency-Konzept formuliert damit Möglichkeiten von Reflexivität im Sinne einer empirischen soziokulturellen Reflexivität auf Handlungsbeschränkungen und Handlungspotentiale. Für die ritualtheoretische Verwertung des Agency-Konzepts ergeben sich daraus einerseits Fragen nach der ethischen Reflexion und Zuschreibung von Handlungsmacht und andererseits Fragen nach der Intentionalität einzelner und kollektiver Akteure. In diesem Kontext hat das Beispiel aus der griechischen Antike veranschaulicht, wie die Legitimation der Agency durch die Präsentation von symbolischem Kapital und im Rahmen von bestimmten institutionalisierten Bedingungen öffentlich erklärt und gerechtfertigt wird. Unabhängig davon, ob die Handlungsinstanz ein Individuum, eine Gruppe oder ein *culturally postulated superhuman agent* ist, steht die Anerkennung der Agency nicht von vornherein fest, sondern sie ist das Ergebnis eines vielschichtigen Aushandlungsprozesses. Oftmals können in diesem Prozess die Rollen der Akteure und der Agenten getauscht werden, was wiederum die Identifizierung der Agency aus der ethischen Perspektive erschwert. Die Typologie von ritueller Agency als Gestaltungsmacht, Wirkungsmacht und administrativer Macht verweist auf die drei Handlungsbereiche, in denen das Agency-Konzept im ritualtheoretischen Kontext zum Tragen kommen kann.

Die Unterscheidung von Agency in bezug auf alltägliche und rituelle Handlungskontexte erfordert stets die Identifizierung des „Spiels“ der außeralltäglichen Handlung, um die unterschiedlichen Handlungsträger und die zwischen ihnen bestehenden Interaktionen erfassen zu können. Als kulturell spezifische Handlungsformen sind Rituale durch ihre Rahmungen erkennbar, die eine Differenz zwischen „Spiel“ und alltäglicher Handlung markieren.

Entscheidend bleibt jedoch schließlich, dass Agency im rituellen Kontext prozesshaft gedacht werden muss, da nur auf diese Weise den verschiedenen Reflexivitätsebenen der Partizipanten eines Rituals Rechnung getragen werden kann. Erst das prozesshafte Verständnis ritueller Agency ermöglicht es, das analytische Potential dieses Kon-

zepts für die Einsicht in ritualdynamische Prozesse weiter zu entwickeln.

Bibliographie

- Ahearn, Laura (2001): „Language and Agency,” in *Annual Review of Anthropology* 30: 109-137.
- Asad, Talal (2003): *Formations of the Secular*. Stanford: Stanford University Press.
- Bateson, Gregory (1978): *Steps to an Ecology of Mind. Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. Herfordshire [u.a.]: Paladin.
- Beck, Ulrich - Anthony Giddens - Scott Lash (1994): *Reflexive Modernization. Politics, tradition and aesthetics in the modern social order*. Stanford: Stanford University Press.
- Bell, Catherine (1998): „Ritualkonstruktion,” in *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*. Andréa Bellinger und David J. Krieger (Hg.). Opladen: Westdeutscher Verlag, 37-48.
- Bourdieu, Pierre (1976): *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1985): *Sozialer Raum und Klassen. Leçon sur la leçon. Zwei Vorlesungen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1987): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1989): „Antworten auf einige Einwände,” in Klaus Eder (Hg.): *Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis*. Frankfurt a.M., 395-410.
- Bourdieu, Pierre (1993): „Narzistische Reflexivität und wissenschaftliche Reflexivität,” in Eberhard Berg und Martin Fuchs (Hg.): *Kultur, Soziale Praxis, Text*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 365-74.
- Bourdieu, Pierre (1996): *Reflexive Anthropologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1997a): „Zur Genese der Begriffe Habitus und Feld,” in E. Bourdieu, *Der Tote packt den Lebenden*. Schriften zu Politik & Kultur 2 [Hg. v. Margareta Steinrücke]. Hamburg: VSA-Verlag, 59-78.
- Bourdieu, Pierre (1997b): *Méditations pascaliennes. Éléments pour une philosophie négative*. Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (1998): *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Burke, Kenneth (1945): *A Grammar of Motives*. New York: Prentice Hall.
- Davidson, Donald (1980). „Agency,” in *Essays on Actions and Events*, ed. D. Davidson. Oxford: Clarendon Press, pp. 43-61
- Dietler, Michael (2001): „Theorizing the Feast: Rituals of Consumption, Commensal Politics, and Power in African Contexts,” in Michael Dietler und Brian Hayden (Hg.): *Feasts. Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*. Washington [u.a.]: Smithsonian Institution Press 2001, 65-114.
- Foucault, Michel (1986): *Die Archäologie des Wissens*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fröhlich, Gerhard (2003): „Kontrolle durch Konkurrenz und Kritik? Das ‚wissenschaftliche Feld‘ bei Pierre Bourdieu,” in Boike Rehbein, Gernot Saal-

- mann und Hermann Schwengel (Hg.): *Pierre Bourdieus Theorie des Sozialen. Probleme und Perspektiven*. Konstanz: UVK-Verlagsgesellschaft, 117-130.
- Gebauer, Gunter - Christoph Wulf (Hg.) (1993): *Praxis und Ästhetik. Neue Perspektiven im Denken Pierre Bourdieus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Giddens, Anthony (1979): *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. London [u. a.]: MacMillan.
- Giddens, Anthony (1984): *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. California [u.a.]: University of California Press.
- Henn, Alexander (2004): „Politics of Acculturation. The Dynamics of Hindu-Christian Ritual in Goa, India,” in *The Dynamics of Changing Rituals. The Transformation of Religious Rituals within their Social and Cultural Context*. Jens Kreinath, Constance Hartung und Annette Deschner (Hg.). (Toronto Studies of Religion, 29). New York: Peter Lang, 155-166.
- Højbjerg, Christian K. (2002): „Religious Reflexivity. Essays on attitudes on religious ideas and practice,” in *Social Anthropology* 10 (1): 1-10.
- Houseman, Michael - Carlo Severi (1998): *Naven or the other Self*. Leiden: Brill.
- Humphrey, Caroline - James Laidlaw (1994): *The Archetypal Actions of Ritual, a Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*. (Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology) Oxford: Clarendon Press.
- Keane, Webb (1997): *Signs of Recognition. Power and Hazard of Representation in an Indonesian Society*. Berkeley: University of California Press.
- Keane, Webb (1997b): *From Fetishism to Sincerity: On Agency, the Speaking Subject, and their Historicity in the Context of Religious Conversion*. *Comparative Studies in History and Society* 39: 674-93.
- Köpping, Klaus Peter – Ursula Rao (2000): *Im Rausch des Rituals. Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Praxis*. Münster: LIT Verlag.
- Lawson, E. Thomas - Robert N. McCauley (1990): *Rethinking Religion. Connecting Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lawson, E. Thomas - Robert N. McCauley (2002): *Bringing Ritual to Mind. Psychological Foundations of Cultural Forms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McCutcheon, Russel T. (Hg.) (1999): *The Insider / Outsider Problem in the Study of Religion. A Reader*. London: Cassell.
- Maurizio, Lisa (1997): „Delphic Oracles as Oral Performances: Authenticity and Historical Evidence,” in *Classical Antiquity* 16: 308-334.
- Mauss, Marcel (1979 [1921]): „La prière et les rites oraux,” in *Oeuvres I: Les fonctions sociales du sacré*. Paris, Edition Minuits, 355-524.
- Miyazaki, Hirokazu (2000): „Faith and its fulfillment: Agency, exchange, and the Fijian aesthetics of completion,” in *American Ethnologist* 27(1): 31-51.
- Nijhawan, Michael (2005): „Ritual, Identity, Reflexivity,” in *Ritual and Identity: Performative Practices as Effective Transformation of Social Reality?* Klaus Peter Köpping, Bernhard Leistle, Michael Rudolph (Hrsg.). Hamburg/Münster: LIT Verlag.
- Ortner, Sherry (1990): „Patterns of History: Cultural Schemas in the Foundings of Sherpa Religious Institutions,” in E. Ohnuki-Tierney: *Culture Through Time*. Stanford: Stanford University Press, 57-93.
- Parsons, Talcott (1968): *The Structure of Social Action*. New York: Free Press.
- Parsons, Talcott (1986): „On the Concept of Political Power. Proceedings of the American Philosophical Society,” in Steven Lukes (Hg.): *Power. Readings in Social and Political Theory*. New York: University Press, 94-143.

- Platvoet, Jan G. (2004): „Rituals at War. On the Need to De-Westernize the Concept,” in *The Dynamics of Changing Rituals. The Transformation of Religious Rituals within their Social and Cultural Context*. Jens Kreinath, Constance Hartung und Annette Deschner (Hg.). (Toronto Studies of Religion, 29). New York: Peter Lang, 243-266.
- Rappaport, Roy A. (1998): „Ritual und performative Sprache,” in *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*. Andréa Bellinger und David J. Krieger (Hg.). Opladen: Westdeutscher Verlag, 191-211.
- Saalmann, Gernot (2003): „Die Positionierung von Bourdieu im soziologischen Feld,” in Boike Rehbein, Gernot Saalmann und Hermann Schwengel (Hg.): *Pierre Bourdieus Theorie des Sozialen. Probleme und Perspektiven*. Konstanz: UVK-Verlagsgesellschaft, 41-58.
- Sax, William (2004): „Agency,” in *The Dynamics of Changing Rituals. The Transformation of Religious Rituals within their Social and Cultural Context*. Jens Kreinath, Constance Hartung und Annette Deschner (Hg.). (Toronto Studies of Religion, 29). New York: Peter Lang, 155-166.
- Strathern, Marilyn (1988): *The Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press.
- Wadley, Susan - Derr, Bruce W. (1990): „Eating Sins in Karimpur”, in Marriott McKim: *India Through Hindu Categories*. Delhi: Sage, 131-148.
- Weber, Max (⁵1972): *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr.
- Wulf, Christoph (2003): „Performative Macht und praktisches Wissen im rituellen Handeln. Bourdieus Beitrag zur Ritualtheorie” in: Boike Rehbein, Gernot Saalmann und Hermann Schwengel (Hg.): *Pierre Bourdieus Theorie des Sozialen. Probleme und Perspektiven*, Konstanz: UVK-Verlagsgesellschaft, 173-186.