

Ein ungewöhnliches Begräbnis: ein Ritual aus der Perspektive der symbolischen Ethnologie

Wallaschek, Stefan

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

Verlag Barbara Budrich

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Wallaschek, S. (2012). Ein ungewöhnliches Begräbnis: ein Ritual aus der Perspektive der symbolischen Ethnologie. *Soziologiemagazin : publizieren statt archivieren*, 5(1), 5-20. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-391117>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>



© Yvonne Neis/flickr

Ein ungewöhnliches Begräbnis

Ein Ritual aus der Perspektive
der symbolischen Ethnologie

von Stefan Wallaschek

Das Begräbnis als Ritual

„Was du auch anstellst, wie du dich auch aufspielst – als Mensch bist du geboren und wirst als Mensch sterben“, sagt der 60-jährige Pilger zum Baron in „Nacht-asyl“ (Gorki 2011: 23).

Doch ist es so einfach? Reicht allen Menschen diese Erklärung oder wird nicht gerade versucht, alle Lebensphasen mit Sinn zu erfüllen, indem bestimmte Praktiken und Zeremonien zelebriert werden?

Ritualtheorien scheinen hier in ein Feld vorzudringen, das die Religionsforschung lange Zeit wenig beachtet hat und die Sozial- und Kulturwissenschaften über ein gemeinsames Thema verbindet (vgl. Wulf/Zirfas 2004). In Zeiten, in denen versucht wird, die „Säkularisierungsthese“ empirisch in Europa zu prüfen (vgl. Pickel 2010), fällt auf, dass Rituale nicht nur im sakralen, sondern auch im profanen Bereich praktiziert werden. Viele Rituale haben gemeinsam, dass sie die Schwelle von einem Status in den anderen bilden; Arnold van Gennep nannte sie demzufolge „rites de passage“ (dt.: „Übergangsriten“, van Gennep 2005). Der nunmehr in der vierten Auflage erschienene Sammelband zu Ritualtheorien zeigt die Bandbreite dieser Subdisziplin auf (vgl. Belliger/Krieger 2008). Die Bedeutung des Begräbnisses eines toten Menschen als Ritual ist insofern besonders, weil es den Abschluss des Lebens darstellt und in verschiedenen Religionen zugleich den Schritt in ein an-

Rituale finden sich in allen Gesellschaften und Ethnien. Sie dienen meist dazu, bestimmte Lebensabschnitte zu markieren. Das Begräbnisritual kann sowohl profan als auch sakral geprägt sein. Der US-Ethnologe Clifford Geertz hat in seiner Feldforschung auf Java in den 1950ern ein Begräbnisritual beobachtet, welches entgegen der tradierten Praxis verlief. Auf diesen Ausnahmefall soll anhand Geertz' Feldforschung näher eingegangen werden. Seine Herangehensweise, welche der symbolischen und interpretativen Ethnologie zugeordnet werden kann, wird dabei näher betrachtet, jedoch auch kritisch beleuchtet. Schließlich soll gezeigt werden, dass an Geertz' Feldforschung anzuknüpfen nicht falsch ist, die Perspektive jedoch erweitert werden muss. Aus diesem Grund wird in einem Exkurs auf das Modell „soziales Drama“ von Victor W. Turner eingegangen. Die ethnologische Perspektive kann hier als wichtige Ergänzung für die Soziologie angesehen werden.

deres Bezugssystem offenbart. Somit ist es nicht nur für die Toten wichtig, auch für deren Angehörige spielt es eine bedeutende Rolle. Doch was passiert, wenn vermeintlich tradierte Verfahren und Handlungen von den Ritualteilnehmer/innen infrage gestellt werden? Wenn gesellschaftliche Veränderungen sich auf den Alltag auswirken? So einen Fall beschrieb der US-Ethnologe Clifford Geertz (1926-2006).

Geertz nimmt in der Ethnologie eine besondere Stellung ein. Einerseits gehört er zu den US-amerikanischen Ethnologen/innen, die über ihre Disziplin hinaus bekannt sind und angrenzende Wissenschaften beeinflusst haben. Andererseits hat er kein opus magnum geschrieben, sondern diverse Essay- und Artikelsammlungen veröffentlicht. Er hat zudem keine Schule begründet, die sich explizit auf ihn stützt. Trotzdem hat Geertz Artikel verfasst, wie z. B. „Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight“ (1972) (vgl. auf Deutsch Geertz 1987e), die vielfach rezipiert und kritisiert wurden. Im Mittelpunkt der folgenden Arbeit steht ein eher unbekannter Text, der auf seinen Feldforschungen auf Java zwischen 1952 und 1954 basiert. Es geht um ein Begräbnisritual, welches nicht so verlief, wie die Tradition es vorgab. Geertz versucht, die „[komplexe] Auffassung der Beziehungen zwischen religiösen Vorstellungen, religiösen Praktiken und säkularem sozialen Leben“ herauszuarbeiten (Geertz 1987c: 101).

Im Folgenden wird kurz auf Geertz' Stellung in der Ethnologie und speziell auf die symbolische Ethnologie eingegangen, woraufhin die konkrete Beschreibung des Begräbnisrituals erfolgt. Danach soll in einem Exkurs das Modell „soziales Drama“ des britischen Ethnologen Victor W. Turner betrachtet werden, um die Geertz'sche Ritualbetrachtung zu erweitern. Zum Schluss wird unter Einbeziehung kritischer Stimmen ein Fazit gezogen. Dabei soll gezeigt werden, dass die interpretative Herangehensweise Geertz' gepaart mit dem Turner'schen Ansatz für die Soziologie eine Möglichkeit böte, sich auf nicht-standardisierter Basis mit sozialen Antagonismen auseinanderzusetzen.

Clifford Geertz

„Geertz ist der wichtigste Vertreter der symbolischen Ethnologie und wird hinsichtlich seiner historischen Bedeutung in einem Atemzug genannt mit Claude Lévi-Strauss und Bronislaw Malinowski“ (Kumoll 2006: 271). Er lässt sich jedoch nicht wie Lévi-Strauss dem französischen Strukturalismus oder Malinowski dem britischen Funktionalismus, einer grand theory zu ordnen. Geertz wird sowohl der symbolischen Ethnologie zugerechnet, als auch als Wegbereiter der interpretativen Anthropologie bezeichnet (vgl. Fuchs 2001: 124). In dem Zusammenhang merkt Werner Petermann kritisch an, dass eine sinnvolle Unterscheidung beider Richtungen und

gerade im Werk von Geertz kaum möglich sei (vgl. Petermann 2004: 988). Zudem hat Geertz in den 1980ern durch seine Verknüpfung von Ethnologie und Literaturwissenschaft die Writing-Culture-Debatte ausgelöst (vgl. Fuchs 2001: 283).

Sein Werk zeichnet sich durch eine starke Interdisziplinarität aus. So bezieht er den Begriff „dichte Beschreibung“ vom Philosophen Gilbert Ryle (vgl. Geertz 1987a: 10) und die hermeneutische Herangehensweise an den Forschungsgegenstand Kultur, welcher als Text verstanden wird, von Paul Ricoeur (vgl. Geertz 1987e: 253). Des Weiteren ist Ludwig Wittgenstein, wenn es um die Bedeutung von Sprache und Symbolen geht, wichtig (vgl. Geertz 1987d: 261). Schließlich formuliert Geertz in Anlehnung an Max Weber und Talcott Parsons seinen Kulturbegriff(s. u.).

Hervorzuheben ist bei Geertz der Begriff der Interpretation. Er geht davon aus, dass der/die Ethnologe/in keine universellen Gesetze findet, sondern jeweils nur deuten kann, was er oder sie sieht, erlebt und erzählt bekommt (vgl. ausführlich in Geertz 1987f). Wie er selbst schreibt, entstehe der Verdacht, „als sei die ethnologische Forschung eher eine Sache der Beobachtung und weniger eine der Interpretation, während es sich in Wirklichkeit umgekehrt verhält“ (Geertz: 1987a: 14). Dabei gehe es explizit nicht um die eine richtige Interpretation, sondern um die Betonung der Vielfältig-

keit einer Sache. Er nennt das auch Interpretation erster, zweiter oder dritter Ordnung. Der ersten Ordnung vermag der/die Ethnologe/in nur näher zu treten, wenn er/sie sich mit dem/der Kulturangehörigen unterhalte. Alle weiteren Quellen wie Film oder Text seien schon Interpretationen der Interpretation (vgl. ebd.: 22f.; vgl. Fuchs 2001: 125). Hier wäre kritisch anzumerken, dass schon allein die Auswahl der Informant/innen bei der Feldforschung eine Interpretation im Geertz'schen Sinne ist. Geertz wirft eine wichtige methodische Frage auf, kann sie aber selbst nur unzureichend beantworten. Das habe gemäß Franz-Peter Burkhard zur Folge, dass erstens der/die Ethnologe/in selten objektive Sachverhalte erforsche und zweitens die Interpretation kaum als falsch angesehen werden könne (vgl. Burkard 2005: 130). Es komme darauf an, dass nicht nur statistische Fakten und amtliche Daten gesammelt werden. Stattdessen sollen die Handlungen und das Verhalten der Akteure ebenso im Vordergrund stehen wie die Frage, welche Symbole was bedeuten und welche Hintergründe für den Sachverhalt relevant seien. Die Interpretation sollte so sein, dass sie den/die Leser/in „mitten hinein in das, was interpretiert wird, [versetzt]“ (Geertz 1987a: 26).

Symbole sind für Geertz die Grundlage, auf der eine Kultur basiert. Objekte werden von Menschen als Symbole gedeutet und bilden ein „selbstgesponnenes Be-

deutungsgewebe“, welches Geertz als „Kultur“ ansieht (ebd.: 9). Kultur sei zudem etwas „öffentliches“, weil „Bedeutung etwas Öffentliches ist“ (ebd.: 18). Symbole sind deshalb „ineinandergreifende Systeme auslegbarer Zeichen“ (ebd.:21).Erführtweiteraus:

„[Einige] verwenden ihn [den Symbolbegriff, S. W.] für alle Gegenstände, Handlungen, Ereignisse, Eigenschaften oder Beziehungen, die Ausdrucksmittel einer Vorstellung sind, wobei diese Vorstellung die ‚Bedeutung‘ des Symbols ist; eben diesem Ansatz werde ich mich anschließen“ (Geertz 1987b: 49).

Rituale seien in diesem Kontext von eminenter Bedeutung, da sie „kollektiv gültige Regeln für das Verhalten des Einzelnen gegenüber dem Heiligen“ beinhalten (Haller 2010: 249). Sie weisen jedoch auch vielfältige Ausprägungen von damit verknüpften Gegenständen, Handlungen, Ereignissen oder Beziehungen auf, die bestimmte Vorstellungen ausdrücken. D. h., die Rituale besitzen Symbolcharakter, würden eine Kultur im Sinne des Partikularismus, den Geertz vertrat (vgl. Pals 1996: 258), einzigartig machen.

Die symbolische Ethnologie

Die symbolische Ethnologie ist in den späten 1960ern in der US-Ethnologie zu einer wichtigen Theorie geworden (vgl. Spencer 2003: 535) – wobei eigentlich keine einheitliche Theorie existiert, sondern sich verschiedene Herange-

hensweisen herausgebildet haben. Wie Karl-Heinz Kohl festhält, wurde das Augenmerk dabei „weniger [auf] [das] ‚Erklären‘ als [auf] [das] ‚Verstehen‘“ gelegt (Kohl 2002: 166). Ein hermeneutisches Vorgehen wird demnach als unerlässlich angesehen (vgl. ebd.: 167), um die eigenen Haltungen und das eigene Wissen infrage zu stellen, zu überdenken. Man könne demnach sagen, dass „[im] Mittelpunkt der Untersuchung [...] Symbole, also Zeichen, die auf komplexe kognitive Sachverhalte verweisen, [stehen]“ (Mischung 2003: 211).

Die Forscher/innen bestimmen den Begriff Symbol weder einheitlich noch eindeutig. Er wird von Dorle Dracklé ähnlich wie bei Geertz wie folgt definiert:

„[...] ein Objekt, eine Handlung, Beziehung oder ein Sprachvorgang, die stellvertretend für etwas anderes stehen. Im Gegensatz zum konventionalisierten Zeichen wirken [Symbole] assoziativ, sind inhaltlich nicht eindeutig zu bestimmen“ (Dracklé 1999: 363).

Gerade diese Aufzählung macht es für die/den Ethnologin/en interessant, aber auch schwer, sich mit Symbolen zu beschäftigen. Gegenüber dieser Definition, die versucht, möglichst alle Arten von Symbolen aufzuzählen, gibt es auch Minimaldefinitionen. So erklärt der Ethnologe David Schneider Symbole als „something which stands for something else“ (zit. nach Spencer 2003: 537). Damit schafft Schneider eine Beliebigkeit, was ein Symbol ist. Das macht es für die/den

Forschende/n schwierig, diese Definition konkret anzuwenden. Zudem sollte sich der/die Forscher/in bewusst sein, dass es nicht das Symbol mit der einen Bedeutung gibt. Denn alles ist in einem historischen, kulturellen und sozioökonomischen Kontext zu sehen, der nicht vernachlässigt werden sollte; Symbole sind demnach multivokal (vgl. Haller 2010: 65). Jonathan Spencer hält es wie folgt fest: „Whose meanings are these – the ethnographer’s, his gifted native informant, all the participants in the ritual?“ (Spencer 2003: 536).

Im Folgenden soll das von Geertz beobachtete Ritual im Mittelpunkt stehen. Es geht um ein Begräbnis, welches in der Stadt Modjokuto im östlichen Zentraljava stattgefunden hat. Die Besonderheit war, dass das Ritual nicht wie gewohnt ablief, sondern verschiedene Wendungen auftraten, die die bisherige Interpretation der Beteiligten infrage stellten. Zuerst wird jedoch auf die allgemeine Situation in Java eingegangen. Für eine Einführung in die politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Merkmale Indonesiens sei auf Fremerey hingewiesen (vgl. Fremerey 1994).

Die soziale Ordnung auf Java

Auf Java herrscht seit Jahrhunderten ein Synkretismus, d. h. eine Vermischung kultureller Merkmale aus schwachem animistischem, hinduistischem, buddhistischem und seit dem 15. und 16.

Jahrhundert auch islamischem Glauben vor. Es gibt jedoch eine „zentrale rituelle Form [...], de[n] slametan [Hervorhebung im Original, S. W.]“ (ebd.: 102). Der slametan ist ein Fest, welches zu fast allen Zeremonien und Ritualen aufgeführt wird und nach Geertz zwei Funktionen haben soll. Erstens die Besänftigung der Geister mittels Opfergaben und zweitens die Integration der verschiedenen Gesellschaftsteile durch ein gemeinsames Essen, welches je Dorf ein- oder zweimal im Jahr ausgerichtet wird. Geertz stellte jedoch fest, dass es Brüche in den einzelnen Dörfern gab, d. h., dass in einigen Dorfteilen eher die islamischen Teile betont wurden, wohingegen andere die animistischen oder hinduistischen Elemente hervorhoben. Die Folge war, dass sich zwei Gruppen herausgebildet haben: Die santri, Muslime die sich den Lehren Mohammeds verpflichtet fühlten, und die abangan, die versuchten, einen einheitlichen Glauben aus allen Einflüssen zu bauen. (Vgl. ebd.: 102ff.)

Wie Geertz feststellte, wurde diese Unterscheidung „zum primären sozialen Orientierungspunkt“ und damit befand sich die „Gesellschaft im Übergang, in der die traditionellen bäuerlichen Formen stetig abnehmen, während sich neue Formen stetig entwickeln“ (ebd.: 106). Diese Differenz drückte sich auch im Parteiensystem aus, in dem die masjumi-Partei viele Anhänger/innen bei den santri haben, während die permai-

Partei eher die abangan als Klientel für sich ansieht und einen „starken anti-moslemischen Standpunkt“ vertrat (ebd.: 108).

Für die rituelle Ordnung hieß das, dass Rituale ohne islamische Elemente in Java nicht durchgeführt wurden; dies betraf auch die Begräbnisse. In jenem Dorf, in dem sich Geertz im Jahr 1954 aufhielt, stand die Wahl des Dorfvorstehers bevor und es zeichnete sich ein Wettstreit zwischen santri und abangan ab. Zudem gibt es in jedem Dorf religiöse Amtsinhaber, modin genannt, die bspw. das Begräbnisritual beaufsichtigen. Die modin waren in diesem spezifischen Dorf mehrheitlich Anhänger der masjumi-Partei und der „lokale Regierungsbeamte instruierte die Modin [...], daß sie im Todesfall eines Permai-Mitglieds nur Namen und Alter des Verstorbenen notieren und dann nach Hause zurückkehren sollten; sie sollten nicht am Ritual teilnehmen“ (ebd.: 109f).

Das Begräbnisritual in Modjokuto

Das Begräbnisritual sollte durchgeführt werden, weil ein zehnjähriger Junge, der mit seiner Tante und seinem Onkel, einem aktiven permai-Mitglied, zusammenwohnte, plötzlich gestorben war. Wie Geertz festhält, sollte das Begräbnisritual eine Abwandlung des slametan sein und „soll dazu beitragen, dem Einzelnen ohne ernstliche emotionale Störung über den Schmerz hinwegzuhelfen“ (ebd.: 110). Nach der öffentli-

chen Bekanntmachung bringen Frauen Reis, die Männer bereiten das Begräbnis vor, der modin beaufsichtigt alles. Der Leichnam wird gewaschen und in einen besonderen Stoff gehüllt. Daraufhin werden arabische Gedichte rezitiert, der Leichnam wird zum Friedhof getragen, wo der modin eine Grabrede hält und schließlich ist das Ritual beendet. Wie Geertz schreibt, erfolgt das Begräbnisritual „gewöhnlich bereits zwei oder drei Stunden nach dem Tod“ und im Anschluss werden in fester zeitlicher Reihenfolge „Gedenk-Slametane im Hause der Hinterbliebenen“ abgehalten (ebd.: 111). Das wäre die übliche Ritualabfolge, doch nicht so bei dem Jungen.

Als der modin in das Haus des Onkels kam, bemerkte er dessen Parteimitgliedschaft und entschied, dass er das Ritual nicht durchführen könne, da er, der modin, nicht wüsste, welche Praktiken auszuführen seien; die islamischen würden von der Partei, die der Mann angehöre, abgelehnt. Dieses Verhalten ließ sich der modin noch vom oben schon erwähnten Regierungsbeamten legitimieren. Der Tod des Jungen drang jedoch an die Öffentlichkeit, was zur Folge hatte, dass „die gesamte Nachbarschaft bereits im Begriff stand, sich für die Zeremonie zu versammeln“ (ebd.: 113). Geertz stellt dabei heraus, dass das Zusammengehörigkeitsgefühl gerade bei dem Begräbnisritual noch sehr stark ausgeprägt war und die Differenz zwischen santri oder abangan keine Rolle spielte. Durch

die nun aufkommende Unsicherheit teilte sich die Nachbarschaft in die beiden Gruppen und stand sich misstrauisch gegenüber. Als einige abangan anfangen, Holz für Grabeszeichen zu schnitzen, bot ein santri an, den Leichnam zu waschen und ihn in den besonderen Stoff, musselin, einzuhüllen, worauf der Onkel des Toten nach kurzem Zögern einging. (Vgl. ebd.: 114f.)

Durch die Verzögerung von mehr als einer halben Stunde seit dem Tod trat die Totenstarre schon ein und da die Javaner/innen den Geist des Verstorbenen fürchten, verlief die Entkleidung, Waschung und Ankleidung schleppend und zögernd. Da weiterhin kein modin anwesend war, waren sich die Anwesenden über den Ablauf der Waschung und deren verschiedene Elemente nicht einig. Schließlich brach die Tante „in ein lautes ungehemmtes Wehklagen aus – die einzige Schmerzbekundung dieser Art, die ich bei javanischen Begräbnissen je erlebte“, berichtet Geertz (ebd.: 116).

Obwohl der modin kurz darauf kam, wollte er das Ritual nicht durchführen, was soweit führte, dass ein Freund des Onkels vorschlug, das gesamte Ritual zu vergessen und den Jungen einfach so zu begraben. Die Verzögerung hätte schließlich schon genug Schaden angerichtet. In dem Moment erschienen die Eltern des toten Jungen, die man bereits darauf vorzubereiten versucht hatte, dass ihr Kind gestorben war: Der Onkel

hat nach dem Tod des Jungen eine Nachricht an die Eltern geschickt, dass ihr Junge krank sei. Die Javaner/innen gehen davon aus, dass nicht die schreckliche Nachricht schlimm ist, sondern die Plötzlichkeit, mit der die Nachricht die Betroffenen erreicht. Im Fall des Jungen konnten sich die Eltern auf das Schlimmste langsam einstellen (vgl. ebd.: 111). Die Tante brach jedoch wieder in Tränen aus und rannte auf die Mutter zu, was zu einer Hysterie unter den beiden Frauen führte, bis die Männer sie voneinander trennten. Das wiederum hatte zur Folge, dass einige Teilnehmer/innen darauf drängten, das Begräbnis fortzusetzen, „bevor der Geist des Jungen von irgend jemandem Besitz [ergreife]“ (ebd.: 118). Nach einer weiteren untypischen Begebenheit, bei der die Mutter ihren toten Jungen sehen wollte, obwohl sie damit seinen Weg in die andere Welt gefährdete, wurde der Vater des Jungen von dem oben schon erwähnten santri gefragt, wie er denn seinen Sohn bestatten wolle, woraufhin er antwortete: „Natürlich auf islamische Weise. [...] Vollständig islamisch“ (ebd.: 118f.). Diese klare Aussage beruhigte die santri und als sich der Vater obendrein noch für die vielen Unannehmlichkeiten entschuldigte, hielt der modin nach der Beisetzung die übliche Kindergrabrede. So endete das Begräbnis und der slametan war vollzogen worden; mit der Hoffnung, den Geist des Jungen „freigelassen“ zu haben.

Wie sich hier zeigte, hatte das Ritual keine integrierende, sondern eine entzweie- nende Wirkung – und das, obwohl sich eine gemeinsame Traditionslinie bei Begräbnisritualen herausgebildet hatte. Der slametan wurde, so Geertz, „als unverfälschtes heiliges Symbol“ angesehen (ebd.: 124).

Er wurde in dieser Situation auf zweierlei Weise gedeutet: Einmal aus der sakralen Perspektive, islamische oder nicht-islamische Auslegung, und einmal aus der profanen, d. h. masjumi- oder permai-Mitgliedschaft. Erst durch das Aufzeigen der Konfliktlinie, als der modin dem Neffen des permai-Mitglieds das Bestattungsritual verweigerte, entwickelte sich die Mehrdeutigkeit und war dann nicht mehr aufzuheben. Interessanterweise, so betont Geertz, hätte dieser Konflikt, der vornehmlich religiösen Ursprung ist, nichts damit zu tun, dass die Menschen weniger religiös seien bzw. sich Säkularisierungstendenzen aufzeigen würden. (Vgl. ebd.: 124ff.) Die sozialen und politischen Komponenten gewannen an Bedeutung im Leben der Javaner/innen und vermischten sich teilweise mit deren religiöser Auffassung. Dadurch verkomplizierten sich die Ritualdurchführungen. Die Menschen versuchten, diese zu ändern, was wiederum religiöse und politische Spannungen zwischen den verschiedenen Anhänger/innen auslöste. Die nachbarschaftliche Solidarität, die durch den slametan gefördert und er-

halten wurde, löst sich nun aufgrund neuerer Bindemittel, wie z. B. Parteizugehörigkeit, Beruf oder ethnische Herkunft, auf. (Vgl. ebd.: 128ff.) Wie Geertz estreffend formuliert:

„Insgesamt kann der Bruch bei [...] [dem] Begräbnis auf eine einzige Ursache zurückgeführt werden: auf eine Inkongruenz zwischen dem kulturellen Bedeutungsrahmen und den Formen der gesellschaftlichen Interaktion [...]“ (ebd.: 131).

Es lohnt sich jedoch, die kulturalistische Herangehensweise Geertz mit einem eher strukturfunktionalistischen Ansatz zu ergänzen. Hierfür soll in einem Exkurs auf Turners Konzept des „sozialen Dramas“ eingegangen und untersucht werden, welche Bedeutung Rituale dabei einnehmen.

Exkurs: Victor W. Turner – soziales Drama, Krise, Ritual

Victor W. Turner gilt neben Clifford Geertz und Mary Douglas als einer der einflussreichsten Wissenschaftler/innen für die Hinwendung zu einer interpretativen Ethnologie (vgl. Bräunlein 2004: 324). Er lässt sich somit nicht nur ebenfalls in der symbolischen Ethnologie verorten, sondern ihm geht es zudem um das „Verstehen“. D. h., Turner versucht, durch Verbindung von emischer und etischer Perspektive ein Gesamtbild zu konstruieren. Beide Begriffe stammen aus der Linguistik. Während „emisch“ die Binnensicht auf das System wieder-

gibt, beschreibt die „etische“ Sicht die externe Wahrnehmung. Zudem gehörte er der Manchester School von Max Gluckman an, welche einen eher strukturfunktionalistischen Ansatz verfolgte. „Eines der Hauptziele der strukturfunktionalistischen Schule war die Herausarbeitung der durch gezielte Beobachtung erkennbaren Struktur- und Verlaufsgesetze, die in einer bestimmten schriftlosen Gesellschaft die spezifischen Konfigurationen der sozialen Beziehungen und Institutionen bestimmen“ (Turner 1995: 97). Von dieser Denkschule wandte er sich aufgrund seines Interesses an der „Dynamik und Macht von Ritual und Symbol“ (Bräunlein 2004: 324) ab.

Von entscheidender Bedeutung ist Turners Einteilung von „sozialen Dramen“ in Phasen. Es kann auch als Modell für gesellschaftliche Antagonismen gesehen werden, welches „eine so gut wie universelle Verlaufsform aufweist“ (Turner 1995: 113) und sich bei Menschen findet, die kollektive Werte, Normen und eine gemeinsame Geschichte vertreten. Vier Phasen nennt Turner: „Bruch, Krise, Bewältigung und entweder Reintegration oder Anerkennung der Spaltung“ (ebd.: 108).

Nach dem Bruch, der plötzlich oder bewusst, von einer Einzelperson oder einer Gruppe, herbeigeführt wurde, kann es zu einer Krise kommen. Der Bruch muss jedoch eine gewisse Relevanz und Nachhaltigkeit besitzen, um die zweite Phase

auszulösen. Durch ein Ritual, welches die Separierung von Einzelnen oder Gruppen sichtbar macht oder gar verstärkt, kann es schließlich zum Folgeritual kommen. Die Betroffenen versuchen dann mit der Krisensituation umzugehen und behelfen sich mit Regeln und bestimmten Handlungen, um sie zu bewältigen. Die Bewältigung sollte jedoch nicht als zwangsläufige Reintegration gesehen werden, auch wenn „die Durchführung eines öffentlichen Rituals zur Lösung bestimmter Krisenarten“ (ebd.: 111) beitragen kann, sondern die Spaltung kann dadurch auch bestätigt werden. Hier sollte Spaltung nicht als etwas Negatives betrachtet werden, vielmehr als Bedingung, um mit sozialen Konflikten umzugehen. Die vierte Phase kann ebenso mit einem Ritual abgeschlossen werden, um „die Versöhnung bzw. den endgültigen Bruch zwischen den betroffenen Parteien zum Ausdruck [zu bringen]“ (ebd.: 112). Rituale dienen demnach nicht nur sakralen Bräuchen oder sind Teil eines tradierten Wissens, welches nicht mehr hinterfragt wird. Rituale zeigen die Konflikte auf, die in einer Gesellschaft bestehen. Sie sind der Versuch, die Konfliktparteien zu beruhigen und wieder ein Gleichgewicht, wenn auch ein verändertes, herzustellen (vgl. Bräunlein 2004: 330).

Die Krise an sich wird von Turner als konstituierendes Element von Bedeutung angesehen. Durch die Sinnstiftung von Krisen kann soziale Ordnung für

alle Betroffenen abgeleitet und begründet werden. Veränderbare Rituale entstehen dabei, um die einzelne Krise in das gesellschaftliche System einzubetten, d. h. eine Einheit zu schaffen. „Veränderbar“ deshalb, weil Turner davon ausgeht, dass Rituale bei der Ausübung nicht so sehr von Regeln, sondern von der Performanz bestimmt sind und sich diese selbst abwandeln kann (vgl. Turner 1995: 126). Die Regeln geben nur einen Rahmen vor, der variabel und offen genug ist, um neue Symbole zu integrieren und alte Bedeutungen verschwinden zu lassen. Sprich, das Wesen des Rituals ändert sich kaum, der Schein jedoch ist flexibel, weshalb das Ritual „eine distanzierte und generalisierte Verdopplung des agonalen Prozesses dessozialen Dramas“ ist (ebd.: 130).

Wenn man Geertz' Feldforschungsbericht von der Situation auf Java zur Grundlage nimmt, um das Modell soziales Drama anzuwenden, könnte man es wie folgt skizzieren.

Die erste Phase, der Bruch, kann aus etischer Sicht auf die gesamtgesellschaftlichen Veränderungsprozesse zurückgeführt werden. Aufgrund der Differenzierung in santri und abangan bzw. masjumi- und permai-Partei werden durch den modin des Dorfes religiöse mit politischen Ansichten vermischt und die vormals einende Wirkung eines slametans führte zum Bruch. Zur Krise wächst sich der Bruch aus, weil die vorher unbewusste Trennlinie für alle

Dorfbewohner/innen sichtbar wird und alle Beteiligten, ob masjumi-, permai- oder kein Parteimitglied, in eine Sinnkrise verfallen. Sie stellen ihre bisher tradierte Verfahrensweise infrage, was vor allem die emische Perspektive eröffnet. Die Dorfbewohner/innen befinden sich bis zur Ankunft der Eltern des toten Jungen in einer Art Handlungsstarre. Erst durch die klare Aussage und das Bekenntnis des Vaters des Jungen zum traditionellen Begräbnis und dessen rituellen Verfahrens setzt die Bewältigungsphase ein. Zwar gab es vorher erste Versuche einzelner Dorfbewohner/innen, die Leiche einfach traditionell zu begraben, aber dies wurde, so könnte aus etischer Sicht argumentiert werden, durch fehlende Autorität und allgemeine Unsicherheit verhindert. Als überdies der ungewöhnliche emotionale Ausbruch der Mutter des Jungen die Situation fast eskalieren ließ, waren die Worte des Vaters klärend. Schließlich setzte mit dem eigentlichen Begräbnisritual die Reintegration ein. Nicht nur, dass der Geist der Leiche dadurch seine Ruhe hatte finden können, auch der religiös-politische Konflikt war für diesen Fall gelöst. Hier lassen sowohl die emische als auch die etische Perspektive Interpretationsspielräume, was vor allem am knappen Bericht Geertz' zu der Phase liegt. Ist das Dorf wieder geeint und hat man jetzt eine allgemeine Handlungsweise gefunden, wie man auch zukünftig mit solchen Konfliktfällen umgeht, oder war

die Entscheidung rein situativ und der tieferliegende Konflikt zwischen islamischem und synkretistischem Glauben und deren Ausdruck in Parteizugehörigkeiten wird im nächsten slametan wieder auftreten? Welche Auswirkung hat dies auch auf den modin und dessen Autorität im Dorf und für nachfolgende Begräbnisrituale?

Turner sieht Rituale ebenso wie Geertz als wichtige gesellschaftliche Elemente an. Davon ausgehend typologisiert er aber aufgrund des Modells „soziales Drama“ Rituale in Separations-Integrationsrituale und in liminale, d. h. schwellenartige Riten. Für eine nähere Erläuterung des Letztgenannten ist an dieser Stelle auf Turner zu verweisen (vgl. Turner 1989: 94ff.). Die interpretative Herangehensweise kann durch eine Berücksichtigung sozialer Konfliktlinien, die sich auf die Strukturen und Funktionen zurückführen lassen, einen wichtigen Beitrag leisten, um die Gesellschaft in ihrer Komplexität und Differenziertheit näher zu beleuchten.

Kritik und Synthese

Das Sterben stellt die letzte Phase im Leben eines Menschen dar. Doch vielen Menschen erscheint diese Feststellung unzureichend und deshalb finden sich Rituale, die sich mit Sterben und Tod näher und intensiver auseinandersetzen, in fast allen Gesellschaften und Ethnien (vgl. Haller 2010: 119). Oder anders ausgedrückt: Der Mensch und sein Umfeld

versuchen, mit der letzten Lebenskrise umzugehen und sie zu bewältigen. Ein Ritual kann dabei helfen. Es kann jedoch, wie von Geertz beschrieben, zu unvorhergesehenen Ereignisverknüpfungen kommen, die ein Begräbnisritual zum Austragungsort von politischen Auseinandersetzungen machen, obwohl der eigentliche Tod des Jungen nichts damit zu tun hat. Hier fand eine Bedeutungsverschiebung statt. Doch auch wenn viele Dorfbewohner/innen den Konflikt miterlebt haben, ist anzuzweifeln, ob sie die Tragweite dessen sahen. Stellte nicht vielmehr Geertz den größeren Kontext für sich her? Wer, bei diesem Ritual, war sich der verschiedenen Bedeutungen bewusst? Gab es möglicherweise nur eine Elite, die die Bandbreite überblickte und kann man dies bei allen Ritualen beobachten (vgl. Mischung 2003: 214; vgl. Keesing 1987: 162f.)? Ist möglicherweise die Bedeutung eines Symbols für alle Beteiligten das Wichtigste oder sind es die korrekt ausgeführten Handlungsfolgen, die für die Menschen zentral sind (vgl. Mischung 2003: 216)? J. H. M. Beattie hält deshalb fest: „[Ein] Ritual kann für diejenigen, die es praktizieren und die an es glauben, viele Bedeutungen haben. Eine monolithische Erklärung ist beim Versuch des Verstehens [...] irreführend“ (Beattie 1987: 212). Oder, wie Axel Michaels ausführt, sollten sich die Forscher/innen bewusst sein, dass Rituale auch „Konstrukte der (westlichen) Forschung sind,

deren Bestimmung von der Wahrnehmung der [Ritualteilnehmer] (und -experten) sowie den Beobachtern abhängt“ (Michaels 2006: 450).

Ein letzter Kritikpunkt, der hier noch genannt werden soll, zielt auf Geertz' Schreibstil. Wie Barnard betont, „[i]f he [Clifford Geertz, S. W.] were a bad writer, he would undoubtedly have had less influence [...]“ (Barnard 2000: 163). Der Inhalt scheint demnach etwas in den Hintergrund zu treten und die Metaphorik, die Geertz benutzt, versucht die Schwäche und Ungenauigkeit des Konzepts zu verschleiern; gerade da Geertz seinen eigenen Ansatz nie ganz umsetzte (vgl. Fuchs 2001: 127). Hier gilt es demnach weitere Überlegungen anzustellen, um die interpretative Herangehensweise analytischer und systematischer zu fassen. In der Verbindung zum „sozialen Drama“ wird deshalb eine Möglichkeit eröffnet, anhand der vier Phasen das Ritual nicht nur narrativ wiederzugeben, sondern eine klare Unterteilung vornehmen zu können. So ließen sich Bedeutungsverschiebungen innerhalb des Modells feststellen, als von einigen Dorfbewohner/innen gefordert wurde, das Ritual zu vergessen, um den Konflikt nicht noch weiter zu verschärfen. Die „Befreiung“ des Geistes des Jungen spielte da nur noch eine untergeordnete Rolle. Dieser Bezug in Turners Theorie sei gemäß Till Förster das wissenschaftlich Interessante, weil erst „im Handeln der Menschen [...] entsteht rituelle Erfah-

rung“ (Förster 2003: 715).

Eine Öffnung zur Soziologie hin könnte hier nicht nur eine methodische Schärfe bringen, sondern umgekehrt würde die Soziologie auch gewinnen, wenn sie sich abseits standardisierter Verfahren gesellschaftlichen Veränderungen widmet. Hier soll es nicht um eine Entweder-oder-Entscheidung gehen, stattdessen wird für eine sinnvolle Ergänzung plädiert.

Für das Begräbnisritual könnte man sagen, dass die religiös geprägte Praktik, um den Jungen den Übergang in eine andere Welt zu ermöglichen, an Bedeutung verlor und dafür sich in dem von der Modernisierung geprägten Indonesien das Modell cleavage von Staat-Kirche herausbildete. Die masjumi-Partei versuchte diesem durch ihre islamisch-sozialistische Ausrichtung zu begegnen, scheiterte aber wie in diesem Fall fast an den lokalen Verhältnissen. Durch die Modernisierung traten demzufolge nicht nur Veränderungen auf, die die ökonomische und politische Lage beeinflussten, sondern auch die tradierten religiösen Praktiken infrage stellten.

Wenden sich Wissenschaftler/innen Ritualen zu, genügt es nicht, diese in ihrer direkten Wirkung und Umgebung zu analysieren. Hier gilt es, Rituale, seien sie profan oder sakral, zu kontextualisieren, konfliktorientiert vorzugehen und Rituale als dynamische Prozesse zu verstehen. Leider vernachlässigt dies auch Geertz, weil er sich auf die Kultur

fokussiert und dabei andere Aspekte, wie den Kampf um politische oder ökonomische Macht oder gesellschaftliche Hegemonie meist zu wenig berücksichtigt (vgl. Kumoll 2006: 280f.). Besonders strukturelle Konflikte finden bei Geertz keine Beachtung, weswegen nicht nur interpretativ vorgegangen werden sollte. Die „alltägliche Lebenswelt“ (Schütz/Luckmann 1979: 25) ist von gesellschaftlichen Konflikten geprägt, weswegen es lohnt, einerseits die Interessen der verschiedenen Gruppen zu betrachten und andererseits die Gesellschaft als Struktur zu analysieren, in der Konflikte schon angelegt sind. Nicht nur in scheinbar unnormalen Ritualabläufen spiegeln sich Konflikte wieder, sondern zumeist liegen sie im Verborgenen oder werden durch andere Faktoren überlagert. Hier gilt es einen Ansatz zu entwickeln, der sowohl gesellschaftliche Konfliktlinien in seine Analyse miteinbezieht, sich jedoch auch bewusst ist, dass die/der Wissenschaftler/in Feldforschung aus einer ihr/ihm eigenen Perspektive schreibt und somit die Beschreibung des Wahrgenommenen auf verschiedene Einflüsse zurückzuführen ist; wie z. B. ausgewählte Dokumente, Fotografien. Vor allem trägt auch die Position der Informant/innen im Feld entscheidend dazu bei, welcher Inhalt betrachtet wird und welche Schlussfolgerungen die/der Forscher/in zieht.

Turners Modell des „sozialen Dramas“ kann genutzt werden, um zum einen die

Systematik durch die Phaseneinteilung zu ermöglichen und zum anderen die Perspektive von ritueller Bewältigung der Krise und gesellschaftlichen Antagonismen zu verbinden. Dazu bietet es sich überdies an, die emische und die etische Sicht zu berücksichtigen, um zwischen eigener Interpretation und Interpretation der Ritualteilnehmenden unterscheiden zu können.

Zudem fehlt in Geertz' Text die Nachbetrachtung des veränderten Rituals. Ob die gesellschaftliche Veränderung auch eine nachhaltige Veränderung des Begräbnisrituals in diesem Dorf bewirkt hat, erfährt die/der Leser/in nicht. Damit wird zwar Geertz' Beschreibung nicht bedeutungslos, aber ob der Konflikt als grundlegend für die Gesellschaft anzusehen ist, erscheint zumindest zweifelhaft. Es kann jedoch mit Geertz gesagt werden, dass „[d]ie Aufgabe der Theorie in der Ethnographie [...] darin [besteht], ein Vokabular bereitzustellen, in dem das Wissen, das das symbolische Handeln über sich selbst, d. h. über die Rolle der Kultur im menschlichen Leben hat, ausgedrückt werden kann“ (Geertz 1987a: 39).

Literaturverzeichnis

- Barnard**, Alan (2000): History and Theory in Anthropology. Cambridge: University Press.
- Beattie**, J. H. M. (1987) [1970]: Über das Verstehen von Ritualen. In: Kippenberg, Hans G./Luchesi, Brigitte (Hrsg.): Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 174-212.
- Belliger**, Andrea/**Krieger**, David J. (Hrsg.) (2008) [1998]: Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Bräunlein**, Peter J. (2004): Victor Witter Turner (1920-1983). In: Michaels, Axel (Hrsg.): Klassiker der Religionswissenschaft. München: C. H. Beck, S. 324-341.
- Burkhard**, Franz-Peter (2005): Anthropologie der Religion. E. B. Tylor, B. Malinowski, C. Lévi-Strauss, C. Geertz. Dettelbach: J. H. Röhl Verlag.
- Dracklé**, Dorle (1999): Symbol. In: Hirschberg, Walter/Müller, Wolfgang (Hrsg.): Wörterbuch der Völkerkunde. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, S. 363.
- Förster**, Till (2003): Victor Turners Ritualtheorie. Eine ethnologische Lektüre. In: Theologische Literaturzeitung, Jg. 128, Nr. 7/8, S. 703-715.
- Fremmerley**, Michael (1994): Indonesien. In: Nohlen, Dieter/Nuscheler, Franz (Hrsg.): Handbuch der Dritten Welt. Band 7. Südasiens und Südostasien. Bonn: Dietz, S. 384-415.
- Fuchs**, Martin (2001): Clifford Geertz. In: Feest, Christian F./Kohl, Karl-Heinz (Hrsg.): Hauptwerke der Ethnologie. Stuttgart: Kröner Verlag, S. 122-128.
- Geertz**, Clifford (1987a) [1973]: Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie der Kultur. In: Ders. (Hrsg.): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 7-43.
- Geertz**, Clifford (1987b) [1966]: Religion als kulturelles System. In: Ders. (Hrsg.): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 44-95.
- Geertz**, Clifford (1987c) [1959]: Ritual und sozialer Wandel: ein javanisches Beispiel. In: Ders. (Hrsg.): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 96-132.
- Geertz**, Clifford (1987d) [1975]: Common sense als kulturelles System. In: Ders. (Hrsg.): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 261-288.
- Geertz**, Clifford (1987e) [1972]: Deep Play: Bemerkungen zum balinesischen Hahnenkampf. In: Ders. (Hrsg.): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 202-260.
- Geertz**, Clifford (1987f) [1977]: ‚Aus der Perspektive des Eingeborenen‘. Zum Problem des ethnologischen Verstehens. In: Ders. (Hrsg.): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 289-310.
- Gorki**, Maxim (2011) [1903]: Nachtasyt. Szenen aus der Tiefe in vier Aufzügen. Köln: Anaconda.
- Haller, Dieter (2010): Dtv-Atlas. Ethnologie. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Keesing**, Roger M. (1987): Anthropology as Interpretive Quest. In: Current Anthropology, Jg. 28, Nr. 2, S. 161-176.
- Kohl**, Karl-Heinz (2002): Ethnologie. Die Wissenschaft vom kulturell Fremden. München: C. H. Beck.
- Kumoll**, Karsten (2006): Clifford Geertz (*1926). Von der ‚dichten Beschreibung‘ zur Heterogenität kultureller Systeme. In: Hofmann, Martin Ludwig/Korta, Tobias F./Niekisch, Sibylle (Hrsg.): Culture Club II. Klassiker der Kulturtheorie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 271-292.
- Michaels**, Axel (2006): Ritual. In: Auffarth, Christoph/Kippenberg, Hans G./Michaels, Axel (Hrsg.): Wörterbuch der Religionen. Stuttgart: Kröner Verlag, S. 450-452.
- Mischung**, Roland (2003): Religionsethnologie. In: Fischer, Hans/Beer, Bettina (Hrsg.): Ethnologie. Einführung und Überblick. Neufassung. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, S. 197-220.
- Pals**, Daniel L. (1996): Seven Theories of Religion. New York: Oxford University Press.
- Petermann**, Werner (2004): Die Geschichte der Ethnologie. Wuppertal: Hammer Verlag.
- Pickel**, Gerd (2010): Säkularisierung, Individualisierung oder Marktmodell? Religiosität und ihre Erklärungsfaktoren im europäischen Vergleich. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Jg. 62, Nr. 2, S. 219-246.

Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas (1979): Strukturen der Lebenswelt. Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Spencer, Jonathan (2003): Symbolic Anthropology. In: Barnard, Alan/Spencer, Jonathan (Hrsg.): Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. London: Routledge, S. 535-539.

Turner, Victor W. (1995) [1982]: Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.

Turner, Victor W. (1989) [1969]: Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

van Gennep, Arnold (2005) [1909]: Übergangsriten. Frankfurt am Main: Campus.

Wulf, Christoph/Zirfas, Jörg 2004. Performative Welten. Einführung in die historischen, systematischen und methodischen Dimensionen des Rituals. In: Dies. (Hrsg.). Die Kultur des Rituals. Inszenierungen. Praktiken. Symbole. München: Wilhelm Fink, S. 7-48.

Zum Autor

Stefan Wallaschek, 25, studiert im 1. FS Politikwissenschaft (Master) an der Universität Bremen. Zu seinen Interessengebieten gehören: citizenship studies, Stadtethnologie, Migrationspolitik, normative Politiktheorie.
