

Stephen Buckland
Ritual, Körper und
«kulturelles Gedächtnis»

I.

Es herrscht allgemein Übereinstimmung darüber, daß das Ritual eine Angelegenheit von Symbolen ist. Für Victor Turner war das Symbol die «kleinste Einheit des Rituals», und für viele wird die Frage «Was ist ein Ritual?» über die Frage «Was ist ein Symbol?» angegangen. So hat man zum Beispiel gesagt, daß «das bestimmende Kennzeichen eines Rituals Symbolismus ist; und Symbolismus ist wesentlich mit irgendeiner Form von Kommunikation verbunden». Rituale sind dann, nach dieser Sichtweise, eine Angelegenheit der Mitteilung von Bedeutung durch die Handhabung von Symbolen. Aber offensichtlich ist dieser symbolische und kommunikative Aspekt des Rituals genau das, was es mit anderen Kategorien wie Mythos oder Traum teilt: Das Symbol, so muß man sagen, ist das, was am wenigsten charakteristisch für ein Ritual ist, wenn man es spezifisch als Ritual betrachtet¹. Was ist dann am charakteristischsten für ein «Ritual als solches»?

Hier taucht ein bekanntes methodologisches Problem auf. Muß man mit einer Definition von «Ritual als solchem» beginnen; gibt es einen elementaren Bestandteil, der allen Ritualen gemeinsam ist? Es stimmt, daß in dem

Bereich Anthropologen in der Praxis in der Lage sind, ohne Schwierigkeit bestimmte Verhaltensformen als rituell zu erkennen. In der Tat müssen Rituale sich selbst als in irgendeiner Form besonders ankündigen: Sie finden zu besonderen Zeiten statt, in besonderer Kleidung, begleitet von besonderer Musik. Aber eine eher theoretisch artikulierte Definition von Ritual kann in der Tat dazu führen, ihre eigene Wirkweise in der Praxis zu verschleiern. Einerseits hat der Begriff des «Rituals» Teil an einer bestimmten Geschichte innerhalb der Entwicklung der christlichen Theologie². Mit anderen Worten, die theoretische Definition ist kein theologisch unschuldiger Ausgangspunkt. Andererseits hat die herkömmliche theoretische Definition des Rituals von Symbolen und des Symbols von der Mitteilung von Bedeutung her den Körper und körperliche Praktiken erfolgreich aus dem Mittelpunkt der Analyse des Rituals verdrängt³. Mit anderen Worten, solch ein Dezentrieren des Körpers bietet auch keinen politisch unschuldigen Ausgangspunkt.

Dieser Artikel geht nach dem Gesichtspunkt vor, daß die Seite des körperlichen Gestaltgebens des Rituals dessen augenfälligste Seite ist, und daß dies den besten Ausgangspunkt bietet. Körperliches Gestaltgeben wird hier jedoch nicht als ein definierendes Merkmal von Ritual dargestellt, denn alle menschlichen Aktivitäten sind in dem einen oder anderen Sinne verkörpert. Es schützt auch nicht theologische oder politische Unschuld vor. Es ist ein Ausgangspunkt, der (wenn überhaupt) nicht im Licht irgendeiner theoretischen «Objektivität» gerechtfertigt werden kann, sondern durch den politischen und theologischen Wert der Analyse, zu der er führt. Ein Interesse dieses Aufsatzes liegt in der Tat in den politischen und theologischen Implikationen des Erstellens – und dann in der Weiterarbeit mit – der Definition einer Praxis; oder allgemeiner, in der Natur der Beziehung zwischen Theorie (wie sie sowohl in der Definition eines Anthropologen und im Bericht eines Ausführenden von dem, was er tut und warum, anzutreffen ist) und Praxis. Was bedeutet die Beziehung zwischen dem, was Menschen tun, und dem, was sie oder ihre anthropologischen Beobachter über das, was sie tun, sagen,

für sie selbst und für andere, für Beteiligte und für außerhalb Stehende? Was ist in diesen Aussagen und Schriften verborgen und was wird offenbart? Wenn irgendeine traditionelle Theorie über Rituale dahin tendierte, die körperliche Gestaltgebung ritueller Praxis zu verbergen, spiegelt dies umgekehrt die Art wider, in der innerhalb ritueller Praxis stärker theoretische Formen des Wissens selbst durch körperliche Praktiken verhüllt werden, die sie von «Fakten» oder «Werten», die behauptet bzw. anerkannt werden können, und damit von Gegenständen der Zustimmung oder Ablehnung in das, was «sich von selbst versteht», verwandeln.

II.

Von seinen ersten Augenblicken an wird einem Kind beigebracht, wie man seine Glieder beherrscht und gebraucht, was es bedeutet zu lächeln oder finster dreinzuschauen, wie man sitzt und steht, geht und spricht; was höfliches oder unhöfliches Verhalten gegenüber Älteren und Höhergestellten ausmacht; was es bedeutet, eine Wahl zu treffen oder Spaß zu machen; welche Aufgaben welchem Geschlecht, Alter, welcher sozialen und ökonomischen Klasse angemessen sind. Alle diese Praktiken formen den Körper im wörtlichsten Sinne: Die Neigung zu lächeln oder finster dreinzuschauen gräbt Linien ins Gesicht, Muskeln in Zungen und Gliedern entwickeln Kniffe des Sprechens und Gehens, verschiedene Aufgaben schaffen Schwielen an unterschiedlichen Stellen, formen die Wirbelsäule auf unterschiedliche Weise. Durch solche Praktiken, die den Körper formen, entwickelt ein Kind seine eigene Individualität und drückt sie aus und verleiht sich damit gleichzeitig die Identität seiner Familie, Klasse, Gemeinschaft ein: was es bedeutet, eine Person, ein Kind, ein Mädchen, eine Frau, ein Junge, ein Mann zu sein; was es bedeutet, den Status eines Arbeiters oder eines Managers anzustreben oder einzunehmen. Unter den Shona in Zimbabwe wird einem Mädchen zum Beispiel vielleicht beigebracht, wie man «als Frau sitzt», auf dem Boden, die Beine auf einer Seite zusammengelegt; wie es Wasser auf ihrem Kopf trägt; wie

es sich anzieht und sein Haar frisiert; wie es auf seinen Knien zu Höhergestellten, wie zu seinen Eltern oder seinem Mann, spricht. Bei vielen afrikanischen Völkern wird eine Veränderung des Status mit einem Rasiermesser in den Körper geschnitten. Zeichen, Linien und Bewegungen im Körper verkörpern die Beziehungen – politischer, wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Art zwischen Klassen und gesellschaftlichen Gruppen, den Geschlechtern, Individuen, Generationen –, innerhalb deren gemeinschaftliche und individuelle Identität ausgedrückt wird.

Durch solche habituellen körperlichen Praktiken werden die Erfahrungen früherer Generationen in Körpern «abgelagert». Durch solche Praktiken erinnert sich eine Gruppe ihrer Identität. Das heißt, sie entdeckt und ersinnt ihre Identität von neuem, bringt sie zur Geltung und bekräftigt sie und gibt auf diese Weise ihren Mitgliedern «Leben» – oder nimmt «Leben» fort; Leben, wie es von den Mitgliedern der unzähligen ineinandergreifenden, sich überlappenden, vielschichtigen, miteinander in Konflikt stehenden Gruppierungen, die eine menschliche Gemeinschaft bilden, «gelebt wird». (Der Autor spielt hier mit dem gleichen englischen Wortstamm von to remember = sich erinnern und member = Mitglied; d.h. er stellt eine Verbindung zwischen der Erinnerung einer Gruppe und den Mitgliedern einer Gruppe her; Anm. d. Übers.) Haltungen und Gesten, die charakteristisch für eine Klasse, für ein ganzes Volk sind, werden vererbt; Familienmerkmale – bekannt und doch individuell – werden weitergegeben. Eine Tochter lernt eine Neigung zum Mitgefühl von ihrer Mutter oder ihrer Tante; ein Sohn ahmt den Gang seines Vaters nach oder er lehnt ihn vielleicht auch bewußt ab; eine «Kultur» der Gewalt, der Kriminalität, der Nächstenliebe oder des Kirchgangs entwickelt sich weiter oder stirbt aus.

Gewohnheiten sind, per definitionem, nicht gedanklich bewußt. Bedeutet dies, daß solche unreflektierten Praktiken und Dispositionen wie Körperhaltungen und Gesten bloß «instinktivem» Tierverhalten entsprechen, wie zum Beispiel den «Paarungsritualen» von Vögeln? Es ist die Fähigkeit, «in Form von Begriffen zu denken oder Symbole als Ersatz

für Dinge und Begriffe zu benutzen», die normalerweise als Unterscheidungsmerkmal von menschlichem und tierischem Verhalten angesehen wird; und doch ist dies offensichtlich in habituellem Verhalten oder in körperlichen Merkmalen nicht vorhanden. Kann man von diesen Verhaltensweisen in irgendeinem Sinn sagen, daß sie menschliche Inhalte und Werte verkörpern, daß sie «verkörpertes Wissen» oder «kulturelles Gedächtnis» sind?

Die Antwort auf diese Frage hängt von dem Verständnis der Worte «Wissen» und «Symbol» ab. Theorien zum Beispiel, die von Symbolen als etwas sprechen, das für etwas anderes «steht» oder etwas anderes «repräsentiert», deuten unausweichlich darauf hin, daß die Bedeutung eines Rituals «hinter» der Handlung entdeckt werden muß, in dem, was es «repräsentiert». So ist es zum Beispiel eine gängige Unterscheidung, daß das, was «hinter» einem Ritual steht (zum Beispiel eine bestimmte Art der Intention), verschieden ist von dem, was «hinter» technischer Aktivität liegt (zum Beispiel eine andere Art von Intention), während «hinter» tierischem Verhalten überhaupt nichts steht, nur «Instinkt». Von dieser Sicht her kann habituelles Verhalten als nicht reflektiertes Verhalten nur mehr oder weniger tierischem Instinkt entsprechen. Aber Gesten und Körperhaltungen erlangen wie Worte nicht einfach in dem Sinn Bedeutung, daß sie mit einer Bedeutung, die «hinter» ihnen liegt, übereinstimmen; ihre Bedeutung bildet sich in und durch die Handlungsweisen, in deren Kontext sie vorkommen. Die Art und Weise, wie Shona-Frauen zur Begrüßung klatschen – mit gewölbten Händen ein leichtes «Bu! Bu!»-Geräusch produzierend –, *bedeutet* nicht: «Ich bin eine Frau»; es ist einfach Teil dessen, was eine Shona-Frau ist und tut, und das ist die Bedeutung. Die Bedeutung einer solchen Praktik liegt nicht irgendwo «dahinter», sondern «an der Oberfläche»; und so ist es (meistens) selbstverständlich.

Es kann natürlich eine Anfangsbelehrung («Sitz wie eine Dame!» «Nimm es hin wie ein Mann!») und nachfolgende Erklärungen oder einen Kommentar geben; aber Körperhaltungen und Gesten werden prinzipiell durch Imitation erlernt und werden bald «natürlich»

und unreflektiert. Alle körperlichen Praktiken wie Sprechen, Gehen, Lesen und Schreiben werden im Laufe der Zeit durch Wiederholung erworben. Körper werden geformt, «Gedächtnis» wird verkörpert, durch ein allmähliches Sich-Gewöhnen an Bewegungen des Auges oder der Hand, der Lippe oder eines Gliedes im Raum; mit der Zeit und über die Zeit hinaus werden Anleitung, Erklärung und Kommentar überflüssig. Mit der habituellen Fertigkeit werden menschliche Werte und Anlagen verkörpert, die mit der Zeit «natürlich» werden. Solches Wissen ist weitgehend unausgesprochen: im wahrsten Sinne des Wortes verkörpert, unergründlich, geheimnisvoll wirksam. Die Quelle dieser Kraft ist ihre «Natürlichkeit». Genau wie eine «gebildete» Ausdrucksweise oder ein autoritäres Auftreten ihre Macht einzuschüchtern verlieren, wenn sie als affektiert, «nicht natürlich», sondern nur als unecht erscheinen (man kann immer noch eingeschüchtert sein, aber nicht durch die Ausdrucksweise oder das Auftreten), so hängt die Kraft körperlicher Praktiken, «Gedächtnis» vergangener Erfahrungen zu konstituieren, paradoxerweise davon ab, daß sie unreflektiert und offensichtlich «natürlich» bleiben.

III.

Das Beibehalten individueller und gesellschaftlicher Identität im Verlauf der Zeit verlangt nicht die Aufhebung von Veränderung, sondern das Gestalten von Übergang. Rituale haben grundlegend mit Übergang zu tun. Veränderungen in Beziehungen und Erwartungen (gesellschaftlich, politisch, religiös) hinterlassen Spuren an Körper und körperlichen Praktiken. So wurden zum Beispiel die Anfangssymptome von Geist-Ergriffenheit bei einem Fall unter der Zezuru-Gruppe der Shona von schweren Allergien gegen selbstgebrautes Bier, Benzinabgase, Zigarettenrauch, das geschriebene Wort, Zwiebeln, Weißbrot, Butter, Margarine, Tee und Maisbrei begleitet⁴. Durch neue Diätpraktiken sonderte sich das Novizen-Medium ab, aber gleichzeitig bezog es dadurch viele andere mit ein und definierte praktisch alle seine Beziehungen neu. Sie

verkörperten ein Verständnis der Vergangenheit in der Anwesenheit des Geistes eines Ahnen; aber sie kündigten auch eine nahe bevorstehende Veränderung an, in diesem Fall das Angebot einer Neugestaltung von Beziehungen und Autorität mit politischen und religiösen Implikationen für die Zukunft. Diese Interpretation der Vergangenheit und Zukunft war stark umstritten. Praktiken wie das körperliche Erbrechen des Novizen beim Vorhandensein von Benzin und die alltägliche Vorbereitung seiner speziellen Diät durch seine Familie verkörperten deshalb ein mehrdeutiges «Wissen», anteilnehmend und umstritten zugleich.

Eine rituelle Zeremonie wird aus körperlichen Praktiken aufgebaut, in besonderer Weise durch Singen, Tanzen, Intonieren, Grüßen, Opfern. Dies sind «restringierte Codes»: Tanzen und Singen umfassen eine begrenzte Anzahl bestimmter Bewegungen und verbaler Formulierungen⁵. Neues ist auf ein Mindestmaß herabgesetzt: Es gibt ein begrenztes Repertoire von Haltungen und Gesten. Individualität ist auf ein Mindestmaß herabgesetzt: Personen stellen unpersönliche Rollen dar, inszenieren erkennbare Funktionen. Bei den Shona ist das individuelle Bewußtsein eines Geist-Mediums so weit vom Bestimmen der «Bedeutung» ihrer eigenen körperlichen Praktiken entfernt, daß man ihm hinterher erzählen muß, was geschehen ist. Beschreibungen von rituellem Verhalten, vielleicht hervorgerufen von Fragen Uneingeweihter (ob Kind oder Anthropologe), sind anfällig für einfache Formulierungen in Form von Verhaltensregeln, die festsetzen, welche Handlungen bei welchen Gelegenheiten vollzogen werden, und wann und wie. Solche Regeln lenken die Aufmerksamkeit auf Beständigkeit und Stagnation, auf die Beschränkung oder Kontrolle von Veränderung durch Rituale.

«Kultur» erhält dadurch eine nahezu wortgetreue Beständigkeit, ein Prozeß, der die Handhabung von Identität und auch das Schreiben und Lesen anthropologischer Texte erleichtert. Das Vokabular ritueller Zeremonien, selbst solcher, die vorgeben, einen radikalen Neuanfang zu markieren, bezieht sich charakteristischerweise auf die Vergangenheit: Mythen über Anfänge, genealogische Listen von Vor-

fahren, Stimmen lang Verstorbener, Neuinszenierung großer Taten. Ein wesentliches Merkmal dessen ist Wiederholung: Teile von Liedern, Tänzen oder Gesten werden innerhalb von Zeremonien wiederholt; ganze Rituale werden nach zyklischen Kalendern wöchentlich, monatlich, jährlich strukturiert. Dinge müssen «genauso» getan werden, wie sie «immer» getan wurden, Kinder müssen die «traditionellen» Lieder und Tänze erlernen. So stellt sich das Ritual selbst als «kulturelles Gedächtnis» dar: der Erhalt von Identität durch Wiederholung der Vergangenheit inmitten von Veränderung.

Die Vergangenheit ist jedoch, ähnlich wie die Identität einer Gemeinschaft, selten unumstritten: Ein «traditionelles» Ritual kann der Focus neuer Konflikte der Interpretation sein. Die wortgetreue Beständigkeit von Ritualen, das Vokabular der Stagnation, ist häufig täuschend, auch wenn es eine notwendige Täuschung ist. David Lan erwähnt, daß bei einer scharfsinnigen und auf dramatische Weise «untraditionellen» Neugestaltung eines Rituals Enosi Pondai, das charismatische Medium des Geistes des Chiwawa bei der Korekore-Gruppe der Shona, auf die rituellen Dienste der Funktionäre, die für die Beziehungen zwischen den Häuptlingen und dem Geist verantwortlich sind, verzichtete: Der Geist des Chiwawa sprach direkt zu dem Volk. Lan erläutert, daß das Medium durch den Ausschluß der «traditionellen» Vermittler die Autorität der Häuptlinge umging und so eine neue Machtstruktur schuf, die es ihm ermöglichte, politische Autorität statt auf die Häuptlinge auf wen immer er wollte zu übertragen, und letztendlich auf die nationalistischen Guerillas, die für die Befreiung Zimbabwes kämpften⁶. Die Wirksamkeit dieser dramatischen Aufhebung des «traditionellen» Rituals hing von der politischen Rolle dieser Funktionsträger ab, die «traditionell» akzeptiert war; es war deshalb nötig, daß es eine Regel gab, damit die Regel gebrochen werden und das Brechen der Regel seine Wirkung haben konnte. Interessanterweise ist darauf hingewiesen worden, daß diese Rolle der Funktionsträger als Vermittler zwischen Häuptlingen und Geist weniger «traditionell» gewesen sein könnte, die Situation in der Vergan-

genheit weniger endgültig, die Beständigkeit der «Tradition» trügerischer als Lan gelten läßt⁷.

Aber auch wenn solche dramatischen Änderungen des Rituals nicht stattfinden, gibt es immer Raum für Verhandlung und Innovation entlang der Zeitachse. Im Fall des bereits erwähnten Zezuru-Mediums gab es, als das Initiationsritual durchgeführt wurde, keinen Streit über und keine Erneuerung seiner Form oder seines Inhalts. Vielmehr waren sein Ort und vor allem sein Zeitpunkt und Elemente, die damit in Zusammenhang standen, Mittelpunkt des Streites mit zum Beispiel anderen etablierten Medien in der Umgebung. Die praktischen Details des Organisierens und Durchführens der Zeremonie in der «traditionellen» und festgelegten Art und Weise gaben beteiligten Gruppen vielfach Gelegenheit zu begrenzter, aber realer Taktik des Verzögerns, des Zuvorkommens und Boykottierens⁸. Eine Geste der Erwidern, so «traditionell» sie auch sein mag, kann radikal ironisiert werden, einfach durch erkennbare Verzögerung oder Übertreibung. Durch solche Manipulationen der zeitlichen Koordinierung blieb eine «traditionelle» Zeremonie explizit und tatsächlich eine Wiederholung vergangener Zeremonien, während sie gleichzeitig Strategien und Taktiken für neue, parteiische und umstrittene Interpretationen der Gegenwart und der Zukunft verkörperte. Verhandlungen über die Bedeutung des Rituals und somit über die Kreativität des Rituals fanden meistens entlang der Zeitachse statt. Das liegt auf der Hand bei Ritualen, die erfunden wurden, um eine neue Ära einzuführen, wie zum Beispiel in denen der französischen Revolution: Ein neuer Anfang bedeutet einen neuen Kalender.

Wiederholung ist nie einfach, was sie zu sein vorgibt – nie einfach nur «dasselbe». Die Wiederholung «desselben» ist selbst immer eine neue Handlung in einer neuen Zeit; Neuheit verbirgt sich selbst unter Gleichheit. Normalerweise können alle Teilnehmer in gewissem Maße zur Gestaltung von Übergang beitragen, besonders entlang der Zeitachse, zum Beispiel durch bereitwillige unterstützende Teilnahme oder durch Taktiken der Verzögerung, des Boykotts oder der Ironisierung. Doch selbst wenn die Umstände so sind, daß Veränderung

oder bedeutsame Kontroversen nicht auftreten, entweder weil dies unterdrückt wird oder weil es einfach keine signifikante Meinungsverschiedenheit gibt, ist der Erhalt der alten Ordnung eine neue positive Handlung, eine neue Bekräftigung der Macht durch die Beteiligten im Rahmen der Wiederholung der Vergangenheit. Der Wert der Wiederholung für die Gestaltung von Übergang und Identität liegt darin, daß sie es so erscheinen läßt, als ob die Vergangenheit selbst es sei, die «natürlich», autonom die Gegenwart bestimmt, und nicht jene, die in Wirklichkeit die Macht ausüben. Der Macht, die von den Beteiligten ausgeübt wird, ob diese nun eine Mehrheit oder nur eine herrschende Minderheit ausmachen, um «dasselbe» aufrechtzuhalten, wird durch das Ritual (meistens) eine unausgesprochene Selbstverständlichkeit zuerkannt.

IV.

Habituelle Praktiken, Gesten, Haltungen und Anlagen verkörpern also Erfahrungen und Erwartungen, Wissen und Werte in körperlichen Merkmalen, Zügen und Bewegungen: Was offenkundig war oder offenkundig hätte sein können, versteht sich nun von selbst. Für eine bestimmte Art der Vernunft mögen habituelle Praktiken vielleicht negativ erscheinen, als ein Verbergen der Wahrheit und eine Manipulation der Macht. Bergson betrachtete Gewohnheit als eindeutigen Gegensatz zu freier Kreativität und Autonomie; Proust sah Gewohnheit als eine der verschiedenen psychischen Neigungen an, die uns betäuben und uns von der aufklärenden Wirkung unserer Lebenserfahrung ablenken. Aber habituelle Praktiken sind für sich gesehen weder notwendigerweise restriktiv noch betäubend. Viele – wie Essen oder sich Fortpflanzen – sind lebensnotwendig; die meisten – wie zum Beispiel Schreiben oder Lesen (die Romane Prousts oder die Philosophie Bergsons) könnten es ebenso sein, je nach den Umständen. Ohne habituelle Fertigkeiten könnte man nicht schreiben oder sich unterhalten oder ein Messer benutzen, ohne sich zu verletzen; mit solchen Fertigkeiten kann ein Kunstwerk geschaffen werden oder eine mörderische Greueltat.

Rituale benutzen charakteristischerweise eine Rhetorik der Beständigkeit und der Stagnation, besonders unter dem Zeichen der Wiederholung der Vergangenheit, durch die eine Gemeinschaft, oder eine mächtige Minderheit innerhalb der Gemeinschaft, ihre Identität herausbildet und Übergänge gestaltet. Dies läuft auf die Schaffung und Organisation – die Gestaltung – eines «kulturellen Gedächtnisses» hinaus. Auch das Ritual kann in einem negativen Licht gesehen werden: Bloch hat zum Beispiel herausgestellt, daß das religiöse Ritual, als ein Mechanismus, um Individualität einzuschränken und die Anzahl möglicher Alternativen des Handelns, Denkens und Sprechens zu vermindern, eine Extremform gesellschaftlicher und politischer Kontrolle innerhalb einer autoritären Gesellschaft darstellt⁹. Aber für sich gesehen, ist die Gestaltung von Identität und «kulturellem Gedächtnis» natürlich nicht notwendigerweise eine Form autoritärer Kontrolle, obwohl sie es sein kann. Identität kann in einer Weise gelenkt werden, daß sie polarisiert und ausschließt, privilegiert und diskriminiert, unterdrückt und kontrolliert; aber ohne gewisse

Lenkung ihrer Identität durch Veränderung hindurch kann eine Gruppe im Verlauf der Zeit nicht fortbestehen.

Das «kulturelle Gedächtnis» und die Identität, die im Verlauf von Ritualen geformt werden, sind immer – in einem größeren Ausmaß, als es auf der Ebene der Erklärung und des Kommentars erscheinen mag – fragmentiert und umstritten; ihre offenkundige Einheit und Kohärenz sind das Ergebnis eines gewissen, notwendigen Ausmaßes an Selektion, Zusammenfassung, Vereinfachung. Aber auf der Ebene körperlicher Praxis, wo diese Dinge meistens selbstverständlich sind, gibt es allgemein auch innerhalb von Ritualen begrenzte, aber reale Möglichkeiten für eine individuelle oder minderheitliche Taktik der Verzögerung, des Boykotts, der Ironisierung oder sogar der Zersetzung, vor allem entlang der Achse der Zeit und der Zeitregelung. Rituale sind zumindest potentiell ein Arsenal gemeinschaftlicher Formung von «kulturellem Gedächtnis» und Identität. Für die Theologie ist die Frage zum Teil eine empirische: Welche Rituale leisten dies und welche nicht?

¹ R. Rappaport, *The Obvious Aspects of Ritual*, in: *Cambridge Anthropology* 2 (1974) 3–68.

² T. Asad, *Genealogies of Religion* (Baltimore 1993).

³ P. Connerton, *How Societies Remember* (Cambridge 1989).

⁴ P. Fry, *Spirits of Protest* (Cambridge 1976).

⁵ M. Bloch, *Symbol, Song, Dance and Features of Articulation. Is religion an extreme form of traditional authority?*, in: *Archives Européennes de Sociologie* 15 (1974) 55–81.

⁶ D. Lan, *Guns and Rain* (London 1985).

⁷ M. Bourdillon, *Rezension*, in: *Africa* 57 (1987) 3.

⁸ P. Bourdieu, *The Outline of a Theory of Practice* (Cambridge 1977) (*Esquisse d'une théorie de la pratique*, Librairie Droz, 1972).

⁹ AaO.

Aus dem Englischen übers. v. Wolf-Elmar Schmidt M.A.

STEPHEN BUCKLAND

geb. in Simbabwe, im Jahre 1976 Eintritt in die Gesellschaft Jesu; Studien der Literatur, Philosophie und Theologie in Großbritannien, Kenia und der Republik Südafrika; er unterrichtete Religionsphilosophie und Philosophiegeschichte am Regional Major Seminary in Harare; im Moment schließt er am theologischen Fachbereich der Cambridge University seine Dissertation über die Methode der Anthropologie am Beispiel der Religion und Kultur des Shona-Volkes in Simbabwe ab. Anschrift: St. Edmund's College, Cambridge CB3 0BN, Großbritannien.