

Victor Turner

Das Religionsverständnis in der heutigen Anthropologie

Die praktische Unbrauchbarkeit formaler Definitionen von Religion

Westliche Anthropologen, Ethnologen und Soziologen ziehen es heute vor, formale Definitionen von Religion zu vermeiden. Sie konzentrieren sich dafür lieber auf feststellbare empirische religiöse Verhaltensweisen und Organisationsformen wie religiöses Ritual, religiöse Institutionen usw. Hier kann man als stellvertretendes Beispiel für viele Clifford Geertz zitieren, der schreibt: «Die vergleichende Religionswissenschaft hat immer mit demselben lästigen Problem zu tun gehabt: die Schwierigkeit, ihr Objekt genau zu umgrenzen und zu erfassen. Die Schwierigkeit liegt nicht darin, daß man keine Religionsdefinitionen finden könnte. Im Gegenteil: wir haben weit mehr als genug davon. Aber gerade die Tatsache, daß wir so viele haben, weist auf unsere Unzufriedenheit. Es geht darum, daß wir herausfinden, welche Glaubensinhalte und Annahmen zu was für einem Glauben unter welchen Umständen führen.»¹

Diese pragmatische Einstellung verzichtet darauf, unmittelbar nach den letzten Wurzeln des Glaubens eines Individuums oder einer Glaubensgemeinschaft zu fragen. Sie konzentriert sich auf die Frage, wie ein solcher Glaube «in unserer Welt durch symbolische Formen und soziale Übereinkünfte getragen und bezeichnet wird»². Diese Verfahrensweise kann man beispielhaft an dem Namen *Symbol, Myth and Ritual* einer Reihe von Veröffentlichungen der Cornell University Press, herausgegeben von V. Turner, ablesen. Dort wurde das Ritual definiert als «ein formales Verhalten, das sich auf den Glauben an mystische Wesen und Mächte bezieht und das solchen Situationen vorbehalten ist, die der technischen Routine des täglichen Lebens enthoben sind»³. Es ist nicht schwer, in dieser Definition die Zusammenfassung und das Erbe des Positivismus, des Materialismus und des Rationalismus zu sehen, wie sie von Forschern wie Comte, Feuerbach, Durkheim und in neuerer Zeit in England von Malinowski und Radcliffe-Brown vertreten wurden.

Die Bedeutung der Ritenforschung für ein neues Verständnis von Religion

Shakespeare hat geschrieben, daß wir gelegentlich den Weg finden, indem wir aufs Geratewohl losgehen: «By indirections we find directions out.» Die Bedeutung des Rituals wurde in unserem Jahrhundert neu durchdacht. Die Riten wurden jetzt eher als ein Geschehen und ein Prozeß betrachtet denn als die korrekte Ausführung einer Reihe von Rubriken, mehr als «performance» – konkretes Ereignis – denn als «competence» – vorgegebene Muster und Strukturen⁴. Die Folge war, daß das Ritual jetzt nicht mehr, ausgehend von kognitiven Strukturen, abstrahierend von den im Ritual engagierten Menschen und ihrem Verhalten, interpretiert wurde, sondern man das Ritual selbst als «Struktur der Erfahrung» verstand. Eine solche neue Annäherung an das Ritual aber führte die Anthropologie zurück zu einem erneuerten und verbesserten Verständnis von Religion, denn das Phänomen – oder die Phänomene – Religion wurde jetzt in Zusammenhang gebracht sowohl mit der Erfahrung einer religiösen Gemeinschaft als mit den persönlichen Erfahrungen von Individuen als Individuen und als Angehörigen einer Gemeinschaft.

Eine Quelle dieser Erneuerung war das epochemachende Buch von Arnold van Gennep *Les rites de passage* (1909), das alle Rituale zusammenstellte und ordnete, «die den Übergang von einer Situation zu einer anderen, von einer kosmischen und sozialen Welt zu einer anderen begleiten»⁵. Diese Übergangs- oder Durchgangsriten unterteilte er in drei Gruppen: Riten der Trennung, Schwellenriten und Riten der Wiedereingliederung, für die er die drei Bezeichnungen «preliminal», «liminal» und «postliminal» einführte.

Van Gennep betonte oft die Wichtigkeit des mittleren «liminalen» Stadiums. Er hat aber dieses Schwellenstadium in der Mitte des Übergangs selbst nicht genügend tief erforscht. Er hat auch nie ein ganzes System dieser *rites de passage* in einer einzelnen Kultur zusammenhängend untersucht oder sich mit den Beziehungen und dem Wechselspiel solcher Riten mit dem sich entwickelnden sozialen Prozeß in einem übergeordneten soziokulturellen Gesamtsystem beschäftigt. Sein Verdienst besteht aber darin, daß er eine unübersichtliche Menge unterschiedlichster Informationen über viele Kulturen und ethnische Gruppen untersucht und in ihnen eine gemeinsame prozessuale Gesetzmäßigkeit entdeckt hat. Zudem bereitete seine Arbeit andere Entdeckungen und Entwicklungen der Wissenschaft vor. So legte er eine solide wissenschaftliche Grundlage für das spätere Studium der sogenann-

ten Folklore oder Volksbräuche. Man sollte ihm dankbar sein, denn er überließ der Ethnologie im besonderen und der Anthropologie im allgemeinen Instrumente und Hypothesen, die der Ansatz für ein weit tieferes Verständnis des menschlichen Lebens und seiner Bedingungen waren als dies die Ansätze des Funktionalismus, des Strukturalismus oder des dialektischen Materialismus je sein können. (Besonders der Ausdruck «dialektischer Materialismus» ist ein widersprüchlicher Ausdruck. Genauso widersprüchlich ist die entsprechende Forschungsmethode, denn wie kann je die Materie «dialektisch» werden? Das müßte doch eine «Anti-Materie» als anderen Pol der Entwicklung voraussetzen.)

«Liminalität»

Der große Beitrag van Genneps konzentriert sich in seinem neuen Begriff «Liminalität». Wenn man diesen Begriff anwendet auf wesentliche Wendepunkte des menschlichen Lebens und der spezifischen Erfahrung, die der Mensch an diesen Wendepunkten macht, zeigt sich, wie sehr er für das Verständnis verschiedener Phänomene ein Schlüssel sein kann. Denn in verschiedenen länger anhaltenden Ritualen vieler Kulturen, die einige Komplexität besitzen, bedeutet die liminale Phase, daß die gängigen kulturellen Normen und Gewohnheiten, die soziale Rollenverteilung und Statuszuweisung und das gesamte System von Sanktionen, die die Normen und Regeln aufrechterhalten müssen, außer Kraft gesetzt sind oder sogar endgültig aufgehoben wurden. Das, was vorher wichtig war, ist es jetzt nicht mehr; das, was in der Zukunft wichtig sein wird, wird in dem Bereich der liminalen Absonderung von der weltlichen und alltäglichen Welt entdeckt und erfahren.

Es ist keine pauschale Verallgemeinerung, wenn man feststellt, daß in länger andauernden liminalen Phasen, besonders in den Initiationsriten, die die Zeit des Übergangs von der Kindheit zum Erwachsensein markieren, symbolisch interpretierte Gegenstände und Handlungen auf allgemeinste und tiefste Weise nicht nur Gegensätze wie Geburt und Tod metaphorisch (und metonymisch, durch Namens- und Begriffsvertauschung) bedeuten, sondern sie auch die liminale Phase zu einer Zeit des Übergangs konstituieren, in der die gegensätzlichen und spannungsgeladenen widersprüchlichen Aspekte der täglichen Erfahrung zu einer dichten Einheit verschmelzen. Die in dieser Zeit aufgesuchten oder ausgegrabenen Höhlen und Gräben, die gebauten Absonderungshütten oder eingerichteten Lager dürften zur gleichen Zeit sowohl die Bedeutung von Gräbern (der früher soziostruktu-

rell bedingten Selbsterfahrung) annehmen, als auch als Gebärmutter (einer neuen Identität) erlebt werden.

Liminalität als Umkehrung der alltäglichen Wirklichkeitserfahrung

So weist der Begriff «Liminalität» auf einen Prozeß hin. In einigen Phasen dieses Prozesses bezeichnen symbolische Gegenstände, Rollenzuweisungen, Handlungen und Beziehungen das Zusammenkommen und Zusammentreffen von dem, was im alltäglichen Leben als Gegensatz erscheint. Sie ermöglichen so das Erlebnis grundsätzlicher Einheit und Aufhebung von Dualität.

Dies erklärt auch, weshalb diejenigen, die sich in einer solchen liminalen Phase befinden, ob sie jetzt selber initiiert werden oder die Initiation anderer begleiten, sich oft hermaphroditisch, als zweigeschlechtliche Wesen, oder theriomorph, als Wesen in Tiergestalt oder als Tiere, erleben. In anderen Fällen werden die zu Initiierenden als Wesen ohne Eigenschaften oder Attribute behandelt. Dies symbolisiert dann eine deutliche Abgrenzung gegenüber der «normalen» oder «weltlichen» Wirklichkeit, wo Menschen und Dinge durch ihre Merkmale identifiziert werden können. Unter anderen Umständen ist es möglich, daß den Initianden in einer oft sehr vielschichtigen und vieldeutigen Symbolik zentrale, axiomatische Werte ihrer Kultur vorgehalten werden. Diese Symbolik wird dann oft in einer bewußt arkan und geheimnisvoll gehaltenen oder auch in einer aphoristisch in konzentrierten Sprüchen formulierten Sprache weiterinterpretiert.

Riten, die Lebenskrisen oder Wendepunkte des Lebens begleiten, oder andere, die mit der Aufnahme in Geheimbünde zusammengehen, werden oft vorgenommen an streng geheimgehaltenen und verborgenen Orten. Die Riten aber, die mit dem kalendarischen Ablauf des Jahres und ganz besonders mit dem Wechsel der Jahreszeiten zusammenhängen, werden in aller Öffentlichkeit zelebriert. Zu ihnen gehören Spiel und Tanz, Formen des Kampfes und der Rivalität. Sie sind gekennzeichnet durch eine große Zahl bedeutungsträchtiger Elemente, während die Initiationsriten sich auf einige wenige, dafür aber sehr zentrale und bedeutungsgeladene Symbole beschränken. Aber auch die öffentlichen, «liminalen» Rituale, die den wiederkehrenden Ablauf des Jahres und andere liturgische und astronomische Zyklen begleiten, können eine symbolische Umkehr zum Ausdruck bringen. Die spezifischen Rollenerfahrungen und Rollenerwartungen, die zusammenhängen mit dem Alter, dem Geschlecht, der

Kaste, der ethnischen Gruppe oder Untergruppe, der natürlichen Aufeinanderfolge der Dinge in der Zeit usw., werden ausgetauscht, aufgehoben oder umgekehrt.

Liminalität als Aufhebung des «Indikativs»

Strukturalisten wie Jakobson und Lévi-Strauss und Semiotiker wie R. Barthes und U. Eco haben sich ausgiebig mit der Sprache beschäftigt, um Beobachtungen, die man dem Sprachgebrauch abgewinnen kann, auf das Verständnis von kulturellen Prozessen, Beziehungen und sonstigen Phänomenen zu übertragen. Wenn man aber wissenschaftlich sauber arbeiten will, muß man vorsichtig sein mit der Verwendung des technischen Vokabulars einer Wissenschaft in einer anderen. Das mag inspirierend sein und neue Perspektiven öffnen, die Begriffe aber verlieren dabei allzu leicht ihre Präzision und Schärfe, um zu reinen Bildern und Metaphern zu werden. Trotzdem erlaube man auch mir, von sprachlichen Betrachtungen auszugehen, um einen Zugang zu gewinnen zu einem besseren Verständnis von «Liminalität».

Ich würde dann die unterschiedlichen Modi der Verben mit den kulturellen Prozessen in Zusammenhang bringen. Alles, was in einer Kultur mit Liminalität zu tun hat, könnte man dem Konjunktiv oder dem inzwischen aus den indogermanischen Sprachen weitgehend verschwundenen Optativ zurechnen, denn die meisten Phänomene, die mit Liminalität zu tun haben, beziehen sich eher auf ein Wünschen, Vermuten, Unterstellen, Möglichsein als auf eine tatsächliche, aktuelle Gegebenheit. Das gilt auch dann, wenn man dem Phänomen Rechnung trägt, daß «Gegebenheit», «Tatsache», «Wirklichkeit», «Aktuelles» in den unterschiedlichen Kulturen in einem anderen Interpretationsrahmen eingebettet andere Akzente bekommen.

So ist der Modus der Liminalität der Modus des «es könnte», «es könnte so sein», «es sollte», «es wäre nicht unmöglich» (man denke an Rainer Maria Rilkes «Einhorn»). Dieser Modus ist der Modus «wenn es so wäre, daß...», «wenn ich an deiner Stelle wäre...». Dagegen ist der Indikativ eher der Modus, der das alltägliche, gewöhnliche Leben, die Arbeit für den Lebensunterhalt, den wirtschaftlichen Austausch, weite Bereiche des politischen, öffentlichen Lebens und der Sitten und Normen, die dies regulieren, den größten Teil des Familienlebens kontrolliert. Es geht um Gegebenheiten, Ereignisse, subjektive Empfindungen dieser objektiven Sachverhalte, die alle als aktuell, mit einem unleugbaren Kern harter Faktizität empfunden werden.

Aber auch in dem Bereich der Liminalität selbst spielt der Indikativ eine Rolle als Modus, der der Konstituierung von anderen Modi vorangeht. So sind in einem bestimmten Kontext von Riten verschiedene Elemente «im Indikativ»: die Organisation der Aufeinanderfolge verschiedener Handlungen, die Abgrenzung heiliger Bereiche von der gewöhnlichen «profanen» Umwelt, der Bau und die Einrichtung von Heiligtümern, die Vorbereitungen für die Zeremonien usw.

Im Bereich des Liminalen steht aber alles «Indikativische» im Dienst der anderen Modi, indem durch das Indikativische der «Rahmen» gegeben, der «Zaun» abgegrenzt wird, von denen der Bereich des Konjunktivischen («Subjunktivischen» sagt man in anderen Sprachen) geschützt wird. Das Konjunktivische gewinnt dadurch einen privilegierten Raum, in dem es als die Welt des Heiligen und die symbolische Anwesenheit einer höheren Wirklichkeit existieren kann. Hier kann die Erschaffung der Welt oder die Entstehung der Menschheit als Drama erlebt und aufgeführt werden, erscheinen, wie man es beim Vergleich der Initiationsriten verschiedener Kulturen ständig wieder beobachten kann, maskierte und monsterähnliche Gestalten als Personifizierung, aber auch schon als Überwindung des Bedrohlichen. Hier kann der komplizierte und sehr ins Detail gehende Ausbau eines Heiligtums eine kosmologische Hierarchie unterschiedlicher Seinsformen und Wesen darstellen wie in Bali. Hier dienen in der zentralen Phase liminaler Vorgänge kleine Tonstatuen oder verschiedenste Darstellungen der Wandmalerei dazu, nackte oder angemalte oder mit einer Uniform ausgestattete Initiationsnovizen zu unterrichten.

Der liminale Raum wird nicht allein bestimmt von Vorschriften, die auf alte Tradition zurückgehen und daher als extrem verpflichtend empfunden werden, und von einer Symbolik, von der wegen ihrer Verankerung in der Welt des Heiligen nicht abgewichen werden darf, sondern es gibt in diesem Raum auch Zeiteinheiten und Bereiche, in denen Spontaneität und Improvisation nicht nur erwartet werden, sondern sogar verpflichtend sind. Es kann auch sein, daß die alten Symbole neu aktualisiert oder aufeinander bezogen werden müssen, daß symbolische Archetypen wieder neubelebt und der Vernachlässigung entzogen werden sollen, daß ein *Spiel* der Ideen und symbolische Kreativität für unerläßlich gehalten werden. In anderen Worten: auch *Reflexivität* kann zum Bereich des Konjunktivisch-Subjunktivischen gehören.

Die Angehörigen einer kulturellen und kultischen Gemeinschaft besitzen so in den Ritualen an den Wendepunkten ihres Lebens, in den Riten von Hei-

lung und Beschwörung, in den Zeremonien des Jahresablaufs eine Möglichkeit, sich selbst und die Symbole, mit denen sie sich ausdrücken und in denen sie sich wiedererkennen, zu befragen, so daß sie zur gleichen Zeit Subjekt und Objekt dieser fragenden Reflexion sind. Man kann zum Beispiel das eigene Verhalten mit den beispielhaften Taten der Götter und Erlöser, der Heiligen und Helden vergleichen. Es kann sein, daß in der dichten und gespannten Atmosphäre liminaler Tätigkeit und liminalen Erlebens neue Wege und Modelle für die Organisation des sozialen Lebens vorgeschlagen und sogar legitimiert werden. Man denke an die sehr erregten und hypersensiblen Bewußtseinszustände, die mit Schamanismus, Geisterbesessenheit und Trance einhergehen. Meistens werden aber neue Vorschläge und Ideen eher das Ergebnis einer weniger dramatischen Kreativität sein, die sich in der öffentlichen Liminalität der großen zyklischen Rituale entfaltet.

Liminalität und Aufhebung sozialer Unterschiede

Im Gegensatz zu der breitgefächerten Symbolik und kulturellen Bedeutungsfülle der liminalen Riten steht die in ihnen oft stattfindende Vereinfachung der sozialen Struktur. Nach Rang, gesellschaftlichem Status, Zugehörigkeit und Loyalität zu einer bestimmten Gruppe besteht auf politisch-juridischer, «weltlicher» Ebene ein kompliziertes Gefüge von Pflichten und Rechten, von Über- und Unterordnung, von einer sich auch in der Zeit und nach Zuständigkeitsbereich ändernden Zuweisung sozialer Verantwortung und sozialer Rollen. In liminalen Phasen aber werden diese sozialen Unterschiede weitgehend aufgehoben, um für eine einfache Struktur Platz zu machen, in der nur noch zwei homogene Gruppen übrigbleiben: eine Gruppe von schon Initiierten, die eine absolute Autorität über die zweite Gruppe der noch zu Initiiierenden ausübt. Besonders in der zweiten Gruppe besteht öfters die totale Gleichheit, die keinen Unterschied im Status mehr duldet⁶. Die Initianten stehen sich nicht mehr als Inhaber von sozialen Rollen gegenüber, sondern sozusagen «nackt», von Person zu Person. In einer früheren Veröffentlichung⁷ habe ich diese Beziehung, inspiriert durch die Betrachtungen von Martin Buber über die *Ich-Du*-Beziehung und das dabei wesentliche *Wir*⁸, *communitas* genannt. Zwar ist eine solche Erfahrung der Gemeinsamkeit und Gleichheit in der Intensität, mit der sie erlebt wird, vorübergehend, sie hat aber weitreichende kulturelle und soziale Folgen.

«Liminalität» als Spur der Anwesenheit von communitas

Was können wir für unser Verständnis von Religion aus diesen Überlegungen über die Bedeutung von rituellen Prozessen als Wendepunkt im Leben von Personen und Gemeinschaften lernen?

Erstens, wie in Browns Nebelkammer die Elektronen selbst nicht wahrgenommen werden konnten, aber aus ihren Spuren auf sie geschlossen wurde, so ist auch die konkrete Bedeutung der Rituale eine Spur der Möglichkeit einer Erfahrung, die sich sonst sowohl unserer täglichen Wahrnehmung als unserem theoretischen Denken entzieht. Jakob Böhme schrieb irgendwo: «Im Ja und Nein bestehen alle Dinge»: in dem zentralen Kern liminaler Prozesse und Phänomene erhaschen wir gelegentlich eine flüchtige Spur von dem unsichtbaren «Nein», das der große Gegensatz ist gegenüber allen «positiven», «strukturellen» Behauptungen und Sicherheiten. R.A. Rappaport brachte einen ähnlichen Gedanken zum Ausdruck, als er schrieb: «Das liturgische Zeichen ist vieldeutig. In ihm wird die Gegensätzlichkeit zwischen zwei Polen zur Einheit. Es ist zugleich eine ikonische Gegenwart bedeuteter Wirklichkeit, Hinweis auf diese Wirklichkeit und doch auch es selbst, Zeichen, das nicht das Bezeichnete ist, aber durch das das Bezeichnete anwesend ist. Das Zeichen ist eine eigene Wirklichkeit, ein Kreuz, eine Flagge, eine Gebärde, eine Handlung. In ihm verbindet sich eine Kette vieler, aber einfacher Bedeutungen zu einer einzigen, aber komplexen Darstellung des Bedeuteten. Wenn einmal eine solche Darstellung entstanden ist, kann man sie betrachten, als ob sie *das sei*, was sie darstellt und symbolisiert.»⁹ Ein Katholik wird hier erinnert an die Wandlung der Messe, bei der das Brot in den Leib Christi umgewandelt wird, an dem die Gläubigen, die alle eine unterschiedliche soziale Position einnehmen, so teilhaben, daß sie durch die Kommunion in den einzigen mystischen Leib Christi zusammengeführt werden. Die Kommunion wird dadurch zu einem Augenblick verwirklichter existentieller *communitas*. Die Eucharistie besitzt dadurch einzigartige liminale Dichte.

Communitas als Anti-Struktur

Der Positivismus weigert sich anzuerkennen, daß es ein liminales Nein gibt. Er kann die ganze Wirklichkeit nur im Modus des Indikativs betrachten. Für einen echten Konjunktiv, der mit einigem Ernst auf ästhetische und religiöse Phänomene eingeht, hat der Positivismus kein Verständnis. Höchstens gelingt es ihm, den Konjunktiv als sprachlichen Hinweis auf die

Abwesenheit positiver Merkmale und Eigenschaften zu sehen oder als Namen für den Gegensatz dessen, was solche positiven Merkmale aussagen könnten. Er kann aber im Konjunktiv keine abgründige Quelle von Möglichkeiten erweiterter Wirklichkeit erkennen. Religiöses und Ästhetisches wird ihm so zur reinen Phantasie. Sie entsprechen nach seiner Sicht auf kultureller Ebene der Verbindung von Ursache und Folge, willkürlichem Produkt von Gewohnheiten der menschlichen Wahrnehmung. Der Modus des Konjunktivs ist ihm so Quelle von Aberglauben und magischer Praxis.

Es ist die gleiche Geisteshaltung, die dazu führt, daß der Positivist meint, durch das Konstrukt «soziale Struktur» die ganze soziale Wirklichkeit des Menschen erschöpfend dargestellt zu haben. Soziale Struktur ist dann nach einer positivistischen Definition: «das mehr oder weniger ausgeprägte Gleichgewicht von spezialisierten und voneinander abhängigen Institutionen. Sie ist aber zugleich die institutionelle Organisation der unterschiedlichen Orte und Standpunkte, die diese Institutionen und diejenigen, die in ihnen handeln, einnehmen. Auf diese Weise sind die stabilen Elemente der Struktur funktional derart aufeinander bezogen, daß die allgemeine Form des Ganzen bewahrt bleibt.» Von einem solchen «positiven» Standpunkt des Positivismus muß jede *communitas* als «Antistruktur» und antisozial verstanden werden. Eine wirkliche *communitas* hebt ja die Unterschiede von Status, Rolle und Funktion auf und bringt zusammen, was soziale Struktur und kulturelle Taxonomie differenziert und getrennt hatten.

Dagegen aber erinnert die liminale Phase des Rituals an die unersetzliche Bedeutung solcher *communitas*. Das tun auch schon die vielen Restformen von Liminalität, die wir in unserer Kultur besitzen und die auf die Riten zurückgehen oder wenigstens «dialektische Tanzpartner»¹⁰ des Ritus sind. Das Ritual findet so, zwar nicht mehr unmittelbar liminal, aber doch noch paraliminal eine performative Fortführung im Theater, im Karneval, im Ballett und in Musikkonzerten. Narrativ lebt das Ritual weiter in Erzählformen wie dem Mythos, dem Epos, dem literarischen Großwerk, dem Roman... Diese ritualähnlichen Erlebnisformen und besonders das Ritual deuten auf wesentliche religiöse Inhalte: sie sind «Träger» religiöser Botschaft.

Daher ist das Ritual weit mehr als nur ein Ausdruck oder eine Projektion einer sozialen Struktur. Wir finden in ihm einen Schlüssel zu einem besseren Verständnis der Natur der Religion, den wir in einem abstrakten, von jeder Konkretheit losgelösten Denken vergeblich suchen würden. Im Ritual offenbart sich *communitas*. Mag dies auch mehr eine symbolische als

eine schon empirisch verwirklichte, mehr eine als Aufgabe und Ziel empfundene *communitas* als eine schon spontan geteilte Gemeinsamkeit sein, so zeigt sich durch ihre Anwesenheit im Ritus doch die Kurz-sichtigkeit derjenigen, die nur von «sozialer Struktur» zu reden vermögen.

Diese soziale Struktur ist eindeutig ein Konstrukt, ein vielleicht wohlgemeintes oder vielleicht auch bewußt betrügerisches Märchen, ja, wie das berühmte Buch heißt, «a social construction of reality». Dagegen aber ist die wirkliche Wirklichkeit strukturfeindlich, «Antistruktur». Das liminale «Nein» offenbart sich als religiöse Uraussage.

Die Liminalität als Chance

Wir müssen in unseren Meinungen einen weiten Schritt zurückgehen. Nicht die Riten sind Fetzen alter, überholter Wirklichkeitsbetrachtung, leere Hülse, die am Rande des Weges liegen blieben, während die Menschheit auf dem Weg zur Zukunft vorbeimarschierte, Erinnerungen an Durchgangphasen der Menschheitsgeschichte, sondern unsere sozialen und kognitiven Strukturen sind vielleicht kümmerliche Reste des Reichtums, den liminale Erfahrung darstellen kann. Dies sollte nicht heißen, daß unsere sozialen und kognitiven Strukturen jeder neuen kulturellen Erfahrung im Wege stünden. Wir sind zwar durch sie eingeeengt, durch die Beschränkung aber, die sie unserem Denken und Erfahren auferlegen, werden sie sozusagen zu Kanälen, durch die neue Strömungen von Gedanken, Gefühlen und Hoffnungen auf vorgezeichnetem, dafür aber auch gezieltem Weg fließen können.

Die Strukturen unseres sozialen Lebens und unseres Denkens sind wie ein Lexikon und eine Grammatik von Symbolen und Worten, mit deren Hilfe wir kommunizieren können. Aber diese Sprachkompetenz – um einen Ausdruck von Noam Chomsky aufzugreifen – beruht auf einer Zerstückelung von Wirklichkeit, durch die «die Welt in kleinste Quanten wie Bits eines Computers auseinanderfällt, aufgeteilt wird in Kategorien, Klassen, Gegensätze, Konflikte»¹¹.

Dieser Aufspaltung der Wirklichkeit, der Einheit der Menschheit und schließlich des Menschen selbst kann man nur entgegentreten, indem man zurückfindet zum Herzen der Liminalität, dorthin, wo die Rituale ihre Lebendigkeit schöpfen und das Nein der Selbstverleugnung oft der Weg zur Erlösung ist. Hier gibt es unendliche Möglichkeiten, eine unversiegbare und mächtige Quelle von Zuversicht und Stärke.

Die Völker des Buches, das Judentum, das Christentum und der Islam, symbolisieren und personifizieren dieses Herz der Liminalität als Gott. In Süd- und Ostasien, im Buddhismus, spricht man von dem Weg ohne Eigenschaften. Man kann auch philosophisch von einer ersten Ursache oder kontemplativ von einer stillen Mitte reden. Oder die unendlichen Dimensionen und Aspekte dieser zentralen Wirklichkeit werden in einem polytheistischen Pantheon personifiziert.

In dem Prozeß, der ein Ritual ist, offenbart sich, daß Religion (vom Wort *religare*, rückbinden) dadurch

neu-bindet (das Präfix *re-* bedeutet auch eine Wiederholung), indem sie uns befreit, «ent-bindet» von der sozialen Strukturiertheit, die uns gebunden und gefesselt hält. Dadurch eröffnet Religion eine Quelle von Einheit (oder Nichtdualität): die *communitas* als Anti-Struktur. Gerade diese *communitas* verbindet und ermöglicht die vielen Strukturen der Natur, der Gesellschaft, der Kultur, des Denkens und des Geistes. Wenn diese Strukturen aber den Menschen einfangen und fesseln wollen, dann müssen sie von der in der Liminalität anwesenden *communitas* vernichtet werden, damit der Mensch wieder frei sein kann.

VICTOR TURNER

1920 in Glasgow, Schottland, geboren. 1949 B.A. in Ethnologie des University College, London. 1955 Ph.D. der Victoria University of Manchester. Heute Professor der Ethnologie und Religionswissenschaften der University of Virginia. Veröffentlichungen u. a.: *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, (u. a.: Aldine, Chicago 1969); *Profiles of Change: African Society and Colonial Rule* (als Herausgeber; Cambridge University Press, Cambridge 1970); *Dramas, Fields and Metaphors* (Cornell University Press, Ithaca 1974); *Revelation and Divination in Ndembu Ritual* (Cornell University Press, Ithaca 1975); *Image and Pilgrimage in Christian Culture* (Columbia University Press, New York 1977). Anschrift: Department of Anthropology, University of Virginia, Charlottesville, VA 22903, USA.

¹ C. Geertz, *Islam Observed* (Yale University Press, New Haven/London 1968) 1.

² AaO. 2.

³ V. Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (Cornell University Press, Ithaca/London 1967) 19.

⁴ D. Hymes, *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach* (University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1974) 130–131.

⁵ A. van Gennep, *Les rites de passage* (Noury, Paris 1909) 13.

⁶ V. Turner, aaO. 99.

⁷ V. Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Aldine Publishing Company, Chicago 1969).

⁸ Vgl. M. Buber, *Das dialogische Prinzip* (Heidelberg 1979).

⁹ R.A. Rappaport, *Ecology, Meaning and Religion* (North Atlantic Books, Richmond Cal. 1979).

¹⁰ R. Grimes, *Ritual and Drama* (unveröffentlichtes Manuskript, verfaßt 1977).

¹¹ R.A. Rappaport, aaO. 206.

Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans

Aldo Natale Terrin

Die Definition der Religion in der Religionsgeschichte

Die Definition der Religion steht in Zusammenhang mit dem Problem der Methode in den religionsgeschichtlichen Studien. Im Grunde handelt es sich um einen Sonderfall der ganz engen Wechselbeziehung, die in jeder Wissenschaft zwischen der Definition/Erfassung des Objekts und den sich daraus ergebenden methodologischen Perspektiven besteht.

Die heutige Situation der Studien in «Religionsgeschichte»¹ ist für diesen Stand der Dinge bezeichnend

und zeigt genau, daß das Überdenken der Studienmethode, das heute auf diesem Feld in Gang ist, sich ganz auf die Problematisierung des Objekts «Religion» auswirkt. Dies äußert sich darin, daß es immer schwieriger wird, dieses Objekt vermittels einer geeigneten Definition, Beschreibung, Konzeption oder Erfassung in den Griff zu bekommen².

Es ist jedoch wichtig, daß die Religionsgeschichte sich weiterhin mit ihrem Objekt befaßt und sich um es kümmert. Sich nach der Begriffsbestimmung der Religion fragen heißt ja die klassischen methodologischen Probleme wieder aufs Tapet bringen, z. B. die Frage nach den Apriorismen und Reduktionen auf dem Gebiet der Religion, die Frage, ob nichtwertende Beschreibungen und Verständnisse möglich sind, ob eine Wesensbestimmung und/oder normative Definition berechtigt ist oder nicht, die Frage nach der Autonomie und Eigenart der Religion und schließlich