

Die Trennung als Übergangsritual und als ritualisierte Praxis

Burkart, Günter; Koppetsch, Cornelia

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
Verlag Barbara Budrich

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Burkart, G., & Koppetsch, C. (1998). Die Trennung als Übergangsritual und als ritualisierte Praxis. *Zeitschrift für Familienforschung*, 10(2), 31-52. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-291297>

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>

Günter Burkart und Cornelia Koppetsch

Die Trennung als Übergangsritual und als ritualisierte Praxis

Zusammenfassung

Der Beitrag wirft die Frage auf, in welcher Weise der Prozeß der Trennung von (Ehe-)Partnern ritualisiert ist. Der Antwortversuch stützt sich auf Konzepte aus verschiedenen Theorie-Richtungen, die vor allem eines gemeinsam haben: Die Betonung der nicht-diskursiven, der prä-reflexiven Ebene der Praxis, die auch im Ritual-Begriff der Ethnologie angepeilt ist. Dahinter steht die Auffassung, daß Rituale auch in der modernen Gesellschaft wichtiger sind als es die kognitiv-rationalen Mainstream-Theorien glauben. Der Beitrag verfolgt damit auch die Absicht, die Familien- und Paarforschung wieder stärker an theoretische Diskussionen anzubinden, die in der Familienforschung der letzten Jahre immer mehr vernachlässigt wurden. Für die Thematik bietet sich zunächst der einfache Ritualbegriff der Ethnologie an. Es wird argumentiert, daß heutzutage der Lebenslauf stärker durch einen Wechsel von Lebensformen geprägt ist als früher. Dies macht Übergangsrituale wichtiger. Das Modell des Übergangsrituals von van Gennep und Turner wird auf den Prozeß der Trennung angewandt. In einem zweiten Argumentationsstrang wird behauptet, daß unabhängig von den Übergangsritualen die Praxis stärker ritualisiert ist als gewöhnlich angenommen wird. Daher benötigt man zusätzlich zum Begriff des Übergangsrituals einen komplexeren Begriff der ritualisierten Praxis. Es wird gezeigt, daß Trennungsprozesse stärker durch ritualisierte Praxis geprägt sind als durch Diskurse und rationale Strategien.

Schlagworte: Paarbeziehung, Lebensphasen, Trennung, Ritual, ritualisierte Praxis, Übergangsritual.

Abstract

Separation as rite of passage and as ritualized practice

This paper examines whether the two concepts of ritual and ritualized behavior (ritualized practice) can be applied to the process of separation of intimate partners. Two versions of ritualized behavior will be distinguished. First, the van Gennep notion of rites of passage (or life course transition rituals), second, ritualized practice. It is argued that ritualized behavior in general is more important in modern everyday experience than certain theories on reflexive action suppose. And it is further argued that rites of passage will be more important today, since separation and divorce is going to be a normal part of the life course – that means: the life course has more transitions. And ritualizing the process could help better to cope with the problems of separation (and divorce). Rites of passage are marked by three phases: separation, margin (threshold or liminal phase), and (re-)aggregation. This tripartite chronological structure can be used for analyzing the process of separation of intimate partners. Further, the whole process will be analyzed as ritualized practice, i.e. prereflexive, routinized, incorporated behavior. One result is that the process of

separation is based more on ritualized practice than on discursive reflections and rational strategies.

Keywords: Couple relationship, life course, separation, life course transitions (rites of passage), ritual, ritualized practice.

In diesem Beitrag wird die Frage aufgeworfen, welche Bedeutung Ritualen und Ritualisierungen im Prozeß der Trennung von (Ehe-) Partnern zukommt. Hinter der Frage steht zum einen die These, daß Rituale und Ritualisierungen auch in der modernen Gesellschaft wichtiger sind als von kognitiv-rationalen und individualistischen Theorien angenommen; zum zweiten die These, daß die wachsende Bedeutung von Lebenslauf-Transitionen und Trennungsprozessen mit dem Ritualbegriff theoretisch besser verstanden und mit Ritualisierungen praktisch besser bewältigt werden könnte. Der Beitrag verfolgt damit auch die Absicht, die Familien- und Paarforschung wieder stärker an solche theoretischen Diskussionen anzubinden, die in den letzten Jahren immer mehr vernachlässigt wurden. Dazu gehören die Bereiche Liebe, Sexualität, Emotionen und Körperlichkeit (vgl. Burkart, 1997; Maier et al., 1996; Hahn & Burkart, 1998) sowie ritualisierte und andere nichtdiskursive Handlungsformen (Koppetsch & Burkart, 1999). Die Perspektive „Trennung als Ritual“ wäre ein Gegenpol zur rationalistischen These von der Trennung als Entscheidung – ohne daß man hier allerdings die beiden Theorien gegeneinander ausspielen sollte. Eine rationale Entscheidung zur Trennung schließt Ritualisierung nicht aus und umgekehrt.

Der Antwortversuch auf die Eingangsfrage stützt sich auf Konzepte aus unterschiedlichen Theorie-Richtungen, die eines gemeinsam haben: die Betonung der nicht-diskursiven und prä-reflexiven Elemente des Handelns. Nach einer kurzen Übersicht zum ethnologischen Ritualbegriff und zur Frage der Anwendbarkeit dieses Begriffs auf moderne Gesellschaften (1.) wird argumentiert, daß heutzutage der Lebenslauf stärker durch einen Wechsel von Lebensformen geprägt ist als dies früher der Fall war. Das macht biographische Übergänge und Übergangsrituale wichtiger (2.). Das Modell des Übergangsrituals (van Gennep, Turner) wird deshalb auf den Prozeß der Trennung angewandt (3.). In einem zweiten Argumentationsstrang wird behauptet, daß auch das Alltagshandeln in modernen Gesellschaften stärker ritualisiert ist als wir gewöhnlich annehmen. Daher benötigt man zusätzlich zum Begriff des Übergangsrituals einen komplexeren Begriff der ritualisierten Praxis (4.). Beide Begriffe stehen in einem systematischen Verhältnis zueinander, das abschließend noch einmal bezüglich des Trennungsprozesses erörtert wird (5.).

1. Rituale in einfachen und in modernen Gesellschaften

Begriffe wie Ritus, Ritual oder Ritualisierung werden in der Ethnologie unterschiedlich definiert. Als *rituell* wird zum Beispiel „ein körperliches und sprachli-

ches Handeln dann bezeichnet, wenn es keinem rational-technologischen Zweck dient“, aber bestimmten Regeln folgt (Kramer, 1987, S. 181). Oder man spricht vom Ritual als „traditionell geregelte und standardisierte Form des körperlichen Verhaltens“ (Soeffner, 1992, S. 102 – im Anschluß an Malinowskis Definition von „Brauch“). Rituale sind oft rhythmisiert, dramaturgisch, meist standardisiert, gekennzeichnet von Wiederholung. Rituale sind körperbetont – sie sind häufig begleitet von Tanz oder anderen Körperbewegungen und auch von sprachlicher Serialität geprägt: von Litaneien oder Klage-Gesängen – zum Beispiel bei Abschieds- und Trennungsritualen). Rituale stehen gewöhnlich im religiösen Kontext. Emile Durkheim (1911) hat Religion als Verhältnis von Mythen und Riten, von Glaubensüberzeugungen und Handlungen, definiert; und aus Mythen entstehen oft Rituale und umgekehrt.¹

Bei Radcliffe-Brown (1977) sind Riten regulierte symbolische Ausdrucksformen bestimmter Gefühlshaltungen, die das Verhalten in den sozialen Beziehungen kontrollieren; im Ritual kommt die moralische Macht der Gesellschaft zum Ausdruck – und aus Riten lassen sich soziale Strukturen erschließen. Durch das Ritual wird dem Individuum der soziale Wert der in ihm behandelten Gegenstände und der sozialen Beziehungen eingepreßt. Der Ritual-Begriff von Radcliffe-Brown kommt damit stärker in die Nähe des soziologischen Normbegriffs, insbesondere wenn man dabei auch „Gefühlsnormen“, d.h. Regeln des angemessenen Gefühlsausdrucks, einbezieht (Hochschild, 1990; Maier et al., 1996). Victor Turner schließlich hat bei den Ritualen vor allem den Aspekt der *performance*, der kunstvollen Darbietung hervorgehoben, hinter der allmählich die ausgedrückten Symbole zurücktreten. Das Ritual vollzieht sich in der Aufhebung und Umkehrung der alltäglichen sozialen Struktur, es stellt einen sakralen Gegenentwurf zur Gesellschaft und zur alltäglichen Welt der Arbeit dar, eine Anti-Struktur, aus der heraus sich die Struktur erneuern und stabilisieren kann.

Eine besondere Kategorie von Ritualen sind die Übergangsriten. Der Begriff „Übergangsritus“ wurde bekannt aus Arnold van Genneps Studie aus dem Jahr 1909. Van Gennep untersuchte neben den jahreszeitlichen Übergangsriten vor allem jene, die einen sozialen Statuswechsel markieren. Das sind zum einen Rituale, bei denen Personen vorübergehend ein höherer Status verliehen wird, bevor sie wieder, in der sozialen Wirklichkeit, zurückgestuft werden; oder umgekehrt Rituale, bei denen Personen vorübergehend abgewertet werden (und sich unterwerfen müssen), bevor sie dann endgültig einen höheren Status zugewiesen bekommen. In der Biographieforschung wird der Begriff des Übergangsrituals im Zusammenhang mit Lebenskrisen und kritischen Lebensereignissen verwendet. Die Funktion der Übergangsriten ist es, schädliche Auswirkungen von Zustandsveränderungen und Grenzüberschreitungen auf das soziale Leben abzuschwächen.

1 „Die ersteren sind Meinungen: sie bestehen aus Vorstellungen; die zweiten sind bestimmte Handlungsweisen. Zwischen diesen beiden Klassen liegt derselbe Abstand wie zwischen dem Denken und Tun.“ Riten sind „Verhaltensregeln, die dem Menschen vorschreiben, wie er sich den heiligen Dingen gegenüber zu benehmen hat“ (Durkheim, 1911/1981, S. 61, 67).

Nur wenige Ethnologen haben versucht, den Ritualbegriff von Stammes- auf moderne Gesellschaften zu übertragen. Das liegt nicht zuletzt daran, daß auch Ethnologen eher skeptisch gegenüber der Ansicht sind, daß Ritualen in modernen Gesellschaften eine wichtige Bedeutung zukomme. Und wenn, dann scheinen Rituale in modernen Gesellschaften bloß noch eine leere Hülse zu sein. Dies ist der Grund für einen heute eher negativ verstandenen Ritualbegriff: Gewöhnlich sind wir ja, spätestens seit den sechziger Jahren, „Anti-Ritualisten“, wie Mary Douglas sich ausdrückte, d.h. wir verabscheuen die hohle Form, das leere Ritual, den rituellen Konformismus; wir verachten den „Ritualisten“, wie ihn Robert K. Merton in seiner Anomie-Theorie definierte (1979, S. 283ff.), der keine Ziele (orientiert an kulturellen Werten) mehr verfolgt, sondern sich nur noch der alten institutionellen Mittel bedient – die dann natürlich zwecklos geworden sind. Gegenüber dieser negativ besetzten Verwendung des Ritual- und Ritualismus-Begriffs setzen Victor Turner und Mary Douglas nicht nur die ordnungsstiftende Kraft des Rituals, sondern auch dessen innovatives Potential. Für sie sind daher Rituale nicht nur eine „Form“, die etwas Dahinterstehendes symbolisiert – nur dann kann man ja von einer „leeren Form“ sprechen –, sondern das Ritual trägt sich selber, ist selber bedeutungsvoll, ist Form und Inhalt zugleich – Funktion und Symbol sind identisch.²

Bei den gelegentlichen Versuchen, die aktuelle Bedeutung von Ritualen in der Gegenwartsgesellschaft zu belegen, hat man oft den Eindruck einer oberflächlich-metaphorischen Verwendungsweise des Ritualbegriffs, häufig angelehnt an biologistische Analogien, wie etwa in der Literatur zur „Körpersprache“, wo die angebliche Ähnlichkeit unseres Verhaltens mit dem unserer nächsten tierischen Vorfahren mit Begriffen wie „Balzritual“ oder „rituelle Drohgebärde“ bezeichnet wird. In anderen Fällen werden vordergründige Analogien zwischen religiösen und profanen Symboliken hergestellt, etwa wenn ärztliches Handeln im Krankenhaus als Heilungsritual, die ärztliche Visite als „Erscheinungsritual“ (z.B. Weidmann, 1990), der Fernsehabend als „Gottesdienst“ gekennzeichnet werden. Kritiker des Automobils vergleichen gern die Sorge des Halters um sein Fahrzeug mit einem magischen Kult, das Armaturenbrett des Autos mit einem Altar oder das Auto waschen mit einer sakralen Handlung.

Demgegenüber sind ernstzunehmende soziologische Versuche, den Ritualbegriff zur Erklärung bestimmter Erscheinungen der Gegenwartsgesellschaft heranzuziehen, nicht gerade zahlreich. Als Pionier herausragend ist natürlich Erving Goffman. Goffman betonte von Anfang an den Aspekt der Darstellung (performance), mit der sich das Selbst in Interaktionen präsentiert (Goffman, 1959). Dabei beschreibt er Interaktionen als interpersonalen Austausch ritueller Handlungen, unter Einsatz des Körpers. Körperarbeit (face work, body work) dient dem Erfolg in sozialen Interaktionen. Sie kann strategisch sein, wie etwa beim *Impression-Management* in einem Bewerbungsgespräch – dieser Aspekt wird in den populären Diskussionen betont. Häufig aber ist Körperarbeit *praktisch*, das heißt, der Körper

2 In der Ethnologie ist umstritten, ob Rituale immer symbolische Bedeutungen haben, das heißt, auf etwas Jenseitiges verweisen und der Kommunikation mit spirituellen Mächten dienen, oder ob sie für sich selbst stehen - also nicht auf etwas anderes verweisen - und eher stereotypes Handeln umfassen, kulturelle Konventionen, „bedeutungslos“ sind.

sendet auf einer nicht-reflexiven Ebene unaufhörlich kommunikative Signale, die sich auf Regeln und Rituale beziehen, beispielsweise über erlaubte Körperabstände oder Blickkontakte (Goffman, 1969, 1975). Die Interaktionsordnung (Goffman, 1994) wird durch körperliche Kopräsenz hergestellt und stabilisiert. Mit Foucault und Elias könnte man ergänzen: durch die Kopräsenz disziplinierter und zivilierteter Körper. Die neuere Körpersoziologie schließt hier an (B. Turner, 1984; Shilling, 1993) und betont die Bedeutung des ritualisierten, praktischen Handelns, das präreflexiv und nichtdiskursiv ist.³

Einer der wenigen ernsthaften Versuche im deutschen Sprachraum, soziale Ereignisse und Prozesse mit dem Ritualbegriff zu erklären, stammt von Hans-Georg Soeffner, der in mehreren Fallstudien moderne Ritualisierungen untersucht hat: Rituale in sozialen Bewegungen; bei der Papstreise; Brieftauben als Totemtiere von Bergmännern und anderes (Soeffner, 1992). Während im Fall der einfachen Gesellschaften – so Soeffner – die Rituale direkt von der Gemeinschaft kontrolliert und aufrechterhalten werden, in face-to-face-Interaktionen und in körperlicher Kopräsenz, muß sich die Organisation der Rituale in komplexen Gesellschaften selbst tragen. Moderne Rituale müssen sozusagen systemischen Charakter bekommen. Während sich im Fall der einfachen Gesellschaften die Gemeinschaft durch Rituale selbst stabilisiert, erweitern Interaktionsrituale in modernen Gesellschaften „den Möglichkeitshorizont für den Aufbau temporärer Interaktionsgemeinschaften, indem von allen Beteiligten ein eher impliziter und anonymisierter Ordnungszusammenhang für soziales Handeln aufrechterhalten wird“ (Soeffner, 1992, S: 107). Das könnte, so meint er, bedeuten, daß sich neue Symbolisierungen an die bedeutungslos gewordenen Rituale anhängen könnten.

Mit diesen wenigen Hinweisen kann natürlich nicht der Anspruch erhoben werden, die allgemeine These, daß Rituale auch in der modernen Gesellschaft eine wichtige Funktion haben, grundsätzlich zu belegen. Hier kommt es lediglich darauf an, diese These für den Fall des Trennungsprozesses (und allgemeiner: des Prozesses der Bildung und Auflösung von Paarbeziehungen) plausibel zu machen. Dazu sind zwei weitere Schritte notwendig: Wir müssen auf den Zusammenhang zwischen Lebensphasen und Übergangsritualen eingehen sowie den Begriff der ritualisierten Praxis einführen. Mit ritualisierter Praxis ist ein präreflexives, praktisches Handeln gemeint, das sich grundlegend von den diskursiven und kognitiv-rationalen Denk- und Handlungsformen unterscheidet. Wir werden dabei der Vermutung nachgehen, daß die ritualisierte Praxis sich vor allem dort durchsetzt, wo einerseits traditionale Ritualisierungen nicht mehr greifen, wo aber andererseits eine reflexiv-rationale Strategie, etwa diskursive Argumentation, zur Lösung der Problematik nicht tauglich ist. Das betrifft vor allem Anfang und Ende von Paarbeziehungen.

3 Eine interessante amerikanische Studie (Schechner, 1993) untersucht im Anschluß an Goffman und V. Turner die Bedeutung von kollektiven dramatischen Aktionen - an so unterschiedlichen Beispielen wie den Demonstrationen 1989 am Pekinger Platz des Himmlischen Friedens, dem Fall der Berliner Mauer, Mardi Gras in New Orleans, Spring Break in Daytona Beach, Love Parade oder Christopher's Day.

2. Lebensphasen und Übergangsrituale

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen soll nun also der Bezug zur Familien- bzw. Paarforschung hergestellt werden. Die folgenden Überlegungen gehen von der Einsicht aus, daß wir es heute nicht einfach mit einer „Pluralisierung der Lebensformen“ zu tun haben, sondern eher mit einer lebensphasenspezifischen Differenzierung von Lebensformen – zugespitzt formuliert: Die sogenannten neuen Lebensformen sind vor allem Lebensphasen. Man wählt nicht zu einem beliebigen biographischen Zeitpunkt aus einer Palette von Lebensformen, sondern es gibt Regeln über die lebensphasenspezifische Adäquanz verschiedener Lebensformen (Burkart, 1997).⁴

Es ist, streng empirisch, natürlich überzogen, bestimmte Lebensformen nur bestimmten Lebensphasen zuzuordnen. Aber es gibt doch eine Reihe starker Evidenzen in diese Richtung. Diewald & Wehner (1995) haben gezeigt, daß die vielbeschworene Pluralisierung der Lebensformen lediglich für die Altersphase zwischen dem 25. und dem 30. Lebensjahr eindeutig zutrifft. Davor leben die meisten noch bei ihren Eltern. Danach ist die große Mehrheit verheiratet und hat Familie. Zum zweiten haben Lebensformen in verschiedenen Lebensphasen eine jeweils andere Bedeutung: Es ist soziologisch ganz unsinnig, unter der „Single“-Kategorie alleinlebende junge Erwachsene nach dem Auszug aus dem Elternhaus, Alleinlebende nach der Scheidung und Witwen zusammenzufassen (unabhängig von der Tatsache, ob sie in einer Partnerschaft leben), nur weil sie in der Haushaltsstatistik in der Kategorie der Einpersonenhaushalte zusammengefaßt sind.

In der Perspektive „Lebensformen sind Lebensphasen“ kommt der Lebenslauf als Verkettung von Lebensphasen in den Blick – mit *Übergängen* zwischen den Phasen. Diese werden gefeiert, zelebriert, symbolisiert, ritualisiert: Es gibt *Übergangsrituale*. Der Grund dafür ist die Funktion von Ritualen, Übergangskrisen zu verhindern oder, wenn sie auftreten, zu bewältigen, durch Entlastung von der Normalität und durch den Aufbau neuer Ordnungen. Je mehr sich die selbstverständliche Erwartung der Dauerhaftigkeit von Beziehungen verliert, desto wichtiger für die Gestaltung eines Lebenslaufs wird es heute, die Übergänge zwischen den Lebensphasen (vom prämaritalen Single zum Paar, vom Paar zur Familie, von der Familie zum postmaritalen Single, usw.) zu bewältigen. Und dies gelingt besser mit Hilfe von Ritualisierungen.

Für die wichtigsten Übergänge gibt es seit langem Rituale: Verlobung und Hochzeit sind die bekanntesten Beispiele. Die Verlobung ist das Ritual der Zukunftsplanung. Das Ritual erhöht die Verbindlichkeit des Ehe-Versprechens. Mit dem Ende der sechziger Jahre einsetzenden Bedeutungsverlust der Verlobung ging der Aufstieg des nichtehelichen Zusammenlebens einher. Aber die Verlobung wurde durch die Kohabitation nicht ersetzt, jedenfalls nicht im Sinne eines nor-

4 Darüber hinaus haben wir gegen die Beliebigkeitsthese der Wahl von Lebensformen in verschiedenen Arbeiten vor allem die Milieu-Differenzierung betont. Milieuspezifische Normen legen nach wie vor in hohem Maße fest, welche Lebensformen milieu-adäquat sind und welche nicht. Diesen Gesichtspunkt verfolgen wir hier nur am Rande.

mativ geregelten Übergangsrituals (Nave-Herz et al., 1996). Immer noch, so melden Studien, hat sich ein Großteil aller Ehepaare vorher verlobt, zum Beispiel immerhin noch 65 Prozent derjenigen, die 1980 heirateten (ebd.). Und auch heute noch gibt es einen erheblichen Anteil an Verlobungen (in einer nicht-repräsentativen qualitativen Studie etwa die Hälfte der Befragten; ebd., S. 239).

Die heute übliche Phase vor der Ehe, die Kohabitation, kennt noch keine deutlich markierte rituelle Einleitung. Vielleicht ist dies ein Symptom dafür, warum sie sich entgegen vieler Prognosen nicht als institutionelle Alternative zur Ehe etablieren konnte. Eine Ritualisierung des Übergangs fehlt vielleicht einfach deshalb, weil es keinen klaren Übergang vom Getrenntleben zur Kohabitation gibt. Vielfach fehlt es ohnehin an einer rationalen Planung des Zusammenziehens (Vaskovics & Rupp, 1995, S. 45; Nave-Herz et al., 1996, S. 236f.). Manchmal fängt alles mit einer deponierten Zahnbürste an, weitet sich aus zu einem Extrafach im Wäscheschrank, weil man zum Beispiel montags früh vom Partner aus zur Arbeit fährt – bis schließlich das gemeinsame Wohnen etabliert ist (Burkart & Kohli, 1992). Wer gemeinsam eine neue Wohnung bezieht, hat immerhin die Möglichkeit, ein Einzugsfest („Wohnungseinweihung“) zu feiern.

Das markanteste Übergangsritual, in dem sich viele Funktionen vereinigten, stellte natürlich lange Zeit die Hochzeit dar, insbesondere in ihrer kirchlichen Form. Im Mittelalter war das Verfahren noch etwas differenzierter: Kirchliche Einsegnung, Hochzeit und Zusammenwohnen konnten zeitlich weit auseinanderfallen, es war theologisch und rechtlich oft unklar, wann die Ehe als vollzogen gelten konnte. Die Kirche hatte ja ihr Monopol über die rechtmäßige Form der Eheschließung zum Teil über Ritualisierung gewonnen – sie machte die Hochzeit zum Fest und erhob sie schließlich zum Sakrament (Schröter, 1985). Seither symbolisiert sie den Übergang zu einem Zustand des „Heiligen“. Solange die Braut jungfräulich in die Ehe ging, konnte dies auch so verstanden werden. Es ist kein Wunder, daß das kirchliche Hochzeitsritual an Bedeutung verlor, als voreheliche Sexualität sich verbreitete und enttabuisiert wurde. Das weiße Hochzeitskleid der Unschuld macht da keinen Sinn mehr. Seit dem allgemeinen Rückgang von Zeremonien und Riten in der 68er-Zeit gab es in den achtziger Jahren wieder eine gewisse Re-Ritualisierung. Auch die Familiensoziologie konstatiert ein Festhalten am Übergangsritus Hochzeit (Nave-Herz, 1994). Und es gibt exotische neue Formen der Ritualisierung (zum Beispiel die „Traumhochzeit“ im Fernsehen).⁵

Solche „Übergangsrituale“ sind nun aber mehr als eine einmalige Zeremonie. Ihre komplexe zeitliche Struktur wurde erstmals in der bekannten Arbeit des Ethnologen van Gennep herausgearbeitet und später von Victor Turner präzisiert. Van Gennep (1986, S. 29) unterscheidet zunächst drei Arten von Übergangsriten: Trennungs- oder Ablösungsriten, Schwellen- bzw. Umwandlungsriten sowie Angliederungsriten. Für unsere Zwecke ist jedoch sein Prozeßmodell interessanter, in dem er diese Formen als drei Phasen eines Übergangsritus betrachtet: Ablösungsphase, Schwellen- bzw. Umwandlungsphase sowie Angliederungsphase. Dieses Drei-Phasen-Modell kann auf Übergänge im Lebenslauf angewandt werden, wenn es

5 Eine Untersuchung von Reichertz (1998) zur „Traumhochzeit“ brachte Hinweise auf den stabilitätsfördernden Charakter einer stark ritualisierten Eheschließung.

auch nicht für jeden lebenszyklischen Übergang in genau dieser Form gelten muß. Van Gennep selbst hat schon darauf hingewiesen, daß bei den verschiedenen Übergängen eine der drei Phasen besonders betont werden kann oder – im Extremfall –, der Übergang überhaupt nur aus einer dieser drei Phasen besteht. Ein Ablösungsritual ohne die beiden nachfolgenden Phasen wäre zum Beispiel die Bestattung. Als Beispiel für die dritte Phase (Angliederung) hat er die Hochzeitszeremonie erwähnt. Und als Beispiele für Schwellenrituale nennt er Schwangerschaft, Verlobung und Initiation.

In der Ablösungsphase trennt sich die Person ganz von ihrer früheren Zugehörigkeit, symbolisch klar markiert. Beispielsweise wird die Symbolik des Profanen und des Sakralen umgekehrt. Übertragen auf das Thema Trennung könnte das etwa heißen: Man betritt zum Beispiel nicht mehr den „sakralen Raum“ des ehelichen Schlafzimmers. Was bisher „heilig“ war, würde dadurch nun „entweiht“. In der zweiten, der Schwellenphase – in Victor Turners Formulierung – „durchläuft das rituelle Subjekt eine Zeit oder einen Bereich der Ambiguität, eine Art sozialen Zwischenstadiums.“ In der dritten Phase (Angliederung) erfolgt die „Rückkehr der rituellen Subjekte in die Gesellschaft und zu ihren neuen, relativ stabilen und genau definierten Positionen“ (Turner, 1995, S. 35). Im allgemeinen ist damit ein Statuswechsel verbunden, meist ein Wechsel in eine höhere Statusgruppe. (Das gilt, bezogen auf unser Thema, gewiß nicht generell bzw. ist eine empirische Frage.)

Im Anschluß an Turner läßt sich die besondere Bedeutung der Schwellenphase (liminale Phase) hervorheben. Sie ist der Kern des Übergangsrituals. Sie ist eine Zeit der Ambivalenzen, der Unordnung, des Umbaus, der Antistruktur, wie Turner sagt. In der Schwellenphase dürfen wir, meint er, aus zwei Gründen unordentlich sein: Entweder weil wir ein Zuviel an Ordnung besitzen und Dampf ablassen wollen – oder weil wir durch das Unordentlichsein etwas lernen sollen (Turner, 1995, S. 41). Die Schwellenphase stellt einen Umbruch dar, und das heißt auch, man kann die bisherige Symbolik nutzen und ihr eine neue Bedeutung geben, man setzt neue Bedeutungselemente zusammen, nutzt die kreative Kraft der symbolischen Unordnung. Die Schwellenphase kann geradezu befreiende Wirkungen haben. Aber mehr noch: Turner sieht in der Schwellenphase „gleichsam das Samenbeet kultureller Kreativität“. Das heißt, Subjekte, die sich in der Schwellenphase befinden, versorgen auch das kulturelle System mit neuen Symbolisierungen, mit neuen Zielen, Ambitionen, Modellen.⁶

Es gibt also Rituale des Übergangs (Verlobung, Hochzeit), aber gibt es auch Ritualisierungen am Anfang und am Ende von Paarbeziehungen? Da Trennungen immer mehr zum Normallebenslauf dazugehören, sind vielleicht auch hier Ritualisierungen angebracht, aufgrund ihrer Entlastungs- und Orientierungsfunktion. Aber kann der Übergang zur Trennung überhaupt ritualisiert sein? Auf den ersten Blick scheint klar, warum es keine expliziten, inszenierten oder dramatischen Trennungsrituale gibt. Erstens gibt es hier ja nichts zu feiern, sondern es werden

6 Ähnlich auch Alberoni (1984), dessen „status nascendi“ - im Gegensatz zu institutionalisierten Zuständen - diese Funktionen erfüllt. Alberoni hat diesen Begriff auch zur Analyse von Liebe herangezogen (Alberoni, 1998).

im Gegenteil meist erbitterte Kämpfe ausgefochten. Zweitens weiß man oft erst hinterher, wann die Trennung tatsächlich vollzogen wurde, welches Ereignis die Trennung symbolisiert.

3. Die Trennung als Übergangsritual

Es gibt im Prinzip zwei Möglichkeiten, van Genneps und Turners Überlegungen auf den Prozeß der Trennung zweier Partner anzuwenden (siehe Graphik). Erstens (A): Man betrachtet den gesamten, langen Zeitraum von der Ablösung vom Partner (Ablösungsphase) über die Zwischenphase des Alleinseins (Schwellenphase) bis zur Bindung an einen neuen Partner (Angliederungsphase). Die Ablösungsphase kann sich lange hinziehen, als allmähliche Aufweichung der Bindungskräfte der Beziehung, bis schließlich die Trennung erfolgt, also der Auszug aus der gemeinsamen Wohnung oder die Auflösung der sexuellen Gemeinschaft. In der Schwellenphase befinden sich die ehemaligen Partner im Single-Zustand. Hier können sie sich völlig neu orientieren, hier können sie die Weichen für einen radikalen Neubeginn (nach dem Muster der Konversion) stellen. Der Übergang zur Angliederungsphase beginnt mit neuen Sexualkontakten oder neuen Bekanntschaften, bis schließlich eine neue stabile Paarbeziehung aufgebaut ist. Der ganze Übergangsprozeß kann sich über mehrere Jahre hinziehen.

Die Trennung als Übergangsritual

Van Gennep / Turner		
Trennungsriten	Schwellen- bzw. Umwandlungsriten	Angliederungs- oder Inkorporationsriten
Trennungsphase	Schwellenphase (Liminale Phase)	Angliederungsphase
Ablösungsphase	Schwellenphase	Angliederungsphase
A: Bezogen auf den gesamten Prozeß		
Auflösung der alten Bindung	Single-Phase	Neue Bindung
B: Bezogen auf die Auflösung der alten Bindung (oben: Ablösungsphase)		
Beginnende Auflösung durch Routinisierung	Ambivalenzen, Anti-Struktur, neue Rahmungen	Endgültige Loslösung

Die zweite Möglichkeit (B), das Phasenmodell des Übergangsrituals auf den Trennungsprozeß anzuwenden, konzentriert sich auf die Ablösungszeit innerhalb der Beziehung zum ersten Partner und differenziert innerhalb dieser Periode noch einmal nach den drei Phasen. Der Prozeß läßt sich umgangssprachlich etwa so beschreiben: In der ersten Phase gerät das Paar in einen zunächst noch wenig deutlich

sichtbaren Zustand der Auflösung: durch schleichende Entfremdung oder unmerkliche Distanzierung („Auseinanderleben“), auch durch „Routinisierung“ – hier gemeint im Sinne von „leeres Ritual“. Bestimmte Praktiken, die das Paar konstituierten, werden aufgegeben, andere erstarren in Routinen. Dieser Zustand könnte beim Übergang von der „Ablösungsphase“ zur „Schwellenphase“ als manifeste Krise bemerkbar werden, die durch eine reflexive Zwischenphase eingeleitet wird. Man bemerkt, daß etwas nicht stimmt, man „redet darüber“, bis dann schließlich der Prozeß in die Schwellenphase übergeht. Jetzt steht die Beziehung sozusagen auf der Kippe, die Krise liegt offen zutage – Ambivalenzen, Ambiguitäten, noch unklare Umstrukturierungen und die Umkehr von Symbolen in der „Anti-Struktur“ beherrschen die Lage. Nichts ist mehr selbstverständlich, alles steht zur Disposition. Der Ausgang ist offen, alles ist möglich. Man sieht daran, daß das Konzept der Schwellenphase auch nutzbar gemacht werden kann, um die Erneuerung von Paarbeziehungen, die sich in der Krise befinden und von Trennung bedroht sind, besser zu verstehen. Die Schwellenphase könnte dazu dienen, der Beziehung eine neue Basis zu verschaffen, eine neue Rahmung (im Sinne Goffmans).

Der Ausgang der Schwellenphase ist also nach zwei Seiten offen: Die dritte Phase wäre entweder eine Fortsetzung der alten Beziehung auf erneuerter Basis oder aber, im „Normalfall“ des Trennungsprozesses, käme es nun zur „Angliederung“ an einen neuen Status, also etwa den postmaritalen Single-Status oder das sofortige Eingehen einer neuen Beziehung, wie „ernsthaft“ auch immer. Eine neue Ordnung wird errichtet, eine neue Wirklichkeitskonstruktion. Man hat sich definitiv aus der alten Struktur gelöst. Die Integration in eine neue soziale Wirklichkeit ist abgeschlossen.

Aus der Auffassung der Schwellenphase als Phase kreativer Unordnung und „Samenbeet kultureller Kreativität“ ließe sich auch eine positive Interpretation der intergenerationalen Scheidungstransmission gewinnen: Paare, die sich leichter scheiden lassen, wenn ihre Eltern schon geschieden waren, übernehmen dadurch nicht einfach nur ein Defizit-Modell, sondern vielleicht auch ein Modell kultureller Innovation. Die Schwellenphase kann also innovative Züge annehmen. Das erscheint unmittelbar evident in der Anwendung des Modells auf die erste Möglichkeit (A). In der Zwischenphase des Alleinseins (postmaritale Single-Phase) kann eine gänzlich neue Lebensorientierung entstehen, man beginnt ein „neues Leben“.

Beim Übergang von der Schwellenphase zur dritten Phase können Ritualisierungen der Krisenbewältigung und neuer Sinnfindung dienen: Man unternimmt zum Beispiel allein eine Reise; im Extremfall: man wechselt die Stadt. Wie bei vielen Übergangsriten wird damit auch eine *räumliche* Schwelle überschritten. Oder man verändert symbolisch seine Identität durch einen Wechsel der äußeren Erscheinung, geht zum Beispiel zum Friseur. Bekanntlich spielt die Symbolik der Haare in den Kulturwissenschaften eine wichtige Rolle, man denke an das Abschneiden der Haare bei religiösen Konversionen⁷, das als Trennungsritus oder auch als Reinigungsritual interpretiert werden kann. Trennungsrituale können heilsame Wirkungen haben – pragmatisch gedacht im Sinne der Scheidungsfolgen, gerade auch, wenn Kinder betroffen sind. Man könnte durch Rituale vermutlich bes-

7 Wohlrab-Sahr (1996); allgemein zur Symbolik der Haare: Synnott (1993).

ser zur Versöhnung nach der Trennung kommen, durch Rituale der Wiedergutmachung, des Vergebens, der Trauer. In der Praxis der Scheidungsfolgenbewältigung (Mediation) gibt es bereits solche Versuche.⁸

Dieses Prozeßmodell des Übergangs ließe sich im übrigen auch auf den Beginn von Paarbeziehungen anwenden. Die entsprechenden Phasen wären dann: Die Loslösung vom Elternhaus, aus dem jugendlichen Freundeskreis oder aus dem regionalen Netzwerk; die Schwellenphase der Verliebtheit, die Zeit des Umbruchs, der Umgestaltung von Alltagsroutinen; und die Angliederungsphase im Sinne der Institutionalisierung der Paarbeziehung im gemeinsamen Haushalt.

Gewiß müßten diese Überlegungen theoretisch noch differenzierter ausformuliert und empirisch genauer untersucht werden, um zu einem brauchbaren Phasenmodell der Liebe in Paarbeziehungen zu kommen. In der Psychologie gibt es zwar eine ganze Reihe von Modellen der Dynamik von Paarbeziehungen, doch beziehen diese sich kaum auf soziale Prozesse; es geht in der Regel um die Psychodynamik zwischen den Partnern. Die Soziologie selber hat kaum solche Verlaufsmodelle hervorgebracht (vgl. Lenz, 1990; Herzer, 1998). Auch für den Prozeß, der zum Ende hinführt, fehlen uns daher überzeugende Modelle des Übergangs zwischen den verschiedenen Stadien einer Beziehung, zum Beispiel, wie „Liebe“ transformiert wird – in „Partnerschaftlichkeit“ oder in „Intimität“ (Koppetsch, 1998), in ritualisierte Ehepartnerrollen oder in „Häuslichkeit“ (Willi, 1991) – und wie sie schließlich zu Ende geht – oder auch nicht zu Ende geht, etwa durch Ritualisierung stabilisiert werden kann.

Viele der Modelle des Scheidungsprozesses haben eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Gennep'schen Übergangsmodell, mit dem wichtigen Unterschied allerdings, daß dort in der Regel weder die Ritualisierung im Sinne eines gesellschaftlichen Regelsystems beachtet wird, noch das innovative Moment. Deshalb sind sie eben auch nur bedingt brauchbar für die hier anvisierte Theorie. Sie behandeln den Scheidungsprozeß vor allem als Problem der beteiligten Personen, das von diesen bewältigt werden muß, so etwa in Willard Wallers Desorganisations-/Reorganisations-Modell, von dem gesagt wird, daß es wie eine antike Tragödie präsentiert worden sei (Herzer, 1998, S. 76). Immerhin gibt es bei Waller zum Beispiel auch Überlegungen zur komplexen Verschränkung von Ablösung und Neubindung; anschließfähig sind auch die Überlegungen zur Neuorganisation der Wirklichkeit, die Umwandlung der bisherigen Weltsicht (Herzer, 1998, S. 83f.).

8 Es gibt im Anschluß an Turner übrigens noch eine weitere Möglichkeit, den Prozeß zu charakterisieren: Turner hat bei seinen ethnologischen Studien als eine Variante von „Ritual“ den Begriff „soziales Drama“ geprägt - soziale Dramen sind für ihn die vielleicht grundlegendste Form sozialer Konflikte. Das soziale Drama beginnt mit einer Regelverletzung und entsprechender Krise. Diese Krise wird häufig durch Rituale bewältigt. Am Schluß kommt es entweder zur Versöhnung oder zur Trennung (Turner, 1995, S. 12f., 144f.).

4. Ritualisierte Praxis

Wir kommen zurück zur allgemeinen Frage nach der Bedeutung von Ritualen und Ritualisierungen in der Moderne. Der einfache ethnologische Begriff des Rituals ist nur für bestimmte spezielle Situationen brauchbar, insbesondere für Situationen an den Übergangsstellen zwischen den Teilphasen, wie oben beschrieben. Und das Modell des Übergangsrituals bietet zwar ein grobes Raster für die zeitliche Gliederung von Veränderungsprozessen, insbesondere am Beginn und am Ende von Paarbeziehungen, sagt aber noch nichts über den Charakter der Interaktionen in der „Normalzeit“, etwa in der langen Ablösungsphase „schleichender Entfremdung“. In welcher Form kann hier das Handeln ritualisiert sein?

Grundsätzlich gibt es zwei Möglichkeiten des Handelns: Es kann reflexiv, intentional, strategisch usw. sein – es kann aber auch prä-reflexiv, „selbstverständlich“, unproblematisch, automatisiert und ritualisiert sein – nicht zu verwechseln mit „unbewußt“ oder gar „irrational“. Wir benötigen deshalb neben dem einfachen Ritualbegriff – der an die ethnologische Bedeutung von dramatischer Inszenierung gebunden bleibt – einen Begriff der *ritualisierten Praxis*. Ein solcher Begriff zielt auf jene Elemente sozialen Handelns, die sich der diskursiven Rationalität, der instrumentellen Vernunft, der Reflexion und der logischen Begründung wenigstens zum Teil entziehen und die stärker in die Lebenspraxis eingebunden sind (Koppetsch et al., 1997).

Elemente für einen solchen Begriff der ritualisierten Praxis finden wir unter anderem bei Susanne Langer und Mary Douglas, in Giddens' Begriff des „praktischen Bewußtseins“ oder Bourdieus „praktischem Sinn“, nicht zuletzt in der phänomenologischen Tradition (Schütz, Berger & Luckmann), in der das Selbstverständliche (das nicht-reflexive, in der „unproblematischen“ Alltagshaltung sedimentierte praktische Wissen) betont wird.

Für Susanne Langer (1969) ist Symbolisierung – die Transformation von Sinnesdaten in Symbole – die wesentliche Tätigkeit des Geistes. Dabei unterscheidet sie jedoch Symbole diskursiver und nicht-diskursiver Art – oder reflexive und *prä-sentative Symbole*. Es geht bei letzteren um „nichtsprachliche symbolische Vorstellungen“, um bildhafte, körperliche oder praktische Symbole, die nicht-propositional sind.⁹ Sie folgen nicht den Regeln des „diskursiven Vernunftdenkens“ (Langer, 1969, S. 49). Erfahrungen und Sinneseindrücke werden so ständig in Symbole umgewandelt, die nicht diskursiv, rational oder logisch sind, zum Beispiel im Traum, aber eben auch im Ritual (ebd., S. 53ff.) oder in anderen expressiven Performanzen, wie V. Turner sagen würde. Solche Performanzen, Träume oder Rituale arbeiten stark mit einer bildhaften Symbolik. Das *Bild*, meint Langer, ist die uns vertrauteste Art eines nicht-diskursiven Symbols (ebd., S. 100). Das Bild habe, im Unterschied zur Sprache, kein „Vokabular“ oder eine ähnliche Struktur aus Grundelementen. Es verweist nicht auf etwas anderes, verallgemeinert nicht, es steht für sich selbst, ist nicht „übersetzbar“; der nichtdiskursive Symbolmodus „ist zuerst und hauptsächlich eine unmittelbare Präsentation von Einzeldin-

9 Vgl. dazu auch Hallpike (1984, S. 165, 174f.).

gen“ (102). Deshalb spricht Langer vom *präsentativen Symbolismus* (103).¹⁰ Das heißt natürlich nicht, daß Bilder nicht auch kognitiv interpretierbar und in sprachliche Texte oder abstrakte Symbole übersetzbar wären. Aber ihre praktische Wirkung entfalten sie anders. Da die Symbolik in der Ritualisierung – im Sinne der Freudschen Traumdeutung – „verdichtet“ ist, wie Mary Douglas sagt, oder nichtsprachlich, körperlich, ist sie auch nicht so leicht sprachlich zugänglich wie das, was wir sonst als Symbolik bezeichnen. Das zeigt sich auch am Film und in der Musik, die sich daher besonders gut als Medien zur Darstellung der ritualisierten Praxis der Liebe eignen (Cohn, Schlachet & Waxemberg, 1988; Hahn, 1998).

Auch Mary Douglas betont die Bedeutung von nichtsprachlicher Symbolik. Sie konzentriert sich dabei auf die körperliche Dimension als Basis von Symbolisierungen. Der Körper ist die geeignete Grundlage eines „natürlichen Symbolsystems“. Um diese These zu erläutern, arbeitet sie die enge Korrespondenz zwischen den Kategorien der Wahrnehmung der gesellschaftlichen Ordnung und den – kulturell geprägten – Kategorien der Wahrnehmung des Körpers heraus (Douglas, 1993, S. 99). Weiterhin zeigt sie, daß der Gebrauch des Körpers als Ausdrucksmedium mit den kognitiven Ausdrucksmedien koordiniert wird, daß körperliche und kognitive Ausdrucksmittel aufeinander abgestimmt sind (101f.).¹¹

Darüber hinaus kann Douglas verdeutlichen, daß die Körperkontrolle immer ein Ausdruck der sozialen Kontrolle ist. „Wo die sozialen Kontrollen stark ausgeprägt sind, sind auch die Anforderungen an die Körperkontrolle besonders hoch“ (Douglas, 1993, S. 108). Diese These steht in Übereinstimmung mit der Auffassung, den historische Wandel in der Kontrolle des Körpers, wie ihn Elias, Foucault, Vigarello und viele andere untersucht haben, als Wandel der sozialen Kontrolle zu betrachten (z.B. der Wandel vom Fremdzwang zum Selbstzwang). In diesen Kontext gehört auch die „Reinheitsregel“, verstanden als Regel der Distanzierung vom physiologisch Ursprünglichen (ausführlich dazu Douglas, 1966): Je stärker der Kontrolldruck in einem Sozialsystem, je komplexer eine Gesellschaft, desto mehr werden die Ausdrucksformen entkörperlicht, desto mehr wird die Körperlichkeit in die Latenz des Sozialsystems verbannt.

Mit der Kategorie „praktischer Sinn“ versucht Pierre Bourdieu den Unterschied zwischen wissenschaftlicher und praktischer Logik zu erfassen, zwischen der kognitiv-rationalen Zugriffsweise auf die Welt, wie sie in der Wissenschaft oder bei strategischem Handeln vorzufinden ist, und der praktischen Intuition, dem Gespür für soziale Zusammenhänge, das viele Situationen kennzeichnet, in denen Akteure

10 Auch die religiöse Konversion kann als symbolische Transformation im Sinne Susanne Langers interpretiert werden (Wohlrab-Sahar, 1998).

11 Diese Analysen stehen im Zusammenhang mit neueren Überlegungen in Philosophie und Anthropologie zur Aufhebung der Trennung zwischen Geist und Körper. Es geht dabei um die körperliche Fundierung des menschlichen Denkens, um die Abhängigkeit des Wahrnehmens, Ordnen und Klassifizierens von der körperlichen Erfahrung; von „natürlichen Symbolen“, von inkorporierten „image schemata“ (d.h. in der Körpererfahrung fundierte generative Wahrnehmungsstrukturen) und entsprechenden körperlichen Basis-Metaphern (Johnson, 1987; Lakoff & Johnson, 1980). Die körperliche Erfahrung zwingt dem Denken sozusagen eine bestimmte Metaphorik auf.

handeln ohne einen genauen Plan zu machen, sondern sich auf „Rezeptwissen“ (Alfred Schütz) verlassen. Der praktische Sinn ist inkorporiertes praktisches Wissen, das in vielen sozialen Situationen intuitiv angewandt wird, ähnlich der regelgerechten Anwendung der Grammatik von Sprachen, die man beherrscht ohne ihre Regeln explizit formulieren zu können (Bourdieu, 1976, S. 278ff., 1987).

Ein theoretisches Problem wird nun allerdings unübersehbar: Die Frage des Verhältnisses von Ritualisierung und Routinisierung. Für Victor Turner liegt hier ein klarer Gegensatz vor: Rituale haben gerade nicht „Routine“-Charakter, sondern sie sind dramatische Inszenierungen, die zwar stark repetitiven Charakter haben, aber eben nicht „Routine“ im Sinne von *doxa* (Bourdieu) oder lebensweltlichen Selbstverständlichkeiten („taken-for-granted“) sind – sondern außeralltägliche Dramatisierungen. Die Routine-Zeit ist für Turner das genaue Gegenteil der dramatischen Zeit (im Ritual). Auch Soeffner betont den *außeralltäglichen* Charakter des Rituals im Unterschied zur Routine: Routinen sind Verhaltensgewohnheiten, die sich als erfolgreich erwiesen haben und daher beibehalten werden, wenn auch in zunehmend inkorporierter, habitualisierter Weise. Dagegen, meint Soeffner, sind Rituale „symbolisch durchgeformte Routinen der Grenzüberschreitung“ (Soeffner, 1992).

Wenn man allerdings an die soziologische Tradition um Schütz, Berger & Luckmann, Garfinkel oder Goffman anknüpft, findet man eher Gemeinsamkeiten zwischen Ritualisierung und Routinisierung. Beide Prozesse stiften Ordnung und Entlastung, sind Mechanismen der Alltagsbewältigung. Routinen sind die „Essenz der Institutionalisierung“ (Berger & Luckmann, 1972, S. 169). Die Theoretiker der Lebenswelt haben immer wieder die Bedeutung des Selbstverständlichen, des Nicht-Reflektierten, des scheinbar Natürlichen (taken-for-granted) betont. Die lebensweltliche Grundeinstellung ist nicht die des kognitiven Erkenntnisgewinns oder der strategischen Entscheidung, sondern der inkorporierten „Habits“.

Auch Anthony Giddens schließt an die Einsichten der Phänomenologie zum Routinecharakter des Alltagshandelns an. Der größte Teil der menschlichen Praxis sei nicht direkt motiviert, lasse sich aber auch nicht mit struktureller oder unbewußter Determination erklären, sondern mit Routinisierung. Was die Handelnden wissen ist Bestandteil ihres „praktischen Bewußtseins“ – „ohne daß sie in der Lage sein müßten, all dem einen direkten diskursiven Ausdruck zu verleihen“ (1988, S. 36). Das praktische Bewußtsein stützt sich auf Routinen. Nicht jedem Handeln muß Intentionalität (Motive) zugeschrieben werden, nur dem reflexiven Handeln, wenn Begründungen sozial notwendig werden, oder wenn Probleme auftauchen (Joas, 1988, S. 13f.). Die Routinisierung von Begegnungen – begründet in der *praktischen* Körperkontrolle (im Unterschied zum diskursiven Bewußtsein) – spielt für die Stabilität sozialer Situationen eine wichtige Rolle (Giddens, 1988, S. 125).

Abgesehen von diesen grundlegenden handlungstheoretischen Überlegungen hat Giddens außerdem den Aspekt betont, daß Routinisierung – im Sinne ritualisierter Praxis – zunehmend wichtiger wird in einer individualisierten Welt, in der die alten Sicherheiten weggebrochen sind und nur noch Routinen und Rituale Ordnung stiften und Orientierung verschaffen können.¹² Giddens (1993, S. 190) meint,

¹² Vgl. auch Soeffner (1992, S. 108).

daß das moderne Subjekt sich dort, wo die alten ontologischen Sicherheiten nicht mehr gewährleistet sind, auf Routinen zurückzieht. Zum Beispiel im Bereich der Sexualität, wo früher der Bezug zur Transzendenz hergestellt war (solange sie noch direkt mit der Fortpflanzung verbunden war): „Sexuelle Aktivität schmiedete ein Band mit der Endlichkeit des individuellen Lebens und enthielt gleichzeitig ein Versprechen, daß diese ohne Bedeutung sei; denn als Glied in der Kette der Generationen gesehen war das einzelne Leben Teil einer umfassenden symbolischen Ordnung“ (ebd., S. 219). Moral und ethische Eigenschaften, die soziale Handlungen (wie Sexualität) mit dem Transzendentalen, der Natur und der Reproduktion verbunden haben, „sind letztendlich gegen die Sicherheit der Routine ausgetauscht worden, die das moderne Leben bietet. Ein Gefühl für ontologische Sicherheit rührt primär aus der Routine selbst; das Individuum ist immer dann moralisch und psychisch verletzlich, wenn eingespielte Routinen durchbrochen werden.“ (ebd., S. 190)

Das Verhältnis von Ritual und Routine kann hier nicht abschließend geklärt werden. Für unsere Überlegungen genügt die Unterscheidung zwischen Ritual und ritualisierter Praxis. Beim einfachen Ritualbegriff steht das Element der Performance, der Darstellung, der dramatischen Inszenierung im Vordergrund. Rituale in diesem Sinn sind daher sozial herausgehoben und auffällig. Der komplexe Begriff der *ritualisierten Praxis* dagegen bezeichnet ein habitualisiertes, routinisiertes Handeln. Er bezeichnet einen Prozeß, der sich über einen längeren Zeitraum erstrecken kann, der wie ein „natürlicher Ablauf“ wirkt, weil seine Strukturen in dem Sinne unsichtbar bleiben, daß sie nur unter besonderen Bedingungen der Reflexion zugänglich sind – etwa unter der besonderen Anordnung des ethnomethodologischen „Krisenexperiments“.¹³

Beiden Begriffen gemeinsam ist das nicht-reflexive Element, eine nicht-diskursive oder „präsentative“ Symbolik (Langer, 1969), die häufig Körpersymbolik ist – im Sinne der *natural symbols* von Mary Douglas. Das Übergangsritual in seiner klassischen Form – zum Beispiel bei Initiationen, Hochzeiten oder Beerdigungen – gehört zum ersten Begriff: es ist eine dramatische Inszenierung. Überträgt man jedoch den Begriff des Übergangsrituals, wie gesehen, auf eine längere Phase, wie beim Prozeß der Trennung, dann benötigt man zusätzlich die Vorstellung einer ritualisierten Praxis. Trennung als ritualisierte Praxis meint dann nicht das Übergangsritual in seiner einfachen Form; es geht nicht um sozial herausgehobene, zeitlich abgegrenzte Inszenierungen.

13 Ein solcher Begriff der ritualisierten Praxis steht in einer philosophischen Tradition, die – seit der Durchsetzung des Primats der kognitiven Rationalität (von Descartes bis Kant) – immer wieder die expressive, praktische, lebensweltliche Dimension der menschlichen Existenz betont hat. Dazu gehört die Theorie des menschlichen Ausdrucks (Taylor, 1978, im Anschluß an Herder und Hegel), dazu gehört die Vernunftkritik von Nietzsche über Freud bis Foucault, schließlich verschiedene Strömungen der Lebensphilosophie und Phänomenologie. Die Soziologisierung dieser Tradition scheint uns aber noch ganz unzureichend.

5. Trennung als ritualisierte Praxis

Die ritualisierte Praxis ist also kein dramatisch inszeniertes punktuelles, außer-soziales Ereignis. Aber sie hat mit den klassischen Ritualen durchaus einige jener Eigenschaften gemeinsam, die wir herausgearbeitet haben: präsentative Symbolik, praktischer Sinn, Routine, Inkorporation. Ritualisierte Praxis zeichnet sich – vor allem im Gegensatz zur diskursiv-reflexiven Praxis – deshalb durch einen *latenten* Charakter aus. Die Latenz bezieht sich zum einen auf die Verankerung von Routinen und ritualisiertem Handeln in der Körpersphäre: Ritualisierte Verhaltensweisen sind oft solche, die „in Fleisch und Blut übergegangen“ sind – die Körpersoziologie spricht hier von der „Inkorporation sozialer Strukturen“ (Bourdieu; B. Turner, 1984; Shilling, 1993). Für Paarbeziehungen ist dies evident: Es schleichen sich Routinen ein, Verhaltensweisen und „Gesten“, die nicht mehr reflektiert werden und sich der Macht des Diskurses entziehen, eben weil sie habitualisiert und inkorporiert sind und gewissermaßen wie ein selbständiges Handeln des Körpers wirken. Jean-Claude Kaufmann hat dies in zwei schönen Untersuchungen – zum einen über die „schmutzige Wäsche“, zum andern über die „Männerblicke auf Frauenkörper“ am Oben-ohne-Strand – herausgearbeitet (Kaufmann, 1994, 1996).¹⁴ Zu ähnlichen Ergebnissen kommen wir in unserer Untersuchung über die „Illusion der Emanzipation“, wo sich zeigt, daß die ritualisierte Praxis mitverantwortlich dafür ist, daß die Ideale von Gleichheit und Partnerschaftlichkeit nicht realisiert werden können. Metaphorisch gesprochen: Während die Partner den Gleichheitsdiskurs vollziehen, setzen sich „hinter ihrem Rücken“ die ungleichen Geschlechternormen in der ritualisierten Praxis des Alltags durch (Koppetsch & Burkart, 1999).

Bezogen auf den Prozeß der Trennung: Vielleicht haben die Partner sich darauf geeinigt, bestimmte Verhaltensänderungen vorzunehmen, nachdem ein bestimmtes Kommunikationsproblem identifiziert und analysiert wurde. Er verspricht, ihr nicht immer gleich Vorwürfe zu machen; sie verspricht, seine „Macken“ zu tolerieren, ihn nicht „pädagogisieren“ zu wollen. Die Partner versuchen also, die Situation zu analysieren und Regeln zu formulieren, mit denen die Krise bewältigt werden könnte. Aber es ist schwer, die ritualisierte Praxis auf diskursive Weise zu verändern, weil sie – wie gezeigt – nach anderen Prinzipien funktioniert. Absichtserklärungen lassen sich nicht lange durchhalten, „Gesten“ setzen sich wieder durch, erneut schleichen sich alte Verhaltensweisen ein.

Ein zweiter Aspekt von Latenz ist, daß bestimmte Geschehnisse nicht das Resultat individueller Vorentscheidungen und gemeinsamer rationaler Planung sind,

14 Ein Beispiel: Ritualisierte Praktiken in Form von „magischen Gesten“ bannen den Diskurs, etwa beim Konflikt zwischen der durch einen Gesundheits- und Moral-Diskurs virulent gewordenen Gefährdung der Haut durch das Sonnenbaden und der Lust auf Sonne. Der Diskurs beschwört das Risiko und mahnt zur Vorsicht; magische Gesten – eine ritualisierte Kontrolle der Gefährdung durch hochwertige Sonnencreme oder sorgfältiges Überwachen der Sonnenbadedauer – besänftigen den durch die Diskurse beunruhigten Geist und setzen den Körper mit seiner elementaren Lust auf Sonne ins Recht (Kaufmann, 1996, S. 47ff.).

sondern daß sie zum Beispiel in einem gemeinsamen Erlebnis *zum Ausdruck gebracht* werden – Dilthey sprach von „ausdrücken“ im Sinne von herauspressen –, durch gemeinsames Handeln, das jedoch keinem rationalen Plan entspricht, sondern eine gemeinsame Hervorbringung im Sinne „interaktiver Emergenz“ ist – wie etwa beim Stegreiftheater oder bei der „Stegreiferzählung“ (Fritz Schütze), die wechselseitige Zugzwänge auslöst. Für Beobachter von Paaren in der Krise ist der Widerspruch zwischen diskursiven Ansprüchen und einer gemeinsam zum Ausdruck gebrachten Dissonanz oft unmittelbar evident. Sie mögen ernsthaft miteinander reden, es „noch einmal versuchen“, aber die „Gesten“ stehen im Widerspruch dazu, sie produzieren gemeinsam eine „Atmosphäre der Distanz“, die im Widerspruch steht zur Absichtserklärung des „Versuchen wir es noch einmal“.¹⁵

Der Trennungsprozeß ist eben kein Prozeß im Sinne des Rational-Choice-Modells (auch wenn er das manchmal sein kann), wo zwei Partner jeweils miteinander aushandeln bzw. wo der eine Partner sich nach erfolgter Interaktion zurückzieht und das Sündenkonto des anderen Partners aktualisiert – um dann zu einer Individualentscheidung darüber zu kommen, ob er sich vom Partner trennen will oder nicht. Vielmehr ist es häufig so, daß die beiden Partner gefangen sind in einer gemeinsamen Geschichte, gefangen in einer gemeinsamen Symbolik. Sie wollen vielleicht „vernünftig“ sein und zusammenbleiben, aber ihr „Spiel der Praxis“ zeigt etwas anderes.¹⁶

Die Latenz ritualisierter Praxis zeigt sich also auch in der relativen Wirkungslosigkeit des Diskurses. In der präsentativen Symbolik der ritualisierten Praxis sind die Bedeutungen „verdichtet“, wie Mary Douglas sagt, im Sinne der „semantischen Verdichtungen“, wie man sie aus Freuds Traum-Analyse kennt. Die ritualisierte Praxis ist dadurch gekennzeichnet, daß sie die nicht-diskursiven, die nicht-reflexiven Handlungselemente betont. Wenn man nun reflexives und präreflexives Handeln, diskursives und praktisches Handeln in dieser Weise unterscheidet, dann heißt „Trennung als ritualisierte Praxis“ auch: daß der Prozeß sich gegenüber dem Diskurs verselbständigt hat; daß es nicht mehr möglich ist, im Sinne etwa der Habermas'schen Diskurs-Theorie (1981) zu einer Verständigung zu gelangen, nachdem die Argumente ausgetauscht sind. Geht man vom rationalen Diskurs aus, müßte man auch bei einer Trennung annehmen, daß es zu einer solchen entweder einseitig, gewaltsam kommt (einer trennt sich eigenmächtig vom anderen) oder aber, daß die beiden Partner sich diskursiv verständigen und dann schließlich zu einer gemeinsamen Entscheidung kommen, argumentativ begründet. Im Prinzip gibt es hier keine wesentlichen Unterschiede zwischen Diskurstheorie, Interaktionismus und Rational-Choice: Sie alle nehmen grundsätzlich an, daß das Ereignis,

15 Die Unmöglichkeit, zu verhindern, daß hinter der Ebene des Diskurses andere Ebenen handlungswirksam mitlaufen (widersprüchliche Strategien der Schuldzuweisung und der Großzügigkeit; Ambivalenzen zwischen Liebe und Haß; Erfüllung der Partnerschaftsnormen trotz deren Verletzung durch den Partner), die den Diskurs häufig konterkarieren, und daß der Prozeß daher diskursiv nicht zu steuern ist - dies läßt sich zum Beispiel an Ingarman Bergmanns „Szenen einer Ehe“, die ja einen Trennungsprozeß darstellen, trefflich studieren.

16 Ähnlich ist es mit der Entscheidung zur Elternschaft (Burkart, 1994).

um das es geht, das Ergebnis sozialer Aushandlungsprozesse ist. Man trennt sich, nachdem man über das Für und Wider debattiert hat und kommt zu einer gemeinsamen Entscheidung – einer rationalen Entscheidung, wo Vor- und Nachteile des Zusammenbleibens oder der Trennung abgewogen werden.

Mit „Trennung als ritualisierter Praxis“ ist im Unterschied dazu gemeint, daß der Prozeß der Trennung nicht mehr (oder nur noch fragmentarisch) der diskursiven Argumentation zugänglich ist. Paartherapeuten kennen dieses Muster gut: Immer wieder wurde über bestimmte Punkte gestritten, immer wieder hat der Andere nicht eingesehen, daß er sich ändern muß; oder er hat es eingesehen, aber er hat sich nicht geändert usw. Und irgendwann wird nicht mehr weiter gestritten, nicht mehr argumentiert. Man verstummt. Die moralische Kraft des Diskurses ist stumpf geworden. Die Ordnung der Praxis ist stärker als die Ordnung des Diskurses – so auch unser Ergebnis bezüglich der rationalen Aushandlung der Arbeitsteilung im Haushalt zwischen Mann und Frau (Koppetsch et al., 1997).¹⁷ Manche Therapeuten ziehen daraus die positive Konsequenz: Man sollte nicht immer über alles reden (z.B. Stiebel, 1997).

Eine andere Möglichkeit ist, daß die Diskurse selbst ritualisiert werden und damit ihr spezifisches Potential der Reflexivität verlieren. Die Gesprächspartner scheinen in vernünftiger Weise Argumente auszutauschen – doch faktisch tun sie es nur noch in Form eines rituellen Austausches, dessen Regeln mehr oder weniger festgelegt sind, wie beim Geschenkaustausch zu Weihnachten. Ritualisierungen von Diskursen – das scheint tatsächlich ein Problem zu sein, während die Ritualisierungen von Praxis durchaus ihren positiven Sinn haben und den Prozeß der Trennung erleichtern können.

Das Verhältnis der drei Begriffe – einfaches Ritual, Übergangsritual, ritualisierte Praxis – läßt sich abschließend wie folgt zusammenfassen, bezogen auf den Trennungsprozeß. Der gesamte Verlauf läßt sich mit Hilfe des Prozeßmodells des Übergangsrituals in seiner zeitlichen Struktur und sozialen Dynamik charakterisieren. Insbesondere die Schwellenphase ist dabei sozial herausgehoben, sie ist eine Möglichkeit für rituelle Dramatisierungen. Auch die Übergänge von der Ablösungs- zur Schwellenphase und von dieser zur Angliederungsphase geben Gelegenheit für Ritualisierungen im Sinne des einfachen Ritualbegriffs. Je länger sich die einzelnen Phasen hinziehen, das gilt insbesondere für Ablösungs- und Angliederungsphase, desto eher kann sich die ritualisierte Praxis durchsetzen, als latente Struktur, auch gegen den Widerstand diskursiver Reflexion.

Wir haben in unserem bereits mehrfach erwähnten Forschungsprojekt die in verschiedenen Milieus unterschiedliche Bedeutung von „Diskurs“ und „Ritual“ hervorgehoben, genauer gesagt: die milieuspezifische Priorität dieser beiden Kommunikationsmedien. Kurz gesagt, kommt im traditionellen Milieu tendenziell der Ritualisierung jene Rolle zu, die im individualisierten Milieu der Diskurs spielt, nämlich die Rolle des primären Ausdrucksmediums. Der Diskurs bestimmt im individualisierten Milieu die Selbstdarstellung und das Selbstverständnis. Ri-

17 Das gilt auch für den „umgekehrten“ Fall, also für die Bindungskräfte in der Beziehung: Die Liebe ist stärker als die Rationalität der Partnerschaft (Leupold, 1983; Thagaard, 1997; Burkart, 1998; Koppetsch, 1998).

tuale im traditionellen Sinn haben hier weniger Chancen. Doch nach unseren Erkenntnissen setzt sich die ritualisierte Praxis im individualisierten Milieu vor allem dort durch, wo einerseits traditionale Ritualisierungen nicht mehr greifen, wo aber andererseits die vorgesehene reflexiv-rationale Strategie des diskursiven Aushandelns nicht in der Lage ist, die Probleme zu lösen.

Die Analyse von Routinisierung und Ritualisierung der Interaktionen ist ein Desiderat der Scheidungsforschung – und überhaupt der Analyse des zeitlichen Verlaufs von Paarbeziehungen. Damit eröffnet sich eine zusätzliche Möglichkeit, Trennung und Scheidung besser zu verstehen – unabhängig von der makrosoziologischen Variablenforschung, aber auch unabhängig von biographisch-psychologischen Fallgeschichten, die letztlich nur von Therapeuten richtig verstanden werden können. Die an Rational-Choice-Theorien orientierte Forschung, die sich auf die Frage konzentriert, wie sich einer der Partner entscheidet, nachdem er für sich eine Kosten-Nutzen-Bilanz zwischen Bleiben und Gehen, zwischen dem „Nutzen“, den ihm der bisherige Partner bringt, und dem „Nutzen“, den ihm die möglichen Alternativen bieten, erstellt hat, kann zwar diese individualistischen Anteile erfassen und auch etwas zum Verständnis rationaler Kooperationsprozesse zwischen Partnern in der Krise beitragen. Doch damit ist das Problem der Trennung nur unzureichend verstanden – wie übrigens auch das Problem der Paarbildung. Unter Bezug auf Rationalität, Diskurs und Partnerschaftlichkeit allein können die elementaren Fragen nicht beantwortet werden: Warum finden sich zwei Partner, warum bleiben sie zusammen, warum trennen sie sich? Man benötigt dazu Konzepte des praktischen Handelns, wie Liebe (Leupold, 1983; Burkart, 1998; Koppetsch, 1998) und ritualisierte Praxis.

Literatur

- Alberoni, F. (1984). *Movement and institution*. New York: Columbia University Press.
- Alberoni, F. (1998). *Liebe, das höchste der Gefühle*. München: Heyne.
- Berger, P.L. & Luckmann, T. (1972). *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt: Fischer.
- Bourdieu, P. (1976). *Theorie der Praxis*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (1987). *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt: Suhrkamp (Original: *Le sens pratique*, Paris 1980).
- Burkart, G. (1994). *Die Entscheidung zur Elternschaft. Eine empirische Kritik von Individualisierungs- und Rational-Choice-Theorien*. Enke: Stuttgart.
- Burkart, G. (1997). *Lebensphasen – Liebesphasen*. Opladen: Leske + Budrich.
- Burkart, G. (1998). *Auf dem Weg zu einer Soziologie der Liebe*. In: K. Hahn & G. Burkart (Hrsg.), *Liebe am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts* (S. 15-50). Opladen: Leske + Budrich.
- Burkart, G. & Kohli, M. (1992). *Liebe, Ehe, Elternschaft. Die Zukunft der Familie*. München: Piper.
- Cohn Schlachet, B. & Waxenberg, B. (1988). *What is this thing called love? The popular ballad as a framework for changing conceptions of love*. In: J.F. Lasky & H.W. Silverman (Hrsg.), *Love, Psychoanalytic perspectives* (S. 52-62). New York: New York University Press.

- Diewald, M. & Wehner, S. (1995). Verbreitung und Wechsel von Lebensformen im jüngeren Erwachsenenalter. In: W. Zapf et al. (Hrsg.), *Lebenslagen im Wandel: Sozialberichterstattung im Längsschnitt* (S. 125-146). Frankfurt: Campus.
- Douglas, M. (1966). *Purity and danger. An analysis of concepts of pollution and taboo*. London: Routledge & Kegan Paul. Dt.: *Reinheit und Gefährdung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp (1988).
- Douglas, M. (1970). *Natural symbols. Explorations in cosmology*. Dt.: *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*. Frankfurt: Fischer (1993).
- Durkheim, E. (1911). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Dt.: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt: Suhrkamp (1981).
- Gennep, van A. (1909). *Les rites de passage*. Dt.: *Übergangsriten*. Frankfurt: Campus (1986).
- Giddens, A. (1988). *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*. Frankfurt: Campus.
- Giddens, A. (1993). *Wandel der Intimität. Sexualität, Liebe und Erotik in modernen Gesellschaften*. Frankfurt: Fischer.
- Goffman, E. (1959). *The presentation of self in everyday life*. Dt.: *Wir alle spielen Theater*. München: Piper (1977).
- Goffman, E. (1969). *Behavior in public places. Notes on the social organization of gatherings*. New York: Free Press. Dt.: *Verhalten in sozialen Situationen. Strukturen und Regeln der Interaktion im öffentlichen Raum*. Gütersloh: Bertelsmann (1971).
- Goffman, E. (1975). *Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Goffman, E. (1994). *Interaktion und Geschlecht*. Frankfurt: Campus.
- Habermas, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bände. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hahn, K. (1998). *Liebe im Film – Fiktionale Modelle intimer Beziehungen?* In: K. Hahn & G. Burkart (Hrsg.), *Liebe am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts* (S. 155-174). Opladen: Leske + Budrich.
- Hahn, K. & Burkart, G. (Hrsg.) (1998). *Liebe am Ende des 20. Jahrhunderts. Studien zur Soziologie intimer Beziehungen*. Opladen: Leske + Budrich.
- Hallpike, C.R. (1984). *Symbolismus*. In: Ders.: *Die Grundlagen primitiven Denkens* (S. 165-202). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Herzer, M. (1998). *Ehescheidung als sozialer Prozess*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Hochschild, A.R. (1990). *Das gekaufte Herz. Zur Kommerzialisierung der Gefühle*. Frankfurt: Campus.
- Joas, H. (1988). *Einleitung*. In: A. Giddens, *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*. Frankfurt: Campus.
- Johnson, M. (1987). *The body in the mind: The bodily basis of meaning, imagination and reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kaufmann, J.-C. (1994). *Schmutzige Wäsche. Zur ehelichen Konstruktion von Alltag*. Konstanz: Universitätsverlag.
- Kaufmann, J.-C. (1996). *Frauenkörper – Männerblicke*. Konstanz: Universitätsverlag.
- Koppetsch, C. (1998). *Liebe und Partnerschaft: Gerechtigkeit in modernen Partnerschaften*. In: K. Hahn & G. Burkart (Hrsg.), *Liebe am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts* (S. 111-130). Opladen: Leske + Budrich.
- Koppetsch, C. & Maier, M. (1998). *Individualisierung ohne Gleichheit? Zur aktuellen Lage des Geschlechterverhältnisses*. In: J. Friedrichs (Hrsg.), *Die Individualisierungsthese* (S. 143-164). Opladen: Leske + Budrich.
- Koppetsch, C., Maier, M. & Burkart, G. (1997). *Die Illusion der Emanzipation. Zwischenbericht an die DFG zum Projekt „Geschlechtsnormen in Partnerschaften im Milieuvorgleich“*. Konstanz: Universitätsverlag (in Vorbereitung).

- Koppetsch, C. & Burkart, G. u. Mitarb. v. Maier, M. (im Druck). Die Illusion der Emanzipation. Zur Wirksamkeit latenter Geschlechtnormen im Milieuvvergleich. Konstanz: Konstanzener Universitätsverlag.
- Kramer, F. (1987). Artikel „Ritual“ In: B. Streck (Hrsg.). Wörterbuch der Ethnologie. Köln: Dumont.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1980). *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press.
- Langer, S. (1969). *Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Lenz, K. (1990). Institutionalierungsprozesse in Zweierbeziehungen. *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie*, 16, 223-244.
- Leupold, A. (1983). Liebe und Partnerschaft. Formen der Codierung von Ehen. *Zeitschrift für Soziologie*, 12, 297-327.
- Maier, M., Koppetsch, C. & Burkart, G. (1996). Emotionen in Paarbeziehungen. *Zeitschrift für Frauenforschung*, 14 (4), 129-148.
- Merton, R.K. (1979). Sozialstruktur und Anomie. In: F. Sack (Hrsg.), *Kriminalsoziologie* (S. 283-296). Wiesbaden: Akademische Verlagsgesellschaft.
- Nave-Herz, R. (1994). Warum noch Heirat? Vom Festhalten am Übergangsritus der Hochzeit (Oldenburger Universitätsreden). Oldenburg: Eigendruck der Universität.
- Nave-Herz, R., Matthias-Bleck, H. & Sander, D. (1996). Zeitgeschichtliche Veränderungen im Phasenablaufprozeß bis zur Eheschließung. Die heutige Bedeutung der Verlobung. In: H.-P. Buba & N.F. Schneider (Hrsg.), *Familie zwischen gesellschaftlicher Prägung und individuellem Design* (S. 231-244). Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Radcliffe-Brown, A.R. (1977). *The social anthropology of Radcliffe-Brown*. Ed. by A. Kuper. London: Routledge & Kegan Paul.
- Reichertz, J. (1998). Zur Ritualisierung von biographischen Übergängen – am Beispiel der „Traumhochzeit“ im Fernsehen. In: K. Hahn & G. Burkart (Hrsg.), *Liebe am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts* (S. 175-198). Opladen: Leske + Budrich.
- Schechner, R. (1993). *The future of ritual. Writings on culture and performance*. London/New York: Routledge.
- Schröter, M. (1985). „Wo zwei zusammenkommen in rechter Ehe...“ Sozio- und psychogenetische Studien über Eheschließungsvorgänge vom 12. bis 15. Jahrhundert. Frankfurt: Suhrkamp.
- Shilling, C. (1993). *The body and social theory*. London: Sage.
- Soeffner, H.G. (1989). *Auslegung des Alltags – Der Alltag der Auslegung*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Soeffner, H.G. (1992). *Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags 2*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Stiebel, D. (1997). *When talking makes things worse!* Kansas City: Whitehall & Nolton.
- Synnott, A. (1993). *The body social. Symbolism, self and society*. London: Routledge.
- Taylor, C. (1978). *Hegel*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Thagaard, T. (1997). Gender, power, and love. A study of interaction between spouses. *Acta Sociologica*, 40, 357-376.
- Turner, B.S. (1984). *The body and society*. Oxford: Blackwell.
- Turner, V. (1969). *The ritual process. Structure and anti-structure*. Chicago: Aldine. Dt.: *Das Ritual*. Frankfurt: Campus (1989).
- Turner, V. (1982). *From ritual to theatre*. Dt.: *Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels*. Frankfurt: Qumran/Campus (1989); Tb. Fischer (1995).
- Vaskovics, L.A. & Rupp, M. (1995). *Partnerschaftskarrieren. Entwicklungspfade nichtehelicher Lebensgemeinschaften*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Weidmann, R. (1990). *Rituale im Krankenhaus. Eine ethnopschoanalytische Studie zum Leben in einer Institution*. Wiesbaden: DUV.

- Willi, J. (1991). Was hält Paare zusammen? Der Prozeß des Zusammenlebens in psychoökologischer Sicht. Reinbek: Rowohlt.
- Wohlrab-Sahr, M. (1996). Konversion zum Islam als Implementation von Geschlechtstheorie. *Zeitschrift für Soziologie*, 25, 19-36.
- Wohlrab-Sahr, M. (1998). Konversion zum Islam in Deutschland und den USA – eine funktionale Perspektive. In: H. Knoblauch, V. Krech & M. Wohlrab-Sahr (Hrsg.), *Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive* (S. 125-146). Konstanz: Universitätsverlag.

Anschrift des Erstautors:

Prof. Dr. Günter Burkart
Universität Lüneburg
21332 Lüneburg