

1984 Textes touaregs en prose, de Charles de Foucauld et A(dolphe) de Calassanti-Motylinski (Éd. crit. avec trad. par S. Chaker, H. Claudot et M. Gast). Aix-en-Provence: EDISUD.

#### Gardel, Gabriel

1961 Les Touareg Ajjer. Alger: Baconnier.

#### Houdas, Octave V. et E. F. Maurice Delafosse (éds.)

1913 *Tarîkh el-fettâch* ou chronique de chercheur pour servir à l'histoire des villes, des armes et des principaux personnages du Tekrour. (Texte arabe édité par O. V. Houdas et E. F. M. Delafosse.) 2 Vols. Paris: E. Leroux. (Publications de l'École des Langues Orientales Vivantes, 5/9–10)

#### Hureiki, Jacques

2003 Essai sur les origines des Touaregs. Herméneutique culturelle des Touaregs de la région de Tombouctou. Paris: Karthala.

#### Ibn Khaldûn, 'Abderrahman

1927 Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale. Tome 2. (Traduite de l'arabe par MacGuckin de Slane.) Paris: Paul Geuthner. [Nouv. éd. sous la dir. de P. Casanova]

#### Norris, Harry T.

1975 The Tuaregs. Their Islamic Legacy and Its Diffusion in the Sahel. Warminster: Aris & Phillips.

#### Prasse, Karl-Gustav

1959 L'origine du mot amāziy. *Acta Orientalia* 23: 197–200.

#### Rauchenberger, Dietrich

1999 Johannes Leo der Afrikaner. Seine Beschreibung des Raumes zwischen Nil und Niger nach dem Urtext. Wiesbaden: Harrassowitz. (Orientalia biblica et christiana, 13)

#### Ritter, Hans

2009 Wörterbuch zur Sprache und Kultur der Twareg, Bd. 2: Deutsch–Twareg. Wörterbuch der Twareg-Hauptdialekte in Algerien, Libyen, Niger, Mali und Burkina Faso mit einer Darstellung von Phonologie, Grammatik und Verbalsystem. (In Zsarb, mit Karl-G. Prasse.) Wiesbaden: Harrassowitz.

#### Trousset, Pol

1997 Fezzân (Phazania, Targa). In: G. Camps (dir.), Encyclopédie berbère. Vol. 18; pp. 2777–2779. Aix-en-Provence: EDISUD.

## Denn sie wissen nicht, was sie tun

### Ritualtheorie

und die Frage der Intentionalität  
am Beispiel des Georgischen Banketts

Florian Mühlfried

### Schädliche Rituale

In den 1970er Jahren nahmen die sowjetischen Machthaber Georgiens empört zur Kenntnis, dass noch immer viel zu viele georgische Sowjetbürger ihre Zeit bei zeit- und kostenintensiven Ritualen vergeudeten. Diese Empörung führte am 25. 11. 1975 zu einem Beschluss des Zentralkomitees der Kommunistischen Partei Georgiens “Über Maßnahmen zur Verstärkung des Kampfs gegen schädliche Traditionen und Gebräuche”. Es gebe Fälle, so wird in dem Beschluss festgehalten, “in denen diese schädlichen Bräuche sogar von Mitgliedern der KPdSU und Komsomolzen ausgeführt wurden” (auf Deutsch in Gerber 1997: 261). Die irregeleitete Bevölkerung musste also gemäßregelt werden, wollte man sich auf dem Weg zum Kommunismus nicht allzu sehr verspätten.

Was aber waren diese “schädlichen Traditionen und Bräuche”, gegen die sich die Maßnahmen wenden sollten? Gegen welche sozialen Praktiken richtete sich der Beschluss? Die in dem Maßnahmenkatalog angeführten Phänomene lassen sich in zwei Kategorien einteilen: zum einen in sogenannte Opferfeste, bei denen Tieropfer dargebracht werden, zum anderen in sogenannte religiöse Feste anlässlich Geburt, Volljährigkeit, Heirat oder Tod. In beiden Fällen werden also Handlungen genannt, die als Rituale qualifiziert werden können: Opferrituale im ersten Fall, Übergangsrituale im zweiten. Beide Typen sind klassische Beispiele für Rituale und in der Literatur ausführlich behandelt worden – Opferrituale etwa von Edward Burnett Tylor (1871) und den Durkheim-Schülern Henri Hubert und Marcel Mauss (1899), Übergangsrituale z. B. von Arnold van Gennep (1909) und Victor Turner (1969).

Warum nun galten diese Rituale als so schädlich, dass sie bekämpft werden mussten? Auch hierzu gibt der Beschluss Auskunft. Zum einen wird der Schaden moniert, der durch diese Rituale der Volkswirtschaft erwachse – der Schaden durch die Vergeudung von Tieren als Opfertieren, und der Schaden durch die Vergeudung von Zeit bei den zum Teil mehrtägigen Feierlichkeiten nach einer Hochzeit oder einem Todesfall. Zum anderen wird kritisiert, dass durch diese Rituale eine falsche Gesin-



**Abb. 1:** Das Ritualhaus in Tbilissi, Georgien (Foto: Florian Mühlried).

nung zum Ausdruck komme, die den Idealen des *homo sovieticus* widerspreche – und zwar eine Ge- sinnung, die durch traditionelle, feudale, familiale oder nationalistische Werte geprägt sei.

Aber es wurde nicht nur kritisiert, es wurden auch Maßnahmen zur Bekämpfung dieser “schädlichen Traditionen und Gebräuche” beschlossen. Wie sahen diese Maßnahmen nun aus? Im Vordergrund sollte die Gründung von Kommissionen stehen, die der “Propagierung und Einführung neuer Gebräuche und Rituale in die Lebensweise der Werk- tätigen” (Gerber 1997: 262) dienen sollten. Auch Schriftsteller, Journalisten, Komponisten, Architekten, Künstler und Filmschaffende wurden dazu aufgerufen, neue feierliche Rituale und rituelle Maßnahmen zu gestalten sowie neue Räumlichkeiten, Trachten und Symbole zu entwerfen, die der Sowjetideologie Ausdruck verleihen konnten.

Kaum etwas veranschaulicht den Impetus dieser Initiative besser als das Mitte der 1980er Jahre fertiggestellte, sogenannte Ritualhaus in der georgischen Hauptstadt Tbilissi. Was hier entstand, war ein zu Stein gewordenes Potpourri diverser kulti- scher Elemente. Der Bau selbst enthält Anklänge an eine Kirche, im Eingangsbereich thront ein hel- lenistischer Hermaphrodit, die Gänge sind verziert mit mythologischen Fresken, die Halle ist dominiert von einem national-patriotischen Gemälde an der Wand und ein “Lebensbrunnen” markiert die räum- liche Mitte.

Die wesentliche Funktion dieses Ritualhauses war das Abhalten von Hochzeiten. Hier wurde standesamtlich geheiratet, und hier konnte danach gefeiert werden, meistens gruppiert um ein Buffet. Während der Zeremonie wurden häufig georgische

Lieder gesungen, und überhaupt flankierten nationale Symbole den Verlauf des Rituals. Auch hier lässt sich beobachten, was Chris Hann (1995: 68 ff.) für andere sowjetische Rituale festgehalten hat, dass diese häufig national aufgeladen sind.

Zumindest anfänglich versuchte man, so wurde mir berichtet, den Hochzeitspaaren das Versprechen abzuringen, nicht auch noch kirchlich zu heiraten. Aber damit ist man wohl schnell gescheitert. Ebenso gescheitert ist der Versuch, den Hochzeitsgesellschaften das exzessive rituelle Feiern abzuge- wöhnen. Grundsätzlich lässt sich vermerken, dass sowjetische Rituale in Georgien zwar angenommen wurden, die Menschen aber durchaus nicht damit aufhörten, auch den verpönten Formen von Ritual nachzugehen. Um zu verstehen, warum das so ist, möchte ich jetzt auf das Bankett (georgisch *supra*) eingehen, ein Element, das in Georgien im Zentrum der beiden hier thematisierten Formen von Ritual, dem Opferritual und dem Übergangsritual, steht. Wie im Folgenden deutlich werden sollte, verläuft das *supra* selber stark ritualisiert. Ich werde es also hier als Ritual und mit den gängigen Begriffen der Ritualforschung darstellen.

### Das georgische Bankett (*supra*)

Ähnlich wie das griechische *symposion* ist das georgische *supra* mehr eine Trink- als eine Mahlzeit. Zwar werden in jedem Falle Speisen dargebracht, aber das eigentliche Ritual beginnt erst, wenn das erste Glas Wein gehoben wird. Ab diesem Zeitpunkt nimmt der sogenannte Tischmeister, auf Georgisch *tamada*, das Geschehen in die Hand, und zwar über

das Ausbringen von Trinksprüchen. Schon hier werden drei goldene Regeln sichtbar, die für das *supra* als konstitutiv zu betrachten sind:

- Es ist nicht erlaubt, Alkohol ohne das vorherige Ausbringen eines Trinkspruches zu trinken.
- Ein Tischmeister ist für das Ausbringen der Trinksprüche zuständig, die dann von den weiteren Gästen aufgegriffen werden.
- Die Trinksprüche strukturieren das Geschehen und die Unterhaltung bei Tisch.

In den Worten der Performanztheorie, wie sie etwa von Richard Bauman (1977) elaboriert wurde, könnte man auch davon sprechen, dass das *supra* durch die Trinksprüche gerahmt wird – es beginnt mit dem ersten und endet mit dem letzten Trinkspruch. Zu dieser zeitlichen Rahmung kommt eine örtliche Rahmung des *supra*, die dieses Ereignis im Raum markiert. Das Wort *supra* bezeichnet ursprünglich eine Tischdecke; die Tischdecke markiert hier den Ort des Geschehens und schafft damit quasi die Bühne, auf der das *supra* zur Aufführung kommt. Die Teilnehmer an diesem Geschehen sind überwiegend Männer, und das *supra* kann durchaus als männliche Domäne bezeichneten werden. Jedoch gibt es auch einige wenige berühmte Tischmeistinnen, und besonders im städtischen Kontext sitzen Männer und Frauen gemeinsam an der Tafel.



Abb. 2: Bankettszene (Foto: Ralph Hälbig).

Weitere Elemente einer Performanz lassen sich ebenfalls im *supra* finden und verleihen diesem Geschehen seinen Charakter. So lässt sich eine Formalisierung der Handlungen und Stilisierung der Sprache besonders während des Rezitierens der Trinksprüche beobachten, was wiederum für Stanley Tambiah (1979) konstitutiv für Rituale ist. Auch das Rollenspiel, das für den Theateranthropologen Richard Schechner (1993, 2003) unbedingt zum Ritual gehört, lässt sich bei Tisch gut beobachten.

Schließlich folgt das Geschehen bei Tisch einem gewissen Skript – auch dieses ein wesentlicher Begriff für die Performanz-Analytiker.

Dieses Skript wird durch die Trinksprüche vorgegeben. Dabei variiert das Skript jedoch je nach Anlass des *supra*, der Region, in der es abgehalten wird, oder schlicht und einfach nach der Stimmung der Teilnehmer. Einige Trinksprüche sind sehr geläufig und auf fast jedem *supra* zu hören, z. B. zu den Themenfeldern Familie, Kinder oder Verstorbene. Auch eine gewisse Binnenstruktur lässt sich ausmachen; so folgt auf das Gedenken der Verstorbenen so gut wie immer ein Trinkspruch auf das neue Leben – meistens fokussiert auf Kinder als dessen Manifestation. Die Anwesenden steigen somit mental kollektiv hinab ins Reich der Toten und dann wieder hinauf ins Reich der Lebenden. Ernst und Freude, Trauer und Ausgelassenheit stehen dicht nebeneinander und werden gemeinsam intensiv erlebt.

Bis auf einige wenige Gegenden ist jedoch die genaue Reihenfolge der Trinksprüche nicht festgelegt, ebenso wenig wie die Reihenfolge der nach dem Tischmeister Sprechenden sowie die genaue Formulierung eines Trinkspruches. Variation macht hier den Meister, und mit einer geschickten Dramaturgie sowie Wortwahl kann sowohl der Tischmeister brillieren als auch der Gast beeindrucken.

Die Rollen, die bei dieser Inszenierung zum Einsatz kommen, entsprechen in gewisser Weise Identitäten. Je nach Trinkspruch können das regionale, nationale, geschlechtliche oder kulturelle Identitäten sein – in vielen Fällen jedoch solche, die in sowjetischen Rituale nicht betont werden konnten und sollten. Hier ergibt sich bereits eine erste Zwischenantwort auf die Frage, warum die sowjetischen Bürger Georgiens die als schädlich bezeichneten Bräuche und Traditionen nicht eingestellt haben: weil hier Netzwerke inszeniert, zelebriert und gefestigt werden konnten, die zwar zur Bewältigung des sowjetischen Alltags ausgesprochen wichtig waren (wie beispielsweise verwandtschaftliche, nachbarschaftliche oder regionale Netzwerke), die aber offiziell bei der Gestaltung einer sozialistischen Gesellschaft als im Wege stehend bezeichnet bzw. als rückständig, also zu überwindend, deklariert wurden.

Betrachten wir nun genauer die Situationen zu denen ein solches *supra* zum Einsatz kommt. Wie eingangs schon festgestellt, sind dies häufig Situationen des Überganges. *Supras* findet mal also überall dort, wo jemand geboren wurde, geheiratet hat oder gestorben ist. In vielen Kulturen werden solche Ereignisse von Rituale begleitet, die diese Übergänge markieren und einen Zustand erzeugen, der als nicht alltäglich bzw. unnormal erlebt wird. Die-

ser sogenannte liminale Zustand (van Gennep 1909) geht häufig mit einer rauschhaften Erfahrung einher. Das ist auch beim *supra* der Fall. Jedoch wird von den Teilnehmern erwartet, dass sie den unweigerlich einsetzenden Alkoholrausch durch Selbstbeherrschung zu bändigen wissen.

Besonders Victor Turner (1969) hat darauf hingewiesen, dass ein liminaler Zustand eine Gemeinschaft erzeugt, die er als *communitas* bezeichnet und die in höchstem Maße als egalitär zu bezeichnen ist. Auch diese *communitas* können wir bei einem *supra* beobachten; jedoch wird hier über die Trinksprüche auch der Wettstreit zugelassen, dieser zugleich aber auch reglementiert und in konsensuelle Bahnen geleitet.

Für den Philosophen Giorgio Agamben (2005: 70 ff.) steht im Zentrum all dieser Rituale die Figur des Herausgehobenen, Abgesonderten, Ausgenommenen. Unter Verwendung des Durkheimschen Vokabulars vom Profanen und Sakralen sind für ihn Rituale Handlungen, mittels derer Dinge und Personen dem profanen Zugriff entzogen und einer sakralen Welt zugeschrieben werden. Rituale schaffen also Reserven, um einen von Thomas Hauschild (2003, 2008) geprägten Begriff heranzuführen, und es sind vielleicht genau diese Reserven, genau diese Ausnahmen, die in vielen Kulturen so wichtig sind, dass zentrale kulturelle Praktiken ihrer Erzeugung und Kultivierung zugeschrieben sind.

Doch zurück zum *supra* und der Frage, warum die Georgier partout nicht von dieser Praxis abrücken wollten. Wenn es die Ausnahme von der alltäglichen Geschäftigkeit ist, die Rituale so attraktiv macht, so kann auch das Wirken des Staates zu dieser alltäglichen Geschäftigkeit gerechnet und dementsprechend in Rituale ausgegrenzt werden. Das heißt aber noch lange nicht, dass man sich grundsätzlich gegen den Staat stellt und gegen diesen opponiert. Der Begriff des Dissidentischen wäre hier fehl am Platz. Es kann jedoch als wohltuend empfunden werden, den Staat temporär auszugrenzen.

Die Agambensche Figur der Ausnahme ist also nicht reduzierbar auf einen Akt der Aggression, der Ausgrenzung als Zeichen des Nicht-Haben-Wollens, des Abstoßens. Rituale als Ausnahmen von der Alltagswelt ziehen normalerweise keine grundsätzliche Infragestellung der herrschenden Ordnung nach sich. Um mit Viktor Turner (1969) zu sprechen: Im Ritual gelebte Antistruktur und zum gesellschaftlichen Funktionieren notwendige Struktur bedingen sich gegenseitig. Wer also in Sowjet-Georgien ein *supra* feierte, konnte sich durchaus als Kommunist verstehen und überzeugt den Staatsdienst versehen. Die temporäre Ausnahme von den alltäglichen, also auch den politischen Verhältnis-

sen, ist hier besser als ein Modus der Partizipation denn als eine Form der Ablehnung zu verstehen. Zurückhaltung, so bemerkte schon die amerikanische Ethnologin Annette Weiner (1992), wenn auch in ganz anderem Zusammenhang, kann eine Form der Partizipation darstellen.

Es gibt aber noch mehr zu sagen über die Attraktivität des *supra* als Ritual. Daher möchte ich jetzt auf ein Verständnis von Ritual eingehen, das in den letzten Jahren für intensive Diskussionen gesorgt hat und mit dem Titel dieses Beitrages, nämlich dem Bibelzitat "Denn sie wissen nicht, was sie tun" paraphrasiert werden könnte. Für die Ethnologen Caroline Humphrey und James Laidlaw (1994) sind es weniger die Elemente oder Symbole eines Rituals, die dieses als solches qualifizieren, auch nicht dessen Performanz oder Aspekte von körperlicher Erfahrung, sondern das Einnehmen einer rituellen Haltung. Diese Haltung bestehe darin, so die beiden Autoren, von der Autorenschaft der eigenen Handlungen zurückzutreten und einzutreten in einen Raum, in dem die Handlungen nichtintentional, vorgeschriven, elementar bzw. archetypisch und wiedererkennbar sind. Während eines Rituals seien die Handelnden also nicht mehr als Autoren ihrer Handlungen zu begreifen, sondern als Ausführende, die Dinge tun und sagen, deren Sinngehalt als unabhängig von ihnen existierend angenommen wird. Die letzte intentionale Handlung vor einem Ritual besteht in diesem Sinne also in der Suspendierung von Intentionalität, in der Preisgabe der Motivation, seinen Handlungen selber Sinn zu verleihen. Was zählt, ist das korrekte Ausführen ritueller Handlungen und nicht die Motivation zu deren Ausführung oder deren Verständnis.

Auch die Teilnehmer eines *supra* nehmen eine rituelle Haltung ein. Sie wissen, dass sie in ein Ereignis eintreten, das sich vom Alltag unterscheidet, und dass sie Handlungen ausführen werden, die regelmäßig festgelegt sind und als tradiert begriffen werden. Sie werden auch Formeln sprechen, wie etwa das obligatorische *gaumarjos* am Ende eines jeden Trinkspruches.<sup>1</sup> Was aber ist mit der Intentionalität? Handeln die Teilnehmer eines *supra* nichtintentional, also rituell im Sinne von Humphrey und Laidlaw? Dies ist nicht ausschließlich der Fall, wie im Folgenden aufgeführt wird. Auf der einen Seite sind die während eines *supra* ausgebrachten Trinksprüche deutlich formalisierter, stilisierter und repetitiver als alltägliche Sprechakte. Auch das Spektrum dessen was gesagt werden kann ist deutlich ein-

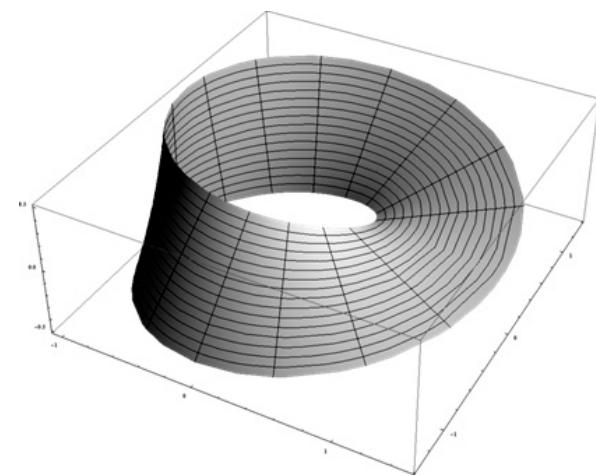
<sup>1</sup> *Gaumarjos* kann ungefähr übersetzt werden mit "möge er/sie/es siegreich sein" und wird gebraucht wie "Amen" im Sinne von "so möge es sein".

geschränkt, es gibt strikte Taburegeln. Aus diesen Gründen können Trinksprüche durchaus als ritualisierte Sprechakte gelten. Auf der anderen Seite ist die reine Erfüllung der Form verpönt. Ein einfacher, formelhaft dargebrachter Trinkspruch ist nicht zulässig; der Sprechende muss seine eigenen Worte finden bzw. sich die Formeln zu eigen machen. Man könnte auch sagen: nichtintentionale Formen müssen intentional aufgeladen werden.

Es ist dieses Ineinandergreifen intentionaler und nichtintentionaler Formen des Sprechens, die das *supra* auszeichnet. Zwar setzt die Rahmung dieses Rituals es von der Alltagswelt ab, jedoch erhält die Alltagswelt Einzug in die Welt der Trinksprüche. Man kann sich also einbringen in ein *supra* – wahrscheinlich mehr und intensiver als dass bei einem sowjetischen Ritual der Fall ist. Und es ist vielleicht genau diese Motivation, sich einzubringen, hergebrachte Worte auf seine eigene Art und Weise zu sagen und damit sowohl Dauer zu erzeugen als auch ein Ereignis zu prägen, die das *supra* im Angesicht sowjetischer Rituale so attraktiv gemacht hat. Das wäre also eine dritte provisorische Antwort auf die Frage, warum die Georgier in der Sowjetzeit nicht ablassen wollten von einigen sogenannten „schädlichen Traditionen“.

Das Ineinandergreifen von intentionalen und nichtintentionalen Formen in einem Ritual ist auch von anderen beschrieben worden, die sich kritisch mit der These von Humphrey und Laidlaw auseinandergesetzt haben. So bemerkt Martin Gaenzle (2000), dass selbst in den am stärksten formalisierten Rituale, den sogenannten liturgischen Rituale, intentionale Elemente zu finden sein können. Und Ursula Rao (2000) zeigt auf, dass Offenheit und Formalität in hinduistischen Tempelritualen in einer Wechselbeziehung stehen und es bei deren Ausführung durchaus auf die richtige Einstellung bzw. auf tatsächliche Anteilnahme ankommt. All dies ließe den Schluss zu, dass Rituale doch nicht so stark gerahmt sind wie im Anschluss an Bateson einige Zeit behauptet wurde. Der Rahmen von Alltag zu Ritual erscheint durchlässig. Dan Handelman (2004) hat dies auf den Punkt gebracht und von dem Rahmen eines Rituals als einer Möbius-Schleife gesprochen auf der bzw. in der die beiden Seiten – hier: Alltag und Ritual – nicht voneinander zu trennen sind.

Aber ist das wirklich alles, was sich sagen lässt über das Verhältnis von intentionalen zu präcodierten Handlungen in einem Ritual? Dass sie irgendwie ineinanderfließen? Ist es tatsächlich so, dass alltägliche und rituelle Verhaltensweisen, dass intentionale Sprechakte und nichtintentionale Formelhaftigkeit so sehr ineinander verwoben sind, dass kein Unterschied zu markieren ist und nichts dem



**Abb. 3:** Möbius-Schleife (<<http://commons.wikimedia.org/wiki/File:M%C3%BCbiusband.png>>).

anderen vorausgeht? Oder lässt sich im Ritual doch eine Verhältnismäßigkeit, eine konstitutive Beziehung intentionaler zu nichtintentionalen Handlungen beobachten?

### Der schöne Schein

Zur Beantwortung dieser Fragen soll hier noch einmal auf die sowjetischen Rituale Bezug genommen werden. So paradox es klingt, die sowjetischen Machthaber scheinen stärker an die Macht des Rituals geglaubt zu haben als die Georgier, die nicht von ihren schlecht beleumundeten Bräuchen und Traditionen lassen konnten. Den rituellen Worten und den rituellen Handlungen wurde eine Eigenmächtigkeit zugestanden, die die handelnden Personen schon irgendwie erfassen und sie zum Besseren transformieren würde – eben zum *homo sovieticus*. Das Ritual wird hier als ein nichtalltäglicher Raum begriffen, in dem in gewisser Weise Handlungen und Worte ihr eigenes Leben führen – eine Vorstellung, die sich auch als vormodern beschreiben ließe.

Dabei fing alles ganz anders an. In den ersten Jahren der Sowjetherrschaft, namentlich unter Lenin, schien der Gedanke vorzuherrschen, dass man Rituale lieber die Vernunft entgegenstellen sollte als andere Rituale. Das änderte sich aber schnell. So konnte eine Mutter beispielsweise schon in den 1920er Jahren eine Geburt mit einem sowjetischen Ritual begehen, das dann in der Formel kulminierte: „Das Kind gehört mir nur physisch. Für seine Erziehung übergebe ich es der Gesellschaft“ (zitiert in Bell 2009: 227). Weitere, zum Teil sehr elaborierte Rituale führten ein in sowjetische Jugendorganisationen oder die Arbeitswelt.

Diese Rituale boten jedoch auch die Möglichkeit, sich innerlich von ihnen zu distanzieren – vor, während und nach deren Ausführung. Besonders in der Spätzeit der Sowjetunion konnte dies dazu führen, entweder bewusst nur das absolute Minimum an rituellen Erfordernissen zu bringen oder aber durch demonstrative Übererfüllung der Form deren Inhalt zu persiflieren. Es ist diese Zeit und diese Haltung, von der Alexei Yurchak (2006) in seiner inzwischen schon zum Klassiker gewordenen Studie „Everything Was Forever until It Was No More“ spricht.

Diese Möglichkeit der inneren Distanzierung bot und bietet ein *supra* nicht, zumindest nicht in diesem Ausmaß. Wer hier nicht Anteil nimmt, fällt auf und riskiert, dass man ihn verachtet. Es scheint also nicht nur darauf anzukommen, dass man eine rituelle Haltung einnimmt, sondern auch darauf, was für eine und wie. Ebenso scheint, zumindest in dieser Konstellation, ein solches Ritual mächtiger zu sein, das die Welt der Intentionen ganz dezidiert mit einbezieht. Jedoch wird Intentionalität bei einem *supra* nicht irgendwie mit einbezogen, sondern unter Rückbezug auf die Figur des Tradierten, oder in den Worten von Humphrey und Laidlaw: des Archetypischen. Die Handlungen während eines *supra* sind verpflichtend – so wie in jedem anderen Ritual. Zuerst kommt also das, was als nichtintentional begriffen wird. Dann kommt der Gestus – die Erfüllung der Form. In dieser Konstellation bzw. in diesem Verhältnis erscheint also das Gemachte gerahmt durch das Angenommene, die Handlung gerahmt durch das Uneigene. Dadurch wirkt das Gemachte wie etwas, das einen anderen Ursprung oder zumindest Ausgangspunkt hat als im Handelnden selber. Das Ritual wäre in diesem Sinne etwas Gemachtes, das seinen Ursprung verschleiert. Statt eines „Denn sie wissen nicht, was sie tun“ könnte man von rituell Handelnden hier also eher sagen „Denn sie tun so als täten sie nicht“.

Diese Verschleierung von Intentionalität, das Sotun als täte man nicht, was man tut, lässt sich auch in den Bemerkungen von Pierre Bourdieu (1987: 180ff.) über den Gabentausch wiederfinden. Beim Gabentausch müsse gegeben und es müsse erwidert werden, so Bourdieu im Anschluss an Mauss (1968). Dadurch entstehe ein Verpflichtungsverhältnis zwischen den beiden an der Transaktion beteiligten Parteien, das aber nicht offen ausgesprochen, sondern verschleiert werden müsse. Von der Intention der Handlung müsse also abgelenkt werden. Man könnte hier auch von einem schönen Schein reden, der über die Handlungen gelegt werden muss. Ähnlich wie gerade für das *supra* beschrieben, wird also auch hier eine intentionale Handlung

quasi nichtintentional gerahmt. Wir haben es also in beiden Fällen mit einer Inszenierung von Absichtslosigkeit, also von Nichtintentionalität zu tun. Das heißt: Rituelle Handlungen sind nicht notwendigerweise nichtintentional, aber häufig nichtintentional gerahmt.

In diesem Sinne lässt sich die Debatte um Humphrey und Laidlaw neu interpretieren. Durch die Kombination ihres Begriffes von Intentionalität mit dem aus der Performanztheorie stammenden Begriff der Rahmung tritt das Verhältnis intentionaler zu nichtintentionalen Handlungen während eines Rituals in den Vordergrund, und nicht ausschließlich deren jeweiliges Vorkommen oder Nichtvorkommen. Auf diesem Wege ließe sich auch mehr darüber erfahren, ob und wie in Ritualen egoistisches Verhalten in selbstloses überführt bzw. eingepasst wird, ob es also bei Ritualen auch um die Erschaffung moralischer Personen geht (vgl. Schnepel 2000).

Häufig erzeugt das verworrene Verhältnis von Intentionalität und Nichtintentionalität Irritation, und zwar in hohem Maße. Mit wem hat man es eigentlich während eines *supra* zu tun, und in welcher Beziehung steht diese Person zu derjenigen, auf die man außerhalb des Rituales treffen kann?

Für Außenstehende scheint es oft so auszusehen, als würden während eines *supra* die Menschen ganz und gar von Herzen handeln, sozusagen ganz und gar sie selbst sein. Echtes Essen, echter Wein, echte Musik und echte Menschen, so beschrieb eine junge Amerikanerin in einem Trinkspruch ihr Empfinden der Situation (Mühlfried 2006: 70). Es ist jedoch keine Seltenheit, dass man von derselben Person, die einen im Verlaufe eines *supra* angeblich tief ins Herz geschlossen hat, am nächsten Tag nicht mehr wiedererkannt wird. Besonders junge Georgierinnen empfinden das häufig als problematisch und stellen die Authentizität und damit Glaubwürdigkeit der Teilnehmer eines *supra* in Frage. Hier ein kurzes Zitat aus einem Interview mit einer jungen Politikwissenschaftlerin (Mühlfried 2006: 80): „I have a problem to understand the person whom I know really well ... and suddenly [this person] behaves completely differently [at a supra]. And then this kind of behaviour becomes so normal, it's a kind of ‘blurring of borders’“.

Es ist also schwer zu sagen, mit wem man es während eines *supras* zu tun hat. Dies ist ähnlich schwer wie die Beurteilung, ob es bei Weihnachten nun um die Herzlichkeit oder nur ums Geschäft geht. Es ist eben genau diese Konfusion, die wir hier erleben und die das Fest, das Ereignis, das Ritual so wichtig und wirksam machen. Genau so wie der Weihnachtsmann sowohl ein Symbol der Liebe als auch ein Warenfetisch ist, ist auch das Ritual Illu-

sion und Wirklichkeit zugleich. Je überzeugender die Wirklichkeit in die Illusion eingebracht werden kann, desto stärker das Ritual. Und hier scheint das *supra* den sowjetischen Ritualen in Georgien überlegen gewesen zu sein.

### Schlussbetrachtung

Es gibt hier jedoch eine Ironie der Geschichte, von der zum Abschluss berichtet werden soll. Wesentliche Elemente des georgischen *supra*, wie die Trinksprüche und die Institution des Tischmeisters, durchdrangen die sowjetische Kultur so weit, dass sie noch in der Gegenwart postsowjetischer Gesellschaften fernab des Kaukasus auszumachen sind – und zwar eindeutig als sowjetisches Erbe. So preisen z. B. in der kasachischen Ex-Hauptstadt Almaty Tischmeister unter Verwendung des georgischen Terminus *tamada* auf Plakaten ihre Dienste an und werden Hochzeiten mit Trinksprüchen begangen. Das *supra* begann also als das Andere der sowjetischen Ritualistik und endete als dessen Träger.

Dieser semantische Wandel kann jedoch nur außerhalb Georgiens stattfinden, da dort das *supra* nach wie vor als Inbegriff (und vielleicht sogar Sinnbild) des Nationalen gilt. Es ist also die Reise des *supra* durch den gesamten Raum der Sowjetunion und dessen Ankunft als Kultur etwa in den Gesellschaften Zentralasiens, die diese Transformation ermöglicht. Wie in vielen anderen Fällen auch ändert hier etwas auf Reisen Befindliches seinen Charakter bzw. seine Konnotationen.

Außerhalb Georgiens und des Kaukasus kann das *supra* – ohne als solches benannt zu werden, aber durch die Elemente Tischmeister, Trinksprüche und Goldene Regel charakterisiert – gar zum Inbild sowjetischer Kultur werden.<sup>2</sup> So waren wir und so sind wir, scheinen die Teilnehmer an einem postsowjetisches Bankett außerhalb des Kaukasus sagen zu wollen. Das Verfahren des *supra* versinnbildlicht zugleich auch eine gewisse Emotionalität, die der kühlen Rationalität der freien Marktwirtschaft entgegengesetzt werden kann. Auf diese Weise entsteht ein neuer, diesmal sowjetisch geprägter Orient, der sich durch emotionale Wärme und zwischenmenschliche Verbundenheit von einem Westen unterscheidet, dem Gefühlskälte und individualisiertes Profitstreben zugeschrieben werden.

<sup>2</sup> Das gilt übrigens auch für die Bewohner und Bewohnerinnen der muslimischen Länder des Kaukasus. Wer dort an dem Verfahren des *supra* und dem Trinken von Alkohol festhält, bekennt sich zugleich zu sowjetisch geprägten Kulturpraktiken.

Vielleicht erklärt dies, warum gerade die Regeln des georgischen Banketts sich so großer Beliebtheit in Ländern erfreuen, die Demokratie oftmals als leeren Slogan und freie Märkte häufig als Vorwand zum Betrug erfahren haben. Ähnlich wie der sozialistische Bruderkuss sich in seiner körperhaften Emotionalität von einem Handschlag unter Geschäftsleuten unterscheidet, steht auch das ritualisierte Trinken für eine gewisse Form von Verbundenheit und Verbindlichkeit.

Was die Sowjetunion also überlebte, ist ein Gemeinsinn, der sich erprobter ritueller Formen bedient. Im Zuge dieser Wiederaneignung ist es nicht ausgeschlossen, dass das *supra* erneut zu einem „schädlichen Ritual“ wird. Geschädigt würde dann nicht mehr der sowjetische Mensch, sondern der rationale Akteur, der seine Zeit nicht an Tafeln vergeuden, sondern der Gewinnmaximierung widmen solle.

Dieser Text ist die überarbeitete Fassung meines Habilitationsvortrages, gehalten an der Martin-Luther-Universität Halle/Wittenberg am 23.05.2012. Ich danke den Mitgliedern der Habilitationskommission sowie den damals anwesenden Mitgliedern der Philosophischen Fakultät I für ihre anregenden Kommentare und Fragen, insbesondere Burkhard Schnepel, Thomas Hauschild und Chris Hann. Ebenso zu Dank verpflichtet bin ich Kevin Tuite sowie der Musikethnologin Kerstin Klenke für die langjährige Bereicherung meiner Arbeit.

### Zitierte Literatur

#### Agamben, Giorgio

2005 Profanierungen. (Aus dem Ital. von M. Schneider.) Frankfurt: Suhrkamp. (Edition Suhrkamp, 2407)

#### Bauman, Richard

1977 Verbal Art as Performance. Rowley: Newbury House.

#### Bell, Catherine M.

2009 Ritual. Perspectives and Dimensions. Oxford: Oxford University Press.

#### Bourdieu, Pierre

1987 Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. (Übers. von G. Seib.) Frankfurt: Suhrkamp.

#### Gaenzle, Martin

2000 Sind Rituale bedeutungslos? Rituelles Sprechen im performativen Kontext. In: K.-P. Köpping und U. Rao (Hrsg.); pp. 33–44.

#### Gennep, Arnold van

1909 Les rites de passage. Étude systématique des rites de la porte et du seuil. Paris: E. Nourry.

#### Gerber, Jürgen

1997 Georgien. Nationale Opposition und kommunistische Herrschaft seit 1956. Baden-Baden: Nomos. (Schriften-

- reihe des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien, Köln 32)
- Handelman, Don**  
2004 Re-Framing Ritual. In: J. Kreinath, C. Hartung, and A. Deschner (eds.), *The Dynamics of Changing Rituals. The Transformation of Religious Rituals within Their Social and Cultural Context*; pp. 9–20. New York: Peter Lang. (Toronto Studies in Religion, 29)
- Hann, Chris M.**  
1995 The Skeleton at the Feast. Contributions to East European Anthropology. Canterbury: University of Kent at Canterbury, Center for Social Anthropology and Computing. (CSAC Monographs, 9)
- Hauschild, Thomas**  
2003 Magie und Macht in Italien. Über Frauenzauber, Kirche und Politik. Gifkendorf: Merlin-Verlag. (Merlins Bibliothek der geheimen Wissenschaften und magischen Künste, 13) [2. Aufl.]  
2008 Ritual und Gewalt. Ethnologische Studien an europäischen und mediterranen Gesellschaften. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hubert, Henri, et Marcel Mauss**  
1899 *Essais sur la nature et la fonction du sacrifice*. Paris: Félix Alcan.
- Humphrey, Caroline, and James Laidlaw**  
1994 The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship. Oxford: Clarendon Press.
- Köpping, Klaus-Peter und Ursula Rao (Hrsg.)**  
2000 Im Rausch des Rituals. Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz. Münster: LIT. (Performanzen. Interkulturelle Studien zu Ritual, Spiel und Theater, 1)
- Mauss, Marcel**  
1968 Die Gabe. Die Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. (Aus d. Franz. von Eva Moldenhauer. Vorw. von E. E. Evans-Pritchard.) Frankfurt: Suhrkamp.
- Mühlfried, Florian**  
2006 Postsowjetische Feiern. Das Georgische Bankett im Wandel. (Mit einem Vorw. von K. Tuite.) Stuttgart: ibidem. (Soviet and Post-Soviet Politics and Society, 34)
- Rao, Ursula**  
2000 Regeln in Bewegung. Die Gestaltung indischer Tempelrituale zwischen Formalität und Offenheit. In: K.-P. Köpping und U. Rao (Hrsg.); pp. 45–59.
- Schechner, Richard**  
1993 The Future of Ritual. Writings on Culture and Performance. London: Routledge.  
2003 Performance Theory. (With a New Preface by the Author.) London: Routledge.
- Schnepel, Burkhard**  
2000 Der Körper im “Tanz der Strafe” in Orissa. In: K.-P. Köping und U. Rao (Hrsg.); pp. 156–171.
- Tambiah, Stanley J.**  
1979 A Performative Approach to Ritual. *Proceedings of the British Academy* 65: 113–169.
- Turner, Victor W.**  
1969 The Ritual Process. Structure and Anti-Structure. Chicago: Aldine.
- Taylor, Edward Burnett**  
1871 Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom. 2 Vols. London: John Murray.
- Weiner, Annette B.**  
1992 Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While-Giving. Berkeley: University of California Press.
- Yurchak, Alexei**  
2006 Everything Was Forever, until It Was No More. The Last Soviet Generation. Princeton: Princeton University Press.

## Renovación sindical y etnografía del sindicalismo

Un nuevo campo de aplicación  
de la antropología en España

Beltrán Roca Martínez

### 1 Introducción

A pesar de que la antropología se desarrolló inicialmente para estudiar a los “otros” lejanos, las prácticas etnográficas han cambiado con el tiempo. Los intereses de los antropólogos se han desplazado hacia los centros de trabajo, las estructuras de poder, los sistemas productivos y las leyes de las sociedades industrializadas avanzadas. Entre estos nuevos sujetos de investigación etnográfica se encuentran cada vez más las organizaciones sindicales.

Aún existen, sin embargo, pocos estudios antropológicos sobre sindicalismo. Esto se debe principalmente a dos factores. En primer lugar, como hemos mencionado, el propio desarrollo de esta disciplina científica se ha especializado en el estudio de determinados grupos y escenarios: las sociedades colonizadas primero, y los sectores periféricos de las sociedades industrializadas posteriormente. Como resultado, el mundo de las relaciones laborales industriales ha sido examinado de manera más frecuente por otros científicos sociales como sociólogos o psicólogos sociales. A modo de muestra, si buscamos la palabra “sindicato” en el contenido publicado en la *Revista de Antropología Social*, una de las revistas de mayor impacto en el Estado español, apenas encontramos dos artículos que traten, aunque sea colateralmente, sobre organizaciones sindicales. Por el contrario, si buscamos otras palabras como “patrimonio” o “inmigración”, el número de