

III Routine und Unsicherheit in Ritualen

Eine praxis- und systemtheoretische Perspektive

Urs Weber

1. Einleitung

Ritualtheorien beschreiben Rituale oft als Handlungszusammenhänge, die sich durch Merkmale wie Routine, Gewohnheit, Repetition oder Tradition auszeichnen.¹ Dagegen nimmt dieser Beitrag Rituale in den Blick, die mindestens partiell durch Unsicherheit bezüglich vorzunehmender Handlungen geprägt sind. Unsicherheit als ein Merkmal rituellen Handelns ist ritualtheoretisch insbesondere dann relevant, wenn Individuen – beispielsweise, weil sie selten am betreffenden Ritual teilnehmen – nicht mit den erwarteten Handlungssequenzen eines Rituals vertraut sind, und diese Unsicherheit von anderen Ritualteilnehmenden beobachtet wird und unter Umständen zu Reaktionen führt. Dabei stellt sich die Frage, wie sich die Durchführung von Ritualen durch die beobachtete Unsicherheit verändert.

Der Beitrag schlägt vor, Routine und Unsicherheit als zwei Extreme eines Kontinuums aufzufassen, auf dem Rituale in analytischer Hinsicht anzusiedeln sind. Rituale finden statt, indem Handlungsabläufe in einer routinisierten Art und Weise – und damit unterbrechungs- und störungsfrei – vollzogen werden. Es gibt jedoch auch Rituale, in denen ein Bedarf an Handlungskoordination entsteht, weil nicht alle teilnehmenden Individuen mit den vor-

1 Dies lässt sich an bekannten Ritualtheorien illustrieren. Stanley Tambiah (1981: 119) beispielsweise nennt Formalität, Stereotypie, Verdichtung und Redundanz als Charakteristika von Rituale. Catherine Bell (1997: 138-169) definiert Rituale im Sinne ritualisierter Praktiken über Formalisierung, Traditionalismus, Beständigkeit, Regelgeleitetheit, Symbolik und Performance. Roy Rappaport (1999: 32-50) bestimmt Rituale ebenfalls über eine Reihe von Merkmalen: Sie seien nicht durch die Durchführenden selbst spezifiziert und wiesen Merkmale wie Formalität, Invarianz und Performance auf.

zunehmenden Handlungen vertraut sind. Im Beitrag wird der Tatbestand, dass in vielen Fällen Routine und Unsicherheit je graduell vorhanden sein können, theoretisch genauer gefasst und anhand des empirischen Beispiels von daoistischen Verdienstritualen in Taiwan exemplifiziert. Zunächst werden, basierend auf den Schriften Pierre Bourdieus, grundlegende Annahmen einer Praxeologie skizziert (2). In einem weiteren Schritt wird davon ausgehend ein Verständnis von Ritualen erarbeitet. Zunächst kann dafür auf Catherine Bells Vorschlag Bezug genommen werden, dass Rituale als ritualisierte Praktiken aufgefasst werden können, d.h. als Praktiken, die durch bestimmte Merkmale graduell von nicht-ritualisierten Praktiken unterschieden werden können (3). Diese Merkmale zeichnen ritualisierte Praktiken gleichzeitig mit dem Charakteristikum der Nichtbeliebigkeit aus, wie im Anschluss an Niklas Luhmanns Begriff von Erwartungsstrukturen ausgeführt wird: Ritualisierte Praktiken bestehen aus Verhaltenserwartungen, die normative Erwartungen sind, indem sie auch dann, wenn sie enttäuscht werden, aufrechterhalten werden (4). Vor diesem Hintergrund wird die Frage von Routine und Unsicherheit als Problem des Herstellens von Anschlusshandlungen präzisiert, was durch eine Zusammenführung der praxis- und systemtheoretischen Perspektiven geschieht. Sowohl Bourdieu als auch Luhmann haben sich inspiriert durch Edmund Husserls Phänomenologie mit der Frage beschäftigt, wie bei momenthaften sozialen Handlungen oder Ereignissen Handlungsanschlüsse hergestellt werden. Im Falle routinierter ritualisierter Praxis gelingen Handlungsanschlüsse von Moment zu Moment, ohne dass über Handlungsanschlüsse je kommuniziert würde. Das betreffende Ritual kann so unterbrechungsfrei vollzogen werden. Wird bei Teilnehmenden hingegen Unsicherheit festgestellt, kann dies dazu führen, dass über erwartete Handlungen kommuniziert und die Frage des Anschlusshandelns zu einem offenen Problem wird. Aus diesen Überlegungen heraus wird vorgeschlagen, bei Rituale von einem möglichen graduellen Anteil von Routine und Unsicherheit auszugehen, der durch empirische Forschung analysiert werden muss. Schließlich werden die analytischen Gesichtspunkte anhand von Beobachtungen von daoistischen Verdienstritualen in Taiwan exemplarisch angewendet (5). Bei der Durchführung dieser Rituale konnte festgestellt werden, dass es sich um eine hochgradig ritualisierte Praxis handelt, welche von den Priestern routiniert durchgeführt wurde. Die an den Ritualen teilnehmenden Laien – es handelte sich dabei um Mitglieder einer Familie, die einen Todesfall zu beklagen hatten – waren über die vorzunehmenden rituellen Handlungen nicht im Bilde, weswegen sie in den Momenten, in welchen eine aktive Rolle ihrerseits

erwartet wurde, durch Gestik dazu aufgefordert werden mussten. Diese Instruktionen konnten sich allerdings auf minimale Handzeichen beschränken, da die von den Familienangehörigen auszuführenden Handlungen im Vollzug von Verneigungen sowie dem Halten von Räucherstäbchen bestanden, die die betreffenden Personen aus anderen Kontexten kannten und ihrerseits routiniert vollziehen konnten.

2. Elemente einer Praxistheorie – Pierre Bourdieu

Für die Frage von Routine und Unsicherheit in Ritualen bieten praxeologische Ansätze wichtige Anhaltspunkte. In einem ersten Schritt lassen sich insbesondere aus den Schriften Pierre Bourdieus zentrale Einsichten gewinnen – Bourdieus Ausführungen begründen Annahmen der Praxeologie im Rahmen einer Auseinandersetzung mit anderen sozialwissenschaftlichen Theorien, sodass sichtbar wird, welche grundsätzlichen Überlegungen Bourdieu dabei angeleitet hatten.

2.1 Die Logik der Praxis

Forschungsgeschichtlich zentral sind dafür die Erfahrungen, die Bourdieu seit den späten 1950er Jahren als Forscher in Algerien gemacht hat und die ihn veranlassten, sich in grundsätzlicher Weise mit der Frage zu beschäftigen, wie eine sozialwissenschaftliche Theorie beschaffen sein muss. Wie Bourdieu (1993: 7-45) berichtet, hat er zunächst in strukturalistischer Manier nach dem Vorbild Claude Lévi-Strauss' versucht, beobachtete Phänomene mittels logischer Schemata zu analysieren, als deren Ausführung die beobachteten Handlungszusammenhänge gelten sollten. Dabei stieß Bourdieu jedoch auf nicht-auflösbare Widersprüche. Er berichtet beispielsweise wie er versucht hat, Informationen zum traditionellen Kalender in einem einzigen Schema darzustellen, was sich nicht in einer widerspruchsfreien Weise realisieren ließ. Die Arbeit an schlüssigen Schemata bestand für Bourdieu dann zunächst – immer noch dem strukturalistischen Ideal folgend – darin, dass er erfolglos versuchte, diese sich präsentierenden Widersprüche zu lösen (vgl. ebd.: 25). Entscheidend sei dann die Einsicht gewesen, dass Praktiken immer nur bis zu einem gewissen Grad in sich logisch schlüssig sind: Sie folgten einer »Logik der Praxis«, die nicht der »Logik der Logik« entspreche, und die Wissenschaft sei angehalten, das zu berücksichtigen: »Man muss der Praxis eine Logik zu-

erkennen, die anders ist als die Logik der Logik, damit man der Praxis nicht mehr Logik abverlangt, als sie zu bieten hat« (Ebd.: 157).

Die Einsichten aus der Unmöglichkeit, das Ideal des Strukturalismus zu verwirklichen, mündeten in einer umfassenden Kritik am Strukturalismus. Die Sichtweise, Praktiken über die Erstellung kohärenter Modelle zu beschreiben, sei falsch, denn es sei ein Irrtum, diese Modelle, die Konstruktionen darstellen, als die Grundlage der Praktiken zu betrachten – was sie nicht seien (vgl. ebd.: 27ff.).

2.2 Temporale Strukturen

Ein Problem, das Bourdieu im Zusammenhang mit der Unterscheidung der »Logik der Praxis« von der »Logik der Logik« beschreibt, betrifft die Zeitdimension: Praktiken haben einen anderen Bezug zu temporalen Strukturen als die Wissenschaft, die diese Praktiken beobachtet und analysiert. Während Praktiken sich in der Zeit abspielen und dadurch erst bestimmte Eigenschaften aufweisen – vollzogene Handlungen sind unumkehrbar, das Tempo und der Rhythmus der Praxis können strategisch variiert werden (vgl. ebd.: 149) –, nehme die Wissenschaft eine totalisierende Haltung ein, die die Praktiken erst nach ihrem Vollzug analysiere, und diese Haltung unterliege selbst nicht der Unmittelbarkeit der Praxis. Bourdieu veranschaulicht die unterschiedlichen Perspektiven am Beispiel eines Spiels: »Ein Spieler, der im Spiel aufgeht, vom Spiel gepackt ist, stellt sich nicht auf das ein, was er sieht, sondern auf das, was er vorhersieht, was er in der unmittelbar wahrgenommenen Gegenwart bereits vorausblickend erfasst, indem er nämlich den Ball nicht dorthin abgibt, wo sich sein Mittelstürmer gerade befindet, sondern an den Punkt den dieser – vor dem ihn deckenden gegnerischen Verteidiger – sogleich erreichen wird« (Ebd.: 149). Ein Spieler schätzt im Vollzug der Praxis mögliche Szenarien ein und beziehe Handlungen so auf die unmittelbar antizipierte Zukunft. Die Praxis ist insofern einer Unmittelbarkeit und Dringlichkeit unterworfen, die in der Analyse der Praxis nicht vorhanden ist, denn – um auf das Beispiel des Spiels zurückzukommen – »es genügt, sich wie ein nüchterner Beobachter außerhalb des Spiels zu stellen, Abstand vom erstrebten Spielergebnis zu gewinnen, und schon verschwinden die Dringlichkeiten, Apelle, Bedrohungen, vorgeschrriebenen Spielzüge, aus denen sich die reale, d.h. real bewohnte Welt zusammensetzt« (ebd.: 150).

Die Dringlichkeit, die sich in der Praxis auch durch die Unumkehrbarkeit vollzogener Handlungen ergibt, stelle sich für die Wissenschaft so nicht,

wenn sie Handlungszusammenhänge erst analysiert, wenn diese bereits vollzogen sind, »und daher nicht im Ungewissen über das mögliche Geschehen sein kann« (ebd.: 149). Die im Nachhinein erstellte wissenschaftliche Analyse erfolgte nicht aus der Struktur der Unumkehrbarkeit der Handlungsabfolgen heraus, wie sie in der Situation der Praxis vorliegt, sondern betrachtete die Handlungen so, als wären sie umkehrbar. Bourdieu sieht in den unterschiedlichen zeitlichen Verhältnissen der Praxis und der Wissenschaft einen Grund dafür, dass die Wissenschaft der Praxis eine Logik zuschreibe, die jene nicht besitze (vgl. ebd.: 164f.).

2.3 Habitus

Wenn Theorien wie der Strukturalismus Lévi-Strauss' keine Option für eine Theorie der Praxis darstellen, wie sind dann verschiedene Ansätze zu gewichten, die das Hauptaugenmerk auf Handlungen und Praxis richten? Bourdieu hat auch hier eine klare Position und verortet seine Praxeologie als eine dritte Option jenseits von »Objektivismus« und »Subjektivismus«. Gegenüber der oben skizzierten Kritik an »objektivistischen« Positionen wie derjenigen Lévi-Strauss' sind auch Ansätze, die die Perspektive handelnder Individuen in den Blick nehmen, für Bourdieu keine Option. Er kritisiert Theorien wie diejenige Alfred Schütz' oder Harold Garfinkels als »subjektivistisch« und problematisiert, dass in ihnen Konstruktionen aufgrund der Sichtweise handelnder Individuen erstellt würden, ohne übergeordnete Strukturen zu berücksichtigen. Ein solches Vorgehen entspräche nicht einer Wissenschaft der sozialen Welt, sondern hätte allenfalls vorwissenschaftlichen Charakter (vgl. Bourdieu 1976: 149). Denn Praktiken seien durchaus strukturiert, wenn auch nicht nach mentalen logischen Modellen, wie dies »objektivistische« Theorien nahelegen.

Die Lösung, die die Praxistheorie jenseits von »Objektivismus« und »Subjektivismus« vorschlägt, besteht darin, Praktiken nicht als durch dahinterliegende Schemata prädeterminiert zu sehen, sie aber auch nicht als spontane Erfindungen zu betrachten. Denn Praktiken sind durchaus im Kontext sozialer Strukturen zu sehen, durch die sie strukturiert werden und zu deren Reproduktion sie beitragen. Beide Aspekte – Strukturiertheit einerseits, aber auch die Möglichkeit, neue strukturierte Handlungszusammenhänge zu generieren – werden am deutlichsten im Theorem des Habitus, das in Bourdieus Werk inhaltlich eng mit der Theorie der Praxis verbunden ist.

Mit dem Habitusbegriff beschreibt Bourdieu Schemata, die eine »Handlungs-, Wahrnehmungs- und Denkmatrix« (ebd.: 169, im Original hervorgehoben) bilden. Diese Schemata übernehmen Individuen in erster Linie durch den Kontakt mit der sozialen Umwelt – und diese Übernahme erfolgt in einer Art und Weise, die Bourdieu »Einverleibung« nennt. Mit dem Begriff der »Einverleibung« ist angesprochen, dass Bourdieu eine strikte Trennung von Denken und Handeln ablehnt und stattdessen davon ausgeht, dass mit der Sozialisation bestimmte Formen körperlicher Haltung übernommen werden, die es erlauben, gesellschaftlichen Normen entsprechend zu handeln, ohne dass diese Verhaltensweisen intentional reflektiert würden (vgl. Bourdieu 2001: 184). Damit wird auch deutlich, dass Habitusformen nicht ausschließlich Produkte der sozialen Umgebung darstellen, sondern ein generatives Moment in sich tragen: Sie ermöglichen das Hervorbringen von Praxisformen in einer Art und Weise, die in bestimmten sozialen Kontexten als angemessen wahrgenommen wird (vgl. ebd.: 183).

Beide Aspekte – Einverleibung sozialer Normen und Hervorbringung von Praxis – sieht Bourdieu als sich gegenseitig bedingende Dimensionen des Habitus: »Da er ein erworbene System von Erzeugungsschemata ist, können mit dem Habitus alle Gedanken, Wahrnehmungen und Handlungen, und nur diese, frei hervorgebracht werden, die innerhalb der Grenzen der besonderen Bedingungen seiner eigenen Hervorbringung liegen« (Bourdieu 1993: 102).

3. Rituale aus praxistheoretischer Sicht

Aus Bourdieus praxistheoretischen Ausführungen lassen sich Schlüsse für ein besseres Verständnis von Ritualen ziehen. Analog zu den allgemeinen sozial-theoretischen Gesichtspunkten Bourdieus lässt sich für die Erforschung von Ritualen schlussfolgern, dass Rituale nicht mit der Reproduktion von dahinterliegenden semantischen Modellen gleichzusetzen sind. Rituale unterliegen einer Struktur der Abfolge von Handlungen, die einer Dringlichkeit unterworfen sind, der die wissenschaftliche Analyse der rituellen Praxis nicht unterliegt. Auch ist davon auszugehen, dass Rituale auch durch inkorporierte Schemata strukturiert werden, sodass ihre Durchführung zur Gewohnheit werden kann.

Allerdings bleibt dabei zunächst offen, worin spezifische Merkmale von Ritualen im Unterschied zu übrigen Praktiken bestehen – gerade dann, wenn Rituale außertägliche oder seltene Ereignisse darstellen und nicht aus der

Reproduktion routinierter Handlungsabläufe bestehen. Zu einem Verständnis von Ritualen aus praxistheoretischer Sicht hat Catherine Bell instruktive Anhaltspunkte beigetragen. Sie schlägt vor, anstelle von einer Kategorie ›Rituale‹ von ritualisierten Praktiken zu sprechen. Bei Bell (1992: 81) wird deutlich, dass sie von der Annahme ausgeht, dass sich Praxistheorien weniger für spezifische Handlungstypen interessieren, sondern vielmehr von Praxis als einem umfassenden Begriff für menschliche Aktivität ausgegangen werden muss. Ritualisierte Praktiken stellen dann Handlungszusammenhänge dar, die durch Strategien der Ritualisierung strukturiert sind, sodass sie sich von anderen Aktivitäten unterscheiden (vgl. ebd.: 89). Praktiken können in mehr oder weniger starkem Ausmaß ritualisiert sein, sodass anstelle einer als universal verstandenen Kategorie ›Ritual‹ davon ausgegangen wird, dass ritualisierte Praktiken sich in nuancierter Weise jeweils vom Kontext anderer Praktiken abheben (vgl. ebd.: 90). Bell geht davon aus, dass die Ritualisierung von Praktiken auf unterschiedliche Art und Weise stattfinden kann; sie nennt jedoch auch eine Reihe von Charakteristika, die bei ritual-ähnlichen Aktivitäten zu erwarten sind: Formalisierung, Traditionalismus, Beständigkeit, Regelgeleitetheit, Symbolik und Performance (vgl. Bell 1997: 138-169).

Bells Theorie ist für die vorliegenden Zwecke weniger durch diese Merkmale, die stark an andere Ritualtheorien erinnern, von Interesse, sondern vielmehr durch ihre praxistheoretische Fundierung, die es erlaubt, Rituale in dynamischer Weise als sich in besonderer Weise auszeichnende Praktiken aufzufassen.²

Denn Bell zeigt, inwiefern ritualisierte Praktiken – und zwar gerade Praktiken, die in hohem Maße ritualisiert sind – Situationen darstellen, in welchen sich die Frage nach dem Wissen um auszuführende Handlungen stellt. Bells Vorschlag weist darauf hin, dass Ritualisierung durch Charakteristika zustande kommt, die die betreffenden Aktivitäten mit Merkmalen der Nichtbeliebigkeit auszeichnen: Die Verwendung einer formalisierten Sprache beispielsweise unterscheidet sich von der Alltagssprache; der Verweis auf Tradition zeigt, dass die auszuführenden Praktiken als Teil einer Überlieferungskette betrachtet werden; formalisierte Regeln schreiben explizit bestimmtes Verhalten vor; und im Falle verwendeter Symbolik handelt es sich oftmals um wiedererkennbare semantische Formen, die, wie beispielsweise religiöse oder

² Für eine Diskussion von Bells Theorie im Zusammenhang mit anderen Ritualtheorien aus praxistheoretischer Sicht vgl. Walther (2020: 50-67).

nationalstaatliche Symbole, in der Regel nicht spontan hervorgebracht oder verändert werden.

Für Ritualteilnehmende bedeutet dies, dass sie beim Vollzug von ritualisierten Praktiken mit Erwartungen konfrontiert sind, die sich auf ein Einhalten dieser Merkmale beziehen und nur wenig – oder gar keine – Abweichung oder freie Improvisation tolerieren.

4. Verhaltenserwartungen in Ritualen

Dies kann als Frage nach der Struktur ritualisierter Praktiken präzisiert werden. Mit zunehmender Ritualisierung sind Individuen in Ritualen ebenfalls in zunehmendem Ausmaß mit spezifischen Erwartungen konfrontiert, wie die jeweiligen Praktiken auszuführen sind. Zunehmende Ritualisierung geht so mit einer zunehmenden Strukturierung durch Verhaltenserwartungen einher. Diese Einsicht lässt sich im Anschluss an Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme präzisieren.

4.1 Verhaltenserwartungen als soziale Strukturen

Luhmann hat Verhaltenserwartungen einen relativ prominenten Stellenwert in seiner Theorie eingeräumt: Erwartungen, die sich auf das Verhalten anderer Personen beziehen, stellen die Strukturen sozialer Systeme dar, insbesondere insofern, als sie sich auf erwartete Erwartungen anderer beziehen und so die Form von reflexiven Erwartungen einnehmen.³ Luhmann (1984: 412) hat am Beispiel elementarer dyadischer Interaktion verdeutlicht, inwiefern Erwartungserwartungen die Kommunikation zwischen zwei Interaktionsteilnehmenden – Ego und Alter – strukturieren: »Ego muß erwarten können, was Alter von ihm erwartet, um sein eigenes Erwarten und Verhalten mit den Erwartungen des anderen abstimmen zu können.«⁴

³ Allerdings hat Luhmann Verhaltenserwartungen im Vergleich zu anderen Begriffen wie Kommunikation, Sinn oder der Unterscheidung von System und Umwelt eine weniger zentrale Stellung eingeräumt. Seine Theorie sozialer Systeme ist erklärtermaßen nicht in erster Linie auf einem Strukturbegriff aufgebaut (vgl. Luhmann 1984: 377).

⁴ Luhmann selbst weist darauf hin, dass diese Vorstellung in der Soziologie nicht neu ist, sondern sich bereits bei Klassikern wie Max Weber oder Herbert Blumer in ähnlicher Weise formuliert findet (vgl. Luhmann 1984: 411, 416).

Ein in ritualtheoretischer Hinsicht wichtiger Punkt betrifft den Sachverhalt, dass Erwartungen generalisiert werden, d.h. dass Erwartungen nicht nur das Zustandekommen der Interaktion zwischen Ego und Alter strukturieren, sondern situationsübergreifende Relevanz erhalten. Dies wird besonders deutlich an Luhmanns Unterscheidung von kognitiven und normativen Erwartungen. Als zwei Modalformen des Erwartens unterscheiden sie sich durch die in die Erwartungen eingebaute Vorwegnahme des Enttäuschungsfalles: Im Falle von kognitiven Erwartungen wird die Erwartung angepasst, wenn sie enttäuscht wird – es wird gelernt; bei normativen Erwartungen hingegen wird an der Erwartung auch im Enttäuschungsfalle festgehalten (vgl. ebd.: 437). Die beiden Modalformen sind gesellschaftlich im Wissenschaftssystem institutionalisiert, welches für die Produktion von Wissen mit kognitiven Erwartungen arbeitet (vgl. Luhmann 1992: 136ff.), sowie im Rechtssystem, welches sich grundsätzlich über normative Erwartungen reproduziert (vgl. Luhmann 1995: 80f.). Im Alltag ist allerdings davon auszugehen, dass längst nicht alle Erwartungen »eine Vorwegregulierung des Enttäuschungsfalles« (Luhmann 1984: 436) enthalten bzw. oft auch Mischformen kognitiven und normativen Erwartens vorzufinden sind (vgl. ebd.: 436ff.).

Für Verhaltenserwartungen in Ritualen würde man annehmen, dass es hauptsächlich um Erwartungen normativen Zuschnitts geht. Im Kontext ritueller Praktiken werden in der Regel präzise Handlungen erwartet, und diese Erwartungen werden aufrechterhalten, auch wenn die betreffenden Teilnehmenden ihnen nicht entsprechen.⁵

Mit diesem Verständnis von ritualisierten Praktiken lässt sich auch der Faktor Unsicherheit präziser fassen. Denn je spezifischer und rigider normative Verhaltenserwartungen in Ritualen an Teilnehmende gerichtet werden, desto voraussetzungsvoller wird es für Teilnehmende, diesen Erwartungen zu entsprechen, und desto größer ist die Wahrscheinlichkeit, dass nicht eingeweihte oder ungeübte Teilnehmende instruiert werden müssen.⁶

Wenn ritualisierte Praktiken durch Verhaltenserwartungen strukturiert sind, impliziert das auch, dass Routine und Unsicherheit weniger im Sinne

-
- 5 Ein ähnliches Verständnis von Ritualen und Erwartungshaltungen bezüglich ihrer korrekten Durchführung hat Daniel B. Lee (2005: 14) vertreten.
- 6 Bei Luhmann findet sich eine allgemeine Fassung des Zusammenhangs zwischen Erwartungen und Unsicherheit: Je eindeutiger und enger festgelegt die Erwartung, desto größer ist in der Regel die Unsicherheit, dass die Erwartung eintrifft (vgl. Luhmann 1984: 418).

individueller Voraussetzungen, sondern eher als gegenseitige Zuschreibungen zwischen Ritualteilnehmenden relevant sind. Der Verlauf eines Rituals hängt primär davon ab, ob die Teilnehmenden die Handlungen anderer als adäquat oder akzeptabel einschätzen, oder ob sie es als notwendig erachteten, korrigierend einzuschreiten und Instruktionen zu erteilen.

Routine und Unsicherheit sind in Ritualen relevant vor allem als Inhalte gegenseitiger Zuschreibung teilnehmender Individuen unter dem Gesichtspunkt der Entsprechung von Verhaltenserwartungen.⁷ Dabei ist davon auszugehen, dass eine Asymmetrie gegeben ist: Im Falle eines reibungslosen Vollzuges taucht Routine nicht explizit als Inhalt von Zuschreibungen auf, sondern fungiert als stillschweigend angenommene Voraussetzung der Durchführung des Rituals. Sozial relevant dürfte die gegenseitige Beobachtung der Teilnehmenden primär dann werden, wenn Unsicherheit oder Verstöße gegen Verhaltenserwartungen beobachtet werden.⁸

4.2 Zeitliche Strukturen ritualisierter Praktiken

Die Fassung der Frage von Routine und Unsicherheit als Frage von Verhaltenserwartungen in ritualisierten Praktiken verweist auf die zeitliche Struktur dieser Praktiken. Die Konzipierung von Strukturen als Erwartungen und die Unterscheidung von kognitiven und normativen Erwartungen machen deutlich, dass soziale Systeme in der Zeitdimension strukturiert sind, denn Erwartungen und mögliche Vorwegnahmen ihrer Enttäuschung stellen Antizipationen dar (vgl. ebd.: 198). Der Fokus auf Verhaltenserwartungen als Strukturen sozialer Systeme geht mit einem Fokus auf die zeitliche Abfolge sozialen Handelns und Erlebens einher, denn die Frage nach Bestätigung oder Enttäuschung von Verhaltenserwartungen entscheidet sich in einer Verkettung von Handlungen, Beobachtungen und Reaktionen in zeitlicher Abfolge. Auffällig ist die Tatsache, dass sowohl Bourdieu als auch Luhmann davon ausgehen,

⁷ Es wären auch Szenarien denkbar, in welchen die Selbsteinschätzung einzelner Teilnehmender bezüglich der eigenen Routine und die Fremdbeobachtung seitens anderer Teilnehmender divergieren. So könnte jemand beispielsweise Rituale verwechseln und sich im Vollzug routinisiert wähnen, aus der Sicht anderer Teilnehmender jedoch die falschen Handlungen vollziehen und so korrigierende Reaktionen provozieren.

⁸ In vergleichbarer Weise hat Harold Garfinkel (1967: 44ff.) gezeigt, dass implizite Verhaltenserwartungen im Alltag vor allem dann sichtbar werden, wenn sie enttäuscht worden sind.

dass soziale Strukturen – bei Bourdieu sind es Praktiken, bei Luhmann soziale Systeme mit Erwartungsstrukturen – aus Abfolgen sozialer Ereignisse bestehen, die je eigene zeitliche Horizonte aufweisen, die sich von der temporalen Struktur der wissenschaftlichen Beobachtung unterscheiden. Dass sich bei Bourdieu und Luhmann Parallelen diesbezüglich zeigen, ist kein Zufall – beide Autoren sind von der Phänomenologie Edmund Husserls beeinflusst, die sich jedoch sowohl bei Bourdieu als auch bei Luhmann als strikte Neuinterpretation innerhalb soziologischer Theorien wiederfindet, die selbst nicht phänomenologisch argumentieren.⁹

4.3 Erwartungen und die praktische Sicht

Wie weiter oben am Beispiel des Spiels erwähnt, hat Bourdieu betont, dass der Vollzug von Praktiken zeitlichen Strukturen unterliegt, die nicht jener der Wissenschaft entsprechen, die diese Praktiken analysiert. Tatsächlich finden sich in seinen Schriften wiederholt Bezugnahmen auf zeitliche Strukturen, und verschiedentlich bezieht sich Bourdieu für deren Analyse auf Schriften Husserls. Im Anhang des *Entwurfs einer Theorie der Praxis* etwa präsentiert Bourdieu (1976: 378ff.) zeitliche Strukturen der ökonomischen Praxis der kabylischen Gesellschaft. Er kontrastiert dabei eine »vorkapitalistische Ökonomie« mit einer kapitalistischen Geldwirtschaft, indem er bei beiden Wirtschaftsformen unterschiedliche Zeitbezüge beschreibt: Im Falle der vorkapitalistischen Wirtschaft ginge es nicht um »die Vorstellung der Zukunft als eines Feldes von Möglichkeiten, das dem Kalkül zur Erkundung und Beherrschung vorgegeben ist«, sondern es gehe um eine Zukunft, die gegenwärtigen Situationen »selbst eingeschrieben ist« (ebd.: 378), d.h., was als Zukünftiges wahrgenommen wird, ist bestimmt durch das, was in Erfahrungen unmittelbar fassbar ist oder aus bisherigen Erfahrungen begründet werden kann. Für vorkapitalistische Vorstellungen bezüglich des Zukünftigen verwendet Bourdieu (1976: 385) den Husserl'schen Begriff der Vorerinnerung, den er beschreibt als »das Im-Blick-haben von Potentialitäten, die der unmittelbar wahrgenommenen Gegenwart eingeschrieben sind«. Anhand eines Beispiels wird deutlich, was damit gemeint ist. Bourdieu (1976: 378f.) beschreibt, wie Landwirte Ausgaben planten: nämlich am Einkommen der vorhergehenden Saison orientiert, und nicht anhand eines in der Zukunft erwarteten Einkommens berechnet.

9 Vgl. zu dieser Beobachtung auch Nassehi (2004: 164).

Im Kontrast dazu sieht Bourdieu (1976: 385) moderne kapitalistische Wirtschaftsformen dadurch charakterisiert, dass verschiedene mögliche Szenarien in die Zukunft projiziert werden, die eintreten könnten, um gegenwärtiges Handeln kalkulierend daran zu orientieren.¹⁰

In allgemeinerer praxistheoretischer Weise hat Bourdieu in den *Meditationen* (2001) ähnliche Unterscheidungen im Rückgriff auf Husserl vorgenommen. Er differenziert zwischen einer praktischen und einer reflexiven Sicht und verwendet dafür wiederum eine Begrifflichkeit, die Husserl entlehnt ist. Bourdieu (2001: 266) benutzt hier Husserls Begriffe der *Protention* und des *Vorsatzes* und sieht die praktische Sicht durch eine zeitliche Perspektive geprägt, die der *Protention* gleichkomme, indem sie einer Erwartung des Zukünftigen entspräche, die »mit demselben Glaubensstatus (derselben doxischen Modalität) wie das unmittelbar Wahrgenommene« operiere.¹¹ Im Unterschied dazu charakterisiert Bourdieu (2001: 266) mit Verweis auf Husserls *Vorsatz* die reflexive Sicht »als bewusstes Richten auf die Zukunft in ihrer Wahrheit als kontingente Zukunft«. Der Fehler des scholastischen Blicks bestünde darin, vorreflexive, praktische Zukunftsbezüge rückblickend als reflexive und durch bewusste Vorsätze vorgenommene Zukunftspläne darzustellen (vgl. ebd.: 266f.).¹²

¹⁰ Colliot-Théïène (2005: 123f.) kritisiert, dass Bourdieu im Anhang des *Entwurfs* mit der Gegenüberstellung von vorkapitalistischer Ökonomie und kapitalistischer Geldwirtschaft eine weniger differenzierte Sicht bezüglich der damaligen Situation Algeriens dargelegt habe, als er dies in anderen Schriften getan habe. Tatsächlich sei wirtschaftliches Handeln in den von Bourdieu erforschten Regionen durch die Präsenz der Kolonialherren geprägt gewesen, die neue Bodengesetze eingeführt hätten, die sich für Landwirte nachteilig ausgewirkt und zur Zersetzung traditioneller Wirtschaftsformen beigetragen hätten.

¹¹ Der Begriff der *Protention* ist bei Husserl als Gegenbegriff der *Retention* im Kontext der Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins zu sehen. Husserl beschreibt *Retention* und *Protention* am Beispiel des Hörens einer Melodie. Ihn treibt die Frage um, worin sich das Hören einer Melodie vom Hören einzelner Töne unterscheide. Husserls (1928: 385) Antwort lautet: eigentlich hört man immer nur einen Ton nach dem anderen. Dass aber eine Melodie wahrgenommen wird, ist dank einer Art Rückerinnerung an das bereits Gehörte möglich, das in der aktuellen Wahrnehmung präsent ist; und gleichzeitig wird eine vorblickende Erwartung auf kommende Töne gehegt im Sinne der *Protention*. Nur so kann eine zusammenhängende Melodie wahrgenommen werden, denn Wahrnehmung findet in einem ständigen Fluss von Moment zu Moment statt mit »fließenden Retentionen und Protentionen« (Ebd.: 482).

¹² Diese Verweise Bourdieus auf Husserl mögen erstaunen – schließlich tauchen phänomenologische Ansätze auch in Bourdieus Kritik an »subjektivistischen« Ansätzen auf.

4.4 Rituale und Sinn

Ein erster Schluss in ritualtheoretischer Hinsicht könnte darin bestehen, mit Bourdieus Begrifflichkeit davon auszugehen, dass in Ritualen typischerweise keine Erwägungen über vorzunehmende Handlungen im Sinne des Husserl-Bourdieu'schen *Vorsatzes* vorgenommen werden, sondern sich im rituellen Handlungsvollzug eher die Frage nach unmittelbaren Handlungsanschlüssen stellt im Sinne der *Provention*, wie sie Bourdieu für diese Zwecke beschrieben hat.

Für die Frage, wie rituelle Handlungsanschlüsse hergestellt werden, lässt sich außerdem auf Luhmann zurückgreifen. In einer Art und Weise, die mit Bourdieu vergleichbar ist, hat auch Luhmann auf Husserl Bezug genommen, um den Sachverhalt zu thematisieren, dass soziale Ereignisse stets im Kontext möglicher Fortsetzungen stattfinden. Luhmann hat dafür den Begriff des Sinns verwendet: Sinn besteht, so hat Luhmann mit Verweis auf Husserl festgehalten, in der Differenz von Aktualität und Möglichkeit. Sinn ist in diesem Verständnis ein ubiquitäres Phänomen und Produkt psychischer und sozialer Systeme, indem alle Gedanken oder kommunikativen Ereignisse in ihrer Aktualität stets Verweise auf Möglichkeiten in sich tragen, und sich im laufenden Aktualisieren von Möglichkeiten ständig neue Möglichkeiten eröffnen (vgl. Luhmann 1984: 100). Weder das Negieren von Sinn noch der Versuch, Unsinn zu produzieren, lassen Sinn verschwinden, denn beide Bemühungen finden ihrerseits sinnhaft statt (vgl. ebd.: 96; 1998: 51).¹³ Luhmann (1971) zählt den Sinnbegriff deshalb zu den Grundbegriffen der Soziologie.¹⁴

Dieses Verständnis von Sinn kann für die Ritualtheorie übernommen werden. Indem gleichzeitig andere mögliche Handlungen nicht ausgeführt wer-

Gleichwohl scheint Bourdieu Husserl neben den Einsichten zu unterschiedlichen Zeitbezügen auch Inspiration für die Feldforschung abgewonnen zu haben. So hat Bourdieu (1992: 19) zu den Inspirationsquellen der Theorien Martin Heideggers, Edmund Husserls und Alfred Schütz' gesagt: »Sie haben mir [...] bei meinen eigenen Forschungen zur Alltagserfahrung von Sozialem geholfen.«

- 13 Einen möglichen Fall von Sinnlosigkeit sieht Luhmann (1984: 96) allerdings für den Bereich der Verwendung von Zeichen, nämlich dann, wenn Zeichen in einer verwirrenden Art und Weise verwendet werden.
- 14 Luhmann hat Husserl nicht nur im Rahmen der Konzeption des Sinnbegriffs einen wichtigen Stellenwert eingeräumt. Neben Talcott Parsons hat Luhmann (1996: 28) Husserl zugestanden, eines der wenigen »Beispiele eines so entschiedenen Interesses an Theorie« darzustellen.

den, die jedoch als mögliche Fortsetzung in Frage kommen, bedeutet jede vorgenommene Handlung eine Selektion. Ritualisierte Praktiken stellen deshalb sinnhaftes Geschehen dar (vgl. dazu auch Walthert 2020: 63f.).

Allerdings stellt sich die Frage, inwiefern die Unterscheidung von Aktualität und Möglichkeit in Ritualen in expliziter Art und Weise eine Rolle spielt – ob die Frage möglicher Anschlusshandlungen also tatsächlich Eingang in den Vollzug ritualisierter Praxis findet. Im Falle eines routinisierten Vollzugs dürfte die Frage des Sinns im oben dargestellten Verständnis von Ritualteilnehmenden nicht explizit problematisiert werden. Sobald jedoch Unsicherheit beobachtet wird oder Verhaltenserwartungen irritiert werden, wird die Frage von möglichen Handlungsanschlüssen – und damit sozialer Sinn – zu einem expliziten Thema von Kommunikation.

4.5 Kommunikation und Praxis

Falls instruierende Kommunikation Teil der ritualisierten Praxis wird, um Teilnehmende zu informieren, stellt sich die Frage, wie sich das Verhältnis von Kommunikation und Praxis gestaltet. Das oben ausgeführte Verständnis von Ritualen im Sinne ritualisierter Praktiken mit mehr oder weniger rigiden Erwartungsstrukturen sieht keine Kommunikation unter Ritualteilnehmenden vor, in der auszuführende Handlungen explizit mitgeteilt würden. Und auch andere Ritualtheorien haben darauf abgestellt, dass es zu den Eigenheiten ritualisierter Praktiken zählt, dass gerade nicht offen über verschiedene mögliche Handlungsoptionen kommuniziert wird.¹⁵ Luhmann (1998: 235) hat Rituale als »Kommunikationsvermeidungskommunikation« definiert, womit angezeigt ist, dass Rituale gerade nicht, wie soziale Systeme sonst, aus einer Form von Kommunikation bestehen, in der zwischen Information und Mitteilung unterschieden wird, denn das Ritual »informiert nur über sich selbst und die Richtigkeit des Vollzugs« (ebd.: 236). Bourdieus (1993: 39) Verständnis von Ritualen ist in dieser Hinsicht mit Luhmanns vergleichbar: »Riten als Praktiken sind sich Selbstzweck und finden schon in ihrer Ausführung ihre Erfüllung. Sie sind Akte, die man ausführt, weil >es sich so gehört<, weil >das halt so gemacht wird< [...].« Man kann insofern davon ausgehen, dass das Ausmaß dessen, wie ausführlich oder explizit über verschiedene Handlungsmöglichkeiten kommuniziert wird, in Ritualen beschränkt ist. Falls doch Kommunikation als Anweisung unwissender Individuen zur Anwendung kommt, liegt

¹⁵ Vgl. zu dieser Frage die Ausführungen bei Walthert (2020: 64ff.).

aus einer praxistheoretischen Sicht nach Bourdieu die Annahme nahe, dass es vor allem um die Herstellung von Handlungsanschlüssen geht, die in der Gegenwart des praktischen Vollzugs unmittelbar anstehen. Deliberation über weiter in der Zukunft liegende, verschiedene Handlungsmöglichkeiten wären in dieser Perspektive kein typisches Merkmal ritualisierter Praxis.

4.6 Rituale zwischen Routine und Unsicherheit

Für eine Synthese der dargestellten Gesichtspunkte lassen sich so zwei Szenarien festhalten, die zwei Extreme eines Kontinuums bilden, anhand dessen Routine und Unsicherheit in ritualisierten Praktiken empirisch untersucht werden können:

1. Ein Ritual findet statt, indem Handlungsabfolgen durchgeführt werden, ohne dass je über auszuführende Handlungen oder Verhaltenserwartungen kommuniziert würde.
2. In der Durchführung eines Rituals kommt es zu Situationen der gegenseitigen Beobachtung von Teilnehmenden und der Zuschreibung von Unsicherheit. Aus der Sicht einzelner oder mehrerer Teilnehmender weisen andere Teilnehmende Anzeichen von Unsicherheit auf oder verhalten sich nicht gemäß ihren eigenen Erwartungen. Unter Umständen wird Kommunikation eingesetzt, um die als unsicher eingestuften Teilnehmenden über einen weiter erwarteten Ritualverlauf zu unterrichten. Sowohl das Ausmaß einer beobachteten Unsicherheit wie auch die Ausführlichkeit kommunikativer Anweisungen können graduell variieren.

Anweisende Kommunikation kann sich sodann auf unmittelbar erwartete Anschlusshandlungen beziehen und sich so als Form der *Protection* im Sinne der Husserl-Rezeption Bourdieus manifestieren. Alternativ wäre denkbar, wenn auch für Rituale weniger typisch, dass in der Kommunikation unter Ritualteilnehmenden verschiedene Handlungsoptionen abwägend behandelt werden und so als *Vorsatz* die Planung zukünftig vorgesehener ritueller Handlungen thematisiert wird. Der Vollzug ritualisierter Praxis findet jedoch stets im Medium Sinn statt, unabhängig von der Frage des Ausmaßes an koordinierender Kommunikation.

Im Anschluss an diese Anhaltspunkte, die Rituale als Verkettung von Handlungen in zeitlicher Abfolge auffassen, lassen sich Routine und der

Umgang mit beobachteter Unsicherheit bei uneingeweihten Ritualteilnehmenden exemplarisch am Beispiel von daoistischen Verdienstrituale in Taiwan darstellen.

5. Als empirisches Beispiel: Daoistische Verdienstrituale in Taiwan

Daoistische Verdienstrituale sind ritualisierte Praktiken, die in Taiwan für verstorbene Personen durchgeführt werden.¹⁶ Ihre Bezeichnung bezieht sich auf eine in den Ritualen präsente Semantik des Generierens von Verdienst, durch den die Seelen der betreffenden verstorbenen Personen erlöst werden sollen. Die Vorstellungen des Erlösens durch Verdienst sind dem Buddhismus entlehnt: Daoistische Spezialistinnen und Spezialisten, die Verdienstrituale durchführen, verwenden Texte aus der Lingbao-Tradition (靈寶), in die seit der frühen Phase ihrer Entstehung in hohem Maße buddhistische Vorstellungen aufgenommen wurden.¹⁷

Zu den aus dem Buddhismus übernommenen Elementen zählt auch die zeitliche Struktur: Verdienstrituale werden nach traditionellem Ideal in einer Reihe ritueller Treffen durchgeführt, die am siebten Tag nach dem Tod beginnen und danach in Abständen von je sieben Tagen bis zum 49. Tag nach dem Tod stattfinden. Nach diesen sieben Treffen werden weitere rituelle Handlungen am 100. Tag sowie nach einem Jahr und drei Jahren nach dem Tod durchgeführt. Diese Zeitstruktur wird inhaltlich in Verbindung mit zehn Kammern der Unterwelt gebracht, in welchen die Seele der verstorbenen Person gerichtet wird, und entsprechend existiert das Ideal einer zehnmaligen Durchführung ritueller Anlässe.¹⁸

In der Regel wird die rituelle Praxis allerdings in gekürzter Form abgehalten: Anstelle der sieben oder zehn rituellen Treffen führen daoistische Priester einzelne Sitzungen durch, die sich auf einen oder wenige Abende konzentrieren. Dokumentiert ist auch, dass Verdienstrituale unter Umständen mehr als

¹⁶ Die Bezeichnung »Verdienstrituale« ist eine Übersetzung des für diese Rituale üblichen chinesischen Ausdrucks *gongde fashi* 功德法事.

¹⁷ Zur Entstehung früher Lingbao-Schriften und deren Übernahme buddhistischer Vorstellungen vgl. Zürcher (1980) sowie mit Blick auf die semantischen Innovationen der Vorstellung von Erlösung durch Verdienst Bokenkamp (1997: 373ff.).

¹⁸ Diese Zeitstruktur wird in Texten des daoistischen Kanons genannt. Für genauere Angaben dazu vgl. Lagerwey (1987: 190, Fußnote).

einen Tag dauern können: Es gibt die Tradition, rituelle Sitzungen – je nach Bedarf – für einige Stunden, für einen halben Tag oder für einen bis drei Tage einzuplanen, wobei auch rituelle Aktivitäten während der Nacht stattfinden. Im Kontext der ersten sieben rituellen Treffen, die oftmals *de facto* in kürzeren Abständen als sieben Tage stattfinden, werden vor allem beim letzten Treffen ausführlichere Rituale durchgeführt.¹⁹ Das letzte Treffen findet am Vorabend vor einer Abschiedszeremonie (*gaobieshi* 告別式) statt, nach welcher der Sarg üblicherweise zum Friedhof oder Krematorium gebracht wird.²⁰

Die Semantik des Erlösens der Seele spielt in verschiedenen kommunikativen und rituellen Formen eine Rolle: Bei der Gestaltung des Altarraums werden auf beiden Seiten je fünf Bilder aufgehängt, die mit drastischen Bildern die zu erleidenden Qualen der zehn Kammern der Unterwelt darstellen (vgl. Lagerwey 1987: 172).²¹ Auch die gesungenen und rezitierten Schriften geben die Vorstellung wieder, dass mit diesen Rituale die Seele aus der Unterwelt gerettet werden soll.

Für die Kommunikation dieser Semantik stehen in der rituellen Praxis verschiedene rituelle Formen zur Verfügung: Zum einen wird Kommunikation mit Gottheiten intendiert, um diese aufzufordern, die Seele freizulassen. Diese Aufforderungen werden in Dokumenten schriftlich dargelegt, wozu die überlieferten fixierten Texte mit dem konkreten Namen der verstorbenen Person sowie mit Ort und Datum des Rituals ergänzt werden.²² Dazu werden Handlungen vollzogen, die sowohl die Kommunikation mit der Unterwelt wie auch die tatsächliche Befreiung der in der Unterwelt eingesperrten Seele performativ aufführen, indem Papierfiguren benutzt und im Altarraum bewegt

¹⁹ Übersichten zu vorgefundenen Mustern der Durchführung von daoistischen Verdienstrituale in Taiwan finden sich bei Lagerwey (1987: 173); Yeh (2014: 24) und Lin (2014: 79f.).

²⁰ Ein anschauliches Beispiel für die verschiedenen Etappen und rituellen Handlungen nach einem Todesfall im gegenwärtigen Taiwan findet sich bei Hsiao (2012). Das gegenwärtig übliche Prozedere unterscheidet sich von jenem der Kaiserzeit. Wie Hubert Seiwert (1985: 111-120) zeigt, lassen Quellen darauf schließen, dass während der Qing-Zeit der Zeitpunkt der Bestattung relativ unabhängig von der zeitlichen Struktur der Trauerrituale gewählt wurde.

²¹ Ähnlich beschreibt Kenneth Dean (1988: 43) die Gestaltung des Altarraums bei daoistischen Verdienstrituale in der Provinz Fujian in China.

²² Zu den Dokumenten, die in daoistischen Verdienstrituale in Taiwan verwendet werden, sowie zu historischen und regionalen Varianten vgl. Maruyama (2002).

werden. Zum anderen werden Schriften aus dem daoistischen Kanon rezipiert, wozu auch Abschnitte aus dem »Buch der Erlösung« (*Duren jing* 度人經) zählen.²³

Der Ablauf dieser Rituale, in welchem sich theatrale Elemente mit rezipierten Einheiten abwechseln, kommt dabei einer narrativen Struktur gleich, die die Begleitung der Seele der verstorbenen Person in der Unterwelt und ihre Erlösung in einem schrittweisen Vollzug durchführen – wie ausführlich die Erlösung dargestellt wird, hängt letztlich von der Ausführlichkeit der Rituale insgesamt ab.

Diese Narrativität lässt sich beispielhaft an einzelnen rituellen Elementen verdeutlichen. Ein in der Forschung dokumentiertes Ritual besteht in der »Entsendung der Begnadigungsschrift« (*fang shema* 放赦馬), die in der Unterwelt einen Straferlass für die Seele erwirken soll. In diesem Ritual wird auf performative Art und Weise der Botengang dargestellt, durch den die Schrift überbracht wird (für den genauen Ablauf vgl. Lagerwey 1987: 202-215). Der Hauptpriester umschreitet den Altar, in der einen Hand ein rituelles Objekt, welches an einen Pferdeschwanz erinnert, in der anderen ein Tablett mit dem Schreiben. Nach dem rituellen Gang um den Altar trifft er auf ein weiteres Mitglied der Spezialisten, das eine Papierfigur in den Händen hält, die den Boten darstellen soll, der die Schrift der Unterwelt überbringt. Daraufhin liest der Hauptpriester die Schrift vor, in der die Aufforderung enthalten ist, die Fehler nicht zu bestrafen, die die verstorbene Person zu Lebzeiten begangen habe. Dabei werden Namen der verstorbenen Person sowie Ort und Datum eingesetzt.

Auch in einem weiteren Ritual wird theatrical dargestellt, wie die Befreiung der Seele aus der Unterwelt erwirkt werden soll: Im »Angriff auf die Festung [der Unterwelt]« (*da cheng* 打城) wird ein Papiermodell der Festung, in welcher die Seele in der Unterwelt gefangen ist, zerrissen oder mit einem Stab physisch durchbrochen. Teil dieses Rituals ist eine performative Darstellung einer Reise zur Unterwelt, die ein Priester, im Altarraum umherschreitend, unternimmt. Danach erfolgt ein Dialog zwischen dem Priester und dem Bewacher des Tors zur Unterwelt, dessen Rolle beispielsweise von einem Perkussionisten eingenommen wird, bevor die Festung schließlich erfolgreich attackiert wird (für den Ablauf dieses Rituals vgl. ebd.: 216-237 sowie Lin 2014).

²³ Der vollständige Titel der Schrift lautet *Lingbao wuliang duren shangpin miao jing* 灵寶無量度人上品妙經 und kann als »Wondrous Book of the Transcendent Treasure, Supreme Stanza on Limitless Salvation« übersetzt werden (Strickmann 1978: 331).

5.1 Routine und Unsicherheit in daoistischen Verdienstrituale

In Bezug auf diese einzelnen, beispielhaft genannten Elemente²⁴ lässt sich für daoistische Verdienstrituale in der Terminologie Catherine Bells (1997: 138–169) ein hoher Grad an Ritualisierung konstatieren. Verschiedene Charakteristika wie die Verwendung einer formalisierten Sprache, der Verweis auf Tradition durch den Gebrauch kanonisierter Schriften, eine reichhaltige Symbolik in visueller und gegenständlicher Hinsicht sowie die Performance von Erlösungshandlungen sind hochgradig ritualisiert und stellen damit im oben genannten Sinne Elemente dar, die in ihrer Verwendung in hohem Ausmaß normativen Erwartungen unterliegen.

Die Theatralik und die Narrativität, mit der die Vorstellung einer Erlösung der Seele dargestellt wird, könnten dazu verleiten, die daoistischen Verdienstrituale vorrangig über die dargestellten Vorstellungen zu untersuchen und die primäre Struktur der Rituale in diesen Semantiken zu verorten. Im Anschluss an Bourdieu wäre allerdings festzuhalten, dass damit die Dringlichkeit der im Ritual vollzogenen Handlungen und ihrer Handlungsanschlüsse nicht in den Blick gerät. Um der praxistheoretischen Forderung nach einer Differenzierung zwischen dem wissenschaftlichen Blick und der Unmittelbarkeit des rituellen Handlungsvollzugs gerecht zu werden, ist eine Beobachtung der Rituale erforderlich, die die Sequenzierung von Handlungen und Handlungsanschlüsse in den Blick nehmen kann.²⁵

Die im Folgenden präsentierten Analysen daoistischer Verdienstrituale entstammen einer teilnehmenden Beobachtung, die im November und Dezember 2015 stattgefunden hat. Die beobachteten Rituale fanden im Rahmen von zwei mehrstündigen rituellen Treffen in Banqiao (New Taipei City, Taiwan) statt. Die Priester stammten aus Zentraltaiwan; anwesend waren neben dem Hauptpriester zwei assistierende Priester sowie drei Musiker.

²⁴ Eine umfassende Darstellung von daoistischen Verdienstrituale in Taiwan findet sich bei Lagerwey (1987: 169–237).

²⁵ Damit soll nicht gesagt werden, dass rituell verwendete Texte für die Ritualforschung nicht relevant wären. Im Falle von Lingbao-Rituale ist es vielmehr eine interessante Frage, wie sich das Verhältnis von Texten und ritualisierter Praxis gestaltet. Wichtige Einsichten zu dieser Frage bietet Bell (1988).

5.1.1 Die Praxis der Priester

Die beobachteten Rituale bestanden größtenteils aus Handlungen, die die Priester, begleitet von den Musikern, vollzogen. Es waren deutliche Rollenunterschiede zwischen den Spezialisten und den Familienangehörigen festzustellen, da die verschiedenen rituellen Handlungen wie Gesänge, Rezitationen, Vorträge ritueller Dokumente sowie die symbolische Gestik ausschließlich von den Priestern vorgenommen wurden. Im Anschluss an die oben ausgeführten ritualtheoretischen Gesichtspunkte lässt sich dies insofern als routinisierte Praxis bezeichnen, als Handlungen vollzogen wurden, ohne dass je über ihren Vollzug kommuniziert worden wäre. Die Spezialisten erteilten einander auch keine Handlungsanweisungen. Von implizit vorhandenen Erwartungsstrukturen lässt sich insofern sprechen, als es keine explizite Kommunikation darüber gegeben hat, welche Handlungen durchzuführen waren – weder kommunizierten die Spezialisten untereinander, noch nahmen die anwesenden Mitglieder der Trauerfamilie kommunizierende Akte in Richtung der Spezialisten vor.

Die implizite Routine im ritualisierten Handeln seitens der Priester und das Zugeständnis der Familie, dass die Priester für den Vollzug der Rituale zuständig waren, lässt sich in Taiwan breiter kontextualisieren: Daoistische Priesterinnen und Priester sind in Taiwan traditionellerweise für bestimmte Regionen zuständig, deren Grenzen in der Regel mit den Grenzen sub-ethnischer Differenzierung einhergehen. Wie Lee Fong-mao (2003) für Zentraltaiwan gezeigt hat, sind die Priesterinnen und Priester dann jeweils für dörfliche Gemeinschaften zuständig, deren sub-ethnische Abstammung vom chinesischen Festland sie teilen.

Taiwan weist eine Struktur der sub-ethnischen Differenzierung auf: Als Einwanderungsland, in das während der Qing-Zeit Einzelpersonen und Familien vom gegenüberliegenden Festland eingewandert sind, haben Individuen und Familien gleicher Herkunft regionale Gemeinschaften gebildet, sodass sich heute noch an den gesprochenen Dialekten und lokal vorherrschenden rituellen Traditionen unterscheiden lässt, woher die Einwohnenden einer Gegend stammen.²⁶ Durch ihre regionale Zuständigkeit können daoistische

²⁶ Es geht dabei um verschiedene Regionen in China rund um die Städte Zhangzhou, Quanzhou und Xiamen in der Provinz Fujian sowie Regionen in Ost-Guangdong. Ausführlicher zu unterschiedlichen rituellen Traditionen verschiedener sub-ethnischer Gemeinschaften vgl. Lee (2003).

Priesterinnen und Priester traditionellerweise mit einer gewissen Regelmäßigkeit Verdienstrituale durchführen, auch wenn Familien sich unter Umständen auf ein Minimum an Ritualen beschränken (vgl. Lagerwey 1987: 170).

Daoistische Priesterinnen und Priester erhalten traditionellerweise das Berufswissen innerhalb der Familie und werden im Rahmen eines Sozialisierungsprozesses zu rituellen Spezialistinnen und Spezialisten herangebildet (vgl. Lee 2003: 126). Dieser Tatbestand verweist auf einen Sozialisationsprozess, den daoistische Priesterinnen und Priester durchlaufen und in dem in einem jahrelangen Prozess rituelle Techniken und rituelles Wissen vermittelt werden. Die erlernten Inhalte und Techniken stellen damit eine Form des professionellen Wissens dar, über welches außenstehende Personen, die nicht den entsprechenden Ausbildungsprozess durchlaufen haben, nicht verfügen.

5.1.2 Die Praxis der Laien

Im Unterschied zur professionellen Rolle der Priester, die die ritualisierte Praxis routinisiert vollziehen, sind Familienangehörige üblicherweise nicht über Abläufe und Inhalte der Verdienstrituale informiert. Daoistische Verdienstrituale stellen für Familien seltene Ereignisse dar und sind aus ihrer Sicht ritualisierte Praktiken, denen nicht der Status eingespielter Routine zukommt (vgl. Lagerwey 1987: 170f.).

Im Rahmen der teilnehmenden Beobachtung ließ sich beobachten, dass die anwesenden Familienmitglieder mit den Ritualen nicht vertraut gewesen sind. Zwar nahmen sie die meiste Zeit eine passive Rolle ein, indem sie im vorderen Teil des Altarraumes stehend oder sitzend den rituellen Handlungen beiwohnten. In einzelne rituelle Handlungen wurden sie jedoch involviert. Es ging dabei hauptsächlich um zwei Handlungen, die die Familienangehörigen durchzuführen hatten: das Vollziehen sporadischer Verneigungen sowie das Halten von Räucherstäbchen. Diese Handlungen führten die Familienangehörigen jeweils auf Zeichen der Priester hin durch. Es war deutlich, dass sie selbst nicht wussten, zu welchem Zeitpunkt diese Handlungen von ihnen erwartet wurden.

Gleichzeitig ist deutlich geworden, dass beide Formen der aktiven Handlungsübernahme – der Vollzug von Verbeugungen wie das Abbrennen von Räucherstäbchen – ihrerseits eingebügte Praktiken darstellten. Die Anweisungen der Priester bestanden aus andeutenden Handbewegungen oder dem direkten Überreichen von Räucherstäbchen und führten als minimale

Kommunikation dazu, dass die Familienangehörigen diese Handlungen ohne weitere Instruktionen durchführen konnten.

Der Grund für den trotz Unsicherheit reibungslosen Ablauf seitens der Familienmitglieder dürfte darin liegen, dass die von ihnen erwarteten Handlungen bereits aus anderen Kontexten bekannt gewesen sind. Der Vollzug von Verneigungen und der Umgang mit Räucherstäbchen sind keine spezifisch daoistischen rituellen Handlungen, sondern stellen in Taiwan Praktiken dar, die in verschiedenen Kontexten vollzogen werden und die für die Familienangehörigen Routine darstellen.

Verneigungen:

Verneigungen betreffen im chinesischen Sprachraum eine Praxis, die in verschiedenen Kontexten Anwendung findet. Bell (2003: 377f.) hat darauf hingewiesen, dass es nicht eine einzige Art des Verneigens gibt, sondern dass die einzelne Ausführung davon abhänge, ob man sich vor einem Altar befindet, vom Kaiser empfangen werde oder ob Rituale der Höflichkeit vollzogen werden. Bell weist auch darauf hin, dass eine einzelne Bedeutungszuschreibung für die Praxis des Verneigens kaum möglich sei – zu sehr vermengten sich dabei Ritual, Etikette und Moral und biete die Anwendung Raum für individuelle Kreativität (vgl. ebd.: 378). Diese Kreativität müsse allerdings innerhalb bestimmter Grenzen stattfinden, damit die Verneigungen als angemessen beurteilt werden können.²⁷

Die Verwendung von Räucherstäbchen:

Eine zweite, in den Verdienstrituale sehr präsente und von den Familienangehörigen mitvollzogene Praxis betrifft den Umgang mit Räucherstäbchen. Räucherstäbchen spielten in verschiedenen Phasen der Rituale eine wichtige Rolle: Die Aufgabe für die Familienangehörigen bestand primär darin, bei bestimmten rituellen Handlungen Räucherstäbchen entgegenzunehmen und zu halten. Dabei wurde deutlich, dass sie dies sehr gewohnt waren und Körperformhaltungen einnahmen, die einen vertrauten Umgang mit Räucherstäbchen verrieten. Räucherstäbchen sind in verschiedenen rituellen und religiösen Orten Taiwans präsent; entsprechende Gefäße finden sich in nahezu allen Tem-

²⁷ Dessen dürften sich nicht zuletzt Fremde bewusst sein, wenn sie in Taiwan in die Situation kommen, Verneigungen durchführen zu müssen. Für ein Beispiel, das von einem Besuch in einem Mazu-Tempel in der Nähe von Tainan sowie von der Herausforderung des adäquaten Verneigens berichtet vgl. Jordan (1986: xi).

peln sowie auch in Ahnenhallen (zu letzterem vgl. Ahern 1973: 95). Räucherstäbchen sind in Taiwan nicht nur verbreitet, sondern stellen auch Gegenstände dar, die die Praktiken, in welchen sie verwendet werden, in besonderer Weise markieren. In vielen Fällen geht die Verwendung von Räucherstäbchen mit Vorstellungen von Transzendenz einher. So werden etwa Darbringungen für Gottheiten mit Räucherstäbchen versehen, womit sich die Bestimmung der dargebrachten Objekte markieren lässt (vgl. Habkirk/Chang 2017: 161). Im Falle von Tempeln wird Räucherstäbchen und der Herkunft der Asche, in welcher Räucherstäbchen brennen, mitunter große Bedeutung zugewiesen. In Taiwan existieren Netzwerke aus Tempeln, die ihre Asche von einem anderen, bekannten Tempel erhalten haben. Mit einer so strukturierten Hierarchie zwischen Räucherwerk-Spender-Tempeln und -Empfängern geht die Vorstellung einher, dass der Empfang des Räucherwerks von einem rituell wirksamen Tempel diese Wirksamkeit auch im eigenen Tempel entfaltet. So reisen manchmal Delegationen taiwanischer Tempel nach China, um Asche von einem Stiftertempel mitzubringen (vgl. dazu Weller 2015: 359).

Die Verwendung von Räucherstäbchen stellt damit sowohl eine hervorgehobene, wie auch kontextübergreifend bekannte Praxis dar. Ihr Bekanntheitsgrad dürfte dazu beigetragen haben, dass die Familienangehörigen, die bei den daoistischen Verdienstritualen mit dem Gebrauch von Räucherstäbchen konfrontiert waren, aus Routine heraus handeln konnten, sodass die Anweisungen der Priester knapp gehalten werden konnten.

5.2 *Dispersed und integrative practices*

Die professionelle Routine der Priester einerseits sowie andererseits die Unsicherheit seitens der Familienangehörigen, die bei der Wahrnehmung ihrer aktiven Rolle in den Ritualen jedoch ihrerseits auf eingebügte Praktiken zurückgreifen konnten, lassen sich mit Theodore Schatzki (1996: 91ff.) entlang der Begrifflichkeit von *dispersed* und *integrative practices* analysieren. Schatzki unterscheidet Praktiken nach dem Gesichtspunkt, ob sie in verschiedenen Bereichen sozialen Lebens vorkommen (*dispersed*), oder sich auf bestimmte Handlungsfelder konzentrieren (*integrative*).

Die Praxis der Priester ist eine hochgradig *integrative practice*, d.h. es handelt sich um eine stark spezialisierte Praxis, die Wissen und Techniken beinhaltet, über die Personen außerhalb des daoistischen Priesterstandes in der Regel nicht verfügen. Die rituellen Handlungen finden kaum Anwendung au-

ßerhalb daoistischer ritualisierter Praxis. Die priesterliche Praxis beschränkt sich insofern in hohem Maße auf den unmittelbaren rituellen Kontext.

Die Praxis der Familienangehörigen – d.h. deren Mitwirkung an rituellen Handlungen – lässt sich demgegenüber als stärker *dispersed* bezeichnen: Verneigungen und die rituelle Verwendung von Räucherstäbchen sind nicht auf daoistische Verdienstrituale beschränkt, sondern stellen Praktiken dar, die stärker situationsübergreifend verbreitet sind. Dies dürfte insbesondere für die Praxis des Verneigens gelten, die in unterschiedlichen sozialen Situationen Anwendung findet. Aber auch das rituelle Abbrennen von Räucherstäbchen ist wesentlich stärker *dispersed* als dies für die rituellen Handlungen der Priester der Fall ist.

6. Fazit

Der Beitrag plädiert dafür, Rituale nicht ausschließlich als Handlungsroutinen zu verstehen. Ritualtheorien betonen oft Aspekte wie Routine, Gewohnheit, Repetition oder Tradition, sodass Unsicherheit im Widerspruch zu rituellem Handeln erscheint. Gleichzeitig ist aber festzustellen, dass es Rituale gibt, deren Teilnehmende unsicher bezüglich vorzunehmender Handlungen sind, und dass diese Unsicherheit unter Umständen im Ritual beobachtet wird und zu Reaktionen führt. Diese – je nach Fall graduell vorhandene – Unsicherheit erfordert ein differenziertes Verständnis von Ritualen: Bei Teilnehmenden beobachtete Unsicherheit, auf die in einem Ritual mit Instruktionen reagiert wird, auf die die betreffenden Teilnehmenden unter Umständen wiederum reagieren, führt zu einer anderen Strukturierung des Rituals als in Fällen, in welchen Handlungssequenzen ohne koordinierende Kommunikation durchgeführt werden.

Der Beitrag hat dafür verschiedene theoretische Gesichtspunkte vorgeschlagen, die aus praxis- und systemtheoretischen Elementen bestehen. Zunächst wurden Elemente aus der Praxeologie Bourdieu aufgenommen. Bei Bourdieu findet sich die für die vorliegenden Zwecke zentrale Akzentuierung, dass die soziale Welt nicht primär aus Verwirklichungen semantischer Modelle besteht, sondern aus Praktiken, das heißt Handlungszusammenhängen, die im Hinblick auf ihr Zustandekommen und die Verkettung von Handlungen und Anschlusshandlungen zu untersuchen sind. Für diese Analyse betont Bourdieu die Differenz zwischen der Unmittelbarkeit des Vollzugs der Praxis und der Perspektive der wissenschaftlichen Analyse, die aus der Distanz er-

folgt. Soziale Praxis ist laut Bourdieu durch eine Dringlichkeit strukturiert, eine »Logik der Praxis«, die die Frage der Handlungsanschlüsse betrifft, die sich für die analysierende Wissenschaft so jedoch nicht stellt, weshalb ein praxistheoretisch informierter Blick mit entsprechender Reflexion einhergehen muss.

Während Bourdieus Praxistheorie allgemeinen sozialtheoretischen Charakter aufweist, lässt sich mit Catherine Bell weiterführend konkretisieren, wodurch sich Rituale gegenüber anderen Handlungszusammenhängen auszeichnen. Bell plädiert für ein dynamisches Verständnis von Ritualen und geht davon aus, dass Praktiken mehr oder weniger ritualisiert sein können. Die von Bell genannten Merkmale ritualisierter Praktiken – Formalisierung, Traditionalismus, Beständigkeit, Regelgeleitetheit, Symbolik und Performance – weisen dann in einem weiteren Schritt darauf hin, dass ritualisierte Praktiken Charakteristiken des Nichtbeliebigen aufweisen.

Wenn rituelle Handlungssequenzen als nicht beliebig veränderbar betrachtet werden, impliziert dies, dass Rituale durch Verhaltenserwartungen strukturiert werden. Im Anschluss an Luhmann kann dabei von normativen Verhaltenserwartungen gesprochen werden, die auch im Falle ihrer Enttäuschung aufrechterhalten werden. Rituale werden nicht spontan verändert, auch wenn Teilnehmende sich nicht erwartungsgemäß verhalten.

In vergleichbarer Weise wie Bourdieu für die »Logik der Praxis« zeitliche Aspekte der Sequenzierung von Handlungen betont hat, kommt mit Luhmanns Begriff von normativen Verhaltenserwartungen die Zeitdimension in den Blick. Verhaltenserwartungen erweisen sich erst im zeitlichen Verlauf als normative Erwartungen, wenn erfolgte Handlungen in der gegenseitigen Beobachtung von Ritualteilnehmenden als nicht den Erwartungen entsprechend eingestuft werden. Bourdieu und Luhmann haben sich von Husserls Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins inspirieren lassen. Das ermöglicht die Kombination von praxis- und systemtheoretischer Perspektive: Sowohl Bourdieu als auch Luhmann beschäftigten sich mit der Frage, wie aus der Gegenwart sozialer Praktiken und Ereignisse unmittelbar folgende Praktiken und Ereignisse angeschlossen werden, und wie sich in dieser Hinsicht das Verhältnis von Gegenwart und Möglichkeit im Sinne möglicher Handlungsanschlüsse gestaltet.

Mit Luhmanns Begriff des Sinns – verstanden als Unterscheidung von Aktualität und Möglichkeit – konnte festgehalten werden, dass Rituale immer sinnhaftes Geschehen darstellen, da in Ritualen stets Handlungen aktualisiert und ausgewählt werden, während andere Handlungen nicht ausgewählt

werden, als mögliche Anschlüsse jedoch weiterhin in Frage kommen. Für die Frage von Routine und Unsicherheit bedeutet dies, dass die Sinnhaftigkeit eines Rituals im Falle von Unsicherheit zu einem expliziten Thema der Kommunikation im Ritual werden kann, sofern uneingeweihte Teilnehmende auf die erwartete Fortsetzung des Rituals hingewiesen werden.

Mit dem Blick auf Verhaltenserwartungen als Strukturen von Rituale lässt sich die Frage von Routine und Unsicherheit so genauer fassen: Im Falle von Routine ist es möglich, dass rituelle Handlungen unterbrechungsfrei durchgeführt werden, ohne dass sich Teilnehmende über vorhandene Verhaltenserwartungen verständigen oder diese explizit machen müssen. Wird hingegen bei Teilnehmenden Unsicherheit festgestellt, kann es zu Kommunikation über vorhandene Erwartungen kommen. Anweisungen oder Aufforderungen werden dann kommuniziert.

Diese Gesichtspunkte wurden am Beispiel daoistischer Verdienstrituale in Taiwan verdeutlicht. Die betreffenden Praktiken sind in hohem Maße ritualisiert und gleichzeitig für Laien unbekannt. Die teilnehmenden Familienmitglieder waren mit den rituellen Handlungen nicht vertraut. Insofern bestand in den Verdienstrituale ein Kontrast zwischen der professionellen Routine der Spezialisten und der Unsicherheit anwesender Familienmitglieder. Während die Rituale im Wesentlichen aus dem Vollzug von Handlungen durch die Priester und Musiker bestanden, wurde von den Familienmitgliedern punktuell eine Mitwirkung durch einzelne ritualisierte Praktiken erwartet. Dabei hat sich gezeigt, dass die Angehörigen diese Handlungen aufgrund nur minimaler auffordernder Gesten durchführen konnten: Es handelte sich um den Vollzug von Verneigungen sowie um das Halten von Räucherstäbchen und damit um Praktiken, die in Taiwan nicht auf daoistische Rituale begrenzt sind, sondern in verschiedenen Situationen eingeübt werden und so für die Familienangehörigen ihrerseits routinisierte Praktiken darstellten. Im Anschluss an die Praxistheorie Theodore Schatzkis lassen sie sich als *dispersed practices* identifizieren, die durch ihren Bekanntheitsgrad zu einem Ablauf der Verdienstrituale beigetragen haben, ohne dass ein größerer kommunikativer Koordinationsaufwand notwendig gewesen wäre. Dies zeigt, dass Unsicherheit nicht zu einem Abbruch des Rituals führen muss, sondern unter Umständen durch Routine, die in anderen Kontexten eingeübt ist, bewältigt werden kann.

Literatur

- Ahern, Emily (1973): *The Cult of the Dead in a Chinese Village*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Bell, Catherine (1988): »Ritualization of Texts and Textualization of Ritual in the Codification of Taoist Liturgy«, in: *History of Religions* 27 (4), S. 366-392.
- Bell, Catherine (1992): *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York u.a.: Oxford University Press.
- Bell, Catherine (1997): *Ritual. Perspectives and dimensions*. New York u.a.: Oxford University Press.
- Bell, Catherine (2003): »Acting Ritually: Evidence from the Social Life of Chinese Rites«, in: Richard K. Fenn (Hg.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Malden, MA u.a.: Blackwell Publishers, S. 371-387.
- Bokenkamp, Stephen R. (1997): *Early Daoist Scriptures* (Taoist Classics, Bd. 1). Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Bourdieu, Pierre (1976): *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1992): »Fieldwork in Philosophy«, in: Pierre Bourdieu, *Rede und Antwort*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 15-49.
- Bourdieu, Pierre (1993): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (2001): *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Colliot-Thélène, Catherine (2005): »Die deutschen Wurzeln der Theorie Bourdieus«, in: Catherine Colliot-Thélène/Etienne François/Gunter Gebauer (Hg.), *Pierre Bourdieu: Deutsch-französische Perspektiven*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 106-136.
- Dean, Kenneth (1988): »Funerals in Fujian«, in: *Cahiers d'Extrême-Asie* 4, S. 19-78.
- Garfinkel, Harold (1967): *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Habkirk, Scott/Chang, Hsun (2017): »Scents, Community, and Incense in Traditional Chinese Religion«, in: *Material Religion. The Journal of Objects, Art and Belief* 13 (2), S. 156-174.
- Hsiao, Li-ling (2012): »The Soul and its Ceremonies: Funeral Practice in Modern Taiwan«, in: *Southeast Review of Asian Studies* 34, S. 231-240.

- Husserl, Edmund (1928): Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. Halle (Saale): Max Niemeyer.
- Jordan, David K. (1986): »A Personal Introduction«, in: David K. Jordan/Daniel L. Overmyer (Hg.), *The Flying Phoenix. Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*. Princeton, NJ: Princeton University Press, S. xi-xvi.
- Lagerwey, John (1987): *Taoist Ritual in Chinese Society and History*. New York/London: Macmillan.
- Lee, Fong-mao (2003): »The Daoist Priesthood and Secular Society. Two Aspects of Postwar Taiwanese Daoism«, in: Philip Clart/Charles B. Jones (Hg.), *Religion in Modern Taiwan*. Honolulu: University of Hawaii Press, S. 125-157.
- Lee, Daniel B. (2005): »Ritual and the Social Meaning and Meaninglessness of Religion«, in: *Soziale Welt* 56 (1), S. 5-16.
- Lin, Yu-hsuan 林雨璇 (2014): »救贖赦罪償報：臺南打城法事研究«, in: Yeh, Chuen-rong 葉春榮 (Hg.), *南瀛歷史，社會與文化：變遷中的南瀛宗教*. Nanying history, society and culture III: Religion in Transformation in the Tainan Area. Tainan: 臺南市政府文化局, S. 77-109.
- Luhmann, Niklas (1971): »Sinn als Grundbegriffe der Soziologie«, in: Jürgen Habermas/Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 25-100.
- Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1992): *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1995): *Das Recht der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1996): *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie*. Wien: Picus Verlag.
- Luhmann, Niklas (1998): *Die Gesellschaft der Gesellschaft. Erster Teilband*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Maruyama, Hiroshi (2002): »Documents Used in Rituals of Merit in Taiwanese Daoism«, in: Livia Kohn/Harold D. Roth (Hg.), *Daoist Identity: History, Lineage and Ritual*. Honolulu: University of Hawaii Press, S. 256-273.
- Nassehi, Armin (2004): »Sozialer Sinn«, in: Armin Nassehi/Gerd Nollmann (Hg.): *Bourdieu und Luhmann. Ein Theorievergleich*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 155-188.

- Rappaport, Roy A. (1999): Ritual and Religion in the Making of Humanity. Cambridge u.a.: Cambridge University Press.
- Schatzki, Theodore R. (1996): Social practices: a Wittgensteinian approach to human activity and the social. New York: Cambridge University Press.
- Seiwert, Hubert (1985): Volksreligion und nationale Tradition in Taiwan. Studien zur regionalen Religionsgeschichte einer chinesischen Provinz. Stuttgart: Steiner.
- Strickmann, Michel (1978): »The Longest Taoist Scripture«, in: History of Religions 17 (3/4), S. 331-354.
- Tambiah, Stanley J. (1981): »A Performative Approach to Ritual«, in: Proceedings of the British Academy 65, 113-169.
- Walther, Rafael (2020): Religiöse Rituale und soziale Ordnung. Wiesbaden: Springer VS.
- Weller, Robert P. (2015): »Identity and Social Change in Taiwanese Religion«, in: Murray A. Rubinstein (Hg.), Taiwan: A New History. London/New York: Routledge, S. 339-365.
- Yeh, Chuen-rong 葉春榮 (2014): »儀式作為建構：臺南的超度法事«, in: Yeh Chuenrong 葉春榮 (Hg.), 南瀛歷史，社會與文化：變遷中的南瀛宗教 Nanying history, society and culture III: Religion in Transformation in the Tainan Area. Tainan: 臺南市政府文化局, S. 1-75.
- Zürcher, Erik (1980): »Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence«, in: T'oung Pao, Second Series 66 (1/3), S. 84-147.

