

Barbara Stollberg-Rilinger

Rituale in historischer Perspektive

◆ Weshalb stehen heute viele Menschen Ritualen kritisch-distanziert gegenüber, trotz deren fundamentaler sozial strukturbildender Wirkung, die sich aus Wiederholung, Wirkmächtigkeit, Aufführungscharakter und Symbolik ergibt? Die Autorin sieht einen wichtigen Grund für diese Distanziertheit gegenüber Ritualen in deren inflationärem Gebrauch in der Geschichte, in „ritualgeschichtlichen Vermehrungsschüben“, deren Reflexion zeigte, dass Rituale nicht unverfügbar, sondern der freien menschlichen Gestaltung offen sind. Sie illustriert dies am historischen Beispiel des Kniefalls. (Redaktion)

Unsere heutige Kultur ist ziemlich nüchtern und ritualfeindlich, und wir sind stolz darauf. Man denke nur an die Feier des 3. Oktober, Deutschlands Nationalfeiertag: Da gibt es keine spektakulären Rituale, keine Symbolik, keine Emotionen weckenden Bilder. Niemand weiß so recht, woran genau man sich am 3. Oktober eigentlich erinnern soll. Ob auf diese Weise verfassungspatriotisches Zusammengehörigkeitsgefühl erzeugt wird, ist jedenfalls zu bezweifeln. Hinter dieser bundesdeutschen politischen Festkultur, die keine ist, steht eine lange ritualkritische Tradition. Es kennzeichnet das Selbstverständnis der Moderne, dass die Geltung von Werten und Normen sich allein auf vernünftige Gründe stützen soll, nicht auf ritualisiertes Wiederholen und emotionale Überwältigung. Das Misstrauen gegenüber „bloßen Äußerlichkeiten“ ist groß. Symbolisch-rituelles Handeln erscheint vielen als Relikt vormoderner, vordemokratischer, womöglich totalitärer Gesellschaften, bestenfalls

wird es dem Bereich der populären Kultur zugewiesen. Zwar ist auch unsere politische Kultur keineswegs frei von Ritualen, Bildern und Symbolen, die auf Affekte zielen – aber das gilt vielen als kritikwürdig. Es fragt sich allerdings, ob man mit einer solchen Geringschätzung dem Phänomen Ritual gerecht wird. Denn – so meine These – Rituale haben eine fundamentale sozial strukturbildende Wirkung. Sie sind immer schon da, und es geht gar nicht ohne sie, weder in der Politik noch auf allen anderen sozialen Feldern, und man tut gut daran, sich das zu vergegenwärtigen.

I.

Es gibt mindestens so viele verschiedene Definitionen des Begriffs Ritual wie kulturwissenschaftliche Disziplinen, die sich mit dem Phänomen beschäftigen. Deshalb ist zunächst vorzuschicken, was ich darunter verstehe.¹

¹ Ich beziehe mich hier auf meine Ausführungen in dem Buch „Rituale“ (Campus Historische Einführungen), Frankfurt–New York 2013, 7–16.

Ein Ritual ist eine kollektive Handlung, (1) die in jeweils ähnlicher Weise regelmäßig oder anlassbezogen *wiederholt* wird und deren äußere Form *normiert* ist. Diese Normierung kann ganz unterschiedlich beschaffen sein: Sie kann stillschweigend erfolgen und eine relativ lose, informelle soziale Verbindlichkeit haben, wie etwa bei der Weihnachtsfeier im Familienkreis, oder sie kann schriftlich kodifiziert sein und eine hohe rechtliche Verbindlichkeit besitzen, wie bei der Wahl und Krönung eines mittelalterlichen Kaisers. Immer aber gilt, dass die Ritualisierung von der Wahl zwischen prinzipiell unendlich vielen möglichen Verhaltens- und Handlungsweisen entlastet, das heißt, dass sie Komplexität reduziert und für Erwartbarkeit sorgt. Wesentlich ist, dass Ritualen bestimmte Konventionen für die formale „Richtigkeit“ der Gesten, Worte und Umstände sowie für die Zuständigkeit der Akteure zugrundeliegen. Wiederholbarkeit und Formalisierung sind allerdings nicht mit völliger Starre und Unveränderlichkeit zu verwechseln. Die Formen bedürfen zwar grundsätzlich einer gewissen Konstanz, sonst könnte man sie ja nicht wiederholen; darin liegt schließlich der Sinn von Ritualen. Sie sind aber zugleich für die Beteiligten in den Details durchaus verfügbar und veränderbar – auch wenn diese Veränderungen meist verschleiert werden.

Rituale sind (2) *wirkmächtig* in dem Sinne, dass sie eine – soziale, politische, spirituelle usw. – Veränderung bewirken. Rituale schaffen eine Zäsur, einen sichtbaren Unterschied zwischen zwei Zuständen, die sonst unmerklich ineinander übergehen. Sie setzen eine Zäsur zum Beispiel zwischen Krieg und Frieden, Jugend

und Erwachsensein, Christen und Nichtchristen, Unverheirateten und Eheleuten, Kandidaten und Amtsinhabern, dem alten und dem neuen Jahr, Dazugehörigen und Nichtdazugehörigen und so fort. Der springende Punkt ist: Rituale haben performativen Charakter; sie sagen nicht nur etwas, sie tun etwas. Sie bewirken, was sie sichtbar bezeichnen. Pierre Bourdieu hat das sehr treffend „soziale Magie“ genannt.² Indem Rituale eine Statusveränderung bewirken und eine Zäsur markieren, bringen sie die in einer Gesellschaft wichtigen Unterscheidungen hervor und sie verpflichten die Beteiligten darauf.

Damit das geschieht, müssen Rituale (3) einen *Aufführungscharakter* haben. Sie sind aus dem alltäglichen Handlungsfluss herausgehoben und als Rituale symbolisch gekennzeichnet (etwa durch die Markierung des Ortes, Zeichen für Anfang und Ende, durch Requisiten, Kleidung, Sprachformeln und so fort). Mit anderen Worten: Man kann Rituale nicht zufällig vollziehen, sie werden als solche inszeniert und feierlich vor einer bestimmten Öffentlichkeit begangen, die als Zeugenschaft dient (und die auch sehr beschränkt sein kann). In dem alten Begriff der „Solemnität“ kommt diese Verbindung aus Formstrenge, Feierlichkeit und Wirkmächtigkeit zum Ausdruck. Individuelle Ritualisierungen, die sich ohne Zeugen abspielen, schließe ich bei diesem Ritualverständnis aus; sie sind Gegenstand der Psychologie. Mir geht es um Rituale als soziale, kollektive Phänomene.

Schließlich sind Rituale (4) *symbolisch* in dem Sinne, dass sie über sich selbst hinausweisen und einen größeren Ordnungszusammenhang evozieren, den sie symbolisieren und zugleich bekräftigen

² Pierre Bourdieu, Einsetzungsriten, in: *ders.*, Was heißt sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches, Wien 1990, 84–93.

(auch das unterscheidet sie von bloßen individuellen Routinen). Sie funktionieren nicht voraussetzungslos. Erst aus einem größeren Ordnungszusammenhang beziehen die Konventionen eines Rituals ihre Geltung; durch ihn werden etwa die Personen autorisiert, die es korrekt vollziehen können. Dadurch, dass Rituale in bestimmten, wiederholbaren, feierlichen Formen vollzogen werden, stellen sie den einzelnen Akt – und die einzelnen Akteure – in einen großen kollektiven Zusammenhang und verbinden ihn mit der Vergangenheit und der Zukunft.

Rituale stiften auf diese Weise Struktur und Dauer – gerade über den Wechsel der Individuen hinweg. Wenn jemand zum Beispiel feierlich in ein Amt eingesetzt wird, indem man ihn vor Zeugen öffentlich mit besonderen Gewändern bekleidet, ihm die traditionellen Insignien überreicht, ihn eine formalisierte Eidesformel schwören lässt und ihn buchstäblich *ein-setzt*, dann verändert das einerseits den Status dieser Person und verpflichtet sie auf ein bestimmtes Verhalten in der Zukunft – zugleich bleibt aber gerade die Ordnung, in welche diese Person eingesetzt wird, dieselbe und ihre grundlegenden Kategorien werden bekräftigt. Dadurch stiften Rituale Erwartungssicherheit. Sie überbrücken gerade die „neuralgischen“ Punkte im Leben eines Einzelnen wie der Gesellschaft als Ganzer und verleihen institutionellen Ordnungen Bestand. Und das gilt paradoxerweise auch dann, wenn Rituale, wie gesagt, gar nicht wirklich immer gleichbleiben. Wesentlich ist aber, dass sie über sich selbst hinausweisen und auf diese Weise den jeweiligen Augenblick symbolisch überschreiten, ihn in einen größeren Zusammenhang stellen.

Rituale machen Dauer und Wandel, Struktur allgemein, nicht nur symbolisch

sichtbar – sie erzeugen zugleich in der Regel auch die entsprechenden Gefühle – zum Beispiel Gefühle der Zusammengehörigkeit, der Verpflichtung, der Würde, aber auch beispielsweise der Scham. Rituale haben – so könnte man sagen – eine kollektive Ansteckungswirkung. Man kann dagegen einwenden, das müsse gar nicht unbedingt so sein. Doch selbst wenn Rituale die Gefühle, die inneren Einstellungen, die sie symbolisch darstellen, gar nicht wirklich bei allen Beteiligten erzeugen mögen, so ist das im Einzelfall eben gar nicht entscheidend. Der springende Punkt bei Ritualen ist gerade, dass es auf die *äußere* Sichtbarkeit, den *äußeren Vollzug* ankommt, damit das Ritual seine Wirkmacht entfaltet. Es gilt, was äußerlich sichtbar gezeigt wird – darauf nämlich legt man sich im Ritual vor den anderen, die dabei sind, fest. Ob man später gegen diese Verbindlichkeit verstößt, ist eine andere Sache. Das Ritual selbst kann natürlich nicht erzwingen, dass die Beteiligten sich an die von ihm gestifteten Verbindlichkeiten halten. Aber das Ritual bewirkt, dass alle Beteiligten einander wechselseitig unterstellen, dass sie sich daran halten werden, und jeder diese Unterstellung zur Prämisse seines weiteren Handelns macht.

II.

Es gibt keine historische Epoche ohne Rituale. Aber Zeiten beschleunigten Wandels und institutionellen Umbruchs gehen regelmäßig mit Schüben von Ritualkritik einher, denen erneute Ritualisierungen folgen. Eine solche tiefgreifende anti-ritualistische Bewegung stellte die Reformation dar, eine andere die Französische Revolution oder auch die 68er-Bewegung, um ein zeithistorisches Beispiel zu nennen. Alle

diese ritualkritischen Schübe führten zu einer intensiven Reflexion des problematisch gewordenen Verhältnisses zwischen Innen und Außen, zwischen „Geist“ und „Körper“, innerer Überzeugung und äußerem Handeln.

Wenn man davon ausgeht, dass Institutionen immer in Ritualen und Symbolen verkörpert sind und dadurch eine gleichsam objektive Realität gewinnen, mit einer „Aura der Faktizität und Notwendigkeit“ umgeben werden,³ dann folgt, dass jeder Angriff gegen eine Institution sich immer auch gegen deren Rituale und Symbole richten muss, und das geschieht seinerseits auf rituelle Weise. Rituale der Zerstörung sind bis heute üblich und vielleicht sogar notwendig, um den Bruch mit einer institutionellen Ordnung nicht nur sichtbar, sondern damit zugleich wirksam zu machen. Es geht darum, den öffentlichen Raum symbolisch zu besetzen, ein sichtbares Zeugnis von der Ohnmacht der alten Ordnung und der eigenen Macht abzulegen. Und da Macht nicht zuletzt in ihrer eigenen Sichtbarkeit besteht, spielen solche öffentlichen rituellen Akte eine ganz wesentliche Rolle für den Erfolg solcher Umstürzbewegungen – auch in der jüngsten Vergangenheit, ob man an Bastille-Sturm und Mauerfall denkt oder an Bilderstürme und die Schändung von Heiligtümern. Mit anderen Worten: Gesellschaftliche Brüche vollziehen sich nicht zuletzt durch Rituale des Bruches.

Es kommt aber noch etwas hinzu. Sowohl die Reformation als auch die Französische Revolution oder die 68er-Bewegung bedienten sich nicht nur selbst symbolisch-ritueller Mittel, sondern sie

gaben sich zugleich – paradoxerweise – als grundsätzlich antiritualistisch aus. Sie traten mit dem Anspruch an, nicht nur gegen die Symbole und Rituale der jeweils alten Ordnung – der Römischen Kirche, des Ancien Régime, den Muff von tausend Jahren – vorzugehen, sondern grundsätzlicher: gegen starre, tote, leere und falsche Formen den lebendigen Geist, die wahre innere Aufrichtigkeit und Authentizität zu setzen.

Das gilt bekanntlich für die evangelische Bewegung, die ja ein Reinigungsfeldzug gegen den Ritualvorrat der Römischen Kirche und die körperbezogene spätmittelalterliche Frömmigkeit war. Dahinter stand ein anderes Verständnis von dem Verhältnis zwischen Innen und Außen, Geist und Körper. Die sinnlich wahrnehmbare, materielle Präsenz und Verfügbarkeit des Heiligen in der Körperwelt wurde radikal in Abrede gestellt – und damit auch die sakrale Wirkmächtigkeit der Orte und Zeiten, der Gegenstände und Bilder, der Gebärden und Praktiken. Gott war für den Menschen allein geistig präsent und zugänglich, im Glauben und in der Gnade, und nur mit dem Herzen, durch den inneren Menschen wahrnehmbar. Äußerliche Handlungen, körperliche Praktiken, alles Zeremonienwesen konnte keinen Einfluss auf den inneren, geistigen Menschen und sein Heil haben. Im besten Falle waren Körperpraktiken wie etwa Gebetsrituale, das Knien oder das Fasten usw. gleichgültige *Adiaphora*, „Zwischendinge“, die man „haben oder auch lassen kann“, wie Luther meinte. Im schlimmeren Fall aber wiegen solche äußerlichen Verrichtungen die Gläubigen in der falschen Sicherheit, das

³ Vgl. dazu grundlegend die Arbeiten von *Karl-Siegbert Rehberg*, zum Beispiel: „Institutionen als symbolische Ordnungen. Leitfragen zur Theorie und Analyse institutioneller Mechanismen“, in: *Gerhard Goehler* (Hg.), *Die Eigenart der Institutionen*, Baden-Baden 1994, 47–84.

Seelenheil durch sie schon zu besitzen, und im schlimmsten Fall stellten sie Götzenverehrung dar. Die Reformation verringerte also nicht nur die Zahl der Rituale, sie bewirkte auch eine grundlegende Umwertung des Ritualen schlechthin. Sie stellte in Abrede, dass eine äußere Geste ihre rituelle Wirkmacht auch ohne innere Anteilnahme und Überzeugung der Beteiligten entfalten könne. Ähnliches gilt für den Antiritualismus im Zeitalter der Französischen Revolution und im 20. Jahrhundert. Auch hier wurde rituelles Handeln des leeren Formalismus und der Verstellung verdächtigt; man setzte ein emphatisches Ideal von schlichter Aufrichtigkeit und wahrer Innerlichkeit gegen die überladenen zeremoniellen Formalismen der barocken Höfe.

Doch alle diese Ritualrevolutionen bewirkten aufs Ganze gesehen keineswegs, dass Rituale weniger geworden wären, ganz im Gegenteil: Sie führten zu ihrer Vermehrung. Denn wenn sich die jeweils neue Ordnung institutionell verfestigte, bedurfte sie selbstverständlich wiederum eigener, neuer Rituale und Symbole. So führte etwa die Reformation dazu, dass mehrere verschiedene konfessionelle Ritualkulturen sich ausbildeten, die fortan dauerhaft nebeneinander bestanden. Die äußeren Formen des Gottesdienstes zum Beispiel gewannen in gewisser Hinsicht sogar an Bedeutung hinzu: Denn nun dienten sie ja dazu, die Konfessionskirchen zu unterscheiden.

Ritualgeschichtliche Vermehrungsschübe wie diese wurden stets begleitet von Reflexionsschüben. Die rituellen Phänomene wurden mit einem Mal in ihrer Kontingenz sichtbar, das heißt, es wurde bewusst, dass sie auch ganz anders sein könnten, dass

sie nicht unverfügbar, sondern der freien menschlichen Gestaltung offen sind. Es ist also anzunehmen, dass alle diese Vermehrungsschübe langfristig die Wirkmacht von Ritualen nicht unberührt ließen, sondern die Distanz gegenüber Ritualität ganz allgemein beförderten.

III.

An einem historischen Beispiel möchte ich das illustrieren, am Akt des Kniefalls. Der Kniefall ist eine universell verständliche rituelle Geste der Selbsterniedrigung, Demut und Unterwerfung. Im Mittelalter und noch bis weit in die frühe Neuzeit hinein diente er als zentraler Akt der Konfliktbeilegung, sei es in der Buße vor Gott oder in der Abbitte (*deditio*) vor dem Herrscher.⁴ Das Ritual der Unterwerfung, das einen Konflikt beendete, bestand aus zwei aufeinander bezogenen Teilen: Auf den demonstrativen öffentlichen Kniefall des einen hatte der andere mit Gnade und Verzeihung zu reagieren. Dadurch wurden die Kontrahenten miteinander ausgesöhnt, das Verhältnis zwischen ihnen neu festgelegt und die gestörte Ordnung wiederhergestellt. Das Ritual folgte einer bestimmten Formensprache, die variabel, aber nicht beliebig oder willkürlich war. Das Ganze folgte einer bestimmten Logik; es handelte sich um einen gestischen Dialog nach festen sozialen Regeln. Der Kniefall *erforderte* nämlich eine bestimmte Reaktion des Gegenübers. Indem der Unterlegene sich scheinbar bedingungslos dem anderen unterwarf, setzte er diesen unter Druck, sich seinerseits an die Tugenden der Gnade, Milde und Großmut zu halten – in Ana-

⁴ Für das Mittelalter hat das vor allem *Gerd Althoff* erforscht, vgl. etwa: *Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter*, Darmstadt 2003.

logie zur göttlichen Gnade und Allmacht. Das Ritual bewirkte, was es symbolisch darstellte. Bereits in der sichtbaren Unterwerfung selbst bestand eine Genugtuungsleistung (*satisfactio*). Die innere Aufrichtigkeit dieses Aktes stand dabei gar nicht in Frage, solange alle äußeren Zeichen der Reue und Zerknirschung angemessen zum Ausdruck gebracht wurden. Die institutionell stabilisierende Leistung des Rituals lag vielmehr gerade darin, dass es vor den Augen Dritter korrekt vollzogen wurde, denn dadurch legten sich beide Seiten öffentlich auf das fest, was das Ritual zum Ausdruck brachte.

In den Formen und Funktionen dieses Rituals lässt sich eine große Kontinuität vom Mittelalter bis in die frühe Neuzeit hinein feststellen. Das Ritual überdauerte die Reformation. Mehr noch: Gerade im Schmalkaldischen Krieg, der aus der Reformation folgte, wurde es exzessiv zum Einsatz gebracht. Doch schaut man genauer hin, so sieht man, dass es in die Krise

geriet. Nach seinen Siegen im Schmalkaldischen Krieg, dem spektakulären Hoch- und zugleich Wendepunkt seiner Macht über die Protestanten, zwang Kaiser Karl V. sämtliche besiegten Fürsten, Grafen, Herren und Städte, sich ihm auf der großen öffentlichen Bühne des Reichstags zu Augsburg 1547 kniefällig zu unterwerfen. Es kam zu einer nie zuvor dagewesenen Serie solcher rituellen Akte, die sich über Monate hinzog. Doch für die protestantischen Gegner des Kaisers wurde das Ritual in einem ebenfalls nie zuvor dagewesenen Maß zum Gewissensproblem, denn es forderte ja nicht nur politische, sondern zugleich religiöse Unterwerfung. Die politische Unterwerfung mochte angehen, aber die religiöse Unterwerfung versetzte die Protestanten in größte Gewissensnot. Sie fragten sich, ob ein Kniefall vor dem abgöttischen Kaiser nicht ein Fall von Idolatrie, von Götzendienst sei. Mit anderen Worten: Das Ritual gab Anlass zu sehr grundsätzlichen Reflexionen über das Verhältnis von innerer Überzeugung und äußerer Gebärde. Die Frage, die sich stellte, wenn Andersgläubige zu religiösem Konformismus gezwungen wurden, lautete: Ist es erlaubt, sich im äußeren Handeln zu verstellen, solange man nur im Herzen gegenüber Gott den wahren Glauben bewahrt? Oder ist man verpflichtet, sich auch im äußeren Handeln zu seinem Glauben zu bekennen und damit Flucht oder im Extremfall sogar das Martyrium hinzunehmen? Die Antworten der reformatorischen Autoritäten unterschieden sich in diesem Punkt erheblich. Die einen – wie Calvin – forderten die strikte Übereinstimmung von innerem Glauben und äußerlicher Haltung. Die anderen – wie Luther – hielten die äußerlichen Dinge tendenziell für unerheblich; für ihn spielte es keine Rolle, ob man kniete oder nicht, sei es vor Gott

Weiterführende Literatur:

Für die Erforschung der mittelalterlichen politischen Ritualpraxis grundlegend:

Gerd Althoff, Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter, Darmstadt 2003.

Eine Übersicht über die aktuelle Diskussion der Ritualforschung in verschiedenen kulturwissenschaftlichen Disziplinen bieten: *Christiane Brosius/Axel Michaels/Paula Schrode* (Hg.), Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen, Göttingen 2013.

Als Einstieg in die historische Ritualforschung kann dienen: *Barbara Stollberg-Rilinger*, Rituale (Campus Historische Einführungen), Frankfurt–New York 2013.

oder vor dem Kaiser. Wie auch immer man das sah – aufs Ganze gesehen führte die Konfessionsspaltung dazu, dass man rituellen Formen wie dem Kniefall mit wachsendem Misstrauen begegnete. Der Verdacht der Verstellung stand immer im Raum. Denn wenn die Obrigkeiten (aller Konfessionen) religiöse Konformität unter Strafandrohung erzwangen, führte das bei den Untertanen nicht zu Rechtgläubigkeit, sondern zu Heuchelei. Der sozialen Wirkmächtigkeit ritueller Handlungen konnte das nicht gut bekommen.

Die weitere Geschichte des Kniefalls als politischer und religiöser Geste kann ich hier nicht nachzeichnen. Ich möchte stattdessen einen großen zeitlichen Sprung ins 20. Jahrhundert machen zu dem historischen Kniefall, der in der kollektiven Erinnerung der Deutschen eine Schlüsselszene darstellt: Willy Brandts Kniefall in Warschau vor dem Ehrenmal zum Gedenken an die Toten des Warschauer Aufstands,⁵ dieser vollkommen überraschende, damals extrem umstrittene und überaus wirkungsvolle Symbolakt, mit dem Brandt – ja, was eigentlich genau zum Ausdruck brachte? Demut, Reue, Schuldbekenntnis? In welcher Eigenschaft? Handelte er als Individuum oder als Repräsentant aller Deutschen? War es eine religiöse oder eine politische Geste? Das eben war und ist – wie immer bei Ritualen – offen und vieldeutig, aber dennoch wurde es unmittelbar verstanden. Einerseits konnte Brandt mit dieser rituellen Geste auf ein immer noch verfügbares Repertoire zurückgreifen. Das Knien als Geste der Demut und Selbsterniedrigung war und ist umstandslos verständlich, und es tat der Wirkung der Geste keinen Abbruch, dass er niemandem erklärte, was er

genau damit sagen wollte. Ganz im Gegenteil, die Unbestimmtheit steigerte die Wirkung eher sogar. Brandt zitierte gleichsam eine alte religiöse Ritualgeste. Aber der wesentliche Punkt ist: Er vollzog den Kniefall in diesem historischen Moment gerade *nicht* als ein Ritual, dessen Merkmal der gleichförmige, repetitive und vorhersagbare Charakter ist, sondern im Gegenteil als vollkommen spontanen, beispiellosen und für alle überraschenden Akt. Eben diese Spontaneität hat man deshalb in der konservativen Presse in Frage gestellt, um den ganzen Akt zu diskreditieren. Wie auch immer es sich mit diesem Inszenierungsverdacht verhält (zu klären ist das bis heute nicht): Aufschlussreich ist gerade dies für das moderne Verhältnis zu Ritualen. Ein symbolisch-ritueller Akt wie das Knien scheint paradoxerweise heutzutage gerade dann besonders wirksam, wenn er alles Ritualistische vermissen lässt. Denn wir wünschen uns Authentizität, persönliche Glaubwürdigkeit und innere Überzeugung. Das aber sind Eigenschaften, die ein Ritual streng genommen entbehren kann, weil es gerade durch den korrekten äußeren Vollzug bereits bewirkt, was es bewirkt. Gerade das erscheint ja als die eigentliche strukturelle Leistung von Ritualen: dass sie die sozialen Beziehungen von den stets schwankenden inneren Einstellungen der Beteiligten unabhängig machen, auf die sich nun einmal schlecht eine dauerhafte institutionelle Ordnung gründen lässt.

IV.

Betrachtet man das Schicksal von Ritualen in historischer Perspektive, so zeigt sich:

⁵ Vgl. *Christoph Schneider*, *Der Warschauer Kniefall. Ritual, Ereignis und Erzählung*, Konstanz 2006.

Sie verschwanden zwar keineswegs, aber sie büßten an Bindungskraft ein. Dafür gibt es viele strukturelle Gründe; einige habe ich darzustellen versucht. Andere Ursachen ließen sich anführen. Zum einen ist das der grundlegende Wandel des Verhältnisses zur Zeit: Zukunft erscheint in der Moderne als offen, dynamisch und planvoll gestaltbar; damit verträgt sich die rituelle Wiederholung des (scheinbar) Immergleichen schlecht. Zum anderen spielt der Medienwandel eine wesentliche Rolle: Es macht einen wesentlichen Unterschied, ob die Bürger als anonymes Massenpublikum zentrale politische Rituale, wenn überhaupt, auf dem Fernsehschirm oder am PC verfolgen, oder ob alle, die politische Partizipationsrechte haben, auch persönlich dabei anwesend sind, wie es in vielen vormodernen Gemeinwesen der Fall war. Zum dritten hat die Trennung von gesellschaftlichen Teilbereichen wie Politik, Recht, Religion und so weiter den Stellenwert von Ritualen verändert. In der modernen Gesellschaft bewegt sich jeder Einzelne in einer Vielzahl unterschiedlicher gesellschaftlicher Funktionssysteme, und überall nimmt er in verschiedenen Rollen an verschiedenen Ritualen teil – in der Gemeinde, im Verein, im Beruf usw. –, die aber alle nur partielle Verbindlichkeit haben. Neue Rituale werden erfunden,

wobei man sich des traditionellen Repertoires selektiv bedient; traditionelle Rituale unterliegen der Parodierung, Folklorisierung und vor allem der hemmungslosen Kommerzialisierung. All das vervielfältigt die Rituale und schwächt zugleich ihre Bindungskraft. Das ist meines Erachtens weder zu beklagen noch zu begrüßen, sondern schlicht zu konstatieren. Der moderne Umgang mit Ritualen erscheint mir grundsätzlich gebrochen. Trotzdem gibt es ein unübersehbares Bedürfnis nach Ritualen. Und wer wollte behaupten, dass er sich den Wirkungen eines Rituals ganz entziehen kann, auch wenn er es zugleich mit Distanz betrachtet?

Die Autorin: *Barbara Stollberg-Rilinger*, geboren 1955, Studium der Geschichte, Germanistik und Kunstgeschichte in Köln, Promotion 1985, Habilitation 1994, seit 1997 Professorin für Geschichte der frühen Neuzeit an der Universität Münster; Mitglied des Exzellenzclusters „Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne“. Buchpublikationen u. a.: *Der Staat als Maschine. Zur Metaphorik des absoluten Fürstenstaates*, Berlin 1986; *Heiliges Römisches Reich deutscher Nation*, München ⁵2013; *Des Kaisers alte Kleider. Verfassungsgeschichte und Symbolsprache des Alten Reiches*, München ²2013.