

Peter Grzybek

## Mythos und Ritual, Natur und Kultur

(Synoptische Einleitungsbemerkungen)

*Zusammenfassung:* Seit mehr als 100 Jahren ist die wechselseitige Abhängigkeit von Mythos und Ritual Gegenstand wissenschaftlicher Forschung gewesen: Ritual und Mythos sind als prinzipiell voneinander unabhängig betrachtet worden, auch wenn sie de facto gemeinsam vorkommen und aufeinander bezug nehmen können. Auch sind Ritual und Mythos als zusammengehörig und nicht voneinander trennbar angesehen worden. Das eine Mal ist das Ritual als grundlegend und dem Mythos vorausgehend, ein anderes Mal der Mythos als die grundlegende Kategorie und als dem Ritual vorausgehend angesehen worden. Auch ist die Auffassung vertreten worden, daß Ritual und Mythos nur anfänglich miteinander verbunden waren, und daß einer der Teile sich mit der Zeit vom anderen abtrennte (sodaß sich zum Beispiel der ‚verbale‘ Teil eines Rituals in einen Mythos transformierte). Der vorliegende Beitrag bietet einen kurzen Überblick der Entwicklungsgeschichte einschlägiger Konzeptionen. Mit Bezugnahme auf die Evolutionäre Kultursemiotik wird gezeigt, daß gerade das Ritual im Schnittpunkt von ‚Natur‘ und ‚Kultur‘ steht und insofern eine Zentralstruktur der Kultur darstellt.

*Summary:* For more than a hundred years, the mutual interrelation between myth and ritual has been the object of scholarly research: ritual and myth have been considered to be basically independent of each other, albeit possibly co-existent and interrelated. Ritual and myth have also been thought to belong together and to be inseparable. Sometimes ritual has been regarded as the foundation and predecessor of myth, while at other times the opposite has been held to be the case. It has also been assumed that ritual and myth were only related to each other initially, and that in the course of time, one of the elements separated from the other (for example, by transformation of the ‚verbal‘ part of a ritual into a myth). The present contribution offers a short survey of the history of relevant ideas. Referring to the concept of Evolutionary Cultural Semiotics, it is shown that ritual is in fact at the point where ‚nature‘ and ‚culture‘ intersect, and so represents a central structure of culture.

Die Erforschung von Mythos und Ritual begann im wesentlichen im 19. Jahrhundert; seither gibt es von A bis Z, von Anthropologie bis Zeichentheorie, kaum eine wissenschaftliche Disziplin, die sich nicht mit zumindest einem dieser beiden Aspekte beschäftigt hätte. Eigentlicher Ausgangspunkt war eine Debatte über die Ursprünge der Religion; einfach formuliert, lautete die Frage, ob Religion (und damit letztlich auch Kultur schlechthin) ursprünglich im Mythos oder im Ritual wurzelte.<sup>1</sup> Auf einen ersten Blick stellt sich das Ritual als Inszenierung eines Mythos dar: Demnach würde der Mythos als Grundlage oder als Auslegung des Rituals fungieren. Doch es gibt verschiedene Möglichkeiten, den Charakter dieser Beziehung zu sehen – es stellt sich dann die Frage: Was ist Ursache, was ist Folge? Was ist primär, was ist abgeleitet?

Die verschiedensten Optionen sind seit mehr als 100 Jahren immer wieder durchgespielt worden: Ritual und Mythos sind als prinzipiell voneinander unabhängig betrachtet worden, auch wenn sie de facto gemeinsam vorkommen und aufeinander Bezug nehmen können. Andererseits sind Ritual und Mythos als zusammengehörig und nicht voneinander trennbar angesehen worden. Das eine Mal ist das Ritual als grundlegend und dem Mythos vorausgehend, ein anderes Mal der Mythos als die grundlegende Kategorie und als dem Ritual vorausgehend angesehen worden. Auch ist die Auffassung vertreten worden, daß Ritual und Mythos nur anfänglich miteinander verbunden waren, und daß einer der Teile sich mit der Zeit vom anderen abtrennte (sodaß sich zum Beispiel der ‚verbale‘ Teil eines Rituals in einen Mythos transformierte). Der Phantasie waren, mit anderen Worten, kaum Grenzen gesetzt.

Den Ausgangspunkt dieser Überlegungen stellten zunächst Mythen-theorien dar, wie sie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts aufgestellt wurden, verbunden mit Namen wie Friedrich Max Müller (1823-1900) oder Jacob Grimm (1785-1863). Ab den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts bestimmte dann allerdings ein neues Paradigma die Diskussion, das man plakativ als ‚evolutionistisch‘ bezeichnen kann. Es geht im wesentlichen von den Arbeiten des Anthropologen Edward B. Tylor (1832-1917) aus, der in seinem einflußreichen Werk *Primitive Culture* (1871) einen evolutionären Standpunkt der menschlichen sozialen und kulturellen Entwicklung vertrat, indem er eine Entwicklung von kindähnlichen „Wilden“ hin zum „zivilisierten Menschen“ annahm, in deren Verlauf „primitive“ Erklärungen als ‚Überreste‘ in bestimmten modernen religiösen Bräuchen erhalten geblieben seien.

Der russische Kultursemiotiker Vladimir Nikolaevič Toporov hat unlängst

zurecht daran erinnert, daß bei der mit Tylor entstehenden Wissenschaft vom Ritual der Kontext der Arbeiten von Charles Darwin eine nicht unwichtige Rolle spielte – dies gilt für *The Origin of Species* aus dem Jahre 1859 ebenso wie für *The Descent of Man* aus dem Jahre 1871. Kein Zufall insofern, daß genau im selben Jahr, 1871, Tylors *Primitive Culture* erschien, das mit der Begründung einer evolutionären Anthropologie auch einen ersten Versuch darstellte, einen neuen Zugang zum Ritual zu finden. Dieses Buch war nicht nur ein Echo auf Darwin, es rief auch seinerseits eine ganze Reihe von Studien zum Ritualismus in deren erster, evolutionistischer Variante hervor.

Der Impetus dieser Arbeiten lag darin, das Ritual als eine Schlüsselerscheinung menschlicher Kultur schlechthin anzusehen, dessen Evolution in gewissem Sinne mit der organischen Evolution der biologischen Arten verglichen werden kann. Doch die Fokussierung des Rituals als eines grundlegenden Forschungsobjekts lenkte die Aufmerksamkeit auch noch auf etwas anderes – auf die Quellen, auf den Anfang der menschlichen Kultur, an dem das „Kulturelle“ noch deutlich in Verbindung mit den „natürlich-biologischen“ Funktionen stand.

Damit war eine evolutionäre bzw. evolutionistische Perspektive vorgegeben, die im folgenden in erster Linie durch den Schotten William Robertson Smith (1846-1894) etabliert werden sollte. Aufgrund seiner Rekonstruktion früher semitischer Ritualpraktiken (1889) sah er Religion nicht in spekulativen Mythen, sondern in Ritualen begründet. Das Ritual war für ihn die primäre Komponente von Religion; als grundlegende soziale Funktion des Rituals galt ihm die Schaffung und Aufrechterhaltung von Gemeinschaft. Den Mythos sah Robertson Smith im Vergleich zum Ritual als sekundär an; seine Funktion sei es, die Bedeutung eines Rituals zu erklären, wenn dessen ursprüngliche Bedeutung vergessen worden sei: „[M]yth was derived from the ritual, and not the ritual from the myth“ (1889: 18).

So rückte zwar das Ritual in den Vordergrund, in der Forschungsgeschichte hat sich aber bis heute kein einheitliches Verständnis von Ritual herausgebildet. Das zeigt sich etwa, wenn Edmund Leach (1968: 256) feststellte, „[that there is] the widest possible disagreement as to how the word ritual should be understood.“ Oder wenn in neuerer Zeit Catherine Bell (1992: 91f.) resümiert: „There is little explicit consensus concerning the intrinsic features of ritual, and some do not believe there to be any features intrinsic to ritual.“ Man wird also dem Kultursemiotiker Walter A. Koch (1991: 33) zustimmen müssen,

wenn dieser spezifisch zur Semiotik des Rituals bemerkt: „Obwohl Riten seit etwa 100 Jahren genauer studiert werden, steckt die semiotische Analyse des Ritualen noch in ihren Anfängen.“ Auf Koch wird unten noch zurückzukommen sein, doch schreiten wir zunächst mit unserem kursorischen und zwangsweise unvollständigen Rückblick auf diese mehr als 100jährige Forschungsgeschichte voran.

Der wohl berühmteste und einflußreichste Schüler von Robertson Smith war James George Frazer (1854-1941). Auch wenn es in der Entwicklung seines Denkens eine Reihe von Schwankungen gibt, ging er prinzipiell vom Mythos als einem sekundären Relikt ritueller Aktivität aus; das Ritual stellte sich somit auch für ihn als ursprüngliche Quelle der meisten Ausdrucksformen des kulturellen Lebens dar.

Sowohl Robertson Smith als auch Frazer waren wesentliche Bezugspunkte für Freuds *Totem und Tabu* (1913), bei dem das Ritual eng an Tabus und damit in Freuds Verständnis an obsessive Verdrängungsmechanismen angehängt wurde. Damit hatten Ritualtheorien auch in die Psychoanalyse Eingang gefunden, was sich auf unterschiedliche Art und Weise in den Arbeiten von Theodor Reik (1888-1969), Carl G. Jung (1875-1961), Alfred Adler (1870-1937) oder auch Otto Rank (1884-1939) fortsetzte; die Berücksichtigung von Ritualen sollte auch, wenngleich später, in die Psychotherapie Eingang finden, worauf hier einzugehen freilich kein Raum ist.

In bestimmtem Sinne in diesem Kontext zu sehen sind auch zwei andere Zweige der Mythos- und Ritualforschung, die man bedingt als „funktionale“ und „symbolische“ Richtung bezeichnen kann. Bei der „funktionalen“ handelt es sich um Arbeiten wie *Myth in Primitive Psychology* von Bronislaw Malinowski (1926), die „symbolische“ Ausrichtung betrifft Arbeiten wie Ernst Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen II* (1925) oder seine in den 30er und 40er Jahren auf Englisch erschienenen *Symbol, Myth and Culture* und *An Essay on Man*, oder dann auch Suzanne K. Langers *Philosophy in a New Key* (1942). „Funktionale“ und „symbolische“ Richtungen gingen von ganz anderen Voraussetzungen als die evolutionäre Anthropologie aus und ergänzten die Untersuchung des Mythos-Ritual-Komplexes gewissermaßen um eine *Innensicht* durch die Rekonstruktion des mythisch-rituellen Bewußtseins. Zu Recht hat Toporov (1987: 32) darauf hingewiesen, daß die Konvergenzen zwischen den „intrinsischen“ und den „extrinsischen“ Sichtweisen insofern symptomatisch sind, als die „extrinsischen“ sich als psycho-soziale Verallgemeinerungen der Erfahrung des archaischen Bewußtseins verstehen lassen.

Doch zurück zu Tylor, Robertson Smith und Frazer als den „Evolutionisten erster Generation“, wenn man so will. Mit ihrer These von der Priorität des Rituals vor dem Mythos hatten sie auch die wesentlichen Grundlagen für die als „Myth and Ritual School“ bekannte Cambridger Gruppe gelegt, mit der in den beiden ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts Namen wie A.B. Cook, J.E. Harrison, S.H. Hooke, G. Murray, F.M. Cornford verbunden sind. Nachdem Harrison und Hooke als Vertreter der ersten Generation dieser „Ritualisten“ die Ko-Evolution von Mythos und Ritual eingeklagt hatten, ging es der zweiten Generation primär um die Anwendung und Ausweitung der Theorie, konkret: um die Demonstration des ritualen Ursprungs grundlegender Kulturformen wie Mythologie, Religion, Philosophie, Kunst, Spiele u.a.m. Am weitesten in der Anwendung gingen vermutlich Religionshistoriker wie Edwin O. James und der Anthropologe Arthur M. Hocart. Bedingt ist auch van Genneps *Rites de passage* (1969[1909]) in diesem historischen Kontext zu sehen, in dem es um eine Begründung menschlichen Leben als einem gut organisierten System von Ritualen ging, mit dem die Beziehungen des sozialen Status kontrolliert werden (können).

Eine Aufweichung des starren Ritus-vor-Mythos-Denkens fand eigentlich erst in den 30er und 40er Jahren statt: Raglan zum Beispiel argumentierte in seiner Untersuchung zum Helden (*The Hero*) 1937 dafür, daß die meisten Mythen, auch wenn sie nicht aus einem spezifischen Ritual hervorgehen, mit ritualen Aktivitäten verbunden sind und Ritualstrukturen reflektieren.

Die Vorherrschaft des Ritus-vor-Mythos-Denkens und eines damit mitunter recht rigoros einhergehenden „Pan-Ritualismus“ wurde im Grunde genommen erst in den 40er und 50er Jahren relativiert, vor allem durch Arbeiten wie die von Clyde Kluckhohn oder Joseph Fontenrose. Sie zweifelten zum einen die generelle Gültigkeit der aufgestellten Hypothesen an, zum anderen stellten sie das genetische Verhältnis von Ritual und Mythos neu zur Disposition. Für Kluckhohn stellte sich die Frage des Primats von Ritual oder Mythos als ebenso sinnlos dar wie jegliche Huhn-oder-Ei-zuerst-Fragen, und für ihn lassen sich weder Mythos noch Ritual als primär postulieren.<sup>2</sup>

Damit war im Grunde genommen der Weg vorbereitet für Lévi-Strauss, der 1958 darauf hinwies, daß man unabhängig von der konkreten Definition des genetischen Verhältnisses bzw. des Primats von Mythos und Ritual in beiden Fällen eine Homologie zwischen Mythos und Ritual voraussetzt. Unter der Annahme, daß beide sich gegenseitig erzeugen, sprach Lévi-Strauss sich

dafür aus, darauf zu verzichten, „das Verhältnis von Mythos und Ritual in einer Art mechanischer Kausalität zu suchen, und statt dessen ihre Beziehung auf der Ebene einer Dialektik begreifen“ (Lévi-Strauss 1978[1958]: 255).

Die strukturelle Mythentheorie von Lévi-Strauss wurde vor allem in den 60er und 70er Jahren zum Paradigma einer sich als strukturalistisch verstehenden Textwissenschaft; ähnlich paradigmatisch wirkten auch die *Mythen des Alltags* von Roland Barthes (1964[1957]), durch dessen Verständnis der Mythos zu einem Instrument semiotischer Kulturkritik wurde.

Erst im Anschluß an diese Arbeiten, vergleichsweise spät also, finden sich in den 80er und 90er Jahren die ersten zaghaften Versuche einer Semiotik von Mythos und Ritual.<sup>3</sup> Dabei geht es in den wenigsten dieser Arbeiten um eine semiotische Rekonstruktion des Zusammenhangs von Mythos und Ritual; akzentuiert wird eher nur einer der beiden Aspekte. Anders ist das allerdings in den einschlägigen Studien der Moskauer und Tartuer Schule, insbesondere bei Vjačeslav Vsevolodovič Ivanov und dem bereits genannten Toporov: Sie haben in verschiedenen Arbeiten nicht nur einen indoeuropäischen Grund-Mythos rekonstruiert, sondern diesen auch zu entsprechenden Ritualen in Beziehung gesetzt und dabei unter anderem Querverbindungen zur Genese der indoeuropäischen Poetik abgeleitet. Diese Arbeiten sind auch deswegen von besonderer Bedeutung, weil in ihnen gerade der Zusammenhang von Mythos und Ritual wieder stärker fokussiert und semiotisch interpretiert wird. Gerade dazu gibt es übrigens im Umfeld der Moskauer/Tartuer Schule zahlreiche weitere Arbeiten, genannt seien hier nur die Monographien *Das Ritual in der traditionellen Kultur* von Al'bert Bajburin oder *Kosmogonie und Ritual* von Michail Evzlin, beide 1993.

Während sich diese Arbeiten stark auf ethnographisches Material stützen und dieses semiotisch bearbeiten, nehmen die gegenwärtig stark propagierten sogenannten „Ritual Studies“ auf semiotische Arbeiten praktisch keinerlei Bezug. Letztere wurden 1977 von der *American Academy of Religion* initiiert. 1982 erhielt eine sogenannte *Ritual Studies Group* innerhalb der Akademie einen offiziellen Status, drei Jahre später wurde das *Journal of Ritual Studies* ins Leben gerufen.<sup>4</sup> Der selbsterhobene Anspruch der *Ritual Studies* besteht vor allem darin, das Ritual nicht nur in religiös motivierten Kontexten zu sehen, sondern allgemeiner, und es als ein Phänomen *sui generis* zu betrachten.

In diesem Zusammenhang hat Zuesse (1987) eine einleuchtende Klassifikation von Ritualen vorgeschlagen; demnach wäre zunächst zwischen ‚konfirmatorischen‘ und ‚transformatorischen‘ Ritualen zu unterscheiden: Funktion

*konfirmatorischer Rituale* ist es, Grenzen und Distinktionen innerhalb einer göttlichen (den Kosmos strukturierenden) Ordnung zu bewahren und zu rechtfertigen; sie konzentrieren sich folglich insbesondere um bestimmte (raum-zeitliche) Grenzpunkte, um die relevanten Unterschiede zu markieren und zu definieren. Die Funktion *transformatorischer Rituale* hingegen ist es, die so geschaffenen Distinktionen zu überbrücken und Transformationen zu bewirken, welche die (kosmische) Ordnung erneuern bzw. wiederherstellen, wenn diese ganz oder teilweise von Veränderungen bedroht ist. Innerhalb der transformatorischen Rituale läßt sich weiterhin zwischen sog. ‚Übergangsriten‘ [*transitional rituals*] und ‚restaurativen Ritualen‘ [*restorative rituals*] unterscheiden: Während Übergangsriten (wie Initiation, Bestattung, Einweihung, u.a.) das störende Element innerhalb der göttlichen Ordnung neu platzieren, führen restaurative Rituale (wie Reinigungen, Heilungen, u.a.) das regenerierte Element an seinen vorherigen Platz zurück.

Zu einem der zentralen Anliegen der *Ritual Studies* hat sich insbesondere das Problem der „Körperlichkeit“ entwickelt, das im Kontext zeitgenössischer geistes- und kulturwissenschaftlicher Trends in den Vordergrund gerückt ist, begleitet durch Kritik an objektivistischer und mentalistischer Wissenschaft, durch feministische Ansätze und *Gender Studies*.

So harmonisiert nach Zuesse (1987: 409) etwa das Ritual den Körper in Raum und Zeit und macht letztere körperlich erfahrbar:

Through ritual, then, the self is inducted into the necessary forms of space and time, and these forms are disclosed as harmonious with the body. The space and time of ritual are organic experiences.

Auch für Catherine Bell (1992: 98) besteht das Endziel eines Rituals in der Produktion eines ‚ritualisierten Körpers‘:

The implicit dynamic „end“ of ritualization [...] can be said to be the production of a „ritualized body.“ Ritualization produces this ritualized body through the interaction of the body with a structured and structuring environment.

Von hier ist es nur ein kleiner Schritt zurück zu Pierre Bourdieus (1976[1972]) Überlegungen zur „*Einverleibung* von Kultur“ (ebd. 199) auf der Basis einer „Dialektik zwischen Interiorität und Exteriorität, d.h. zwischen der Interiorisierung der Exteriorität und der Exteriorisierung der Interiorität“ (ebd. 164): Demnach ist nicht nur „das Verhältnis zum eigenen Körper immer durch den Mythos vermittelt“ (ebd. 193), auch stellt Enkulturation folglich einen Prozeß dar mit der Funktion, „die dialektische Beziehung herzustellen, die zur Ein-

verleibung eines nach den mythologisch-rituellen Gegensätzen strukturierten Raumes führt“ (ebd. 193).

Das Konzept der Körperlichkeit bereichert ohne Frage die Mythos-Ritus-Diskussion um einen wichtigen Aspekt; insgesamt aber greift es viel zu kurz, denn Körperlichkeit des Rituals wird hier auf einen spezifischen Erkenntnismodus reduziert, ohne daß dies eigentlich gesagt (und vermutlich auch erkannt) würde.

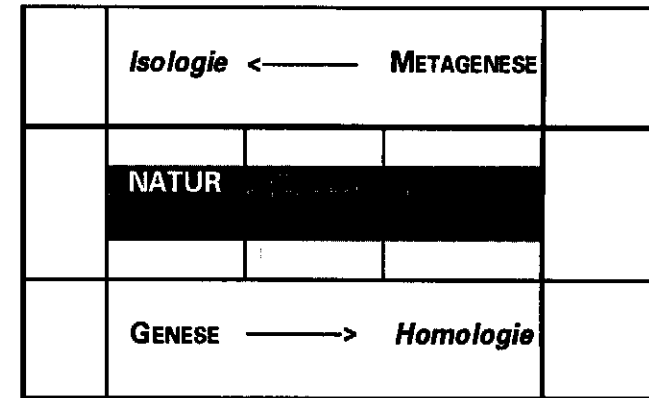
Dabei ließe sich gerade durch eine ernsthafte Bezugnahme auf den „ritualisierten Körper“ ein sehr viel weiterer semiotischer Bogen spannen, der nicht nur Mythos und Ritual unter Berücksichtigung ihres dialektischen Wechselverhältnisses, sondern auch die mythisch-rituelle Dialektik von Subjekt und Objekt, von Körper und Geist, von Natur und Kultur in einem evolutionäres Konzept aufheben würde.

Als Ausgangspunkt dazu eignet sich der Begriff der *Ritualisierung*, wie ihn Julian S. Huxley bereits 1914 in die Ethologie einführte, und wie er schon Mitte der 60er Jahre auf seine Initiative hin von Tier- und Humanethologen diskutiert wurde. Für Huxley (und dann auch Konrad Lorenz, Irenäus Eibl-Eibesfeldt u.a.) setzt Ritualisierung viel früher an als das eigentliche Ritual; gemeint sind kommunikative Handlungen, die im Verlauf der Evolution durch natürliche Selektion aus ursprünglichen praktischen Handlungen wie Angriffen, Gefiederputzen o.a. entstanden sind. Diese ursprüngliche praktische Funktion ging später verloren und wurde entweder indirekt (d.h. symbolisch) oder aber ritualisiert in Form von Displays bzw. Verhaltensstereotypen aufrechterhalten. Prototypische humanethologische Beispiele für Ritualisierungen wären Militärparaden, höfliche Verbeugungen, das Hutabnehmen u.a.m.

Mit dem Begriff der Ritualisierung, der konzeptuell weiter gefaßt ist als der engere Begriff des Rituals bzw. Ritus als einer voll ausgebildeten Struktur im Zentrum der Kultur rückt damit nach ‚Mythos und Ritual‘ ein zweites thematisches Paar in den Fokus, nämlich ‚Natur und Kultur‘. Und damit kommen wir auch zurück auf die Evolutionäre Kultursemiotik von Walter A. Koch. Gerade zur Frage einer Semiotik von Mythos und Ritual hat Koch selbst nämlich einen recht überzeugenden, wenn auch nicht genügend berücksichtigten Vorschlag gemacht, der die meisten der im Verlaufe unseres Überblicks vorgestellten Überlegungen in ein umfassendes Konzept integriert.

Ohne der Komplexität des Modells hier gerecht werden zu können, seien einige Eckpunkte in Telegrammstil referiert: Allgemeiner Ausgangspunkt seiner Konzeption ist eine Gegenüberstellung von ‚Natur‘ und ‚Kultur‘, freilich

mit entsprechenden Übergangs- bzw. Emergenzbereichen. Der konstruktivistische Dualismus zwischen ‚Natur‘ und ‚Kultur‘ wird dadurch produktiv genutzt, daß eine evolutionäre Biperspektivität eingeklagt und in das Modell prinzipiell eingeführt wird: Der Evolution der ‚Natur‘ wird in gespiegelter Perspektive die Meta-Genese gegenübergestellt als ein Versuch, den Prozeß der Evolution kulturell zu erschließen (vgl. *Abb. 1*).



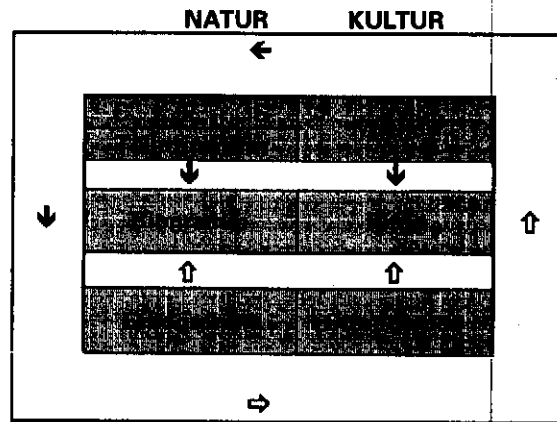
*Abb. 1:* Evolutionäre Kultursemiotik nach Koch (1986)

Das Kochsche Modell hat also keinen geringeren Anspruch, als die gesamte Evolution und ihre kognitive Erschließung zu erfassen, angefangen von der Galakto- und Kosmogense bis hin zu unserer Gegenwart. Mythos und Ritual sind insofern nur zwei bescheidene Strukturen, die sich in eine evolutionäre Perspektive einbetten lassen. Dabei wird ihre dialektische Wechselbeziehung und die Dialektik ihrer natürlichen und kulturellen Anteile deutlich.

‚Natur‘ ist hier bewußt beschränkt auf *Verhalten* in Natur, sozusagen auf den Phänotyp. Erläutern wir kurz die Komponenten: Ein *Ethogramm* ist, mit Eibl-Eibesfeldt (1967, 1979), ein Katalog bzw. Inventar von formkonstanten funktionellen Verhaltensweisen; ein *Teleogramm* organisiert solche materielle Verhaltensoptionen in spezifische Programme („Bedürfnisse“, „Triebe“, „Motivationsbereiche“ wie ‚Essen‘, ‚Fortpflanzen‘ oder ‚Kämpfen‘); es mobilisiert, motiviert und steuert das zentrale *Biogramm* (vgl. Count 1973), welches das jährlich wiederkehrende Gesamtprogramm des Verhaltens beinhaltet; es umfaßt sowohl nicht-ritualisiertes („normales“) Verhalten (sog. „Endhandlung-

gen“ wie z.B. Töten, Fressen, Kopulieren) als auch ritualisiertes Verhalten. Letzteres läßt sich differenzieren in (a) kurze, stereotype Verhaltensformen (wie z.B. eine wenige Sekunden andauernde Drohgebärde), die auch als *Display* bezeichnet werden, und (b) langfristige ritualisierte Verhaltensformen (wie z.B. das Balzverhalten von Vögeln), die auch als *Zeremonien* bezeichnet werden.

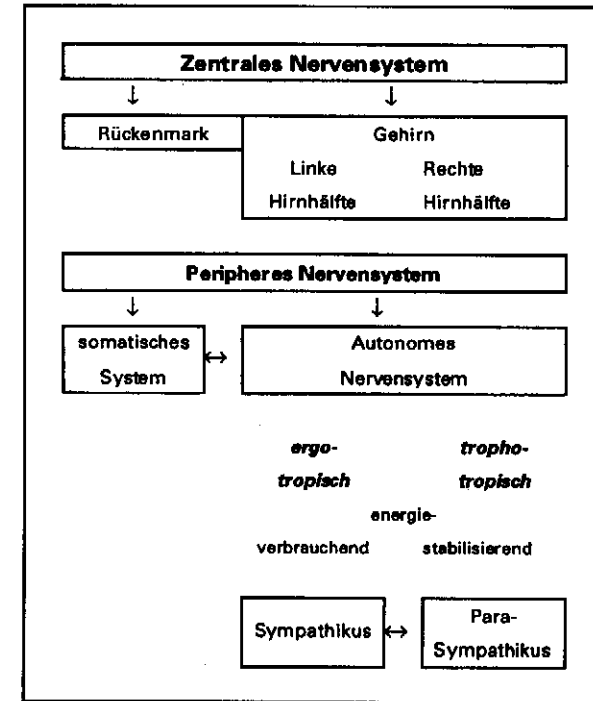
Eine dieser Verhaltensstratifikation analoge Triade entwickelt auch die Kultur: als meta-genetisches Produkt reguliert, motiviert und stabilisiert der *Mythos* das im Zentrum stehende *Ritual*. Dieses wird andererseits aus genetischer Perspektive gespeist durch *Verhaltens-Stereotype*, die dem Ethogramm entsprechen (vgl. *Abb. 2*).



*Abb. 2:* Der (meta-)genetische Zusammenhang von Mythos, Ritus und Stereotyp nach Koch (1991)

Hier kommt also ein grundlegend anderes, quasi autonomes Verständnis des „rituellen Körpers“ ins Spiel, anders als bei den *Ritual Studies*, wo der Körper *konzeptuell* an den Mythos gebunden ist – ähnlich wie etwa bei Mary Douglas oder auch in der russischen Kultursemiotik. Das evolutionäre Verständnis des rituellen Körpers hingegen baut eine Brücke zu neurobiologischen Ritualtheorien, womit sich der Kreis von Mythos und Ritual, Natur und Kultur schließt.

Um die Grundaussage dieser neurobiologischen Ritualtheorien zu erfassen, muß man sich kurz an die Struktur des menschlichen Nervensystems erinnern: Grob gesprochen, kann man von einem zentralen und einem peripheren



*Abb. 3:* Das menschliche Nervensystem

Nervensystem ausgehen: das zentrale Nervensystem (ZNS) umfaßt die Wirbelsäule und das Gehirn mit seinen zwei Hirnhälften, während das periphere Nervensystem Impulse vom und zum ZNS übermittelt. Das periphere Nervensystem untergliedert sich seinerseits in das somatische und das vegetative („autonome“) Nervensystem. Das vegetative Nervensystem wird von Nervenzellen im unteren Teil des Gehirns kontrolliert; es steht außerdem in einer wechselseitigen Abhängigkeit mit dem endokrinen Apparat, sodaß es bis zu einem bestimmten Grad von den Hormonen beeinflusst wird und seinerseits die Hormonproduktion reguliert. Das vegetative Nervensystem besteht nun wiederum aus zwei antagonistischen Subsystemen, dem Sympathikus und dem Parasympathikus: Während das sympathische System den Organismus auf körperliche Anstrengung vorbereitet (und z.B. die Herzaktivität anregt, die Atemwege erweitert, für die Kontraktion der Arterien sorgt, den Verdauungsapparat hemmt, usw.), funk-

tioniert das parasympathische System genau umgekehrt, insofern es den Körper auf Nahrungsaufnahme, Verdauung und Ruhe einstellt (vgl. Abb. 2).

Neurobiologischen Ritualtheorien zufolge – wie sie vor allem von d'Aquili, Laughlin, Lex, McManus (1979), d'Aquili (1983, 1986), Laughlin (1990) u.a. entwickelt wurden – lassen sich Erzeugung, Struktur und Transformation von Mythen, ebenso wie die (Auf-)Lösung des mythischen Problems durch zeremonielle Rituale, auf die Entwicklung und das Funktionieren neuronaler Strukturen zurückführen (d'Aquili 1983: 247). Im Detail führt diesen Grundannahmen entsprechend die rituelle Motorik dazu, daß der Sympathikus des autonomen Nervensystems trotz Übererregung ein allmählich gleich starkes Quantum an Aktivität im Parasympathikus induziert. Dies hat den Effekt einer normalerweise ausgeschlossenen Balance zwischen beiden.

Eine Parallele zu dieser Balance findet sich aus dieser biogenetischen Sicht auf der Ebene des zentralen Nervensystems: In Erweiterung des sympathischen und parasympathischen Systems spricht man hier von einem *ergo-tropischen* (energie-verbrauchenden), und einem *tropho-tropischen* (energie-stabilisierenden) System, unter Einschluß allerdings auch zentraler Nervenstrukturen. Spezifische Bewußtseinszustände, die mit bestimmten Prozessen der linken und rechten Gehirnhälfte in Zusammenhang stehen, werden damit auf spezifische Weise mit Sympathikus und Parasympathikus vergleichbar. Vergleichbar wird damit in gewisser Hinsicht auch das rituelle Beten eines Rosenkranzes mit dem rituellen Stammestanz: es würde sich letztlich auf verschiedenen physischen – wenn man so will „natürlichen“ – Ebenen des Rituals genau das als relevant herausstellen, was für das mythische Prinzip ohnehin gilt: die Mediation originär inkompatibler Oppositionen. So resümiert d'Aquili (1983: 260):

[T]he cognitive assimilation of logically irreconcilable polar oppositions presented in the myth structure [...] represents a shift of predominating influence from the major hemisphere to a predominant influence of the minor hemisphere, which allows the antinomies to be perceived as a cognitive unity.

So gesehen erweist sich das Ritual als Zentralstruktur der Kultur, insofern es im Schnittpunkt verschiedener Fadenkreuze steht: zwischen ‚Natur‘ und ‚Kultur‘, zwischen Genese und Meta-Genese und, wenn man die Beobachterperspektive hinzu nimmt, zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Alter und Ego. Das Ritual wird damit auch zu einem Zentralobjekt der Kultursemiotik, und einmal mehr zeigt sich die Produktivität eines holistisch-evolutionären Horizonts bei seiner Untersuchung.

## Anmerkungen

- 1 Dieser Zusammenhang von Mythos und Ritual sollte die Diskussion eigentlich bis in unsere Tage bestimmen, und es ist kein Zufall, daß er im Rahmen eines Internationalen Semiotischen Symposiums zentral thematisiert wird.
- 2 Kluckhohn (1942: 54): „The whole question of the primacy of ceremony or mythology is as meaningless as all questions of ‚the hen or the egg‘ form [...] neither myth nor ritual can be postulated as ‚primary‘.“
- 3 Beispielhaft genannt seien hier Arbeiten wie die von Hanson (1981), Hendricks (1982) oder dann auch Monographien wie z.B. Jakob Liszkas *The Semiotics of Myth* (1989), Lindgrens *Ritual and Semiotics* (1997), u.a.m.
- 4 Hier hat auch der von Ronald L. Grimes in seiner Aufsatzsammlung *Beginnings in Ritual Studies* verwendete Begriff der „Ritual Studies“ seine Herkunft; 1985 wurde in diesem Geist das *Journal of Ritual Studies* ins Leben gerufen. – In dieser Tradition steht der 1998 von Andréa Belliger und David J. Krieger herausgegebene, als „Einführendes Handbuch“ bezeichnete Sammelband *Ritualtheorien*.

## Literatur

- Bajburin, Al'bert K. (1993). *Ritual v tradicionnoj kul'ture* (Das Ritual in der traditionellen Kultur). Sankt-Peterburg: Nauka
- Barthes, Roland (1964[1957]). *Mythen des Alltags*. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Bascom, William (1957). „The Myth-Ritual Theory“. *Journal of American Folklore* 70: 103-114
- Bell, Catherine (1992). *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York–Oxford: Oxford University Press
- (1997). *Ritual. Perspectives and Dimensions*. New York–Oxford: Oxford University Press
- Belliger, Andréa & David J. Krieger (Hg.) (1998): *Ritualtheorien*. Opladen–Wiesbaden: Westdeutscher Verlag
- Bourdieu, Pierre (1976[1972]). *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Count, Earl W. (1973). *Being and Becoming Human: Essays on the Biogram*. New York: Van Nostrand
- d'Aquili, Eugene G. (1983). „The Myth-Ritual Complex: A Biogenetic Structural Analysis“. *Zygon* 18(3): 247-269
- (1986). „Myth, Ritual, and the Archetypal Hypothesis“. *Zygon* 21(2): 141-160
- d'Aquili, Eugene G.; Laughlin, Charles D. & John McManus (1979). *The Spectrum of Ritual: A Biogenetic Structural Approach*. New York: Columbia University Press
- Eibl-Eibesfeldt, Irenäus (1967). *Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung*. München: Piper
- (1979). „Ritual and ritualization from a biological perspective“. In: Cranach, Ma-

- rio von; Foppa, K.; Lepenies, W. & D. Ploog (eds.). *Human Ethology – Claims and Limits of a New Discipline*. Cambridge: Cambridge University Press, 3-55
- Ezvlín, Michail (1993). *Kosmogonija i ritual* (Kosmogonie und Ritual). Moskva: Radiks
- Fontenrose, Joseph (1966). *The Ritual Theory of Myth*. Berkeley, CA: University of California Press
- Grimes, Ronald E. (1995). *Beginnings in Ritual Studies*. Revised Edition. Columbia, SC: University of South California Press
- (1996). *Readings in Ritual Studies*. New Jersey: Prentice Hall
- Hanson, F. Allan (1981). „The semiotics of ritual“. *Semiotica* 33(1/2): 169-178
- Hendricks, William O. (1982). „Structure and history in the semiotics of myth“. *Semiotica* 39(1/2): 131-165
- Huxley, Julian (1966). „A Discussion on Ritualization of Behavior in Animals and Man“. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London* 251, B-772: 249-524
- Koch, Walter A. (1986). *Evolutionäre Kultursemiotik*. Bochum: Brockmeyer
- (1991). *Gott und die Welt. Semiogenese und Theogenese*. Bochum: Brockmeyer
- Kluckhohn, Clyde (1942). „Myths and Ritual: A General Theory“. *Harvard Theological Review* 35: 45-79
- Laughlin, Charles D. (1990). „Ritual and Symbolic Function: A Summary of Biogenetic Structural Theory“. *Journal of Ritual Studies* 41: 15-39
- Leach, Edmund R. (1968). „Ritual“. In: Sills, David L. (ed). *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Vol. 13. New York: Macmillan, 520-526
- Lévi-Strauss, Claude (1978[1958]). *Strukturele Anthropologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Lindgren, Ralph J. (1997). *Ritual and Semiotics*. New York: Lang
- Liszka, Jakob (1989). *The Semiotic of Myth: A Critical Study of the Symbol*. Bloomington, IN: Indiana University Press
- Reynolds, Vernon & Ralph Tanner (1983). *The Biology of Religion*. London: Longman
- Robertson Smith, William (1969[1889]). *Lectures on the Religion of the Semites: The Fundamental Institutions*. New York: KTAV Publishing House
- Segal, Robert A. (ed.) (1998). *The Myth and Ritual Theory. An Anthology*. Oxford: Blackwell
- Toporov, Vladimir N. (1988). „O rituale: Vvedenie v problematiku“. In: *Arhaičeskij ritual v fol'klornych i ranneliteraturnych pamjatnikach*. Moskva: Nauka, 7-60
- Turner, Victor (2000[1969]). *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt/M.–New York: Campus
- van Gennep, Arnold (1999[1909]). *Übergangsriten*. Frankfurt/M.: Campus
- Zuesse, Evan M. (1987). „Ritual“. In: Eliade, Mircea (ed.). *The Encyclopedia of Religion*. Vol. XII. New York: Macmillan, 405-422

## Plenarvorträge Plenary Lectures