

Ulrike Bechmann

Macht und Ohnmacht

Religionswissenschaftliche Aspekte zum Verhältnis von Ritual und Magie

♦ Magische Handlungen bedienen sich immer auch eines gewissen Rituals, das bestimmte Wirkungen hervorrufen soll. Wie aber verhalten sich Ritual und Magie grundsätzlich zueinander, wodurch unterscheiden sie sich? Die Autorin geht diesen Fragen im Einzelnen nach und zeigt dabei auf, dass die Verwendung der Begriffe oft sehr weitläufig und von Vorurteilen belastet ist. Auch neuere religionswissenschaftliche Untersuchungen belegen ein breites Spektrum der Anwendung in der Praxis. Der tragende Grund solchen Handelns scheint vor allem in dem Protest gegen das Unverfügbare menschlichen Schicksals zu liegen. (Redaktion)

Sucht man Artikel und Bücher, in denen beides, Ritual und Magie, im Titel vorkommen, dann erstaunt die eher geringe Zahl. Umso mehr boomen bei einer einfachen Internetsuche die Angebote für schwarze und weiße Magie, Liebes- und Trennungzauber und sonstige Angebote in dieser Richtung. Ritual und Magie gehören zu den alltags-sprachlichen Begriffen, mit denen vielfach sehr weite und damit wenig präzise Vorstellungen verbunden werden. Ritual deckt von altorientalischen Zeremonien in Tempeln bis zum abendlichen Ritual vor dem Schlafengehen ein sehr weites Bedeutungsspektrum ab. Magie weist in eine etwas andere Richtung, aber von *magic moments* für Produkte wie Joghurtpralinen bis hin zu besonderen Momenten im persönlichen Leben, von AstroTV bis zu magischen Ritua-

len früherer Religionen hat sich auch dieser Begriff in vielfacher Verwendung eingebürgert. Es scheint also geboten, erst einmal eine Vergewisserung vorzunehmen, was denn zu Ritual und zu Magie aus religionswissenschaftlicher Sicht zu sagen wäre. Von diesen Klärungen her kann man dann auf das Verhältnis von Magie und Ritual zu gehen. Magie und Ritual sind zwei Begriffe, die von zwei unterschiedlichen Seiten das Phänomen ihres Zusammenhangs angehen.

1 Magie

Der wissenschaftliche Diskurs über Ritual wie über Magie erweist sich als sehr vielfältig. Beide Begriffe haben seit dem 19. Jh.¹ eine Diskursgeschichte, die alte Vorstellun-

¹ Über Magie (hier als offener Begriff verwendet) und ihre Wirkung wurde schon biblisch negativ diskutiert, vgl. Rüdiger Schmitt, Mantik im Alten Testament, Münster 2014, 121–158; ders., Magie im Alten Testament, Münster 2004, aber auch in der antiken Literatur, vgl. Jan Assmann, Magie und Ritual im Alten Ägypten, in: Jan Assmann / Harald Strohm (Hg.), Magie und Religion (Lindauer Symposien für Religionsforschung 1), München 2010, 23–43; zur Geschichte des theo-

gen dekonstruierten und neue Bedeutungen erarbeiteten.

Der Begriff Magie ist mehrfach belastet und wird erst neueren Datums in seiner konstruktiven Funktion wahrgenommen. Magie galt theologisch zur monotheistischen Religion als negativer Gegenbegriff, wo dämonische Mächte ins Spiel gebracht wurden. Er war und ist bis heute inhaltlich besetzt mit Vorstellungen von Zauberei und Aberglauben.

Zur Abwertung als irrationale Praktiken trug vor allem auch die Aufklärung bei. Inspiriert von Darwins Evolutionstheorie ging die aufblühende ethnologische Forschung in der Religionswissenschaft im 19. Jh. von einer evolutiven Entwicklung von Religion aus. Hier sei nur exemplarisch James Georg Frazer (1854–1941) genannt, dessen Buch *The Golden Bough* („Der Goldene Zweig“) ein Welterfolg war. Er postulierte die Entwicklung der Geistesgeschichte ausgehend von Magie, hin zur Religion bis hin zur Wissenschaft, die einerseits auseinander entstehen, jedoch weltweit ungleichzeitig existent sind. Dies machte den Westen zum Hort der Wissenschaft, andere, fremde Völker mit ihren Riten ordnete man – je nach religiöser Praxis – entsprechenden Entwicklungsstufen zu. Magische Rituale stellten die sie Praktizierenden damit gleichzeitig auch auf eine frühe Entwicklungsstufe der Menschheit.² Dieser „Ursprung“ wurde einerseits ne-

gativ, als primitiv rezipiert, durchaus aber auch positiv, als das Ursprüngliche, dem man eine besondere Reinheit, den Anfang, das Echte, aus dem Religion entstand, abgewann.

Ob man aus einer religiösen Perspektive Menschen anderer Religionen als „Heiden“, als „Ungläubige“ oder als „gojim“ bezeichnet, oder aus wissenschaftlicher Perspektive als „Wilde“ oder „Primitive“, in jedem Fall vermittelt diese Sprachwahl nicht nur eine Wertung, sondern eine Abwertung. Das gilt auch für Begriffe wie Zauber, Magie, Aberglaube, Fetisch, Hexerei, Wunder oder Schamane und Medizinherr. Die Unabhängigkeit von der Theologie allein schützte also nicht vor Vorurteilen. Aufklärung, Wissenschaft und Vernunft bewahrten nicht vor kolonialen Perspektiven.

Diese Art Ethnologie ist längst einer kritischen Reflexion über Methodik und Voraussetzungen ihrer Erforschung gewichen. Wie benennt man fremde kulturelle Rituale oder Personen adäquat? Schon Bronislaw Malinowski (1884–1942)³ entwickelte durch seine „teilnehmende Beobachtung“ die These, dass Magie und Wissenschaft zwei *gleich vernünftige Systeme mit gleicher Funktion* seien, nämlich die Unwägbarkeiten des Lebens in Kausalzusammenhängen zu bewältigen und Unsicherheit zu bearbeiten. Und die sogenannte „Interpretative Wende“ in den 1970er-

logischen Magiediskurses vgl. Wolf-Dietrich Bukow, Magie und fremdes Denken. Bemerkungen zum Stand der neueren Magieforschung seit Evans-Pritchard, in: Hans-Günter Heimbrock / Heinz Streib (Hg.), Magie. Katastrophenreligion und Kritik des Glaubens. Eine theologische und religionstheoretische Kontroverse um die Kraft des Wortes (Innen & Außen 1), Kampen 1994, 61–103; Hans G. Kippenberg / Brigitte Luchesi (Hg.), Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 674), Frankfurt a. Main 1995.

² Vgl. Hans Wißmann, James George Frazer (1854–1941), in: Axel Michaels (Hg.), Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade, München 2010, 77–89.

³ Vgl. Fritz Stolz, Bronislaw Kaspar Malinowski, in: Axel Michaels, Klassiker der Religionswissenschaft (s. Anm. 2), 247–263.

Jahren durch Clifford Geertz⁴ rückte den *Inhalt* des Symbolsystems und seine Bedeutung für das Individuum ins Zentrum. In den letzten Jahrzehnten ist so etwas wie ein „Zerfall eingebürgerter Forschungsprämissen“⁵ in der ethnologischen Forschung festzustellen, was vor allem für den Magiebegriff gilt. Heute gibt es für „Magie“ aus religionswissenschaftlicher Sicht so wenig eine alles umfassende Definition wie für Religion. Hans G. Kippenberg vermisst eine systematische Erfassung dessen, was als Magie bezeichnet wurde, und definiert Magie durch konkrete Handlungsweisen und Techniken. Der neuere Diskurs hält außerdem fest, „dass man Magie keineswegs der ‚Religion‘ dichotomisch (d.h. als Gegensatz) gegenüberstellen darf, sondern dass es sich um eine *rituelle Praxis* handelt, die eng mit Liturgie, Theologie, Medizin und Philosophie verzahnt ist [...]“ Magie ist demnach integrierter Bestandteil von Religion [...]“⁶, die wie das Ritual in unterschiedlichen religiösen Systemen der Lebensbewältigung dient.

2 Rituale

Rituale wurden lange als starre Formen der Religion zugerechnet, die, wie die Religion

selbst, in der Moderne in den Hintergrund gedrängt würden. Doch haben sich diese Annahme und die zu enge Begrenzung des Begriffs auf Religion als falsch erwiesen. Rituale finden sich in nahezu allen gesellschaftlichen Bereichen. Arnold van Gennep⁷ lenkte die Aufmerksamkeit auf die Funktion von Ritualen bei dem Übergang zwischen unterschiedlichen Lebensphasen (*rites de passage*), Victor Turners⁸ Untersuchung der Schwellensituation bei diesem Übergang, der liminalen Phase, leistete einen nachhaltigen Beitrag zum Verständnis von Ritualen. Für Mary Douglas bestimmten Rituale, die sich mit dem Vorstellungskomplex Reinheit/Unreinheit verbanden, die symbolischen Strukturen der öffentlichen Ordnung.⁹ Diese Ordnungsstrategie von rein und unrein bahnt die Welterfahrung innerhalb eines kulturellen Systems, und hält die Ordnung des Kosmos und damit die Kultur und Gesellschaftsform aufrecht. In den Ritualen werden Dinge (und Menschen) nach Zugehörigkeit oder Ausschluss, nach Zentrum und Peripherie klassifiziert. Rituale machen also herrschende Wertorientierungen dramatisier- und greifbar.

Die aktuelle Forschung nimmt sich der Rituale in vielfältiger Weise an. Nur exemplarisch stehen hierfür etwa der Son-

⁴ Vgl. Clifford Geertz, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a. M. 1983.

⁵ Hans G. Kippenberg, Einleitung: Zur Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens, in: Hans G. Kippenberg / Brigitte Luchesi (Hg.), Magie (s. Anm. 1), 11; vgl. Karl-Heinz Kohl, Religion als Thema der Ethnologie, in: Friedrich Wilhelm Graf / Friedemann Voigt (Hg.), Religion(en) deuten. Transformationen der Religionsforschung, Berlin–New York 2006, 65–80.

⁶ Hans G. Kippenberg, Magie, in: Hubert Cancik u. a. (Hg.) Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Bd. IV, Stuttgart 1998, 85–98, hier: 95.

⁷ Vgl. Sylvia M. Schomburg-Scherff, Arnold van Gennep (1873–1957), in: Axel Michaels, Klassiker der Religionswissenschaft (s. Anm. 2), 222–233.

⁸ Vgl. Victor W. Turner, Liminalität und Communitas, in: Andréa Belliger / David Krieger (Hg.), Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch, Wiesbaden 2008, 249–260.

⁹ Vgl. Mary Douglas, Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu, Frankfurt a. Main 1988.

derforschungsbereich Ritualdynamik¹⁰ in Heidelberg, oder die umfassenden Bände „Theorizing Rituals“¹¹, wo schon allein der kommentierte Bibliografieband zu Ritualtheorien von 1966–2005 fast 600 Seiten umfasst.¹² Rituale werden inzwischen insbesondere als wichtiger Teil sozialer Kommunikation in der Gesellschaft gesehen, die zwar auf Wiederholung angelegt, aber letztlich nicht starr sind. Ihre performative Funktion, wenn sie mit Sprache verbunden werden, ihre interaktive, dynamische sinn- und identitätsstiftende Wirkung stehen im Vordergrund. In dieser symbolischen Funktion können sie sogar eine treibende Kraft der Veränderung sein, Werte transportieren oder verändern, und haben so auch politische Implikationen.¹³

Die Rituale werden in den *ritual studies* in ihren kontextuellen Orten, Formen und Repräsentationen erforscht. Die davon ausgehenden Versuche der Systematisierung auf einer Metaebene¹⁴ tragen die Begrenzungen ihrer empirischen Reichweite. Die „uneindeutige Semantik des Ritualbegriffs“¹⁵ röhrt auch daher, dass unterschiedliche Wissenschaftszweige sehr plural diverse Aspekte von Ritualen in den Blick nehmen. Denn der *cultural turn*¹⁶ in

den Kulturwissenschaften hat „dazu geführt, dass die kulturellen Konstruktionsbedingungen des Rituellen in so gut wie allen Erfahrungs- und Lebensphären, Herrschafts- und Machtverhältnissen zunehmend beachtet werden.“¹⁷ Angesichts dieser überbordenden Ritualdefinitionen ist es notwendig, sich den – eigentlich natürlich ebenfalls zu großen – Ausschnitt anzusehen, der sich ergibt, wenn man die Form „Ritual“ mit dem Inhalt „Magie“ in Beziehung setzt.

3 Rituelle Interventionen

Magie wohnt eine eigene Rationalität inne, die nach Kippenberg als rituelle Praxis zu beschreiben ist. Nicht jedes Ritual ist also Magie, aber Magie benötigt Rituale als Form. Erst eine funktionale Bestimmung macht die inhaltliche Intention der Magieform deutlich. Angesichts der belasteten Begriffsgeschichte muss auch die damit verbundene Wertung reflektiert werden. Für die Fragestellung, ob nicht vielleicht jedem oder vielen Ritualen magische Bedeutung zugrunde liegt, gilt es die Rituale auszugrenzen, die keine Magie beinhalten.

¹⁰ Vgl. dazu das Online-Journal des SFB 619 „Ritualdynamik“ der Universität Heidelberg, „Forum Ritualdynamik“, www.ritualdynamik.de, abgeschlossen 2014.

¹¹ Vgl. Jens Kreinath / Jan Snoek / Michael Stausberg (Hg.), *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts* (*Studies in the History of Religions* 114-1), Leiden–Boston 2006.

¹² Vgl. Jens Kreinath / Jan Snoek / Michael Stausberg (Hg.), *Theorizing Rituals. Annotated Bibliography of Ritual Theory* (*Studies in the History of Religions* 114-2), Leiden–Boston 2007.

¹³ Vgl. Harvey Whitehouse / Jonathan A. Lanman, *The Ties that Bind Us. Ritual, Fusion, and Identification*, in: *Current Anthropology* 55 (2014), 674–695.

¹⁴ Vgl. im Überblick Christiane Brosius / Axel Michaels / Paula Schröde (Hg.), *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, Göttingen 2013.

¹⁵ Dietrich Harth / Axel Michaels, *Ritualdynamik. Soziokulturelle Prozesse in historischer und kulturvergleichender Perspektive*, in: *Forum Ritualdynamik* 1 (2003), 15; <http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/4581,9> {Abruf 21.1.2016}.

¹⁶ Vgl. Doris Bachmann-Medick, *Cultural turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Hamburg 2010.

¹⁷ Dietrich Harth / Axel Michaels, *Ritualdynamik*, 6 (s. Anm. 15).

Man sollte also von der Magie her denken, um abgrenzen zu können.

Grimes grenzt Magie von anderen rituellen Formen als eine rituelle Praxis ab, die ganz konkret etwas erreichen will.¹⁸ Magie will die Welt verändern, will Einfluss nehmen auf die vorhandenen Verhältnisse und Ereignisse. Dies tut sie, indem sie einen Bezug zwischen der Welt (Immanenz) und der Transzendenz herstellt¹⁹ bzw. diesen Bezug aktualisiert. Rituelle magische Akte haben das besondere Ziel, sie wollen Wirklichkeit beeinflussen. Die Effektivität von Ritualen²⁰ steht also im Vordergrund. „Wenn ein Ritual nicht nur eine Bedeutung hat, sondern auch wirkt, ist es magisch.“²¹

Von daher liegt es nahe, den magischen Anteil von Ritualen in ihrem inneren Vollzug genauer zu klären. Dies gelingt mit Hilfe der Sprechakttheorie Austins: Magie, also wirksame Rituale, sind performativ Sprachhandlungen, die vollziehen, was sie besagen, und damit die Veränderung der privaten wie sozialen Wirklichkeit im Ritual vorwegnehmen und sichern.²² „Magische Akte sind rituelle Akte, und rituelle Akte wiederum sind performativ Akte, deren positive und schöpferische Bedeutung nicht verstanden werden kann und deren Gültigkeit falsch beurteilt wird, wenn sie einer Methode der Verifikation, die der wissenschaftlichen Tätigkeit zugehört, unterworfen werden.“²³ Der

Vorgang enthält dabei auch erklärende und befehlende sprachliche Elemente.

Die performative Kraft der Worte wird gestützt durch die zuverlässige Kontinuität der entsprechenden Rituale. Das Ritual gibt den Worten und ihrer Wirkkraft einen Rahmen, ein *framing*, der die darin enthaltenen Kräfte verstärkt bzw. erst wirksam werden lässt.

Das Ritual mit den wirkmächtigen Worten braucht einen Transzendenzbezug, mit Hilfe dessen diese Wirkung erzielt wird. Ohne diesen Bezug zu einer wie immer gearteten übergeordneten Macht würde es machtlos sein. Magische Rituale sind alltagstranszendent, und von daher mit Wirkmacht alltagsbezogen.

Diese transzendenten Wirklichkeit wird durch Narration, also eine Erzählung und Erinnerung an die Macht, die angerufen wird, als Grundlage der Magie angerufen und (meist in Analogie) auf das Ritual übertragen. Assmann hält dies für den entscheidenden Unterschied von Magie, welche die Wirklichkeit verändern wollte, zu einem Ritual, das (wie im Alten Ägypten) im Tempel die Götterwelt und deren bestehende Ordnung repräsentiert. Rituelles Handeln setzt eine symbolische Ordnung in Szene, kollektiv, verbindlich. Das Ritual setzt eine bestehende Ordnung voraus, die Magie muss den göttlichen bzw. transzendenten Bezug erst herstellen, um

¹⁸ Vgl. Ronald Grimes, Typen ritueller Erfahrung, in: Andréa Belliger / David Krieger (Hg.), Ritualtheorien (s. Anm. 8), 117–133.

¹⁹ Vgl. Jan Assmann, Magie und Ritual im Alten Ägypten (s. Anm. 1), 18.

²⁰ Vgl. Jørgen Podeman-Sørensen, Efficacy, in: Jens Kreinath / Jan Snoek / Michael Stausberg (Hg.), Theorizing Rituals (s. Anm. 11), 523–531.

²¹ Ronald Grimes, Typen ritueller Erfahrung (s. Anm. 18), 125.

²² Vgl. Stanley Jeyaraia Tambiah, Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality, Cambridge1990; Roy A. Rappaport, Ritual und performative Sprache, in: Andréa Belliger / David Krieger (Hg.), Ritualtheorien (s. Anm. 8), 191–211.

²³ Stanley Jeyaraia Tambiah, Form und Bedeutung magischer Akte. Ein Standpunkt (1970), in: Hans G. Kippenberg / Brigitte Luchesi (Hg.), Magie (s. Anm. 1), 259.

die „Transzendenz“ zur Änderung der Verhältnisse zu bewegen.²⁴ Das Magische hat durch heilende Worte rettende bzw. verheißende und verklärende Kraft. Es hat Interventionscharakter. „Es stellt nicht nur die Wirklichkeit her, auf die es sich bezieht, sondern es verwandelt die Wirklichkeit, die es vorfindet.“²⁵

Eine weitere Unterscheidung macht Assmann an der Inanspruchnahme fest und sieht magische Rituale eher im privaten als im kommunalen Bereich.²⁶ Dies bezieht sich insbesondere auf Magie, bei der es um Schutz (Amulette) und Heilungsrituale geht. Mit dem Verständnis von Magie als eines wirkmächtigen, die Wirklichkeit verändernden Rituals ist diese Zuweisung zum Privaten zu eng. Bittprozessionen und Flurumgänge, gemeinsame Wallfahrten zu Heilungsorten und andere Riten sind Gemeinschaftsrituale, wo eine Gemeinschaft und nicht nur der einzelne darauf hofft und vertraut, dass sich die Bitte erfüllt.

4 Widerstand gegenüber Bestehendem

Entscheidend ist, dass man den früher wertenden, vor allem aus theologischer Sicht abwertenden Begriff der Magie hinter sich lässt. Unter den neueren Aspekten lassen sich tatsächlich viele Rituale in

völlig unterschiedlichen Kontexten funktional als Magie verstehen. Ob Fußballfans bestimmte Rituale vollführen, um der Mannschaft zum Sieg zu verhelfen,²⁷ ob ein Heiler durch ein Ritual eine Krankheit besiegen soll, oder ob in moderner Medizin entsprechende Formen als Rituale das *framing* für die Behandlung abgeben,²⁸ ob Flurumgänge und Bittprozessionen für eine gute Ernte beten, ob Rituale in anderen Kulturen Gefahren abwehren sollen – die Überzeugung von der Wirkmächtigkeit, das Schicksal, die Welt, die unsichere Gegenwart zu beeinflussen und Gefahren zu bannen, lässt sich nicht abwertend als Magie beschreiben. Vielmehr zeigt sich diese Art von „Magie“ als Ausdrucksform der Lebens- und Notbewältigung, auch als eine „Macht“ in der Hand der Hilflosen und Ohnmächtigen.

So ist im Rahmen einer engagierten Religionswissenschaft²⁹ danach zu fragen, welche Bedeutung Magie für diejenigen gewinnt, die sie anwenden. Verfemungen und Todesbedrohungen, denen Menschen, vor allem Frauen, weltweit ausgesetzt waren, wenn ihnen im alten Sinn Magie als Hexerei und negative Zauberei unterstellt war, mahnen zur Vorsicht. In Teilen Afrikas kann der Verdacht der Hexerei für Frauen bis heute ein Todesurteil, der soziale Tod oder Grund für die Vertreibung sein. Der Blick auf die Bedeutsamkeit von

²⁴ Jan Assmann, Magie und Ritual im Alten Ägypten (s. Anm.1), 25; ähnlich Jørgen Podemann-Sørensen, Efficacy (s. Anm. 20), 527.

²⁵ Assmann schlägt deshalb vor, magische Rituale nicht performativ, sondern interventionistisch zu nennen, vgl. Jan Assmann, Magie und Ritual im Alten Ägypten (s. Anm.1), 25.

²⁶ So ebd., 34.

²⁷ Vgl. Christian Bromberger, Fussball als Weltsicht und als Ritual, in: Andréa Belliger / David Krieger (Hg.), Ritualtheorien (s. Anm. 8), 281–299.

²⁸ Vgl. Ulrike Bechmann, Von Zauberschalen und Wunderheilungen. Religionswissenschaftliche Perspektiven heilender Magie, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 98 (2014), 270–279.

²⁹ Vgl. Ulrike Bechmann, Interreligiöser Dialog und Religionswissenschaft, in: Michael Stausberg (Hg.), Religionswissenschaft, Berlin–Boston 2012, 449–462, hier: 456–460.

Riten mit ihrer Dynamik benötigt eine Kriteriologie, die sich nicht im Magievorwurf verbeißt, sondern nach den Motiven und tatsächlichen Wirkungen fragt. Dies gilt auch für den explodierenden Markt³⁰ medial vermittelter Beschwörungsriten, von der Gesundheitswerbung (Schutzen-geltee: „Der Tee, der Dich beschützt“) bis zum Horoskop.

Letztlich antworten magische Rituale auf die Kontingenzerfahrung – eine der Erklärungen in der Geschichte der Religionswissenschaft für die Funktion von Religion insgesamt. Magie ist eine – jetzt aber nicht abgewertete – Strategie des *copings* mit einer Wirklichkeit, die man eigentlich nicht beeinflussen kann. Sie lässt sich vielleicht analog zu dem bestimmen, was Wyss für den Fluch erarbeitet hat.³¹ Er definierte ihn positiv als einen Ausdruck und gleichzeitig als Mittel, das die Wut über Unveränderliches sichtbar macht. Analog dazu könn-

te man Magie als rituelles Handeln analysieren, in dem sich Gemeinschaften oder einzelne mit eigentlich unveränderbarem Schicksal oder gefahrsvollen Ereignissen oder Zuständen konfrontiert sehen. Magie ist die Reaktion darauf, sich nicht mit diesem Schicksal abzufinden, die Ohnmacht nicht hinzunehmen, sondern das Leben im Vollzug des Rituals wieder in den Griff zu bekommen und durch die Verbindung von Immanenz und Transzendenz (Assmann), durch wirkmächtiges (Sprach-)handeln diesem Schicksal etwas entgegenzusetzen. Theologisch wurde dieses Handeln oft als ungehörige „Zugriffigkeit“ auf Gott (oder göttliche Mächte) heruntergesetzt. Wer nicht den Willen Gottes annehme („Herr, dein Wille geschehe“), versuche Gott zu manipulieren und Gott nicht Gott sein zu lassen. Der Magie liege eine Wenn-Dann-Struktur zugrunde.

Doch hat, nicht zuletzt im Kontext biblischer Klagegebete,³² der Mensch das Recht, destruktiven Erfahrungen der göttlichen Macht Widerstand entgegenzusetzen, dem Unverfügbaren einen Spalt Verfügbarkeit abzuringen. Und: Ein mögliches Scheitern blendet auch Magie nicht aus. Schon in Mesopotamien gab es Regeln dafür, wenn Rituale sich als unwirksam erwiesen. Wie mit dem Scheitern umgegangen wird, wäre jeweils im Einzelnen zu untersuchen. Immerhin bleiben viele Menschen und religiöse Systeme den interventionalen Ritualen und den darin angerufenen Mächten meist auch dann treu, wenn die Rituale nicht gelingen.

Weiterführende Literatur:

Hans G. Kippenberg / Brigitte Luchesi (Hg.), Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 674), Frankfurt a. Main 1995.

Michael Stausberg (Hg.), Religionswissenschaft, Berlin–Boston 2012.

Mary Douglas, Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu, Frankfurt a. Main 1988.

³⁰ Vgl. Sabine Doering-Manteuffel, Das Paradox der Aufklärung (Medien und Magie?), in: zur debatte 1 (2009), 20–23.

³¹ Vgl. Stephan Wyss, Fluchen: Ohnmächtige und mächtige Rede der Ohnmacht. Ein philosophisch-theologischer Essay zu einer Blütenlese, Fribourg 1984.

³² Vgl. Ottmar Fuchs, Die Klage als Gebet. Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22, München 1982.

Ob man bestimmte rituelle Handlungen als Magie beschreibt, hängt also am Charakter der Intervention. Insofern entsprechen auch Bitt- und Fürbittgebete, so man denn dem Gebet als wirksame Kommunikation mit Gott traut, genau diesem Charakter. Sie können zum Aufstand der von Leid Betroffenen werden, zum Ausdruck der Ohnmacht und des Widerstands, ein Ringen mit den jeweils vorausgesetzten Mächten, das sich nicht einfach in das Schicksal ergibt. Ob dies gelingt, ist in den sichernden magischen Ritualen nicht gesichert. Dabei hängt es auch von der Überzeugungskraft des *framings* ab, welche Kraft das Ritual in seiner eigenen Rationalität entwickelt. Der Ausgang der Rebellion gegen das Unabänderliche bleibt auch in der Magie offen.

Die Autorin: Professorin Dr. Ulrike Bechmann, geb. 1958, Studium Kath. Theologie und Islamwissenschaft/Arabistik an der Universität Bamberg; 1989–99 Geschäfts-

führerin und Theologische Referentin des Deutschen Komitees des Weltgebetstags der Frauen; 1999–2007 Assistenz an der Universität Bayreuth; seit 2007 Professorin für Religionswissenschaft an der Kath.-theol. Fakultät der Universität Graz; Publikationen: zusammen mit Karl Prenner/Erich Renhart (Hg.), *Der Islam im kulturellen Gedächtnis des Abendlandes*, Graz 2014; *Abfallproduktion und Gottes Zorn. Gottes Rache bis in die dritte und vierte Generation?*, in: Ulrike Bechmann/Rainer Bucher/Rainer Krockauer/Hans Pock (Hg.), *Abfall. Theologisch-kritische Reflexionen über Müll, Entsorgung und Verschwendungen* (werkstatt theologie 22), Wien 2015, 7–28; zusammen mit Peter Ebenbauer / Sabine Maurer (Hg.), *Religion ist keine Insel. Traditionen und Konzepte interreligiösen Austausches*, Graz 2015; *Armut ist weiblich. Christlich-theologische Impulse*, in: Christian Ströbele/Anja Middebeck-Varwick/Amir Dziri/Muna Tatari (Hg.), *Armut und Gerechtigkeit*, Regensburg 2016, 145–159.